

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

16. VE 18. YÜZYILLARDA

KONFÜÇYANİZM'İN DİNİ MAHİYETİ TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

ESRA ÇİFCİ

İSTANBUL, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

16. VE 18. YÜZYILLARDA

KONFÜÇYANİZM'İN DİNİ MAHİYETİ TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

ESRA ÇİFCİ

Danışman: PROF. DR. İSMAİL TAŞPINAR

İSTANBUL, 2024

ÖZET

16. VE 18. YÜZYILLARDA KONFÜÇYANİZM'İN DİNİ MAHİYETİ TARTIŞMALARI

Erken sömürgecilik döneminde Hristiyan Avrupa ile Konfüçyanist Çin arasındaki karşılaşma, modern Batı düşüncesi üzerinde Amerika'nın keşfinin önemine benzer bir etki yaratmıştır. 16.-18. yüzyıllarda Cizvit misyonerleri öncülüğünde gerçekleşen bu kültürlerarası karşılaşma dönemi; *religion* kelimesinin modern bir kategori olarak inşası ve Konfüçyanizm'in bir din olup olmadığına ilişkin hararetli tartışmalar olmak üzere iki önemli gelişmeyle sonuçlanmıştır. Her ne kadar post-kolonyal dönemde yapılan araştırmalar modern *religion* kavramının köklerinin aydınlanma döneminde gerçekleşen bu kültürler arası karşılaşmaya dayandığına dikkat çekse de Konfüçyanizm'in, kavramın şekillenmesindeki derin etkisi ve aydınlanma dönemindeki rolü büyük oranda ihmal edilmiştir. Bu çalışmada, 16.-18. yüzyıllar arasında Cizvit misyonerleri tarafından Avrupa'ya tanıtılan Konfüçyanizm'in dini doğasının, modern düşüncedeki kavramların inşasına etkisi incelenecektir. Daha özelde ise Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaların, *religion* kavramının modernleşme serüvenindeki rolü araştırılacaktır. Bu iki olgu arasındaki bağlantı ise modern düşünceye doğru evrimde kritik bir faktör olan akıl ve vahiy tartışmaları üzerinden kurulacaktır. Aklı vahyin boyunduruğu altına vererek birleştiren Hristiyanlığın Augustinusçu yorumundan bir kopuşun yaşandığı aydınlanma döneminde, Konfüçyanizm'in bu iki olgunun ayrıştırılmasını tetikleyerek hem sekülerizm hem de *religion* kavramının yeniden formüle edilmesinde önemli bir rol oynadığı öne sürülecektir. Bu ayrışmanın sonucunda ise Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin muğlaklaştığı iddia edilecektir. 16.-18. yüzyıllar arasındaki Konfüçyanizmle karşılaşma deneyimi üzerinden modern Batı düşüncesi ve kavramları üzerindeki Doğu etkisine ışık tutacak olan bu çalışma, aynı zamanda Konfüçyanizm'in dini doğası etrafındaki tartışmalara içkin ideolojik boyutları aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler: Konfüçyanizm, Çin, Din, Aydınlanma, Cizvitler, Akıl, Vahiy.

ABSTRACT

CONTROVERSIES OVER THE RELIGIOUS NATURE OF CONFUCIANISM BETWEEN THE 16TH AND 18TH CENTURIES

During the early colonial period, the encounter between Christian Europe and Confucian China left an indelible mark on modern Western thought, akin in importance to the discovery of America. The intercultural encounter, led by Jesuit missionaries in the 16th to 18th centuries, resulted in two noteworthy developments: the construction of the term "religion" as a modern category and heated debates regarding whether Confucianism constituted a religion. Despite post-colonial research highlighting the roots of the modern concept of religion in the Enlightenment period, the profound influence of Confucianism on shaping this modern category and its role in the Enlightenment era has been largely overlooked. This study examines the impact of Confucianism, introduced to Europe by Jesuit missionaries between the 16th and 18th centuries, on the construction of modern concepts. Specifically, it explores the role of debates surrounding the religious nature of Confucianism in the modernization journey of the concept of religion. The connection between these two phenomena will be established through an analysis of the debates on reason and revelation, a critical factor in the evolution towards modern thought. It will be argued that during the Enlightenment, marked by a departure from the Augustinian interpretation of Christianity that unified reason under the subordination of revelation, Confucianism played a crucial role in the reformulation of both secularism and the concept of religion by triggering the separation of reason and revelation. As a consequence of this separation, it will be claimed that the religious nature of Confucianism became ambiguous. This study, shedding light on the Eastern influence of the encounter with Confucianism between the 16th and 18th centuries on modern Western thought and concepts, will also illuminate the ideological dimensions inherent in the debates surrounding the religious nature of Confucianism.

Keywords: Confucianism, China, Religion, Enlightenment. Jesuits, Reason, Revelation.

ÖNSÖZ

Dünyanın farklı yerlerinde karşılaştığım üç Çinlinin "Konfüçyanizm bir din midir?" soruma verdiği çelişkili ve karmaşık yanıtların ardındaki düğümü çözme arzusu bu tezin başlangıç noktası oldu. Bu süreç beni *religion* (din) kavramının modernleşme serüvenine yönelmeye ve kökenleri aydınlanma dönemine uzanan Konfüçyanizm'in dini mahiyetini hakkındaki tartışmaları kültürler arası karşılaşma ve modern batı düşüncesinin inşasındaki rolü bağlamında ele alan bir araştırma yapmaya yönlendirdi.

Uzun yıllar süren bir araştırmanın ürünü olan bu çalışmada bana bilgi birikimi ve fikirleriyle rehberlik eden, maddi manevi destek olan pek çok kıymetli insanın ve kurumun muazzam katkıları oldu. Öncelikle, tez danışmanım Prof. Dr. İsmail Taşpınar'a bu çalışmayı hazırlarken bana sunduğu rehberliğin yanı sıra esnek, özgür ve özgün düşünce ortamı için minnettar olduğumu ifade etmek isterim. Hocamın rehberliği ve teşvikleri olmadan, bu tezi tamamlamam mümkün olmazdı kanaatindeyim. Ayrıca, tez komitemde yer alan, tez izlemelerimde müzakerelerde bulunma ve kıymetli yönlendirmelerinden yararlanma imkânı edindiğim Doç. Dr. Ömer Faruk Araz'a ve bilgi birikimi ve teşvikleriyle her zaman desteğini hissettiğim Prof. Dr. Fuat Aydın'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez savunma jürimde bulunan Prof. Dr. Dursun Ali Aygıt ve Prof. Dr. Salih İnci'ye kıymetli yönlendirmeleri ve katkıları için teşekkür ederim. Doktora tezimin ilk yıllarında bana danışmanlık yapan Prof. Dr. Bilal Baş'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca lisans yıllarımdan itibaren yönlendirmeleri ve teşvikleri için minnettar olduğum Prof. Dr. Lütfi Sunar hocama, konunun şekillenmesinde sunduğu katkılar için içten şükranlarımı sunarım. Bu tezdeki pek çok fikrin mayalanmasında doktora dönemim boyunca katılma imkanı edindiğim sosyal teori derslerinin büyük katkılarının olduğunu vurgulamak etmek isterim. Çin ve Konfüçyanizm'e dair çalışmalar yapmam konusunda beni her zaman cesaretlendiren, akademik hayatımda fikir ve yönlendirmeleriyle bana ışık tutan kıymetli hocam Prof. Dr. Tuncay Başoğlu'na teşekkür ederim. Tez sürecim boyunca değerli yönlendirmelerde bulunan ve desteklerini her daim yanımda hissettiğim kıymetli hocalarım Dr. Taha Eğri ve Dr. Ahmet Köroğlu'na müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim. Ayrıca Çin çalışmaları

konusunda bana hem örnek olan hem de yönlendirmelerde bulunan Dr. Kadir Temiz'e teşekkür ederim.

Tez sürecimde desteklerini her daim yanımda hissettiğim, sadece akademik anlamda değil hayat konusunda da bana rehberlik eden Dr. Hesna Haral, Dr. Arzu Güldöşüren, Dr. Arife Gümüş, Dr. Serap Ekizler Sönmez, Dr. Anna Trukhacheva, Dr. Hanife Kutgi, Fatma Betül Akpınar, Rabia Ergül Erdoğan'a teşekkür ederim. Sevgili dostum Zeynep Hüda Alim ve Malih Kabbani'ye, metnimin belirli bölümlerini inceleyerek değerli katkılarını sundukları için minnettarım. Kıymetli dostlarım Dr. Marzi Mirtajeddini, Fayrouz İbrahim, Dr. Dawood Ma ve Hayati Nufus'a, hem Çince hem de Çin felsefesi konularında benimle paylaştıkları bilgiler için içten teşekkürlerimi sunarım.

Doktora çalışmamı yakından takip eden ve genç akademisyenleri destekleyen Türk Tarih Kurumu'na sağladığı geniş imkanlar için teşekkürlerimi sunarım. Doktora eğitimim boyunca sundukları imkanların yanı sıra Çin'e gitmem ve Çince öğrenmem konusunda destek olan İslam Araştırmaları Merkezi Araştırmacı Yetiştirme Projesi'nin yönetici ve hocalarına minnettar olduğumu ifade etmek isterim. Lisans dönemimden itibaren akademik gelişimimde büyük rol oynayan, bana her konuda özenle rehberlik eden İlmi Etüdler Derneği'ndeki kıymetli hocalarıma şükran ve minnetlerimi sunuyorum. Son olarak ilme merak duyma sebebim olan, gerektiğinde tezimin bölümlerini dahi okuyarak düzeltmeler sunan, hayattaki en büyük destekçilerim ve rol modelim babacığım ve anneciğime hayranlık ve minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Esra Çifci

Üsküdar- İstanbul/2024

KRONOLOJİ

Antik Dönem

- Xia (Hsia) MÖ 2100-MÖ 1600
- Shang (Yin) MÖ 1600-MÖ 1066/1045
- Zhou (Chou) MÖ 1066/1045-MÖ 256
  - Batı Zhou MÖ 1066- MÖ 771
  - Doğu Zhou MÖ 770-MÖ 256
- İlk Bahar ve Son Bahar (Chunqiu, Ch'un Ch'iu) MÖ 770- MÖ 476
- Savaşan Devletler (Zhanguo) MÖ 484/475-MÖ 221

İmparatorluk Dönemi ve Hanedanlıklar

- Qin (Ch'in) MÖ 221- MÖ 206
- Han MÖ 206-MS 220
- Üç Krallık (Sanguo) 220-280
  - Wei 220-265
  - Shu 221-263
  - Wu 222-280
- Batı Jin (Chin) 265/266-316
- Doğu Jin (Chin) 317-420
- Sui 581-618
- Tang (T'ang) 618-907
- Liao (Qidan, Khitan) 907/916-1125
- Song (sung) 960-1279
- Batı Xia 882-1032/1227
- Jin (Chin, Juchen) 1115-1234
- Yuan (Moğol) 1279-1368
- Ming 1368-1643/1644
- Qing (Ch'ing, Manchu) 1644-1911

Modern Çin

- Çin Cumhuriyeti 1911-…
- Çin Halk Cumhuriyeti 1949-…

KISALTMALAR

Bkz. :	Bakınız
çev. :	Çeviren
ed. :	Editör
thk. :	Tahkik
Pub. :	Publication
s. :	sayfa
d.:	doğum tarihi
vd. :	ve diğerleri
vb.:	ve benzerleri
Yay.:	Yayınları
MÖ:	Milattan Önce
MS:	Milattan Sonra
LW:	Luther's Work

İÇİNDEKİLER

ÖZET 1

ABSTRACT 2

ÖNSÖZ 3

KRONOLOJİ 5

KISALTMALAR 6

GİRİŞ 11

I. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi 11

II. Araştırmanın Kaynakları ve İlgili Literatür 20

III. Araştırmanın Metodu 29

IV. Kavramsal Çerçeve 31

A. *Religion* ve Din 31

B. *Religion* ve Zongjiao 32

C. Konfüçyus ve *Kongzi* 34

D. Konfüçyanizm ve Rujiao 35

E. Konfüçyanist ve *Ru* 37

BİRİNCİ BÖLÜM: 16.-18. YÜZYIL ÖNCESİ HRİSTİYANLIKTA AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ VE *RELIGION* KAVRAMI 39

1.1 Roma'da Dini Yapı ve *Religion* Kelimesinin Kullanımı 41

1.1.1 *Religion* Kelimesinin Etimolojisi 41

1.1.2. Roma'nın Dini Yapısı 42

1.1.3. Latince Metinlerde *Religion* Kavramı 45

1.2. Erken Hristiyanlık Döneminde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi 49

1.2.1. Pavlus ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı 50

1.2.2. Erken Dönem Kilise Babalarının Eserlerinde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi 53
1.2.3. Augustine'in Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve *Religion* Kelimesi 57
1.3. Orta Çağda Akıl Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi 65
1.3.1. Skolastik Dönemde Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşım ve *Religion* Kelimesi 65
1.3.2. Aquinas'ın Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve Religio Kelimesi 68
1.4. Rönesans Döneminde *Religion* Kelimesi ve Akıl-Vahiy ilişkisi 74
1.4.1. Nicolas Cusanus'un Eserlerinde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi 75
1.4.2. Marsilio Ficino'nun Eserlerinde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi 79
1.5. Reform Döneminde Akıl Vahiy ilişkisi ve *Religion* Kelimesi 83
1.5.1. Reformistlerin Teoloji ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı 84
1.5.2. Reformistlerin Ahlak ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı 86
1.5.3. Reformistlerin *Religion* Kelimesini Kullanımı 88
İKİNCİ BÖLÜM: 16.-18. YÜZYILLAR ARASINDA CİZVİTLERİN KONFÜÇYANİZM'LE KARŞILAŞMA TECRÜBESİ VE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİNİN SARSILMASI 91
2.1. Cizvit Misyonerlerin Doğu Asya'ya Açılması 95
2.1.1. Japonya ve Budizm'le Karşılaşma Tecrübesi 97
2.1.2. Çin ve Konfüçyanizm'le Karşılaşma Tecrübesi 102
2.2. Konfüçyanizm'in Hristiyanlıktaki Akıl-Vahiy İlişkisiyle Çelişkileri 114
2.2.1. Konfüçyanistlerin Teolojik Anlayışı ve Hristiyanlıktaki Akıl-Vahiy İlişkisiyle Çelişkisi…….. 114
2.2.2. Konfüçyanistlerin Ahlak Anlayışı ve Hristiyanlıkta Akıl-Vahiy İlişkisiyle Çelişkisi 117
2.3. Konfüçyanizm ve Hristiyanlığı Uzlaştırma Arayışı 118
2.3.1. Uzlaşının Fikri Temelleri 118

2.3.2. Konfüçyanizm ve Hristiyanlık Arasında Teolojik Uzlaşı 120
2.3.3. Konfüçyanizm ve Hristiyanlık Arasında Ahlakî Uzlaşı 125
2.3.4. Gerçek Konfüçyanizm Söylemi ve Uzlaşının Temini 126
2.4. Konfüçyanist Ritüelleri Putperestlikten Arındırılma Girişimi 131
2.5. Ricci'nin Konfüçyanizm'in Dini Mahiyetine Yaklaşımı ve *Religion* Kelimesini Kullanımı 135
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: 16.-18. YÜZYILLAR ARASINDA AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ VE RELİGİON KAVRAMININ DEĞİŞİMİ BAĞLAMINDA KONFÜÇYANİZM'İN DİNİ MAHİYETİ TARTIŞMALARI 139
3.1. Ricci Sonrasında Cizvitlerin Misyon Faaliyetleri ve Eserleri 141
3.1.1. Matteo Ricci ve De Christiana Expeditione Apud Sinas (1615) 142
3.1.2. Alvaro Semedo ve Imperio de la China (1642) 144
3.1.3. Martino Martini ve Sinica Historia (1659) 145
3.1.4. Ignacio da Costa ve Sapienta Sinica 145
3.1.5. Prospero Intorcetta Sinarum Scientia Politico-Moralis (1667-1669) 146
3.2. Aydınlanma Döneminde Avrupa'daki Durum ve Akıl-Vahiy İlişkisi 147
3.3. Değişen Akıl-Vahiy İlişkisinin Bir Sonucu Olarak *Religion* Kavramı 150
3.4. Cizvitlerin Eserlerinin Aydınlanma Döneminde Akıl-Vahiy İlişkisine Etkisi ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyeti Tartışmaları 154
3.4.1. Deist Düşünürlerin Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyeti Meselesi 156
3.4.2. Ateist Düşünürlerin Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyeti Meselesi 166
3.4.3. Leibniz: Kilise ve Aydınlanmacılar Arasında Uzlaşı Arayışı Olarak Konfüçyanizm 173
3.5. Cizvitlerin ve Roma Kilisesi'nin Aydınlanma Düşünürlerine Tepkisi 176

3.5.1. Cizvitlerin Deist ve Ateist Aydınlanmacılara İtirazı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyetine Yaklaşımı 176

3.5.2. Roma Kilisesi'nin Deist ve Ateist Düşünürlere İtirazı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyetine Yaklaşımı 182

SONUÇ 187

KAYNAKÇA 196

GİRİŞ

Dinler tarihi kitaplarında Konfüçyanizm adını görmeye alışık pek çok öğrencinin "Konfüçyanizm bir din midir?" sorusuna vereceği yanıt muhtemelen "evet" olacaktır. Ancak doktoraya başladığım ilk yıllarda Londra, Kuala Lumpur ve Gobi Çölü olmak üzere dünyanın üç farklı bölgesinde karşılaştığım üç Çinlinin aynı soruya verdiği ayrı yanıtlar beni hem bu soruyu hem de cevabı yeniden düşünmeye yöneltmiştir. Nitekim Londra'da yaşayan Çinliye göre Konfüçyüs Aristoteles gibi bir filozof, Konfüçyanizm ise bir felsefeyken, Kuala Lumpur'da yaşayan Çinliye göre Konfüçyanizm adeta bir dindir. Çin'in Gobi çölünde karşılaştığım Çinliye göre ise Çinlilerin dini yoktur, onlar yalnızca Konfüçyüs'e saygı duymakta, atalara hürmet etmekte ve aileye inanmaktadır. İslam veya Hristiyanlık için "bir din midir?" sorusuna cevap vermekte herhangi bir tereddüt duyulmazken Konfüçyanizm söz konusu ortaya çıkan belirsizlik şaşırtıcıdır. Birbiriyle çelişkili bu yanıtlar beni Konfüçyanizm'in bir din olup olmadığı sorusuna net bir cevap bulmaya yöneltmiştir. Ancak yaptığım araştırmalarda son dört yüz yıldır bu soruya cevap arandığını görmem sorumu değiştirmeme ve Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin neden tartışmalı olduğunu araştırmaya sevk etmiştir.

I. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaların izleri takip edildiğinde 16. yüzyıl sonlarına kadar gitmek mümkündür. Zira bu yüzyıla kadar Konfüçyanizm'in bir din olup olmadığı ne Çin'de ne de Çin dışında sorgulanmıştır. Tartışma, ilk kez 16. yüzyıl sonlarında, Cizvitler aracılığıyla gerçekleşen Hristiyan Batı-Konfüçyanist Çin karşılaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Portekizlerin sömürgeci emellerine eşlik ederek Çin'e gelen Cizvit misyoner Matteo Ricci (1552-1610), vahyi bir bilgiye muhatap olmadığı halde en az Hristiyanlar kadar ahlaklı olan Konfüçyanistlerden etkilenmiş ve bu iki geleneğin uzlaşısı üzerinden bir misyon metodu geliştirmenin yollarını aramıştır. Ancak ahlaklı olmasına rağmen teolojik açıdan panteist hatta ateist unsurlarla bezeli olan Konfüçyanist düşünce, olası bir uzlaşının imkanını zorlaştırmıştır. Bu sorunu çözmek adına Aquinas'ın akla

yaklaşımından ilham alan Ricci, Konfüçyanist klasiklerde bulduğunu iddia ettiği bazı kavramlar üzerinden Çinlilerin ateist değil, akılla doğru bir tanrı ve ahlak anlayışına ulaşmış monoteist olduğunu iddia etmiştir. Böylece rasyonalizm aracılığıyla Konfüçyanizm'i Hristiyanlıkla uyumlu bir hale getirmeyi başarmıştır.

Ricci'nin Konfüçyanizm anlatısı, aynı dönemlerde kilise ve devleti ayrıştırmak adına akıl ile vahyi ayırmaya çalışan aydınlanma düşünürlerine ilham kaynağı olmuştur. Aydınlanma düşünürleri, Konfüçyanizm'den ilham alarak akıl ve vahyi farklı bilgi kaynakları olarak konumlandırmayı başarmış, bu sayede seküler alanların ötesinde, inanç konularına indirgenmiş bir *religion* kavramı formüle etmişlerdir. Ancak kilisenin ve vahyin seküler alanlardan uzaklaştırılması sürecinde Konfüçyanizm farklı kesimler tarafından kendi ideolojik savaşlarının bir parçası haline getirilmiştir. Bu durum Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkında sonu gelmeyen tartışmaların başlangıcı olmuştur. Bu tartışmalarda Konfüçyanizm'deki teolojik anlayışının belirsizliği, doğaüstü konulara ilgi duymaması, din adamları ve manastır gibi kurumsal bir yapısının bulunmaması merkezi unsur olmuştur.

19. yüzyıl sonlarında doğru Max Müller'in (1788-1860) katkılarıyla din bilimleri kürsüsünü kurulması ve *religion* kavramının bilimsel bir olguya doğru evrimi, Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin daha net bir şekilde tanımlanmasını gerektirmiştir.[1] Bu dönemde Müller, Çin'de uzun yıllar yaşamış olan Protestan misyoner ve ilk batılı Sinolog James Legge'den (1815-1897) "Doğunun Kutsal Kitapları" adı altında yürüttüğü projesi için Konfüçyanist klasikleri tercüme etmesini istemiştir. Legge'nin tercümesi Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmalar açısından bir dönüm noktası olmuştur. Zira Legge, yaptığı tercümenin ardından Konfüçyanizm'in monoteist tanrı inancına sahip bir *religion* (din) olduğunu iddia etmiştir.[2] 1880 yılında yayınladığı *Religions of China* başlıklı kitabında bu konuyla ilgili görüşlerini dile getirerek Konfüçyanizm'in dünya dinleri listesine dahil edilmesini sağlamıştır.[3] 1893 yılında Chicago'da düzenlenen Dünya Dinleri Parlamentosu'nda Çinlilerin itirazlarına rağmen

[1] Max F. Müller, *Sacred Books of The East* (London: Routledge, 2007)

[2] James Legge, *The Religions of China, Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880).

[3] Konuyla daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Anna Xiao Dong Sun, *Confusions over Confucianism: Controversies Over The Religious Nature of Confucianism,* 1870-2007 (Princton: Princeton University, Sociology, Doktora Tezi, 2008), 4. Bölüm.

Konfüçyanizm, gerekçe gösterilmeksizin, bir kez daha din (religion) olarak ilan edilmiş ve dünya dinleri paradigmasının bir parçası haline getirilmiştir.[4] Ancak 20. yüzyılın başlarında antropoloji, sosyoloji ve karşılaştırmalı din araştırmaları gibi disiplinlerinin ortaya çıkışı, "Konfüçyanizm bir din midir?" sorusunu yeniden gündeme taşımıştır.

Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin tekrar sorgulanmasında, *religion* kavramının artık daha net bir şekilde tanımlanabilen bilimsel bir kategori olarak inşa edilmiş olmasının önemli etkisi olmuştur. Bu dönemden itibaren tözcü (substantivist) yaklaşımı benimseyenler din kavramını tanrı veya ilahi varlıklara iman gibi teolojik inançlar ve doktrinler merkezinde tanımlarken, işlevselciler (functionalist) kilise ve din adamı gibi kurumlar ve sosyal yaşamdaki fonksiyonunu esas alan tanımlar geliştirmişlerdir.[5] Ancak Konfüçyanizm'in, her iki tanımın gereklerini de tam olarak taşımaması kendisinden kaynaklı bir kusur olarak değerlendirilmesine, felsefe ile din arasında arafta bırakılmasına neden olmuştur. Her ne kadar Konfüçyanizm'in bir din ya da en azından dini bir gelenek olduğu konusunda ısrar edenler olsa da 20. yüzyılın başlarından itibaren Konfüçyanizm siyaset ve ahlak felsefesi; Konfüçyüs ise Sokrates ve Platon gibi bir filozof olarak anılmaya başlanmıştır. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında yayınlanan üç önemli eser tartışmalara yeni bir boyut kazanmıştır.

Konfüçyanizm'in bir felsefe olarak anlaşılmasına ilk itiraz, kendini "Yeni Konfüçyanistler" (xin ru ji:新儒家) olarak isimlendiren dört Konfüçyanist düşünürden gelmiştir.[6] 1958 yılında bir manifesto yayınlayan Yeni Konfüçyanistler, Konfüçyanizm'in

[4] Richard Hughes Seager, *The World's Parliament of Religions, The East/West Encounter, Chicago 1893* (Bloomington&Indiana: Indiana University Press, 1995).

[5] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict (Oxford University Press, 2009), s. 57-60, 101-111. *Religion* kavramının din araştırmaları ve dinler tarihi alanında kullanılan tanımları, tasnifi ve yapısı hakkında bkz.: İsmail Taşpınar, "Dinler Tarihine Göre Dinin Tarifi, Tasnifi, Kaynağı ve İslam'ı Diğer Dinlerden Ayıran Özellikler", içinde *Bütün Boyutlarıyla Din*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Kuran Çalışmaları Vakfı, 2016), s. 107-132.

[6] Yeni Konfüçyanizm, 20. yüzyılda özellikle Doğu Asya'da ortaya çıkan modern bir felsefi ve entelektüel hareketi ifade eder. Yeni Konfüçyanistler, Batı etkisi ve hızlı modernleşmenin getirdiği sosyal, siyasi ve kültürel zorluklara yanıt olarak Konfüçyanist düşüncenin yeniden canlandırılması ve yorumlanması gerektiğini savunurlar. Geleneksel Konfüçyanist değerleri demokrasi, insan hakları ve bireycilik gibi çağdaş fikirlerle bütünleştirmeye çalışır ve modern dünyaya Konfüçyanizm üzerinden bir perspektif sunmak isterler. Konfüçyanizm'in ilkelerinin demokratik yönetim, insan hakları ve bilimsel bilgi ile sentezlenmesi gerektiğini savunan Yeni Konfüçyanistler, gelenek ve modernite arasında bir denge arayışındadırlar. Modern dünyanın zorluklarının üstesinden gelmek için ahlaki eğitimin, sosyal uyumun ve etik yönetimin önemini vurgularlar.

ateist bir düşünce olmadığını, dini mahiyetinin tanrı ve ruhlara inançtan daha farklı ve derin bir bağlamda incelenmesi gerektiğini, batılıların ise Konfüçyanizm'in dini mahiyetini anlamakta başarısız olduklarını iddia etmişlerdir.[7] Böylece ilk kez Konfüçyanizm'in batılı din paradigması içerisinde değil, kendi paradigması içerisinde ele alınması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Sonraki yıllarda Yeni Konfüçyanistlerin itirazı oryantalizm eleştirisiyle birleşerek Wilfred C. Smith'in (1916-2000) *religion* (din) kavramının batılı kökenlerine dikkat çeken eserine adeta ortam hazırlamıştır.

Wilfred C. Smith'in 1962 yılında yayınladığı *The Meaning of the End of The Religion* başlıklı eseri, din araştırmaları sahasının yanı sıra Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmalar için de bir dönüm noktası olmuştur.[8] Eserinde bir yapı söküm denemesi gerçekleştiren Smith, modern öncesi döneme kadar kültür, siyaset ve bilim başta olmak üzere yaşamın diğer alanlarından ayrıştırılabilen ve müstakil bir insan faaliyeti olarak düşünülen bir *religion* kavramının bulunmadığına dikkat çekmiştir. Bu anlamda bir *religion* kavramının 16.-18. yüzyıllar arasında Batılılar tarafından icat edildiğini ve evrenselleştirildiğini ortaya koymuştur.[9] Böylece *religion* kavramının Hristiyanlığa özgü, batılı ve modern boyutlarını aydınlatmıştır. Smith'in yanı sıra Michael Desplan, Ernst Feil

---

Diğer bir ifadeyle Yeni Konfüçyanizm, geleneksel değerlerin hızla değiştiği küresel dünyada Konfüçyanizm'i toplumun talepleriyle uzlaştırmaya çalışan ve Konfüçyanist felsefenin modern bir uyarlamasını geliştirme hareketidir. Bu hareketle ilişkilendirilen önemli düşünürler arasında Çin'de Xiong Shili, Mou Zongsan ve Xu Fuguan, Kore'de Kim Dae-jung ve Amerika'da Tu Wei-ming'in ismini sıralamak mümkündür. Yeni Konfüçyanizm hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: *John Mackeham, New Confucianism, A Critical Examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2006).

[7] Carson Chang, *The Development od Neo-Confucian Thought* (New York: Bookman, 1962), s. 461. Manifesto metni için bkz.: Mou, Z. (牟宗三), XU, F. (徐復觀), Zhang, J. (张君劢), Tang, J., *为中国文化敬告世界人士宣言 — 我们对 中国学术研究及中国文化与世界文 前途之共同认识 (Çin Kültürü Adına Manifesto Dünya İnsanlarına Saygıyla Duyurulur, Dünya Kültürünün Gelecek Beklentileri Açısından Sinolojik Çalışma ve Çin Kültürüne İlişkin Ortak Anlayışımız), 當代新儒家 (Modern Yeni-Konfüçyanizm)* (Beijing: Sanlian shuju, 1958).

[8] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*: *A New Approach to The Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1963), s. 66-69. Bu eser 2022 yılının sonlarında Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ancak bu esere ilgili atıfların yapıldığı pasajlar daha öncesinde kaleme alındığı için dipnotlarda eserin İngilizcesine başvurulduğu görülecektir. Eserin Türkçe tercümesi için bkz.: Wilfred C. Smith, *Dinin Anlamı ve Sonu*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022).

[9] Emir Kuşçu, Wilfred C. Smith'in religion kavramına yaklaşımını din fenomenolojisi perspektifinde değerlendiren bir doktora çalışması hazırlamıştır. Bkz.: Emir Kuşçu, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu Wilfred Cantwell Smith Örneği* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010). Ayrıca Sare Levin Atalay 2016 yılında batıda *religion* kavramının eleştirilerine dikkat çeken bir makale hazırlamıştır, bkz.: Sare Levin Atalay, "Bir Batı İcadı olarak Din", *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/2 (2016), s. 27-48.

(1932-2013) ve Jonathan Z. Smith (1938-2017) gibi pek çok isim *religion* kavramının 16.-18. yüzyıllar arasında önemli bir değişim geçirdiği ve modern bir kategori olarak yeniden formüle edildiği konusunda fikir birliği yapan yayınlar hazırlamışlardır.[10] Hatta Jonathan Z. Smith daha da ileri giderek *religion* kavramının yalnızca bilim adamlarının çalışmalarının ürünü olduğunu, akademi dışında bağımsız bir varlığının bulunmadığını iddia etmiştir.[11] *Religion* kavramının yapı sökümü, Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışma ve belirsizliğin kendisinden kaynaklanan bir eksiklik veya kusurdan değil, kavramın modern dönemde kazandığı anlam ve Hristiyan batıya özgü ideolojik bağlarıyla ilişkili bir sorun olduğunu göstermiştir. Bu sebeple Smith, "Konfüçyanizm bir din midir?" sorusunu "Çinlilerin asla soramayacağı, batılıların ise yanıtlayamayacağı bir soru" şeklinde ifade etmiştir.[12]

William C. Smith ve Jonathan Z. Smith'in *religion* kavramı hakkındaki eleştirel analizleri din araştırmaları ve dinler tarihi alanında post kolonyal dönemin başlamasına vesile olmuştur. Bu dönemden itibaren modern ve batılı bir kategori olarak *religion* kavramının diğer kültürlere nasıl empoze edildiğini, Avrupalı olmayan toplumları kendilerine ait olmayan kavram ve paradigmalara uymaya zorlamanın ne tür sonuçlara sebep olduğunu analiz eden pek çok nitelikli araştırma yapılmıştır.[13] Frederic J. Streng (1933–1993) ve Clifford Geertz (1926-2006) başta olmak üzere bazı akademisyenler çözümü *religion* kavramını Hristiyanlıkla olan bağlarından kurtararak daha kapsayıcı hale getirmekte görmüş, kültürler arası boşlukları kapatacak yeni tanımlar formüle etmeye çalışmışlardır.[14] Bu tanımlar sayesinde önceleri dışarıda kalan Budizm ve Taoizm *religion*

[10] Wilfred C. Smith, Michael Desplan, Ernst Feil *Religion* kavramı hakkındaki fikir birliklerini bir konferansta bir araya gelerek beyan etmişlerdir. Konferans metni için bkz.: Michel Despland – Gerard Vallee (ed.), *Religion in History/La religion dans l'histoire:* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992).

[11] Jonathan Z. Smith'in konuyla ilgili pek çok yazısı bulunmaktadır. [11] Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1998); Smith, "Classification", içinde *Guide to The Study of Religion*, ed. Russel T. McCutcheon (London & New York: Cassell, 2000).

[12] Wilfred C.Smith, *The Meaning and End of Religion*, 64-69.

[13] Konuyla ilgili literatür taraması başlığı altında ayrıntılı bilgi verilecektir.

[14] *Religion* kavramının daha kapsamlı bir tanımını yapma faaliyetlerini Paul Tillich'den itibaren başlatmak mümkündür. Bkz.: Paul Tillich, *Theology of Culture* (Oxfor: Oxford University Press, 1959). Ancak post-kolonyal dönemde bu konuya daha fazla özen gösterilmiştir. Bkz. *Frederic J. Streng, Understanding Religious Life* (Belmont CA: Wadsworth, 1985); Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973); C. Geertz, *Local Knowledge: FurTher Essays in Interpretive Anthropology* (New York:

kategorisine dahil edilebilmişse de Konfüçyanizm, kendine özgü yapısı nedeniyle her seferinde dışarıda kalmıştır. Ancak Talal Asad'ın *religion* kavramının hiçbir zaman tüm dinler için geçerli kapsayıcı bir tanımının yapılamayacağı tespiti, tartışmalara yeni bir perspektif kazandıran üçüncü aşama olmuştur.[15]

1993 yılında yayınladığı *Dinin Soykütükleri* başlıklı eserinde religion kavramının yapı sökümünü gerçekleştiren Talal Asad, sonraki çalışmalarında *religion*'ı sekülerizmin "siyam ikizi" olarak tanımlamış ve kavramın esas probleminin, aydınlanma döneminde icat edilen dini ve din dışı, seküler ve kutsal gibi dikotomik bir temele dayanmasından kaynaklandığına işaret etmiştir.[16] Buna göre 16. yüzyıl öncesi kadim dünyada dikotomiler olmadığı için *religion* kavramı günlük hayatın sıradan eylemlerinden ayrıştırılamayan, aksine onu şekillendiren bir "habitus" niteliğindedir. Ancak 16.-18. yüzyıllarda aydınlanma düşünürlerinin gayretleriyle temelleri atılan modern dönemde birlikte *religion*; bilim, felsefe, siyaset ve ekonomi gibi hayatın belli alanlarından tamamen izole edilebilen, iman doktrinleriyle ve kilise gibi kurumlarla sınırlı bir olguya dönüşmüştür. Böylece *religion* kavramının alanı daralmış, teolojik doktrinler, ritüeller ve dini kurumlarla sınırlanmış ve doğaüstü konulara indirgenmiştir. Kolonyal dönemde seküler-kutsal ayrımına dayalı bir *religion* olgusunun batı dışı toplumlara dayatılması ise kültür ve tarih-ötesi, doğal, evrensel bir kategori olarak yaygınlık ve kabul kazanmasına sebep olmuştur. Asad'a göre sekülerizmle birlikte ancak onun karşıtı olarak doğan, onunla birlikte yaşamak zorunda olan *religion* kavramı, reform sonrası gelişen ve aydınlanma dönemiyle devam eden Batı'nın modernleşme serüveninin özgül, tarihsel ve kültürel koşullarının bir ürünüdür.[17] Diğer bir ifadeyle Asad, *religion* kavramının 16.-18. yüzyıllarda, aydınlanma döneminde, büyük bir kırılmaya uğramasını seküler düşüncenin doğuşuyla ilişkilendirmiştir.

16.-18. yüzyıllar arasında gerek *religion* kavramı gerekse onun hem karşıtı hem de siyam ikizi olan sekülerizmin doğmasına neden olan iki önemli gelişme yaşanmıştır.

Basic Books, 1983); Rodney L. Taylor, "The Religious Character of The Confucian Tradition", *Philosophy East and West* 48/1 (1998).

[15] Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", *Milel ve Nihal* 4/2 (2007), s. 106.

[16] Talal Asad, *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlık ve İslam'da Disiplin ve İktidarın Nedenleri* (İstanbul: Metis, 2015). Talal Asad, "Reading a Modern Classics: W. C. Smith's "*The Meaning and End of Religion*;"" *History of Religions* 40/3 (2021).

[17] Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", s. 106.

Bunlardan iki reform sonrası başlayan Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmalar, ikincisi ise sömürgecilik faaliyetleri sırasında misyonerler aracılığıyla gerçekleşen kültürler arası karşılaşmalardır. [18] Katolikler ve Protestanlar arası çatışmaların kilise-devlet ayrışmasını tetikleyerek modern *religion* kavramının oluşumunda nasıl bir rol oynadığına dair post-kolonyal dönemde pek çok çalışma yapılmıştır. Hatta bu tür çalışmaların ikinci aşaması, kilise-devlet ayrımına dayalı bir *religion* olgusunun Hindistan ve Japonya gibi diğer düşünce ve kültür havzalarına dayatılmasının neden olduğu karmaşa ve sorunlar olmuştur. Ancak bu süreçte kültürler arası karşılaşmanın modern *religion* kavramının dolayısıyla da aydınlanma düşüncesinin üzerindeki rolü ve etkisi büyük oranda ihmal edilmiştir.[19] Bu ihmalde Batı'nın Doğu'dan önemli bir şey ödünç alabileceğini kabul etme konusundaki isteksizlik ve endemik bir halde olan Avrupa-merkezciliğin de önemli bir etkisi bulunmaktadır.[20]

Aydınlanma dönemini kültürler ötesi ve kültürler arası bir karşılaşmanın bir ürünü olarak ifade eden Heiner Roetz, bu dönemde üretilen fikir ve içeriğin ilhamının bu karşılaşma tecrübelerine borçlu olduğuna dikkat çekmiştir. Özellikle de kilisenin otoritesine karşı mücadelede müttefik arayışının, aydınlanma düşünürlerini farklı kültürlerle ilgilenmeye zorladığına, Konfüçyanizm'in ise bu süreçte muazzam bir rol oynadığına vurgu yapmıştır. [21] 16.-18. yüzyıllar arasında gerçekleşen Hristiyan Batı ve Doğu Asya karşılaşmasını "insanlık tarihindeki en büyük ölçekli dinî-kültürel karşılaşma" olarak ifade

[18] Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", s. 119, 121; Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "Religion"", *Rooted in Hope: China, Religion, Christianity*, ed. Barbara Hoster, Dirk Kuhlmann, Zbigniew Wesolowski (Abingdon: Routledge, 2007) I, s. 6.; Tony Swain. Confucianism in China: An Introduction. (London & New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2017), s. 14-15.

[19] Peter Harrison, aydınlanma döneminde *religion* kavramının modern bir kategorisi olarak inşasında Çin ve Konfüçyanizm'in etkisine dikkat çeken nadir isimlerdendir. Ancak eserinde müstakil bir inceleme sunmamış, çeşitli başlıklar altında konuya değinmekle yetinmiştir. Harrison'un ilgili eseri için bkz.: Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[20] J. J. Clark, *Oriental Englihtenment*: *The Encounter Between Asian and Western Thought* (London & New York: Routledge, 1997) s. 5.

[21] Heiner Roetz. "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism". İçinde *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*. ed. Lucian Hölscher Marion Eggert. s. 9–34.(Leiden & Boston: Brill, 2013.),s. 9; Heiner Roetz, "Confucianism Between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 7 (2008), s. 368.

eden Urs App ise Budizm ve Konfüçyanizm'in modern batı düşüncesi ve kavramlarının inşasındaki etkilerinin henüz çok az bilindiğini kaydetmiştir.[22]

Bu çalışmada tersten bir okuma denemesi yapılarak *religion* kavramının modern bir olguya dönüşüm serüveninin başladığı 16.-18. yüzyıllar arasına odaklanılacak ve Hristiyan Batı'nın Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin bu süreçte nasıl bir rol oynadığı sorusuna yanıt aranacaktır. Bu yanıt aynı zamanda Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin neden problemli bir konu olduğuna da ışık tutacaktır. Ancak bu soruya cevap ararken kilise-devlet ayrışmasından ziyade bu ayrışmanın da kökenlerinde yer aldığını iddia edeceğimiz akıl-vahiy ayrışması esaslı bir çözümleme yapılacaktır.

Araştırmanın birinci bölümünde Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesi öncesinde *religion* kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığı, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin nasıl anlaşıldığı ve bu ikisi arasındaki bütüncüllüğün nasıl sağlandığı soruları yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, ilk olarak kökenleri Roma'ya dayanan *religion* kelimesinin kullanım alanları ele alınacak ardından Hristiyanlığa geçişle birlikte yaşanan dönüşümün izi sürülecektir. Bu süreçte Hristiyan tarih yazımında dönüm noktası olan patristik dönem, orta çağ, rönesans ve reformasyon boyunca kelimenin kazandığı anlamlar titizlikle irdelenecektir. Bu incelemeler sırasında Augustine, Aquinas, Nicolas de Cusa, Marsilio Ficino, Luther ve Calvin gibi kilise babalarının *religion* kelimesini kullanımları, akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımlarıyla bağlantılı olarak değerlendirilecektir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ilk kez 16. yüzyıl sonlarında Cizvit misyoner Matteo Ricci öncülüğünde gerçekleşen Hristiyanlık ve Konfüçyanizm karşılaşması tarihsel bir bağlamda ele alınacaktır. Konfüçyanizmle karşılaşma sürecinde Hristiyanlıktaki akıl-vahiy ilişkisi bağlamında ne tür bir uzlaşı ve çatışma yaşandığı, özellikle de çatışmaların nasıl yorumlandığı sorusuna cevap aranacaktır. Bu amaçla ilk olarak Çin'deki misyonerlik faaliyetleri hakkında bilgi verilecek ardından Konfüçyanizm'in Çin'deki önemi ve Ricci'nin uzlaşı politikası ele alınacak, son olarak Konfüçyanizm ve Hristiyanlık arasındaki çatışma konuları ve çözüm arayışları analiz edilecektir.

[22] Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadephia & Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010), s. xvi.

Araştırmanın üçüncü ve son bölümünde ise Cizvit misyonerlerinin eserleri aracılığıyla Avrupa'ya aktarılan Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin, aydınlanma döneminde yeniden formüle edilmeye çalışılan akıl-vahiy ilişkisini nasıl etkilediği ve bu etkinin hem modern *religion* kavramının inşası hem de Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaları nasıl şekillendirdiği sorusuna yanıt aranacaktır. Bu bölümde özellikle Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkında yazan ve onu akıl-vahiy tartışmaları bağlamında değerlendiren düşünürlere yer verilecektir. Tartışmalara örnek teşkil etmesi amacıyla aydınlanmanın önde gelen ve birbiriyle karşıt görüşlere sahip olan düşünürlerin isimlerinde ve fikirlerine odaklanılacaktır. Bu bağlamda Mathew Tindal, Voltaire, Bayle, Leibniz ve Montesquieu'nün akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşleri incelenecek ve bu görüşlerinin Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki yorumlarına nasıl yansıdığı tespit edilecektir. Son olarak Cizvitlerin ve Katolik kilisesinin karşı itirazları ve bunun neden olduğu sonuçlar incelenecektir.

16.-18. yüzyıllar arasında Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmalar üzerinden kültürler arası karşılaşmanın aydınlanma düşüncesi ve modern *religion* kavramının inşasındaki rolünün ele alınacağı bu çalışmada doğudan batıya, tersten bir okuma denemesi yapılacaktır. Araştırmanın sonucunda ise Konfüçyanizm'in aydınlanma döneminde akıl-vahiy tartışmaları üzerinden sekülerin karşıtı olarak bir *religion* kavramının inşasında fikirlerin mayalanmasını sağlama yönünde önemli bir rol oynadığı iddia edilecektir. Böylece *religion* kavramı kadar Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaların da modern, batılı ve ideolojik bir mesele olduğu ortaya konulacaktır. Bu araştırma sayesinde *religion* kavramının doğuşunda akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki tartışmalara dikkat çekilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca kültürler arası karşılaşma odaklı perspektif aracılığıyla modern batı düşüncesi ve kavramlarının oluşumunda "ötekinin", özelde ise Konfüçyanizm'in rolüne ışık tutulması hedeflenmiştir. *Religion* kavramının yanı sıra Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaların modern ve ideolojik boyutlarının çözümleneceği bu araştırmanın, dinler tarihi alanının doğulu kökenlerini keşfetme konusunda da katkı sağlayacaktır.

II. Araştırmanın Kaynakları ve İlgili Literatür

Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaları 16. yüzyıla kadar götürmek mümkün olsa da konunun akademik bir bağlamda ele alınması 19. yüzyıl sonlarında *religion* kavramının bilimsel bir kategori olarak inşasıyla başlamıştır. Bu dönemden itibaren *religion* kavramının nasıl tanımlandığına göre değişen üç temel yaklaşım öne çıkmıştır. Bazı akademisyenler onu bir felsefe olarak tanımlamayı tercih ederken, bazıları *religion* kategorisinde değerlendirmenin daha doğru olacağını savunmuş, bir kısmı ise dini ve felsefi boyutları olan manevi bir gelenek şeklinde ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

Konfüçyanizm'in teolojik anlayışının muğlaklığı ve kurumsal bir yapıya sahip olmaması, pek çok araştırmacıyı bir dinde olması gereken temel nitelikleri barındırmadığı düşüncesine sevk etmiştir. Bu sebeple Konfüçyanizm'in bir dinden ziyade ahlak veya siyaset felsefesi olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını savunanlar ağırlıklı olmuştur. Bu yöndeki görüşleriyle öne çıkan araştırmacılar arasında PJ Ivanhoe, David Wong, Bryan van Norden, Eric Hutton, Gilbert Rozman, Wing Tsit Chan ve Fung Yu-Lan'ı sıralamak mümkündür.[23] Buna karşın yoğunlukla Kuzey Amerika'da bulunan akademisyenler arasında Konfüçyanizm'in bir *religion* olarak anlaşılması gerektiği görüşü daha yaygın olmuştur. Buna gerekçe olaraksa Konfüçyanizm'in toplumdaki işlevi ve ritüel pratikleri gösterilmiştir. Örneğin Rodney Taylor, Thomas Wilson, Stephen Teiser, John Lagerwey, C. K. Yang, Konfüçyanizm'i bir *religion* olarak ifade etmeyi tercih eden isimler arasındadır.[24] C. K. Yang, Konfüçyanizm'in kurumsal (institutional) değil, yaygın (diffused) bir din

[23] P. J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation* (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing, 2000); Eric L. Hutton, "On Ritual and Legislation", *European Journal for Philosophy of Religion* 13/2 (2021); Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019); *Wing Tsit-Chan, A Sources Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

[24] Rodney L. Taylor, *The Way of Heaven: An Introduction to The Confucian Religious Life* (Leiden: Brill, 1986); Rodney L. Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany: State University of New York Press, 1990); *Thomas Wilson, On Sacred Grounds, Culture, Society, Politics, and The Formation of The Cult of Confucius* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002) Stephen Teiser, "Introduction: The Spirits of Chinese Religion", *Religions of China in Practice*, ed. Donald Lopez (Princeton: Princeton University Press, 1996).

olduğuna, dini boyutunun Hristiyanlıktan farklı değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken isim olmuştur.[25]

Boston Konfüçyanistleri olarak anılan, içerisinde pek çok Yeni Konfüçyanist düşünürün yanı sıra batılı akademisyeninde bulunduğu bir diğer grup ise felsefi yapısının yanı sıra manevi boyutu ve insan eylemleri üzerindeki dönüştürücü etkisini nedeniyle Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin inkâr edilemeyeceğini dile getirmişlerdir.[26] Robert Neville, John H. Behtrong, Tu Weiming, Irene Bloom gibi isimlerin bulunduğu Boston Konfüçyanistleri, Konfüçyanizm'i daha çok antropokozmik bir din veya dini gelenek kavramlarıyla ifade etmeyi tercih etmişlerdir.[27]

Wilfred C. Smith, Jonathan Z. Smith ve Talal Asad'ın *religion* kavramının Hristiyan batıya özgü kavramsal geçmişini tespiti ve moderniteyle birlikte bilimsel ve evrensel bir kategoriye dönüştüğü yönündeki araştırmaları sonrası Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmalarda da yeni bir dönem başlamıştır. Post-kolonyal dönem olarak isimlendirilen bu süreçte araştırmacıların bir kısmı *religion* kavramının tarihsel analizi ve epistemolojik problemlerine ışık tutan nitelikli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Örneğin

---

[25] C. K. Yang, "introduction", içinde *Religion in Chinese Society, A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1961).

[26] Boston Konfüçyanistleri, özellikle Tu Wei-Ming, John Berthrong ve Robert Cummings Neville gibi önde gelen akademisyenlerden oluşan bir grup düşünürü ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu grup, Boston, Massachusetts'te Konfüçyanizm üzerine çalışan ve bu düşünce geleneğini daha geniş bir çerçevede tanıtmayı amaçlayan bir topluluktur. 1980'lerin sonlarında şaka olarak kullanılmaya başlanan "Boston Konfüçyanistleri" terimi, zamanla bir entelektüel hareketi ifade eder hale gelmiştir. Konfüçyanizm'i hem dünyaya ne gibi katkılarda bulunabileceğini göstermek hem de bu felsefenin Doğu Asya köklerinden bağımsız olarak ayakta durabileceğini savunmak amacıyla çaba sarf ederler. Özellikle, Robert Cummings ve Neville gibi bazı temsilciler, Çince bilmemelerine rağmen kendilerini hem bir Konfüçyanist hem de bir Hristiyan olarak tanımlayarak, bu felsefenin anlaşılması ve yaşantıya geçirilmesi için Doğu Asyalı olma, Klasik Çince bilmek veya diğer dini bağlılıklardan vazgeçme gerekliliğinin olmadığını savunurlar.

[27] Boston Konfüçyanistlerinin Konfüçyanizm'in dini mahiyetine yaklaşımlarıyla ilgili olarak bkz.: Mary Evelyn Tucker, "Religious Dimensions of Confucianism: Cosmology and Cultivation", *Philosophy East and West* 48/1 (1998); Mary Evelyn Tucker ve Tu Weiming (ed.), *Confucian Spirituality* (New York: Crossroad, 2003-2004); Hem bir Yeni Konfüçyanist düşünür hem de Boston Konfüçyanistleri arasında yer alan Tu Weiming'in konuya yaklaşımı için bkz.: Tu Weiming, *Centrality and Commonality, An Essay on Chung-Yung* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976); Tu Weiming, 論儒學的宗教性: 對中庸的現代闡述 (*lunruxue de zongjiaoxing: dui zhongyong de xiandai chanshi; Konfüçyüsçülüğün Dinselliği: Zhongyong'un Modern Yorumu*) (Wuhan: Wuhan University Press, 1999).

Russel T. McCutcheon,[28] Donald Wiebe,[29] Daniel Dubuission,[30] Timoty Fitzgerald,[31] ve Brent Nongbri[32] *religion* kavramının nasıl sosyal bir gerçekliği teorize etme aracına dönüştürüldüğüne dair eleştirel analiz sunan eserler yayınlamışlardır. Tomoko Masuzawa'nın dünya dinleri kavramını kritiğini yaptığı *The Invention of World Religions* adlı eseri ise *religion* kavramının dünya dinleri ve dinler tarihi alanındaki oryantalist yaklaşımla olan bağlarını açığa çıkarmış olması bakımından alanda büyük bir öneme haiz olmuştur.[33]

Bazı araştırmacılar ise modern *religion* kavramının, Hristiyanlıktan önemli farklılıklar arz eden güney ve doğu Asya toplumlarına dayatılmasının neden olduğu sonuçlar üzerinden kavram eleştirisi sunan yayınlar yapmışlardır. Örneğin S. N. Balagangadhara'nın *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamic of Religion* (1994) adlı eseri ve Richard King'in *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and The Mystic* (1999) çalışması Hinduzim'in bir din olarak inşasında modern *religion* kavramının etkilerini ele alan eleştirel bir okuma sunmuştur.[34] Urs App'in *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy* (2012) ve Donald S. Lopez Jr.'nin *From Stone to Flesh: A Short History of the Buddha* (2013) eserleri ise *religion* kavramının Budizm üzerindeki etkilerine

[28] Russel T. McCutcheon (ed.), *Guide to The Study of Religion* (London & New York: Cassell, 2000); Russell T. McCutcheon, *The Discipline of Religion, Structure, Meaning, Rhetoric* (London: Routledge, 2003); William Arnal, Russell T. McCutcheon, *The Sacred Is The Profane, The Political Nature of "Religion*" (New York & Oxford: Oxford University Press, 2012).

[29] Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies, The Continuing Conflict with Theology in The Academy* (New York: St. Martin's Press, 1999).

[30] Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003).

[31] Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford University Press, 1999).

[32] Brent Nongbri, *Before Religion, A History of a Modern Concept* (London: Yale University, 2013).

[33] Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions, Or, How European Universalism Was Preserved in The Language of Pluralism* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2005). 1945 yılı sonrası dinler tarihi alanındaki temel yaklaşımlar ve eğilimler için ayrıca bkz.: Fuat Aydın (ed ve çev.) *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar-1945'ten Günümüze*, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2017).

[34] Richard King, *Orientalism and Religion, Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* (London & New York: Routledge, 2001); S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…', Asia, The West and The Dynamic of Religion* (Leiden: Brill, 1994).

dikkat çeken analizler barındırır.[35] Jason A. Josephson ise *The Invention of Religion in Japan* başlıklı eserinde modern *religion* kavramının Japonya'ya dayatılma sürecini Şintoizm örneğinde inceleyen çarpıcı bir eser ortaya koymuştur. Benzer şekilde *religion* kavramının Konfüçyanizm üzerindeki etkilerine odaklanan nitelikli araştırmalar da yapılmıştır.[36]

Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin anlaşılması yönünde *religion* kavramının sebep olduğu karmaşaya dikkat çeken ilk isim Wilfred C. Smith olmuştur.[37] Smith sonrasında Konfüçyanizm'in modern *religion* kavramı bağlamında ele alan çeşitli yayınlar hazırlanmıştır. Örneğin Xi Yuan Chen, Konfüçyanizm'in modern *religion* kavramı ile karşılaşma ve dayatılma sürecini değerlendirmek amacıyla *Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China* (1999) başlıklı bir tez hazırlamıştır. Tezinde Konfüçyanizm'in dinselliği konusunda gerek Çin gerekse batıdaki ihtilaflara yer vererek Konfüçyanizm'in nasıl batılı anlamda bir dine dönüştürülmeye çalışıldığını incelemiştir.[38] 2005 yılında ise Chi Ho Ivan Hon, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Çin'de Konfüçyanizm'in dinselliği hakkındaki tartışmaları ele alan ve Çinli entelektüellerin Konfüçyanizm'i bir din olarak yeniden inşa etme sürecini inceleyen "*Chinese intellectual's Reconstruction of Confucianism in the Late 19th and early 20th Century China*" başlıklı bir tez hazırlamıştır.[39]

Konfüçyanizm'in dinselliği hakkındaki tartışmaları retorik bir çerçevede ele alan Yong Chen ise *A Hermeneutic Reading of the Controversy on Confucian Religiosity and Its Significance to the Understanding of Chinese Tradition and Modernity* (2005) başlıklı bir tez hazırlamıştır. Chen'in tezi, Konfüçyanizm'in dini mahiyetine dair Çin'deki tartışmalara odaklanması ve *religion* kavramı üzerinden hermenötik bir okuma sunması açısından

---

[35] Urs App, *The Cult of Emptiness, The Western Discovery of Buddhist Thought and The Invention of Oriental Philosophy.* (Kyoto: University Media, 2012); Donald S. Lopez Jr, *From Stone to Flesh: A Short History of The Buddha* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

[36] Jason A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

[37] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 64-70.

[38] Xi Yuan Chen, *Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China (*Harvard: Harvard University, Doktora Tezi, 1999).

[39] Chi Ho Ivan Hon, *Chinese Intellectuals' Reconstruction of Confucianism in The Late 19th and Early 20th Century* (London: University of London, Doktora Tezi 2005).

önemlidir.[40] 2008 yılında ise Anna Xiao Dong Sun tarafından *Confusions over Confucianism: Controversies over the Religious Nature of Confucianism, 1870-2007* başlıklı bir başka tez hazırlanmıştır. Sun tezinde 1870'lerden 2000'li yılara kadar ki süreçte Konfüçyanizm'in nasıl bir dünya dinine dönüştürüldüğünü analiz etmiş ve Konfüçyanizm'in Çinliler arasında dini bir fonksiyon icra edip etmediği sorusuna cevap aramıştır. Böylece *religion* kavramının Çin'de neden olduğu kafa karışıklıklarına dikkat çekmiştir.[41]

Yukarıda isimlerine yer verilen öncü çalışmaların yanı sıra 2000'li yıllardan itibaren Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkında yazılmış pek çok makale, kitap bölümü ve esere de rastlamak mümkündür.[42] Özellikle de 2000'li yıllardan itibaren Konfüçyanizm'in dini mahiyetine dair çalışmalarda bir artış yaşanmıştır. Bunda Çin hükümetinin "geleneksel kültür ve değerleri teşvik ederek uyumlu bir toplum" inşa edeceklerini ifade eden yeni söyleminin ve bu bağlamda Konfüçyanizmle yakınlaşan girişimlerde bulunmasının da önemli bir etkisi olmuştur.[43] Bu tutum Çin'in ilerleyen yıllarda Konfüçyanizm'in yeniden formüle edileceği ve yükselişe geçeceği yönünde öngörü ve beklentileri yükseltmiştir.[44] Ancak Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin yanı sıra modern *religion* kavramıyla olan ilişkisine dair şimdiye kadar yapılan çalışmalarda iki önemli eksiklik göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, Jose Casanova'nın da dikkat çektiği üzere, yapılan araştırmalarda *religion* ve sekülerizm olgularının batı hegemonyasının bir uzantısı haline geldiği ve küresel bir

[40] Yong Chen, *A Hermeneutic Reading of the Controversy on Confucian Religiosity and Its Significance to the Understanding of Chinese Tradition and Modernity* ((Tennessee: Vanderbilt University, Doktora Tezi, 2005).

[41] Sun, 2000'li yıllardan itibaren yükselişe geçen Çin'deki Konfüçyanist canlanmanın nasıl değerlendirilebileceği konusu da incelenmiştir. Sun'un tezi 2013 yılında kitap olarak yayınlamıştır. Bkz.: Sun, *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

[42] Konfüçyanizm'in dini mahiyeti tartışmalarıyla ilgili detaylı kitap bölümü için bkz. Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism* (Cambridge University Press, 2000); Tony Swain, *Confucianism in China*, s. 3-21; Konfüçyanizm'in dini mahiyeti tartışmalarına Çin perspektifinden bir yaklaşım için bkz. Guoming Wang Keqian Xu, "The Question of Its Religiousness and Its Role in Constructing Chinese Secular ideology", "Confucianism", *Journal for The Study of Religions and Ideologies* 17/50 (2018).

[43] Sun, *Confucions Over Confucainsim*, s. 153.

[44] Konfüçyanizm'in 21. yüzyıldaki yükselişine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Ruiping Fan (ed.), *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*: Philosophical Studies in Contemporary Culture 20 (Springer, 2011).

boyut kazandığı 19. yüzyıl sonrası odaklanılmış olmasıdır.[45] İkincisi ise batıdan doğuya bir okumayla batılı ve modern *religion* kavramının Konfüçyaizm üzerindeki etkileriyle sınırlı kalınmasıdır. Diğer bir ifadeyle Konfüçyanizm'in *religion* kavramı ve modern batı düşüncesi üzerindeki etkileri büyük oranda ihmal edilmiştir.

Konfüçyanizm'in modern batı düşünürleri üzerindeki etkisinin 16.-18. yüzyıl aydınlanma dönemine kadar uzandığı uzun yıllardır bilinmektedir. Nitekim Montaigne (1533-1592), Bayle (1647-1706), Leibniz (1646-1716), Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Diderot (1713-1784), Helvetius (1715- 1771), Quesnay (1694-1774) ve Adam Smith (1723-1790) başta olmak üzere bu dönemde yaşamış düşünürlerinin eserleri incelendiğinde Konfüçyanizm'in aydınlanma dönemindeki pek çok ideolojik tartışmaya derinlemesine dahil edildiği ve zamanın belli başlı fikirlerinin oluşumunda çeşitli şekillerde rol oynadığı görülecektir.[46] Gerek John Hobson'ın *Batı Medeniyeti'nin Doğulu Kökenleri* adlı kitabı gerekse Jonathan Israel'in çeşitli makaleleri yayınları ve J. J. Clarke'in *Oriental Enlightenment* başlıklı yayını bu etkiyi anlamak açısından ilham vericidir. [47] Konfüçyanizm'in Aydınlanma düşüncesi üzerindeki etkilerine dikkat çeken en erken tarihli çalışmaları A. H. Rowbotham'ın 1940'lı yıllarda yaptığı araştırmalardan başlatmak yanlış olmayacaktır. Sonraki yıllarda pek çok misyonerlik tarihçisi ve Sinolog, Konfüçyanizm'in aydınlanma dönemindeki dini ve felsefi anlayış üzerinde etkisinin olduğu fikrini paylaşsa da konuyla ilgili çok fazla müstakil çalışma yapılmamış, araştırmalar büyük oranda batının bilim ve teknoloji üzerinden Çin'deki tesiri üzerine yoğunlaşmıştır. [48] Benzer şekilde

---

[45] Jose Casanova, "Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes: Early Modern Jesuit Religious Encounters", *Religion* 9 (2018), s. 1-2/12.

[46] Lütfi Sunar, "Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler", *Sosyoloji Dergisi* 3/24 (2012/1), s. 60-63.

[47] John M. Hobson. *The Eastern Origins of Western Civilization*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Eserin Türkçesi için bkz.: J. M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. E. Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006); J. J. Clark. *Oriental Englihtenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, (London & New York: Routledge, 1997). Jonathan Israel. *Radical Enlightenment: Philosophy And The Making of Modernity 1650-1750*. (Oxford & New York: Oxford University Press, 2001).; Jonathan Israel. "The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)". Frontiers of Philosophy in China 8/2 (2013), 183–198.

[48] Sangkeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of The Divine Name And These Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*, (New York: University of Chicago, Doktora Tezi, 2001). s. 45.; John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, (Kowlon: Hong Kong University Press, 1983), s. 5.

sekülerizm ve *religion* kavramlarının henüz istikrarlı ve tanımlanabilir bir biçim kazanmadığı erken modern evrede Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin bu olgular üzerindeki yansımaları, aydınlanma dönemi ve modern düşünceye tesiri çok fazla bilinmemektedir.

Konfüçyanizm'in aydınlanma düşüncesi üzerindeki etkisi iki konu üzerinden değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki birey-kilise ve kilise-devlet ayrışması, ikincisi ise kilisenin vahyi bilgiye dayanan entelektüel hegemonyasının sarsılmasıyla yaşanmıştır.[49] Son yıllarda Konfüçyanizm'in sekülerizm ve modern siyaset düşüncesine etkilerini aydınlanma düşünürleri bağlamında ele alan birkaç çalışma yapılmıştır.[50] Özellikle de misyonerlik tarihçisi olan David E. Mungello 1500-1800 yılları arasında Çin'in batılı düşünürler üzerindeki etkisine dikkat çeken nitelikli yayınları bulunmaktadır.[51] Ancak araştırmalar büyük oranda Konfüçyanizm'deki ayin tartışmaları ve siyaset düşüncesiyle sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte kilisenin vahye dayalı entelektüel hegemonyasının sarsılmasına neden olan ve sekülerizmin karşıtı olarak doğan, *religion* kavramının inşasında Konfüçyanizm'in rolü henüz yeteri kadar incelenmemiştir. Konfüçyanizm'in bu yönde bir etkisinin olduğuna dair atıf yapan satırlara rastlamak mümkün olsa da Nicolas Standaert'in *Early Sino-European Contacts and the Birth of the Modern Concept of 'Religion* (2007) makalesi ve Jose Casonova'nın *Early Modern Jesuit Religious Encounters: Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes* (2018) başlıklı makalesi dışında müstakil bir araştırma bulunmamaktadır.[52]

---

[49] Arnold H. Rowbotham. "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe," *The Journal of Asian Studies* 4/3 (1945), 224–245.; s. 239.

[50] Simon Kow, *China in Early Enlightenment Political Thought* (New York: Routledge, 2017); Jonathan Israel, "The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)"; "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism". *Asian Philosophy* 28/1 (2018) bu kaynaklar arasında sıralanabilir.

[51] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009); David E. Mungello. *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology,* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).

[52] Nicolas Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of 'Religion'". *Rooted in Hope*: China-Religion-Christianity. ed. Barbara Hoster. I/3–27. Monumenta Serica Monograph Series, 2007.; Jose Casanova, "Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes", *Religion 9,(2018)* s. 1-2/12.

Bu araştırmada, öncekilerden farklı olarak erken modern ve erken kolonyal dönem olarak da bilinen 16.-18. yüzyıl aydınlanma düşüncesine odaklanılacaktır. *Religion* olgusunun modern bir kavram olma yolunda temellerinin atıldığı bu dönemde, Konfüçyanizm'in kavramının yeniden formülasyonunda nasıl bir rol oynadığı sorusuna akıl ile vahiy ilişkisi tartışmaları üzerinden bir cevap aranacaktır. Böylece erken kolonyal dönemde Cizvit misyonerleri aracılığıyla gerçekleşen Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin aydınlanma dönemindeki akıl ile vahyi ayırma tartışmalarını tetikleyerek modern *religion* olgusunun doğuşuna ortam hazırladığı iddia edilecektir.

Konfüçyanizm'in modern *religion* kavramının yeniden formülasyonu ve akıl-vahiy ilişkisi üzerindeki etkisinin araştırıldığı süreçte terimlerin nüanslı anlamlarını ve bağlamlarını anlamamızı sağlayacak bazı eserler birincil başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Cicero'nun (MÖ 106-43) *De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)* [53] ve Lucretius'un (MÖ 94-55) *De Rerum Natura (evrenin Yapısı)*[54] eserleri, Roma döneminde *religion* terimini kullanımını anlamak için başvurulan temel kaynaklar arasında yer almıştır. Bu eserler sayesinde terimin semantik gelişimi üzerine perspektif sunularak döneme ışık tutulmuştur.

Hristiyan düşüncesinde akıl ile vahiy arasındaki tarihsel dinamikleri derinlemesine incelemek içinse erken (patristik) dönemde iki ayrı görüşe sahip olan Tertullian (160-225) ve Augustine'in (354-430) fikirlerine odaklanılmıştır. Tertullian'ın *The Prescription Against the Heretics* adlı eseri ve Augustine'in *City of God, On True Religion, Confession* başta olmak üzere çeşitli kitaplarına başvurulmuştur. [55] Augustine'in eserleri hem *religion* kavramının akıl-vahiy ilişkisiyle olan etkileşimini çözümlemekte de kullanılmıştır. Orta çağdaki değişimler ise bu dönemde *religion* kavramını kullanan tek kişi olması ve akıl-

[53] Cicero, *On The Nature of The Gods*, çev. Patrick Gerard Walsh (Oxford: Oxford University Press, 1998) Türkçesi için bkz.: Cicero, T*anrıların Doğası*, çev. Fafo Telatar, Gül Özaktürk (Ankara: Dost Kitabevi, 2006).
[54] Lucretius, *De Rerum Natura*, çev. W. H. D. Rouse ve Martin Ferguson Smith (Cambridge: Harvard University Press, 1975) Türkçesi için bkz.: Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Tomris Uyar, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011).
[55] Tertullian, "The Prescription Against The Heretics" içinde *The Ante-Nicene Fathers:Translations of The Writings of The Fathers Down to A.D. 325*, ed. James Donalson Alexander Robert (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978).; Augustine, *Confession*, çev. J. G. Pilkington (New York: Liveright Publishing Corp, 1943); Augustine, *Of True Religion*, çev. Louis O. Mink, J. H. S. Burleigh (South Bend Indiana: Gateway Editions Ltd., 1959); Augustine, *City of God*, çev. Marcus Dods (Moscow: Roman Roads Media, 2015).

vahiy ilişkisine dair görüşleriyle dönüm noktası teşkil etmesi nedeniyle Aquinas'ın (1225-1274) *Summa Tehologia* ve *Summa Contra Gentiles* isimli eserleri odağında incelenmiştir.[56]

Religion kavramının önemli bir dönüşüm geçirdiği rönesans döneminde ise Nicolas de Cusa (1401-1464) ve Marsilio Ficino'nun (1433-1499) fikirleri önemli bir rol oynamıştır. Bu iki düşünürün eserlerinin İngilizce tercümelerinin yanı sıra onların fikirlerini inceleyen saygın akademisyenlerin kısmî çevirilerinden ve görüşlerinden yararlanılmıştır.[57] Gerek *religion* kavramı gerekse akıl-vahiy ilişkisi bağlamında kritik bir dönem olan Reform sürecindeki değişimler ise Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin'in (1509-1564) teolojik perspektifleri etrafında incelenmiştir. Luther'in eserlerini bir araya getiren *Luther's Work* ve Calvin'in kapsamlı çalışması *Institutes of the Christian Religion* kitabına bu bölümün temel başvuru kaynakları arasında yer verilmiştir.[58]

Hristiyanlık ile Konfüçyanizm arasındaki karşılaşmanın incelendiği ikinci bölümde ise bu süreci başlatan Matteo Ricci'nin eserlerine odaklanıldı. Ricci'nin Journal'ı ve Konfüçyanizm ile Hristiyanlığı karşılaştırdığı "Tianzhu Shiyi" başlıklı eseri temel kaynaklar arasına alındı. Bu kaynaklar, kültürel etkileşimin karmaşıklığını çözme ve Ricci'nin bu tarihi karşılaşma sırasındaki gözlemlerini anlama konusunda da kritik bir rol oynadı.[59]

Araştırmanın üçüncü bölümünde ise aydınlanma dönemindeki akıl-vahiy tartışmalarını ve *religion* kavramının modern bir kategoriye dönüşümünü incelendi. Bu bölümde akıl ile vahyi ayrıştırmak amacıyla Konfüçyanizm'e baş vuran düşünürlerin

[56] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. Anton C. Pegis (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975); Aquianas, "Summa Theologie", içinde *Aquinas Political Writings*, ed. R.W. Dayson (New York: Cambridge University Press, 2004), I.

[57] Jasper Hopkins, *Nicolas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis,* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1994); Marsilio Ficino, *Three Books on Life: A Critical Edition and Translation*, çev. Carol V. Kaske, (ACMRS Press, 2019); Marsilio Ficino, On the Christian Religion, çev. Dan Attrell, Brett Bartlett ve David Porreca (University of Toronto Press, 2022).

[58] Martin Luther, *Luther's Work*, ed. J. Pelikan and H. Lehman (Philadelphia: Concordia and Fortress Press, 1955-1975); John Calvin, "Institutes of The Christian Religion" *içinde The Library of Christian Classics*, ed. John T. McNeil (Philadelphia: The Westminster Press, 1960).

[59] Matteo Ricci, *China in The Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, ed. Nicolas Trigault, çev. Louis J. Gallagher, S. J. (New York: Random House, 1953). Matteo Ricci, *True Meaning of The Lord of Heaven 天主實義*, ed. Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-Chen. (United States: Institute of Jesuit Sources, 2016); Matteo Ricci, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci, S. J.*: Le lettre della Cina (1580-1610), ed. Pietro Tacchi-Venturi (Macerata: Filippo Giorgetti, 1913), I-II.

eserlerine odaklanıldı. Bu bağlamda, Mathew Tindal'in *Christianity Old as the Creation*'ı;[60] Voltaire'ın *Philosophical Dictionary* ve *An Essay On Universal History* adlı kitapları;[61] Pierre Bayle'in *Historical and Critical Dictionary ve Various Thoughts on the Occasion of a Comet* eserleri;[62] Montesquieu'nin *Kanunların Ruhu* ve *Oeuvres Completes*'i;[63] Leibniz'in Çin hakkında yazıları ve bunların bir araya toplandığı *Writings on China*[64] kitabı üçüncü bölümün şekillenmesinde anahtar rol oynadı. Bu eserlerden hareketle bir yandan *religion* kavramının modern bir kategori olarak inşasında Konfüçyanizm ve dini mahiyeti hakkındaki tartışmaların nasıl bir etkide bulunduğu tespit edilmeye çalışıldı.

III. Araştırmanın Metodu

Kuramsal zeminini 16.-18. yüzyıllarda gerçekleşen Hristiyanlık ve Konfüçyanizm arasındaki karmaşık tarihsel ilişkiden alan bu çalışmada, tarih analizi, dekonstrüksiyon ve metin yorumlamayı harmanlayan bir metodolojik çerçeve benimsenmiştir. Bu metodolojik yaklaşımın temel bileşenleri ise şu şekildedir:

Tarihsel Metin Analizi: 16.-18. yüzyıl öncesinde ve bu yüzyıllar arasında kilise babalarının, Cizvit misyonerlerinin ve aydınlanma düşünürlerinin yazılarına dikkatlice odaklanan tarihsel metin analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu analizde "*religion*" kavramının kullanımı, bağlamı, dönüşümü ve akıl-vahiy ilişkisiyle örüntüsüne dair yorumlara odaklanılmıştır. Bu yöntemle üç sorunun cevaplanması amaçlanmıştır. Bunlardan ilki Konfüçyanizm ile karşılaşılmadan önce kavramın nasıl anlaşıldığı ve akıl-vahiy ilişkisiyle nasıl bir bağlantısının bulunduğu, ikincisi Konfüçyanizmle karşılaşma döneminde *religion* kavramı ve akıl-vahiy ilişkisinin klasik kullanımının hangi açılardan yetersiz kaldığı ya da

[60] Matthew Tindal, *Christianity Old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature I*, ed. Jacob Abbott, (Forgotten Books, 2012).

[61] Voltaire, *Philosophical Dictionary*, çev. Theodore Besterman (Penguin Classics, 1971); eserin Türkçe tercümesi için Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I-II*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943); Voltaire, *An Essay On Universal History, The Manners, And Spirit Of Nations, From The Reign Of Charlemaign To The Age Of Lewis* çev. Mr. Nugent (Gale Ecco Print Editions, 2010).

[62] Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary,* çev. Pierre Des Maizeaux (London: Printed for Dan Browne, 1734); Pierre Bayle, *Various Thoughts on The Occasion of a Comet,* çev. Robert C. Bartlett (State University of New York Press, 2000), Pierre Bayle, *Pensées Diverses Sur la Comete* (Paris: Société des Textes Franpais Modernes, 1994).

[63] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* çev. Berna Günen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021); Montesquieu, *Oeuvres Completes*, (Arvensa Editions, 1721).

[64] Leibniz, *Writings on China,* çev. D. J. Cook ve H. Rosemont (Chicago: Open Court, 1994).

sorun oluşturduğu, üçüncüsü ise aydınlanma düşünürlerinin Konfüçyanizmle karşılaşma sonrası *religion* kavramını ve akıl-vahiy ilişkisini yorumlamada Konfüçyanizm'den ilhamla ne tür değişikliklere yöneldiği olmuştur.

Dekonstrüksiyon: Araştırma boyunca "*religion*", "akıl" ve "vahiy" kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığını ve bu üçlü arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğunu çözümlemek amacıyla yapı söküm metodu tercih edilmiştir. Özellikle de terimlerin içsel varsayımlarını, karmaşıklıklarını, farklı kişi ve zamanlardaki kullanımlarında değişen nüansları ortaya çıkarmak ve olası çatışma ve çelişki noktalarını açığa kavuşturmak amacıyla dekonstrüktif metoda baş vurulmuştur. Böylece teolojik kavramların çok yönlü doğasının çözümlenmesi, kullanıldığı dönemdeki anlam, bağlam, imalarının tespit ve izahı hedeflenmiştir.

Karşılaştırmalı Analiz: Konfüçyanizm'in akıl-vahiy ilişkisi üzerinden *religion* kavramının yeniden ve evrensel bir olgu olarak formüle edilme sürecindeki etkisinin anlaşılabilmesi için karşılaştırmalı analiz yöntemi çalışmanın bir diğer metodolojik ayağını oluşturmuştur. Bu amaçla ilk olarak klasik Hristiyan anlayış ve Konfüçyanizm arasında karşılaştırmalı bir bakış açısı benimsenmiştir. Böylece bu iki gelenek arasındaki çelişki ve çatışmaların keşfi amaçlanmıştır. İkinci olarak Konfüçyanizm anlatısı ve aydınlanma düşüncesi arasında bir karşılaştırma yapılmış böylece Konfüçyanizm'in aydınlanma döneminde hangi açılardan bir etki bıraktığı tespit edilmiştir. Karşılaştırmalı analiz yolculuğu sayesinde "*religion*", "akıl" ve "vahiy" kavramları ve bunların birbiriyle olan bağlantılarının Konfüçyanizm etkisi altında nasıl dönüştüğünün belirlemesi amaçlanmıştır.

Cizvitlerin Eserleri Üzerinden Metin Yorumu: Hristiyan Batı ve Çin karşılaşmasında Konfüçyanizm'in neden olduğu çelişki ve zorlukların nasıl ortaya çıktığı, nasıl çözümlenmeye çalışıldığı, bu çözümlemelerin arka planının hangi yaklaşımlardan yararlanıldığının tespit edilebilmesi amacıyla Matteo Ricci ve Cizvitlerin eserlerine başvurulmuştur. Özellikle konuyla ilgili pasajların altında yatan mesajların ortaya çıkarılması için metin yorumlama yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem daha çok Hristiyanlık ve Konfüçyanizm karşılaşmasında "akıl-vahiy" arasındaki karmaşık ilişkinin oluşturduğu tehditlerin tespiti ve geliştirilen çözümlerin arka planının aydınlatılmasında kullanılmıştır.

Bulguların Sentezi: Bu aşama, tarih analizi, dekonstrüksiyon, metin analizi ve yorumlamadan elde edilen bulguların sentezlenmesini içermektedir. Bu sentezle 16.-18. yüzyıllar arasında, Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin genelde batı özelde ise aydınlanma düşüncesi üzerindeki etkisi "*religion*" kavramı ve "akıl-vahiy" ilişkisiyle bağlantısı kurulmuştur. Böylece fikirlerin gelişimi ve değişiminin tespit ve tasviri hedeflemiştir. Bu metodolojik yaklaşım sayesinde Hristiyanlık ve Konfüçyanizm arasındaki karşılıklı etkileşim sürecinde ortaya çıkan nüanslar, entelektüel zorluklar ve dönüştürücü perspektiflerin açığa çıkarılması amaçlanmıştır.

IV. Kavramsal Çerçeve

Bu tezin kavramsal çerçevesi Çince, Türkçe ve İngilizce olmak üzere üç farklı dil ve düşünce dünyasından gelen terimlerden oluşmaktadır. Her ne kadar "Konfüçyanizm" veya "din" gibi kelimelerle tercüme edilen bazı kavramların zihnimizde belli çağrışımları olsa da bu kavramlar bazen ana dildeki bağlamı yansıtmakta eksik kalmakta hatta çeviri ve isimlendirme hataları nedeniyle anlam kaymalarına uğramaktadır. Bunda dilin sadece iletişim aracı olmanın ötesinde, farklı kültür ve dünya görüşünü yansıtan bir araç olmasının da önemli bir payı bulunmaktadır. Özellikle pek çok dilde olduğu gibi Türkçede kullanılan bazı tercümelerin kolonyal dönemde geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmış kavramlara dayanması, doğrudan İngilizceden tercümelerle dile dahil edilmiş olması bu tür yanlış anlaşılmalarda önemli bir rol oynamaktadır. Bu yanlış anlaşılmaların önüne geçmek adına, bazı kavramların açıklamaları yapılacak ve tez boyunca kullanılan bazı terim ve tercümelerin gerekçesi sunulacaktır. Bu ön bilgilerin tez boyunca doğru bir iletişim ve anlam aktarımının sağlanmasına katkıda bulunacağı ümit edilmektedir.

A. *Religion* ve Din

İngilizcede *religion* olarak ifade edilen kavramın her dilde bir karşılığının olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Örneğin bu kelimenin Arapça ve Türkçedeki karşılığının *din*, Hintçede *dharma* (धर्म), Japoncada *shukyo* (宗教), Çincede ise *zongjiao* (宗教) olarak kabul edilmektedir. Ancak Wilfred C. Smith ve sonrasında yapılan araştırmalarda bu kavramların birbirinin tam karşılığı olmadığı anlaşılmıştır. Zira *religion,* modernite öncesinde Hristiyanlığa özgü bir kavram olarak kullanılırken, moderniteyle

birlikte küresel ve evrensel bir kategori olarak değerlendirilmiş ve batı hegemonyasının da etkisiyle 19. yüzyıldan itibaren her dilde bir karşılığı üretilmiştir. Böylece tanrı inancı başta olmak üzere doğaüstüne dair bir takım inanç doktrinleri ve onun gereği olarak yapılan ibadetleri ifade eden, seküler alanlardan ayrıştırılabilir *religion* olgusunun, tüm dil ve kültürlerde bir karşılığının olduğu varsayılmıştır. Ancak modern döneme kadar hayatın tüm alanlarından izole edilebilen, yalnızca tanrı inancı ve ibadetlerle sınırlı bir *religion* algısı ortaya çıkmamıştır. Örneğin Arapça din hayatın tüm alanlarına sirayet eden, seküler kutsal alan ayrımına sahip olmayan ve teolojik doktrinlerle sınırlandırılamayacak genişlikte bir kavramdır. Benzer durum *dhrama* kavramı için de geçerlidir. Bu sebeple tez boyunca *religion* kavramının Hristiyanlıkla olan bağı, batıya özgü anlam ve kullanımının kastedildiğine dikkat çekmek, diğer bir ifade ile batılı anlamda kullanıldığına işaret etmek adına *din* olarak tercüme edilmeyecek, orijinal dilde olduğu şekliyle kullanılacaktır.

B. *Religion* ve Zongjiao

19. yüzyıla kadar Çincede tanrı inancına dair birtakım doktrinleri, ibadetleri ve kutsalları ifade eden, dini olanı din dışından ayıran ve kutsala atıf yapan batılıların kullandığı anlamda bir *religion* kavramı olmamıştır. Bu döneme kadar Yahudilik, İslam, Budizm, Taoizm hatta Konfüçyanizm *jiao* (教) kavramı ile ifade edilmiştir. Ancak 19. yüzyıl sonrasında *jiao* kelimesinin *religion*'ın tam bir karşılığının olmadığı anlaşılmış, bu durum hem bir eksiklik hem de bir karmaşa olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple *religion* kavramının anlamını en doğru şekilde yansıtacak yeni bir terim arayışı başlamıştır. Bu dönemde Japonların *religion* kelimesini karşılamak için ürettiği *shukyo* (宗教)'dan esinlenilerek *zongjiao (*宗教) kavramı türetilmiştir. Telaffuzları ve anlam boyutu farklı olsa da kelimenin her iki dilde de yazımı aynıdır. *Zongjiao* tamlaması; Çin Budizm'inde mezhep, ekol gibi anlamlara gelen, bazen bir mezhebin veya Budizm'in doktrin ve öğretilerini ifade etmek için de kullanılan *zong* (宗) ve öğreti anlamına sahip olan *jiao* (教) kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.[65] Ancak ihtiyaç gereği üretilen kavramın Çin tarihi ve düşüncesinde bir geçmişi olmadığı için Çinlilerin zihninde farklı çağrışımlar yapmıştır.

[65] Yong Chen, *zong* kelimesinin erken dönemlerde atalara tapınma veya atalara ait gelenek anlamında ve kurban ritüelleri ile bağlantılı kullanıldığına dikkat çekmiştir. Zamanla kavramın bağlamı genişletilmiş ve

Zongjiao kelimesinin akademide kullanımı ile halk arasında kullanımı arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Kavram akademik metinlerde daha çok tanrı ve ilahi varlıklar başta olmak üzere doğaüstü konulara inancı ifade eden, devlet ve toplumdan ayrı, kilise gibi örgütlü kurumları ve ritüelleri olan doktrinel bir sistem olarak tanımlanmıştır.[66] İlk dönemlerde Hristiyanlığı ifade etmek amacıyla kullanılan kavram, sonraki yıllarda İslam ve Budizm gibi Çin'e dışarıdan gelen yabancı öğretileri de ifade eden bir bağlam kazanmıştır.[67] Bununla birlikte *zongjiao* kelimesinin halk arasında genelde olumsuz bir çağrışıma sahiptir. Bu olumsuzlukta Çin'in modernleşme tecrübesi ve komünist rejimin din olgusuna negatif yaklaşımının da önemli bir etkisi olmuştur.[68] Bugün pek çok Çinlinin zihninde *zongjiao* kelimesinin demokrasi ve bilim kavramlarına keskin bir karşıtlık içerdiği, feodalizm, batıl inanç ve geri kalmışlıkla ilişkilendirildiği görülmüştür.[69] Dolayısıyla *religion* kavramı ile onun Çince karşılığı olarak düşünülen *zongjiao* kelimesi arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu kavram kullanıldığında bir batılının zihninde canlanan anlam ile bir Çinlinin zihninde canlanan anlam aynı değildir. Bu farkı Çin'in dini yapısı hakkında araştırma yapan kurumların ulaştığı sonuçlarda da gözlemlemek mümkündür. Nitekim Anna Xiao Dong Sun'un işaret ettiği üzere bu kavram karmaşası, *World Value Survey*'in belli aralıklarla Çin'deki dini yapıyı ölçmek üzere sorduğu "herhangi bir *zongjiao'ya* (din) mensup musunuz?" sorusuna, %90'in üzerinde hayır cevabını alınmasına neden olmaktır. Bu durum Çinlilerin dünya üzerindeki en büyük dinsiz toplum olarak düşünülmesinin de gerekçesi arasında yer almaktadır.[70]

"mezhep" veya "hizip" anlamında kullanılmaya başlanmış görünmektedir. *Yong Chen, On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion*', s. 16.

[66] Vincent Goossaert, "The Social Organization of Religious Communities in The Twentieth Century", *Chinese Religious Life*, ed. David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri (New York: Oxford University Press, 2011) Zong jiao kavramının Çince akademik metinler ve ansiklopedilerde nasıl tanımlandığını incelemek için bkz.: Yong Chen, *On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion*', s. 23-26.

[67] Chen, *On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion*' s. 17, Jordan Paper, *The Spirits Are Drunk, Comperative Approaches to Chinese Religion* (Albany: State University of New York Press, 1995), s. 2.

[68] Komünizmin Çin'deki din algısına etkileri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Chan Na, "Why Confucianism is not a Religion? The Impact of Orientalism", *Zygon* 51/1 (2016)

[69] Chen, *On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion'*, s. 52.

[70]Sun, *Confucions Over Confucainsim*, s. 189-190. Çin'deki din algısına dair *World Value Survey*'in ulaştığı sonuçlar için bkz.: http://www.worldvaluessurvey.org/.

Din kavramına benzer şekilde felsefe kavramı da Çin'e 19. yüzyılda ithal edilmiştir. 19. yüzyıla kadar felsefe ve teoloji gibi ayırımlara sahip olmayan Çinliler, kendi düşünce ve inanç geleneklerini *jiao* (教), *xue (*学) veya *dao* (道) gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.[71] *Jiao* (教) daha çok Konfüçyüs, Buddha veya Laozi gibi bilge kişilerin yol gösterici öğretileri ve doktrinleri olarak anlaşılmıştır. *Xue (*学) bu öğretiler üzerine çalışmak ve öğrenmeyi, *dao* (道) ise bu tür bir öğreti veya mezhebi takip etmeyi ifade etmektedir.[72] Ancak *religion* kavramı gibi felsefenin de Çincede tam bir karşılığının olmaması yeni bir terim üretmeyi gerektirmiştir. 1880'lerde felsefe kelimesinin Japoncaya "bilgelerin öğretisi" şeklinde çevirisinden ilham alan Çinliler, ilim ya da hikmet anlamlarına gelen *zhu* (哲) ve öğreti anlamına gelen *xue* (学) kelimelerini birleştirerek *zhuxue* (哲学; felsefe) terimini imal etmişlerdir.[73]

C. Konfüçyus ve Kongzi

Religion ve felsefe kavramları gibi 19. yüzyıl öncesine kadar Çin'de "Konfüçyanizm" olarak adlandırılan ve Konfüçyüs'ün kurucusu olarak kabul edildiği bir gelenek de olmamıştır. Zira Konfüçyüs isimlendirmesi ilk kez 16. yüzyılda Çin'e gelen Cizvit misyonerler tarafından Kongzi (Üstat Kong 孔子) ve Fuzi (Üstat 夫子) kelimelerinin birleştirilmesi sonrasında ise Latinize edilmesiyle ortaya çıkmıştır.[74] Her ne kadar Konfüçyüs kelimesi yerine orijinal isim olan Kongzi kelimesinin kullanımı daha doğru olsa da tez boyunca kafa karışıklığı oluşturmamak adına Konfüçyüs isimlendirmesi kullanılmaya devam edilecektir.

---

[71] Chen, *On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion'*, s. 15.

[72] *Jiao* ve *xue* kavramlarının daha detaylı bir incelemesi için bkz.: Xinzong Yao, *An Introduction to Confucianism*, s. 28-29.; "*dao"* kavramının ayrıntılı bir incelemesi için bkz.: C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, s. 2.

[73] *Zhuxue* terimi ilk kez 1919'lada Çince literatüre girmeye başlamıştır. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Carine Defoort, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate:", *Philosophy East & West* 51 (2001), s. 394.

[74] Jesen M. Lionel Konfüçyüs ve Konfüçyanizm isimlendirilmelerinin nasıl misyonerler tarafından geliştirip üretildiğine dair bir eser kaleme almıştır. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism: Chinese and Western Imaginings in The Making of a Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1992).

D. Konfüçyanizm ve Rujiao

Wilfred C. Smith'in ifade ettiği üzere moderniteyle birlikte dünyanın başlıca yaşayan dini geleneklerine daha önce olmadıkları isimler verilmiştir. 19. yüzyıl öncesinde Muhammedanizm, Budizm, Hinduizm, Taoizm, olarak adlandırılmış bir din formülasyonu yokken 19. yüzyıl sonrasında bu dini gelenekler batılılar tarafından verilen yeni isimlerle anılmaya başlanmıştır.[75] Konfüçyanizm isimlendirmesi de bu sürecin bir sonucudur. Batılı misyoner James Legge tarafından sonradan icat edilmiş ve yaygınlık kazanmıştır.[76] Legge, Konfüçyanizm isimlendirmesiyle neyi kastettiğini ise 1880 yılında yayınladığı eserinde şu şekilde açıklamıştır:

> "Konfüçyanizm terimini, öncelikle Çin'in kadim dinini, sonra da büyük filozofun kendi görüşlerini, bu görüşlerin açıklanması ya da değiştirilmesini, kendisi tarafından yazıya geçirilen ya da öğrencilerinin anlatılarında aktarılan görüşlerini kapsayacak şekilde kullanıyorum. Bu tıpkı Hristiyanlık altında hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit'in kapsanması gibi bir durumdur."[77]

Bugün Konfüçyanizm olarak ifade edilen geleneğin Çin dili ve düşüncesindeki karşılığı *Rujiao* (儒教)'dur ve kökenleri Konfüçyüs öncesi döneme uzanmaktadır. Çincede insan; zayıf (veya korkak); ve yumuşak (veya esnek) anlamlarına gelen ideogramların birleşiminden oluşan *Ru* "儒" kelimesinin etimolojik kökenleri hakkında çok fazla tartışma bulunmaktadır.[78] Her ne kadar en eski kullanımının Shang hanedanlığı (MÖ 1600-1045)

---

[75] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 60, 61, 69.

[76] Jensen M. Lionel her ne kadar Konfüçyanizm isimlendirmesini Cizvit misyonerlerine dayandırmış olsa da Nicolas Standaert buna itiraz etmiş ve 18. Yüzyıl öncesinde Konfüçyanizm isimlendirmesine rastlanılamayacağına dikkat çekmiştir. Konfüçyanizm ifadesine özellikle 19. Yüzyıldan itibaren sık rastlamak mümkündür. Bu dönemde Çin'e seyahat etmiş pek çok diplomat, misyoner veya seyyah Çin dinlerine dair kaleme aldıkları yazılarda bu isimlendirmeyi kullanmışlardır. Ancak bu eserlerde Konfüçyanizmle kasıtları karmaşıktır. Legge Konfüçyanizm kelimesini tanımlaması ve kavramsallaştırmasıyla öne çıkan isim olmuştur. Jesen'in iddiasını için bkz.: Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism,* s. 154-168*;* Standaert'in itirazı için bkz.: Nicolas Standaert, "Review of The Jesuits Did NOT Manufacture "Confucianism," *East Asian Science, Technology, and Medicine* 16 (1999), s. 115–132. 19. Yüzyıldaki diğer kullanımlar için bkz.: Barend J. Ter Haar, "From Field to Text in The Study of Chinese Religion", içinde *Religion and Orientalism in Asian Studies, ed. Kiri Paramore,* (Bloomsbury: London, 2016), s. 85-105.

[77] James Legge, *The Religions of China*, s. 4.

[78] Xinzong Yao, *An Introduction to Confucianism*, s. 19-20.; Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism*, s. 170.

dönemine dayandığı öngörüleri olsa da konuyla ilgili yazılı bir dokümana ulaşılamamıştır.[79] Kavramın erken dönemlerde atalardan kalma şamanik dansları ve ayinleri bilen, yapan ve yöneten kişiler için kullanıldığı tahmin edilmektedir.[80] Bazılarına göre Shang hanedanlığı dönemindeki fedai savaşçılarla kıyaslandığında daha zayıf ve güçsüz oldukları için bu ideogramların kombinasyonu tercih edilmiştir. Ancak Konfüçyüs'le birlikte *Ru* kelimesi antik dönemde yaşamış bilge krallar ve kurucu atalardan kalma hikmetleri içeren geleneğe verilen ad olmuştur. Konfüçyüs bu bilge kralların bir zamanlar yazıya geçirilmiş ancak sonra dağılmış veya unutulmuş öğretilerini yeniden bir araya getirerek derlemiştir. Bu derlemeye Beş Klasik (五 經) adı verilmiştir.[81]

Konfüçyüs sonrasında *Ru* kavramı, okuma yazma bilen ve bu klasikler üzerine çalışan, ritüellerin ayrıntılarına hâkim olan, onları yöneten ve felsefe yapan saraydaki ilmiye sınıfına verilen ad olmuştur. Kavramının Çin tarihindeki anlamını izah eden Liu Xin (d.?-MS 23) *Ru*'nun görevini "yöneticiye yardım etmek, yin-yang'ın yolunu izlemek ve insanları eğitmek" şeklinde ifade etmiştir. Özellikle Zhou hanedanlığı (MÖ 1100-256) döneminden itibaren *Ru* kavramının, Konfüçyüs'ün örnek alan, eski bilge kralların gösterdiği hedeflerden oluşan altı klasiğin peşinden giden erdemli ve eğitimli bir grubu ifade etmek için kullanıldığı tahmin edilmektedir.[82] Aslında *Ru* kavramı uzun yıllar boyunca Konfüçyüs'ten bağımsız olarak anlaşılmıştır. Ancak Liu Xin'in yaşadığı geç Han hanedanlığı döneminden itibaren Konfüçyüs, Ru öğretilerinin takipçileri arasında bu geleneği yeniden ihya eden kişi olarak önem kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla *Rujiao* (儒教) Konfüçyüs'ün öncesinde yaşamış erdemli ve hikmetli kişilerin (Shengren 聖人) öğretilerine dayanan geleneğin adıdır. Mencius bu geleneği "Bilgelerin Yolu" (Shengren

[79] *Ru* karakterinin kullanıldığı en eski yazılı belge 5. yüzyılda derlenen Lunyu kitabındaki 6:13'deki pasajda bulunur. Bu sapajda Konfüçyüs, müritlerine ahlaken kusurlu ya da kaba bir *Ru* (*xiaoren ru*) değil, erdemli beyefendiler gibi bir *Ru (junzi ru)* olmayı öğütler. Lunyu'nün Türkçe tercümesi için bkz.: Konfüçyüs, Konuşmalar, çev. Giray Fidan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021)

[80] Robert Eno, "Appendix B: Theory of the Origins of the Term Ju" içinde *The Confucian Creation of Heaven*, s. 190-204.

[81] Beş Klasik hakkında ikinci bölümde daha ayrıntılı bilgi verilecektir. Beş klasiğin Konfüçyanizm'deki yeri ve kanonlaşma süreci için bkz.: Michael Nylan, *The Five "Confucian Classics"* (New Haven and London: Yale University Press, 2001).

[82] Yong Chen, *On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion'* s. 32; Konfüçyanist klasikler bugün beş olarak bilinmektedir. Erken dönemlerde müzikler kitabının da olduğu ve altı klasikten oluştuğu ancak müzikler kitabını zamanla kaybolduğuna inanılmaktadır.

zhidao 聖人之道) olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir.[83] Bugün pek çok Sinolog Konfüçyanizm ve Konfüçyanist ifadelerinin yanlış ve yanıltıcı olduğunun farkında olsa da okuyuculara kolaylık oluşturması için *Rujiao* yerine Konfüçyanizm kelimesini kullanmaya devam etmektedir. Bu tezde de benzer bir tutum benimsenecek ve kafa karışıklığı oluşturmamak adına *Rujiao* kelimesi Konfüçyanizm olarak ifade edilecektir.[84]

E. Konfüçyanist ve Ru

Rujiao kavramına benzer şekilde *Ru*'ların batı literatüründe nasıl ifade edileceği de önemli bir sorun oluşturmuştur. Kadim döneme ait eserleri öğrenen, öğreten, yorumlayan, toplum ve devletin yararına kullanan, bu literatürdeki erdemleri hayatına uygulayan, yine bu literatüre hâkim olduğu için devlet kademelerinde görev alan *Ru*'lar, Konfüçyüs'ün öğretilerini takip etmenin ötesinde Çin toplumunun elit ve entelektüel kesimini ifade eden sosyal bir tabakayı ifade eder. Batı dillerinde bu konumların hepsini karşılayacak tam ve doğrudan bir kavram olmadığı için klasikleri okuyan ve yorumlayan anlamında "classicist" veya okuma yazma bilen eğitimli kesimi ifade ettiği için "literati" kelimelerinin kullanımı tercih edilmiştir.

Türkçede ise bu ayrıntılardan bağımsız olarak ve gelişigüzel bir şekilde Konfüçyanist ifadesinin kullanımı yaygınlaşmıştır. En az Konfüçyanizm kavramı kadar sorunlu olan "Konfüçyanist" kelimesi *Ru*'ların gelenek, devlet ve toplumdaki yerini tam olarak yansıtmakta yetersiz kalmaktadır. Bunun yerine Arapçadan gelen hem klasik literatüre hâkim hem de belli bir kültürel ve ahlaki ideali sembolize eden "edip" kelimesinin tercihi muhtemelen daha yerinde olacaktır. Zira klasik İslam kültüründe edipler tarih, felsefe, etik ve dil bilime hakimiyetleri, kültürel mirasın muhafızları olmalarının yanı sıra ahlaki ve etik erdemlere, derin bir kavrayışa sahip kişileri ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca çoğunlukla saraylarda görev almış, yöneticilere danışmanlık yapmış, öğreticilik görevinde bulunmuşlardır. Toplum içerisinde ise saygın ve entelektüel bir kesimi

[83] Joseph A. Adler, *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems*, thk. National Taiwan University, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (Taipei), s. 2.
[84] Xinzong Yao, *An Introduction to Confucianism*, s. 18.

temsil etmişlerdir.[85] Ancak okuyucuda kafa karışıklığı oluşturmamak adına Çin toplumunda kadim *Ru* geleneğinin takipçisi olan, toplumdaki eğitimli-elit kesimi ifade eden ve çoğunlukla devlet kademlerinde görevi olan *Ru*'ları ifade etmek için tez boyunca Konfüçyanist kelimesi kullanılacaktır.

[85] Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907).

1. BÖLÜM: 16.-18. YÜZYIL ÖNCESİ HRİSTİYANLIKTA AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ VE *RELIGION* KAVRAMI

16.-18. YÜZYIL ÖNCESİNDE HRİSTİYANLIKTA AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ VE *RELIGIO*N KAVRAMI

> "Çin'in dinleri (religions) ve mezhepleri (sects) hakkında çok kesin olmadan birkaç söz söylememe izin verin, çünkü Çin'de din (*religion)* yoktur ve var olan az miktarda kült o kadar karmaşıktır ki kendi dindarları bile bunu iyi bir şekilde açıklayamaz. Buraya nasıl geldiklerini bilmediğim Mağribileri bir kenara bırakırsak, Çinliler üç mezhebe ayrılır: birine *heguia* (Budistler), diğerine *cilitan* (Taocular) denir ve en ünlüsü, normalde ruhun ölümsüzlüğüne inanmayan, diğer ikisinin iddialarıyla dalga geçen ve sadece elde ettikleri faydalar için göğe ve yere teşekkür eden, ancak öbür dünyada kurtuluş için dua etmeyen *literatinin* (Konfüçyanistlerin) mezhebidir."
>
> Matteo Ricci, 1584 [86]

16. yüzyılın sonlarında Çin'e görev yapan Cizvit misyoner Matteo Ricci'nin kaleme aldığı bu mektuptaki "Çin'de *religion* yoktur" ifadesi, uzun yıllar boyunca Çin dinsiz bir toplum olduğuna atıf olarak düşünülmüştür. Ancak henüz modern öncesi döneme ait olan bu mektupta Ricci'nin *religion* kelimesiyle dinsizlikten ziyade Hristiyanlığı hatta Katolik Hristiyanlığı ima ettiği anlaşılmıştır. Zihin dünyası modern kavramlara göre şekillenmiş olan bugünün okuyucusu için bu satırlardaki *religion* kelimesinin Hristiyanlığa atıfta bulunduğu sonucunu çıkarmak neredeyse imkansızdır. Hatta bunun pek çok kez inandırıcı gelmemesi dahi mümkündür. Ancak bu satırlar, 16. yüzyıl sonlarından itibaren büyük bir değişime uğrayan *religion* kelimesinin geçirdiği dönüşümü gözler önüne sermesi bakımından eşsiz bir örneklik teşkil etmektedir. *religion* kavramının 16.-18. yüzyıllar arasında başlayan modernleşme serüveni ve Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin izlerinin aydınlatılabilmesi için bu bölümde 16. yüzyıl öncesince kelimenin nasıl

[86] Matteo Ricci'nin 1584 yılında Juan Bautista Román'a yazığı mektuptan alıntılanmıştır. Metnin orjinali için bkz.: Matteo Ricci, *Opere Storiche II*, s. 48-49. Türkçe çeviri Casanova. "Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes: Early Modern Jesuit Religious Encounters", s. 7/12'de yer alan İngilizce tercüme esas alınarak yapılmıştır.

kullanıldığı sorusuna cevap aranacak, Hristiyanlığa özgü boyutları ise akıl-vahiy ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

1.1 Roma'da Dini Yapı ve *Religion* Kelimesinin Kullanımı

1.1.1 *Religion* Kelimesinin Etimolojisi

"*Religion"* kelimesinin etimolojik kökenleri Latinceye dayanmaktadır. Kelime, yazılı literatürde ilk kez MÖ 2. yüzyılda Plautus (MÖ 254-184) ve Terence'in (MÖ 195/185-159) komedyalarında karşımıza çıkmaktadır.[87] Her iki metinde de daha çok kaygı uyandıran bir durum karşısında belli davranışları yapma zorunluluğu hissetme, çekinme duygusu, vicdanen rahatsız hissetme gibi bağlamlarda ve insanın duygularıyla ilişkili olarak kullanılmıştır.[88] Kelimenin etimolojik kökenlerine dair ilk inceleme Cicero (MÖ 106-43) tarafından yapılmıştır. Cicero *De Natura Deorum* (Tanrıların Doğası Üzerine) adlı eserinde *religio* kelimesinin "okumak" anlamına gelen "*legere*" fiiline dayandığını ve "tekrar tekrar okumak, hatırlamak, tekrar etmek" anlamında "*re-ligere*" şeklinde kullanıldığını ifade etmiştir.[89] Erken dönemlerde kelimeyi etimolojik açıdan ele alan bir diğer isim Lucretius (MÖ 94-55) olmuştur. Lucretius, *De Rerum Natura* (Evrenin Doğası Üzerine) isimli eserinde kelimenin "bağlamak" anlamına gelen "*ligare*" kökünden türetildiği ve "yeniden bağlamak, yeniden birleştirmek" anlamına gelen "*religare"* şeklinde kullanıldığı bilgisini vermiştir. [90] *Religion* kelimesinin erken dönemlerde dini bir bağlamının bulunup bulunmadığını anlamak için Roma'daki dini yapının incelenmesi önemlidir.

---

[87] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 27.

[88] Plautus'un eserinde geçen pasaj şöyledir: "Beni … aradı ve akşam yemeğine davet etti. Çekindim (*religio* fuit), reddedemezdim." (revocat me ilico, vocat me ad cenam; **religio** fuit, denegare nolui.) bkz.: Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 27.

[89] Cicero, *On The Nature of The Gods*, çev. Patrick Gerard Walsh (Oxford: Oxford University Press, 1998).

[90] Lucretius, *De Rerum Natura*, çev. W. H. D. Rouse ve Martin Ferguson Smith (Cambridge: Harvard University Press, 1975)*;* Bu görüşe Bizanslı teolog Lactantius tarafından da benimsenmiştir. Hristiyanlık perspektifinden geliştirdiği bu yaklaşımla muhtemelen Hristiyanlığın "zayıflanmış bir bağı yeniden kurduğu ve kuvvetlendirdiğini" vurgulamak istemiştir. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*s, s. 62; Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 27. Lactantius'un yaklaşımı teolojik eserler, ansiklopediler, sözlükler ve el kitaplarında daha geniş bir kabul görmüştür. René Gothóni, "Religio and Superstitio Reconsidered", *Archiv Für Religionspsychologie / Archive for The Psychology of Religion 21* 21/1 (1994), s. 37.

1.1.2. Roma'nın Dini Yapısı

Wilfred Cantwell Smith, modern bir okurun *religion* kavramının Roma dönemindeki kullanımını anlayabilmesi için tahayyülünün sınırlarını biraz zorlaması gerektiğini düşünür.[91] Zira Roma döneminde *religio,* tanrı inancından ziyade, bireylerin belli zaman ve yerlerde, aileye, topluma ve devlete karşı yerine getirmesi gereken zorunlu ritüeller, kültler, törenler veya adetlerin icrası olarak anlaşılmıştır**.**[92] Diğer bir ifade ile Roma'da *religio,* modern dönemdeki gibi tanrı inancını değil, ibadetler veya ritüel pratikleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu, Romalıların tanrı inancına sahip olmadığı anlamına gelmez. Ateizmin son derece nadir görüldüğü ve adeta bir hastalık ya da anomali olarak değerlendirildiği antik dönemde tanrı inancı, tüm insanlığın ortak kabulü, rasyonalitenin ve entelektüelliğin bir zorunluluğu olarak görülmüştür.[93]

Bir Romalının hayatında tanrıların müdahil olamadığı hiçbir alan yoktur. Üstelik tanrıların aleme müdahalesinin keyfi olduğu düşünülmüştür. Özellikle sıradan halkın inanç dünyası, ilahi güçlerin gazabından duyulan korku, endişe, hayranlık ve hürmet duygularıyla doludur. Doğada veya insan hayatında meydana gelen dehşet verici ya da hayranlık uyandırıcı olayların, tüm işi insanları izlemek olan bu kadir-i mutlak ilahların irade ve müdahalesi ile gerçekleştiğine inanılmıştır.[94] Bu sebeple insanların hayatı, törenler ve ritüellere katılarak ya da birtakım emir ve yasakları yerine getirerek tanrıların gazabını yatıştırmak ve onları memnun etmek etrafında şekillenmiştir.

---

[91] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion,* 1964), s. 24.

[92] Bazı araştırmacılar "*religio*"nun erken kullanım alanını dışarıdan gelen bir güç veya zorlama ile insanı belli davranışları yapmaya iten duyguyu ifade ettiğini savunsa da René Gothóni, "Religio and Superstitio Reconsidered" s. 37. Bazılarına göre ise bu zorunluluk duygusu dışsal değil, içseldir bkz.: Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion***,** s. 23.

[93] Tüm insanlığı görüş birliğiyle doğruluğundan şüphe duyulmayan ve doğuştan geldiğine ya da fıtri olduğuna inanılan tanrının varlığı ve tanrı inancı gibi bilgiler "Consensus Gentium" olarak ifade edilmiştir ve Cicero, *De Natura Deorum,* II: II ve IV 'de açıkça tanrı inancını insanlığın evrensel kabulü olarak ele almıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Loren Meierding, "The Consensus Gentium Argument", *Faith and Philosophy: Journal of The Society of Christian Philosophers* 15/3 (1998).

[94] Shirley Jackson Case, "The Religion of Lucretius", *The American Journal of Theology* 19/1 (1915), s. 92-103; Pelin A. Erçelik, *Lucretius'un Tanrı Ve İnsan Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı (Yayınlamamış Doktora Tezi), s. 86-100.

[95] Her ne kadar bu doğaüstü güçlerin veya ilahların soyut ve aşkın varlıklar olduğuna inanılıyorsa da tahayyülü kolaylaştırmak amacı ile her yere putlar (*idol*) yerleştirilmiş, huşu ve kutsallık duygusunu harekete geçirmesi için devasa tapınaklar inşa edilmiştir. Aslında Romalılar, putları tanrıların bizzat kendisi olarak değil, ilahi olanı hatırlatan temsiller olarak görmüşlerdir. Nitekim Yunancadan gelen "eidolon*"* (put) kelimesi, "maddi özü olmayan" ve "soyut" gibi anlamlarda kullanılmıştır.[96] Ancak halk arasında adeta canlı gibi düşünülen veya içerisinde birtakım güçlerin yerleştiği inancıyla putlara yönelme eğilimi de yaygındır.[97]

Roma'nın eğitimli kesimi ve seçkin aristokratları arasındaki tanrı inancı, sıradan halkın inanç dünyası ve tanrı tasavvurundan son derece farklı olmuştur. Zira onların zihni, doğadaki olayları tanrısal güçlerle ilişkilendiren korkularla bezeli olmadığı gibi doğayı da tanrılaştırmaz. Romalı bir aristokrat yaşanan olayları ilahi güçlerden ziyade rasyonel olgularla açıklamayı tercih eder. Zira eğitimli kesim arasında tanrı, gazabın ve keyfi davranışların değil, sadece iyiliğin yaratıcısı olarak düşünülmüştür. Bu sebeple halkın korku ve kaygı merkezli tanrı inancına acıyarak ve küçümseyerek bakar ancak bir yandan da bunu gerekli görürler. Örneğin halkın tanrılardan korkusuna değinen tarihçi Polybius (MÖ 264-146) bunun hem topluma hem de devlete düzen güvencesi sağladığını gerekçe göstererek gerekli hatta faydalı olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. Benzer şekilde Plutarch (46-119), sıradan halkın hayatının her alanının ilahi güçlerin korkusu ile dolu olmasına, hatta rüyalarında dahi bunun zihinlerini meşgul etmesine üzülse de bu korkunun onları tüm ritüelleri yerine getirerek erdemli davranmaya yönelttiğini savunmuştur.[98] Bununla birlikte Roma'da tanrıları kötüleyen, aşağılayan ve önemini reddeden ya da varlığını inkâr eden kitaplar, risaleler ve felsefe okulları da yok değildir.[99] Tanrısızlık hoş karşılanmıyor olsa da Roma'da önemli olan atalardan kalma ritüellerin devam ettirilmesidir. Örneğin Epikuros (MÖ 431-MÖ 270), Cicero ve Plutarch tanrısal güçlerin varlığına inanmadıkları zamanlarda bile ritüellere ve seremonilere katılmış hatta törenleri fiilen

[95] Pelin A. Erçelik, *Lucretius'un Tanrı ve İnsan Anlayışı*, s. 100.
[96] Sarah Salih, "Idol Theory" *Preternature: Critical and Historical Studies on The Preternatural* 2015: 13-36; s. 17.
[97] Sarah Salih, "Idol Theory", s. 17-23.; John Marenbon, *Pagans and Philosophers*: *The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (Oxford: Princeton University Press, 2017) s. 29.
[98] Shirley J. Case, "The Religion of Lucretius" s. 97- 99.
[99] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness'*, s. 35.

yönetmişlerdir. Zira Romalılar için tanrısızlık (ateizm) veya dinsizlik, Tanrı'ya inançtan ziyade ibadetlerde ve tapınma pratiklerinde aranmıştır. Bu sebeple *religio* kelimesi atalardan kalan ve nesiller boyu devam ettirilen geleneksel öğreti, uygulama ve eylemlerle bağlantılı bir kelime olarak kullanılmıştır.[100]

S. N. Balagangadhara Roma'da *religio*'nun gelenekle (*traditio*) benzer bir anlam taşıdığı kanaatindedir.[101] Zira bir yapının *religio* olarak isimlendirilebilmesi için önceki nesillere dayandırılması ve atalardan kalması yeterlidir. Nerede kendilerini bir halk olarak tanımlayan, geçmişi olan insanlar varsa, orada *religio* vardır. *Religio* atalardan gelen şeylerle birlikte ulaşmış olan değil, aktarılan şeyin kendisidir.[102] Romalılar, doğru ya da yanlış ayırımı yapılmaksızın her ulusun kendi atalarından kalma *religio*'sunu devam ettirmesine izin verir ve bunun korunması gerektiği düşünür.[103] Zira Roma düşüncesine göre tanrı inancı, güneş, ay ve yıldızlar gibi herkes için olan ve her yerde aynı olan şeydir ancak farklı şekillerde isimlendirilmekte ve anlaşılmaktadır.[104] Böylece Roma'da, tek bir *religio* değil, doğru ya da yanlış olarak ifade edilmesi mümkün olmayan birden fazla *religio* vardır ve hepsine hoşgörü tanınır. 177 yılında Hristiyanların kendi inançlarını icra etmesine müsaade edilmesi için imparatora mektup yazan Atinalı Athenagorast'ın ifadeleri Roma'daki *religio* anlayışını yansıtır niteliktedir:

> "İmparatorluğunuzda... farklı ulusların farklı gelenekleri ve yasaları vardır ve hiç kimse, ne kadar gülünç olursa olsun, kendi atalarından kalma adetlerini uygulamaktan yasa veya ceza korkusuyla alıkonulmaz. […] siz ve yasalar, bir yandan hiçbir tanrıya inanmamanın dinsizlik ve kötülük olduğunu, diğer yandan da her insanın kendi tercih ettiği tanrılara tapınmasının gerekli olduğunu düşünerek, buna izin verirsiniz.[105]

Sıradan halk, din adamı veya aristokrat olması ya da bir tanrı inancına sahip olup olmaması fark etmeksizin her ulus kendi *religio*'sunu takip etmekte özgür olsa da, Roma

---

[100] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 41
[101] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 41.
[102] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 39-40.
[103] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 58-60.
[104] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 42-43.
[105] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 33;
Athenagoras The Athenian, *A Plea for The Christians*, "Bölüm I: Injustice Shown Towards The Christians", https://www.newadvent.org/fAthers/0205.htm, erişim tarihi: 10.11.2023.

vatandaşı olan herkesin yerine getirmekle yükümlü tutulduğu, devlet tarafından belirlenmiş olan ve adeta Romalı olmanın gerekliliği sayılan törenler, seremoniler ve ritüel pratikler (*religio*) vardır.[106] Romalı din-devlet adamlarının (*pontifex* veya *augur*) görevi, insanların nasıl bir tanrıya inandıkları veya hangi inanç doktrinlerini benimsemeleri gerektiğini belirlemek değil, bireylerin topluma, devlete ve tanrılara karşı belli tören ve ritüelleri doğru zamanda, doğru yerde, doğru kıyafetlerle yapıp yapmadığını denetlemek ve bunların icrasını yönetmektir. Diğer bir ifade ile belli vücut hareketlerini doğru şekilde yapmayı gerektiren Roma'nın *religio*'su, iman gibi kalbî veya zihnî bir fiili değil, diğer insanlar tarafından da gözlemlenebilir dışsal eylemleri ifade eder. Bir kişi gerekli eylemleri icra ettiğinde bu, o kişinin *religio'*sunun göstergesi olarak kabul edilir. Örneğin, bir heykelin önüne tütsü yakılması gerektiğinde tütsü yakan iki kişiden birinin tanrı düşüncesi ile görevini icra ederken bir diğerinin tanrı inancını reddederek yapıyor olmasının *religio* açısından bir önemi yoktu. Zira kült pratikler veya eylemleri yerine getirmekle yükümlü olan Romalıların tanrılara içtenlikle inanıp inanması *religio*'ya zarar veren bir unsur olarak değerlendirilmemiştir. *Religio*'nun kamusal bir olgu olarak anlaşıldığı Roma'da nasıl tapınıldığı, neye veya kime tapınıldığından çok daha önemli olmuştur. Bu sebeple Roma'nın *religio* anlayışı "ortodoksi"den ziyade "ortopraksi" olarak ifade edilmiştir.[107] Bunu dönemin yazılı literatürü aracılığıyla da takip etmek mümkündür.

1.1.3. Latince Metinlerde *Religion* Kavramı

1.1.3.1. Lucretius'un Eserlerinde *Religion* Kelimesi

Religio kelimesinin Latince literatürdeki en erken kullanımlarından ilki Lucretius'un eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Roma'nın *religio* adı altında halka yüklediği aşırı sorumluluktan ve yarattığı korku kültüründen rahatsız olan Lucretius (MÖ 95-55), mevcut sistemi şiirsel bir dille eleştiren *De Rerum Natura* (Evrenin Doğası Üzerine) isimli bir eser yazmıştır. Aleme rastgele müdahale ettiği düşünülen tanrıların gazabından fazlasıyla korktuğu için hayatını tanrıları yatıştırmaya, gazaplarını dindirmeye ve onları memnun

[106] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence* s. 62.; Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 34.
[107] J. P. F. Wynne, *Cicero on The Philosophy of Religion* (Cornwall: Cambridge University Press, 2019), s. 53, 55.

etmeye adayan Romalılara acımış, halkın güçlerini aşan her konuyu ilahi varlıkların gazabı olarak düşünmesinden rahatsızlık duymuştur.[108] Sadece aristokratların değil herkesin doğru bir anlayışa sahip olmasını gerektiğini savunarak mevcut sisteme "Göz göre göre eziliyor insan, ezici ağırlığı altında *religione'*nin" satırları ile karşı çıkmıştır.[109] Epikürcü bir anlayışa sahip olan Lucretius, tanrıların aleme hiçbir müdahalesinin olmadığını, doğadaki olayların tanrıların değil atomların hareketlerinin sonucu gerçekleştiğini, kaderin ve hayatın ilahi güçlerin müdahaleleri ile değil insanın özgür iradesi ile şekillendiğini savunmuştur.[110]

Lucretius'un ifadeleri tanrı inancını reddediyormuş gibi görünse de Venüs'e yazdığı methiyeler onun itirazının insanüstü varlıklara veya tanrılara değil, *religio* adı altında sıradan ve eğitimsiz halkın tanrılarla korkutulmasına ve bu nedenle aşırı sorumluluklar altında ezilmesine olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserinde tanrıların, insanların dünyasına kayıtsız bir şekilde başka bir alemde kendi hallerinde yaşadığını, dualar, tapınmalar, kurbanlar ya da tören ve ayinleri önemsemediğini dile getirmiştir.[111] Tanrıları yatıştırmak veya ikna etmek için taşlara dokunmak, sunaklara gidip secde etmek ve kurban edilen hayvanların kanlarını sunaklara dökmekten oluşan olan *religio'ları*, faydasız olarak değerlendirmiştir. Bu tür yanlış anlayışlar ve kaygılar insanları çirkin ve batıl işlere (*superstitio*) yönlendirmektedir. Örneğin; insanlar tanrıların keyfi kararlar aldığını düşündükleri için geleceğe dair aşırı kaygı duymaktadır. Bu ise onları tanrıların iradesini öngörebilmek için aykırı, aşırı veya yanlış metodlara ya da sapkınlıklara yönlendirmektedir.[112] Bu sebeple Lucretius insanları "*religio*'nun zincirinden" kurtulmaya ve tanrılar için bir şeyler yapmaktan vazgeçmeye çağırmıştır.[113] Dolayısıyla Lucretius'un sıradan halka yüklenen sorumluluk ve uygulamaları eleştirdiği eseri *religio'*nun; tanrılara

[108] Shirley J. Case, "The Religion of Lucretius" s. 99.
[109] Pelin A. Erçelik, *Lucretius'un Tanrı ve İnsan Anlayışı*, s. 100.
[110] Pelin A. Erçelik, *Lucretius'un Tanrı ve İnsan Anlayışı*, s. 100.
[111] Lucretius'un bir tanrı inancına sahip olduğu bilinse de nasıl bir tanrı anlayışına sahip olduğu tam olarak tespit edilememiştir. Bazı yerlerde onları insanlara örneklik teşkil etmesi için bir ideal olarak sunarken bazı yerlerde de (özellikle de Venüs'den bahsettiği kısımlarda) onu alemi yaratan bir yaratıcı gibi ifade ettiği görülür. Erçelik, *Lucretius'un Tanrı ve İnsan Anlayışı*, s. 100.
[112] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 25. Lucretius eserinde hurafe kavramının karşılığı olan "*superstitio"* yerine *religio* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre tanrıları memnun etme ya da yatıştırma düşüncesi ile yapılan eylemleri ifade eden "*religio"* ile "*supersititio"* aynı derecede hatalıdır ve bu hatayı devam ettirmesi nedeniyle iki kelime arasında fark yoktur. Nongbri, Before *Religion*, s. 28; René Gothóni, "Religio and Superstitio Reconsidered", s. 42.
[113] René Gothóni, "Religio and Superstitio Reconsidered". 39; Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 28.

veya doğaüstü varlıklara karşı duyulan aşırı kaygı ya da korku duygusu sonucunda yapılan kült pratikleri ve tapınma eylemleriyle bağlantısını göstermektedir.[114] Lucretius'un ani ölümü üzerine onun eserini derleyip yayınlayan Cicero, erken dönemde *religio* kelimesini kullanan ikinci önemli isim olmuştur.

1.1.3.2. Cicero'nun Eserlerinde *Religion* Kelimesi

Cicero'nun eserlerindeki *religio* kullanımları, kelimenin geleneksel Roma'da nasıl anlaşıldığını tespit etmek açısından çok daha fazla veri sunmaktadır. *De Natura Deroum* (Tanrıların Mahiyeti) isimli eserinde Cicero Romalıların *religio*'sunu (*omnis populi romani religio*); ritüeller (*sacra*: kültik fiiler), kuşlarla alınan haberler (*auspicies*), kurban edilen hayvanların belli organlarına bakılarak yapılan kehanetler (*harupex*) ve Sybill kitabından yapılan yorumlar olarak tanımlarken,[115] aynı eserin bir başka pasajında tanrılar veya insanlar tarafından konulan kurallar ve yasaklar olarak ifade etmiştir.[116] Ancak Cicero'nun anlatımlarından Roma'da *Religio*'nun teolojik bir inançtan ziyade değiştirilmesi söz konusu dahi edilemeyen sosyal ve siyasi düzeni temin eden adetler, görenekler, kült pratikler, ayinler, görev ve yükümlülükler, emir ve yasakları ifade ettiği anlaşılmaktadır.[117] Ayrıca yurttaşlık yeminleri başta olmak üzere bireyin aileye, topluma ve devlete karşı görevlerinin tümünü *religio* kelimesi kapsamına dahil etmiştir.[118]

Cicero'nun *religio* kelimesine olan ilgisi tanrı inancından ziyade yönetim meseleleriyle bağlantılı olmuştur ve devlet tarafından desteklenen kültlerle (*sacra publica*) sınırlıdır. Zira pek çok Romalı gibi Cicero da tanrı inancının insan doğasının ve rasyonalitesinin bir gereği olarak düşünmüş ve tüm insanlığın ortak kabulü (*consensus gentium)* olması bakımından tanrı'ya inancı evrensel bir hakikat olarak görmüştür. Bir pasajda bu konudaki görüşünü

[114] Jackson Case, "The Religion of Lucretius" s. 96; Brent Nongbri, *Before Religion* s. 28.
[115] Wynne, *Cicero on Philosophy of Religion*, s. 53-53.; Cicero, *De Natura Deorum*, III: V.
[116] İlgili bölümde yer alan bir pasajda Cicero, rakibinin hareketlerini "hukuka aykırı, himayeye aykırı, tüm ilahi ve insani kurallara aykırı" olarak ifade ederken bu kavramı kullanmıştır. Latince pasaj şu şekildedir: "kontra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas *Religion*es" bkz.: Cicero, Against Verres, çev. C. D. Yonge (Good Press, 2021), 2.5.34; Nongbri, *Before Religion*, s. 28.
[117] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 28; Wynne, *Cicero on The Philosophy of Religion*, s. 57.
[118] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence* 62; Cicero, *De Natura Deorum*, III: II.

"Tüm uluslardan insanlar zihinlerine tanrının olduğuna dair doğuştan gelen bir inanç kazınmış olduğu için, bu konuda hem fikirdirler." şeklinde ifade etmiştir.[119]

Doğanın rehberliğini takip eden (*duce natura*) her makul insan, bir yaratıcının (deus) olması gerektiği fikrine ulaşacaktır.[120] Bu sebeple Romalı aristokratlar gibi onun da temel gündemi tanrıların var olup olmadığı tartışmalarından ziyade insan ve tanrılar arasındaki ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği meselesi olmuştur. Ancak bu salt teolojik bir kaygıdan ziyade siyasi bir meseledir.[121] Bu sebeple Roma'nın uygulamalarını yerine getirmeyi reddedenler mevcut düzene baş kaldırmakla suçlanmış ve yaptıkları *superstitio* (batıl, hurafe, sapkınlık) olarak ifade edilmiş, baskı ve zulümlere maruz kalmışlardır.[122] Romalıların gerek Yahudilere gerekse Hristiyanlara karşı tepkisinin arka planındaki temel etmen de bu olmuştur.

Romalılar, inançtan ziyade eyleme ve pratiklere önem veriyor olsa da Yahudiler için ritüel pratikler ve tapınma eylemlerinin kim için yapıldığı büyük önem arz etmiştir. Ancak Yahudiler, itirazlarını atalarından kalma bir geleneğe dayandırmaları ve kutsal kitapları sayesinde kendilerine özgü bir *religio*'larının olduğunu kanıtlamaları sayesinde Roma'nın müsamahasını kazanmışlardır. Örneğin İskenderiyeli Philo (MÖ 25-MS 50), Musa'nın kanunlarının Yunanlılardan dahi daha kadim olduğunu hatta Yunanlıların pek çok şeyi Yahudilerden öğrendiğini (çaldığını) iddia ederek Yahudiliğin atalardan kalma kadim bir

[119] Cicero, *De Naura Deroum*, I: XXIII; Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 61.

[120] Cicero, *De Natura Deroum*, I: II; J. P. F. Wynne, *Cicero on The Philosophy of Religion*, s. 58.

[121] J. P. F. Wynne, *Cicero on The Philosophy of Religion,* s. 39.; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bakınız Tim Whitmarsh, *Battling The Gods: Atheism in The Ancient World* (New York: Alfred A. Knopf 2015). Her ne kadar Cicero'nun döneminde *religio* tanrı anlayışından bağımsız bir olgu olarak kabul edilse de Cicero Epikürcülerin aleme ve insana kayıtsız olan, insanların tapım, dua ve yakarışlarına karşılık vermeyen tanrı düşüncesi kabul edildiği takdirde, devletin ve toplumun düzenini temin eden dindarlık eylemlerini (pietas), kutsalları (sanctitas), duaları, kültler ve törenleri (*religio*) anlamsızlaştıracağı gerekçesiyle eleştirmiş ve reddetmiştir. (*De Natura Deoroum,* I: II, IV). Wynne'ye göre Cicero gerek *De Natura Deorum* gerekse *Inventions* ve *Divinations* isimli eserlerinde dolaylı olarak yapmaya çalıştığı şey bir takım ritüel pratikler ve ayinler yerine getirilirken tanrı inancının önemsenmesini eleştirmek ve tanrı düşüncesinin *religio*'yu anlamlı kıldığını göstermektir. Bu sebeple sık sık eserlerinde Epikürcüleri ve Stoacıları eleştirmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.; J. P. F. Wynne, *Cicero on The Philosophy of Religion* s. 58-59.

[122] Gothoni, Cicero'nun "*supersitious"* kavramını Roma dışındaki tüm inanç ve uygulamaları "*supersitious"* olarak ifade etmediğini, aşırılıklar içermesi nedeni ile bazılarını "*supersitious"* olarak nitelediğini düşünür. a René Gothóni, "Religio and Superstitio Reconsidered", s. 43.

gelenek (*religio*) olduğunu savunmuştur.[123] Bir sonraki aşamada ise kendi geleneklerinin (*religio*'larının) başkalarının *religio*'larını takip etmesini yasakladığını göstererek Roma'nın putperest ayin ve törenlerinden muaf tutulmayı başarmışlardır.[124] Ancak Hristiyanlar, hem Yahudilerin hatalı olduğunu iddia ederek kendilerini onlardan ayrıştırmaları hem de Roma'nın ritüel pratiklerini yerine getirmeyi ve seremonilerine katılmayı reddetmeleri nedeniyle siyasi ve toplumsal düzen için bir tehdit olarak görülmüşlerdir. Bu sebeple ateizm ve dinsizlikle suçlanan Hristiyanlar, zaman zaman Romalılar tarafından büyük bir baskı ve zulümlere maruz kalmışlardır.[125] Bu durum Hristiyanları *religio* kelimesini kendilerini meşrulaştıracak bir şekilde yeniden yorumlamaya yöneltmiştir.

1.2. Erken Hristiyanlık Döneminde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi

Tapınma eylemleri ve ritüellerin nasıl yapıldığından çok kim için yapıldığı ile ilgilenen Hristiyanlar için Romalıların adetlerini devam ettirmek büyük bir sorun oluşturmuştur. İbadet ve tapınmaların hak eden gerçek tanrıya yapılması gerektiğini savunan Hristiyanlar, Romalıları kirli ruhlar, düşmüş melekler ve kötü niyetli iblislerin içerisine yerleştiği, insanları aldattığı işe yaramaz imgelere -putlara- tapmakla itham ederek hakikatin Hristiyanlıkta olduğunu iddia etmişlerdir.[126] Geleneklerden ziyade inanca, herhangi bir tanrı inancından ziyade doğru tanrı inancına odaklanılması Roma için son derece yeni bir olgudur.[127] Özellikle de Pavlus'un İsa Mesih'in mesajını Yahudi olmayanlar arasında yayma kararıyla birlikte putperestlik meselesi Hristiyanlar için *religio*'dan daha

[123] Philo'nun Yahudiliği Helenistik düşüncenin kaynağı olarak sunduğu pasajlara *On The Contemplative L*ife *(Vita Contemplativa)* başlıklı eserinde ayrıntılı bir şekilde bulmak mümkündür. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Gregory E. Sterling, "When East and West Meet: Eastern Religions and Western Philosophy in Philo of Alexandria and Plutarch of Chaeronea" içinde, *Plutarch and The New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts*, ed. Lautaro Roig Lanzillotta, Delfim Ferreira Leão, s. 109–124, (Brill's Plutarch Studies 9, Brill: 2022); Philo'nun Yahudilik ile Helenistik geleneği nasıl yorumladığına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo,* (Istanbul: Kitabevi, 2011).

[124] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…*', s. 46-48.

[125] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness..*, s. 46.; John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 19.

[126] John Marenbon, *The 'Heathen in His Blindness…*, s. 29.

[127] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness… '*, s. 50- 51.

merkezi bir kavram olmuş, bu durum uygulama ve inanç arasındaki bağın öne çıkmasına neden olmuştur.

1.2.1. Pavlus ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

Hz. İsa'nın ilk muhatabı olan Yahudiler zaten yaratıcı tanrı Yahve'ye tapındıkları için İncil'de putperestlik konusu yer almamıştır. Eski Ahit metinlerinde Yahudiler her zaman doğru tanrıya tapınan tek millet olarak tasvir edilmiş; İbranice "goy", Latince "gentile" olarak ifade edilen Yahudi olmayanlar ise Mezmurlar kitabının 96:5 pasajında ifade edildiği üzere, putlara ve iblislere tapınmakla itham edilmişlerdir.[128] Yahudilerin *gentileler* gibi Yaratanı bırakıp yaratılmış varlıklardan medet ummaları ve politeizme (şirke) yönelmelerini engellemek amacı ile tanrı Yahve'den başka ilahlar edinilmeleri, tanrının ya da yerdeki veya gökteki herhangi bir varlığın fiziksel tasvirinin yapmaları ve bunlara tapınmaları On Emir'de açıkla yasaklanmış, putperestlik en büyük günah ilan edilmiştir.[129] Her ne kadar Roma'da putlar soyut varlıkların temsili olarak düşünülse de Pavlus, Mezmurlar'daki pasajdan hareketle Yahudi-Hristiyan geleneğe mensup olmayan tüm milletlerin putperest olduğu kanaatine ulaşmış ve bizzat somut ve cansız varlıklardan medet umduklarını düşünmüştür.[130] Böylece putperestlik meselesi Pavlus'un yazılarının yer aldığı

[128] Mezmurlar 96:5 (Vulgate)'da yer alan "Gentilelerin tüm tanrıları putlardır" pasajı Eski Ahit'in Yunanca (Septuagint) tercümesinde "Gentilelerin tanrıları İblis'tir" şeklinde bir değişime uğramıştır. Bu sebeple Helenist Yahudiler ve Hristiyanlar, putperestlerin tanrıya değil putların içerisine yerleşmiş olan şeytanlara tapındığını düşünmüşlerdir.

[129] Çıkış 20:1-18 İlgili pasaj şu şekildedir: *"Tanrı şöyle* dedi (2) "Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın RAB benim. (3) "Benden başka tanrın olmayacak. (4) Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. (5) Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, tanrın RAB, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım. (6) Ama beni seven, buyruklarıma uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm." Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", *Journal of The History of Ideas* 67/4 (2006), s. 575.

[130] Yunan-Roma'da put (*idolon*) şahıs sahibi olmayan (*impersonal*) birtakım soyut ilahi varlıkların veya güçlerin belli formlar aracılığı ile açıklanması ve kutsallık duygusunun harekete geçirilmesi olarak düşünmüştür. Etimolojik olarak kavram "… an absence, a phantom or image with no material substance…" ("... bir yokluk, maddi özü olmayan bir hayalet veya imge...) şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Sarah Salih, "Idol Theory", s. 17.

Havarilerin İşleri ve Pavlus'un Mektuplarıyla birlikte Yeni Ahit içerisine girmeye başlamıştır.[131]

Pavlus "*Gentilelerin* en büyük günahı, Yaratana değil yaratılana tapınması ve kulluk etmesidir"[132] olarak tanımlanmıştır. Pavlus'a göre insan vahyî bir bilgiye muhatap olmasa dahi aklı ile alemi yaratan bir tanrı fikrine erişmekle yükümlüdür.[133] Zira alem, yaratıcı bir tanrının varlığını açıkça izhar etmesine rağmen ölmüş insanlara, kuşlara, hayvanlara veya elle oyulmuş cansız varlıklara tapınması bakımından paganizm tam bir akıl tutulmasıdır.[134] Ancak yaratan ile yaratılmış olanı ayırt edemeyen paganlar, sapkınlığa düşerek tazim ve şükrü yaratan ve hak eden tanrı yerine hükümdarlara, doğadaki varlıklara, bir bütün olarak doğaya veya şeytanın ayartması ile elleri ile yaptıkları cansız putlara yönelterek onları ilahlaştırmışlardır.[135] Böylece rasyonellik ile tanrı inancı arasında bir bağ kuran Pavlus, Hristiyanlık tarihinde dolaylı olarak aklı hakikate erişmede bir bilgi kaynağı olarak konumlandırarak doğal teolojiyi kabul eden ilk isimlerden olmuştur.

Teoloji ile rasyonalite arasında kurulan bu dolaylı ilişki, hakikatin kaynağını vahyî bilgiye dayandıran Hristiyanların, hakikati akla ve felsefeye dayandıran Helenist dünyaya açılma girişimlerinde uzlaşılabilir bir zemin sunmuştur. Ancak Pavlus'un akla yaklaşımı ikircikli olmuştur. İnsanın aklının çabucak sapkınlığa düşebileceğini de düşünen Pavlus, aklı önemli olduğu kadar tehlikeli bir araç olarak değerlendirmiştir. Bir yazısında tanrıyı keşfeden ulusların aklın gururuna kapılarak tanrıdan uzaklaştıklarını ve şirke daldıkları uyarısında bulunur.[136] Ona göre Romalıların aklî çıkarımlarla elde ettiği bilgiler (felsefe) "boş bir aldatma", filozoflar ise insanları yozlaştıran ve dikkatli olunması gereken

---

[131] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 19.; İlgili pasajdaki ifadeler şu şekildedir: "RAB Horev'de ateşin içinden size seslendiği gün hiçbir suret görmediniz. Bu nedenle kendinize çok dikkat edin. Öyle ki, kendiniz için erkek ya da kadın, yerde yaşayan hayvan ya da gökte uçan kuş, küçük kara hayvanı ya da aşağıda suda yaşayan balık suretinde, heykel biçiminde put yaparak yoldan sapmayasınız. Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları –gök cisimlerini– görünce sakın aldanmayın; eğilip onlara tapmayın. Tanrınız RAB bunları göğün altındaki halklara pay olarak vermiştir. Size gelince, RAB, bugün olduğu gibi kendi halkı olmanız için, sizi alıp demir eritme ocağından, Mısır'dan çıkardı." Bkz.: Tesniye 4/15-20.

[132] Romalılara Mektup 1/25.

[133] Romalılara Mektup 1/20; "Çünkü O'nun görünmeyen varlığı, sonsuz gücü ve tanrısallığı, dünyanın yaratılışından beri, O'nun yaptıkları aracılığı ile anlaşılır ve apaçıktır. Bu nedenle özürleri (bahaneleri) yoktur."

[134] Romalılara Mektup 2/14-15; Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 20-12.

[135] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 581.

[136] Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 30.

kişilerdir.[137] Dolayısıyla akıl, hakikate olduğu kadar sapkınlığa da yakın tehlikeli bir silahtır. Bu sebeple kurtuluşu yaratan tanrıya tapınmaya değil; tanrı Logos'un, İsa Mesih'in formunda bedenlenerek ilahi bir mesaja dönüşmesini ifade eden "enkarnasyon"a, dolayısıyla da vahyî bilgiye imana yerleştirmiştir.[138] Aslında Pavlus'un enkarnasyona imana vurgusundaki asıl niyeti, Yahudi olmayanlar üzerinden (Eski Ahit'teki) kutsal yasaların sorumluluğunu kaldırmak ve Hristiyanlığın kabulünü kolaylaştırmaktır.[139] Ancak ilerleyen süreçte bu durum hakikate erişmede akıl karşısında vahyî bilgiye daha çok önem verilmesine neden olacaktır. Benzer bir durum ahlaka yaklaşımda da söz konusudur.

Teoloji ile ahlak arasında dolaylı bir bağ kuran Pavlus, ancak doğru tanrı inancına dolayısıyla da enkarnasyonla gelen vahyî bilgiye sahip olanların ahlaklı olabileceğini ima etmiştir. Pavlus'a göre paganlar, alemi yaratan ve yöneten tanrıyı bırakıp putlara veya başka varlıklara tapındığı için Tanrı yüreklerini karartmış ve onları utanç verici tutkular içinde bırakarak, sapkınlıklara, yakışıksız davranışlara ve ahlaksızlığa teslim etmiştir.[140] Ancak enkarnasyona iman eden dolayısıyla da vahyî bilgiyi kabul edenler, hakikate erişmede ilahi bir kaynaktan beslendikleri için doğru bir ahlak anlayışı sayesinde kurtuluşa erişebilecektir. Bu sebeple pagan toplumlar adeta ahlaksız olmaya mahkumdur.[141] Bununla birlikte vahyedilmiş kanundan yoksun paganların ahlaksızlıklarını meşrulaştırmamak adına bir başka pasajda ahlakın tüm milletlerin yüreğinde yazılı olduğunu ifade etmiştir.[142] Yine de Pavlus hakikate erişmede vahyin konumunu akıldan daha üstün görmüş ve aklî bilgiye karşı şüpheli bir tavır sergilemiştir.[143] Böylece hem enkarnasyonu hem de onun nedeni olan vahyî bilgiyi merkezi unsur haline getirerek vahyî bilgi ile ahlak arasındaki dolaylı ilişkiyi ve vahyin akla önceliğini esas alan bir tasavvurun geliştirilmesini tesis etmiştir.[144]

---

[137] Koloselilere Mektup 2/8.

[138] Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 21; Romanlılara Mektup 3/22–26.

[139] Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 20.

[140] Romalılara Mektup 1/18-21.

[141] Romalılara Mektup 1/30-31.

[142] Romalılara Mektup 2/12–15: "Çünkü Kutsal Yasa'ya sahip olmayan uluslar, doğaları gereği Kutsal Yasa'nın gereklerini yerine getirdiklerinde, Kutsal Yasa'ya sahip olmayanlar kendileri için yasa olurlar: Yasa'nın işinin yüreklerinde yazılı olduğunu, vicdanlarının kendilerine tanıklık ettiğini, düşüncelerinin birbirlerini suçladığını ya da savunduğunu gösterirler."

[143] Korintlilere Mektup 1/18-25.

[144] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 21.

1.2.2. Erken Dönem Kilise Babalarının Eserlerinde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi

Pavlus'un ibadetlerden ziyade enkarnasyona dolayısıyla da vahyî bilgiye iman vurgusu üzerinden yepyeni bir söylem üretmesi geleneğe ve antikiteye son derece önem veren Roma'da Hristiyanlığın köksüz ve yenilikçi bir hareket (bid'at) olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Suetonius, Tacitus veya Pliny gibi Romalı yetkililer eserlerinde yerel ve eyalet kültlerine katılmayı reddeden yeni mezhebi (Hristiyanlığı) var olan düzene karşı çıkan heretik (sapkın) bir hareket olarak ifade etmiş ve batıl anlamına gelen "*supersitious*" kelimesi ile tanımlamışlardır.[145] Bu dönemde Romalılar gibi Hristiyanlar da *religio* kavramını Romalıların adetleri için kullanmayı sürdürmüşlerdir. Özellikle erken dönem kilise babalarının eserlerinde *religio* Roma'nın kült pratikleri, ritüelleri, tapınma ve ibadet eylemlerini ifade etmek amacıyla kullanılan bir kelime olmuştur.[146] Örneğin Minucius Felix (150-270), Romalıların şehirlerini korumak için düzenlendikleri adetler ve ritüellerden bahsederken "iğrenç *religio*'lar uyguluyorsunuz [...] dünyada duyulmamış *religio'*lar" ifadelerini kullanmıştır.[147] Aynı dönemlerde Tertullian (160-225) ve sonrasında Arnobius (225-330) da Romalıların tapım ve ayinlerini ifade ederken *religio* kelimesine başvurmuştur. Örneğin Arnobius Romalılara çıkıştığı satırlarda "Siz ve sizin şeytani *Religio*'larınız" sözlerine yer vermiş ve kelimeyi ayinin karşılığı olarak kullanmıştır.[148]

Hristiyanlığın Roma'nın eğitimli kesimi arasında geniş bir kabul görmeye başlaması, Latince eserlerin yaygınlaşması ve Hristiyanların meşruiyet kazanma arayışı kavramın devşirilmesine kapı aralamıştır. Roma'nın *religio*'sunu reddettiği için tanrısızlıkla itham edilme, *supersitious* olarak konumlandırılma ve baskılara maruz kalma durumu, kilise babalarını Hristiyanlığın atalardan kalma bir gelenek (*religione*) olduğunu kanıtlamaya yöneltmiştir. Ancak kadimliklerini Romalılar ve Yahudiler gibi ritüel pratikler üzerinden değil, alışılmışın dışına çıkarak inanç ilkeleri ve doktrinleri üzerinden ortaya koymaya çalışmışlardır.[149]

---

[145] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry" s. 578.
[146] Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 62.
[147] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 28–29.
[148] Brent Nongbri, *Before Religion*., s. 29.
[149] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 48.

Kilise babalarına göre yaratıcı tanrı, insanlık tarihi boyunca tüm toplumlara (ve bireylere) bir tanrıya yönelme ve tapınma duygusu ya da kıvılcımı yerleştirmişti. İlahi bir armağan olan bu tanrı inancı insanlığın başlangıcındaki ortak ve evrensel dindi. Özellikle de Nuh'un insanlığa alemin bir yaratıcısının olduğunu esas alan iptidai bir tanrı anlayışını öğretmişti. [150] Ancak insanlar zamanla şeytan ve yardakçıları tarafından yanlış yönlendirilerek bu tapınma ve ibadetlerini batıl olana yönelttiler. Böylece tapınma duygusu devam etse de insanlar neye tapınmaları gerektiğini unutarak putlara veya şeytana tapınmaya başladı. tanrı yalnızca kendisine tapınılması gerektiğini hatırlatmak üzere Yahudilere İbrahim, Yakup ve İshak'ı gönderdi. Ancak Yahudiler de zamanla doğru yoldan saptı. Dolayısıyla insanlarda tapınma duygusu devam etse de neye tapınılması gerektiği konusunda hataya düşüldü. Bu durum uygulamanın değil, inancın önemini gösteriyordu. İnancı öncelemesi bakımından Hristiyanlık bu kadim teolojik geleneğin devamı ve yeniden inşasıydı. Hatta bu anlamda Yahudilerden, Yunanlılardan ya da diğer milletlerden dahi daha kadimdi.[151]

Kilise babalarına göre bir toplumun sahip olduğu inancın kadimliği, onu somutlaştıran uygulamaların, tapınma eylemleri ve pratiklerin de kadim olduğunun dolayısıyla da *religio* olduğunun ve bir geleneğe dayandığının göstergesi kabul edilmeliydi.[152] Hristiyanlık herhangi bir ulusun uygulaması olduğu için değil, doktrinleri nedeniyle antikti. Tam da "*traditio"* olmadığı için *religio* idi. [153] Bu sebeple Felix, Hristiyanların ayin ve ibadetleri doğru ve hak eden tanrı için yaptıklarını vurgulamak adına "gerçek tapınma" anlamına gelen "*veram religionem*" tamlamasını kullandı. Tertullian ise bu ayırımı "tek tanrıya tapınma" anlamına gelen "*religio dei*", Romalıların birden çok tanrı veya putlar için düzenlediği ayinler ve tapınma eylemlerini ise "*religio deorum*" (çok tanrıya tapım) isimlendirmesi ile gerçekleştirdi. [154] Antikite vurgusu, Hristiyanlığı bir

[150] Lactantius, *The Divine Institutes,* çev. Mary Francis McDonald (Washington: Catholic University of America Press, 1964), II:13.1.;

[151] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 579; S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 57, 58.; Lactantius, *The Divine Institutes* II: 13.1.

[152] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 59.

[153] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…',* s. 51.

[154] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 29.

geleneğin devamı olması bakımından meşrulaştırdığı ve *religio* kıldığı gibi, Roma'nın pagan tapınma eylemlerinden muafiyet gerekçesi olarak kullanılmak istendi.[155]

Hristiyanlığı teolojik doktrinleri üzerinden antikiteye ya da bir geleneğe dayandırma girişimleri Justin Martyr (100-160), İskenderiyeli Clement (150-215), Origen (185-253), Eusebius (263-339), Augustine (354-430) gibi Roma akademilerinde yetişmiş erken dönem kilise babaları tarafından geliştirildi ve güçlendirilmiştir. Temel iddiaları ise Hristiyanlığın "tüm dinlerin ilk, en uygun ve en başlangıç formu " olarak uzun zamandır var olduğunu ve bu nedenle "modern ve garip değil, tüm vicdanlarda temel, eşsiz ve doğru olduğunu" yönünde olmuştur.[156] Özellikle de Justin ve Clement, Sokrates ve Platon gibi düşünürlerin eserlerindeki Hristiyanlık arasındaki ortaklıkları keşfetmeye, böylece Hristiyanlığın doktrinlerinin kadimliğini kanıtlamaya çalışmışlardır.

Platonist geleneğe göre yetişmiş ve sonradan Hristiyanlığı kabul etmiş olan Justin Martyr pagan düşünürlerin eserlerindeki Hristiyanlıkla uyumlu hakikatleri, ortak bir kökene, Musa vahyine dayandıran bir açıklama geliştirmiştir. Buna göre Yunanlılar, Mısırlılar aracılığıyla Musa vahyinden haberdar olmuş ve zamanla bu bilgileri akla dayalı çıkarımlarla detaylandırarak geliştirmişlerdir. Kadim teoloji olarak ifade edilen ve Yunan-Roma felsefi düşünce geleneğini vahye dayalı tek kaynak üzerinden birleştirme girişimi olan bu yorum, aynı zamanda Helenist öğretideki "hakikatleri" vahyi geleneğe mal ederek Hristiyanlığa zaman ve mekan ötesi, evrensel bir konum kazandırmayı amaçlamıştır.[157]

Hristiyanlığı "en büyük felsefe" olarak ifade eden İskenderiyeli Clement bu yolla Hristiyanlık içerisine Platonist düşünceyi aşılamaya çalışmıştır.[158] Her ne kadar Tertullian "Atina ile Kudüs'ün ne alakası var" başlıklı risalesinde Clement başta olmak üzere Hristiyanlığı pagan öğretileriyle aynı geleneğe dayandıran ve rasyonel bir izah geliştirmeye çalışanlara karşı çıkmışsa da diğer kilise babaları, felsefi geleneği Hristiyan müjdesine bir

[155] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 48
[156] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 48
[157] L.W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), s. 3. Martry özellikle de *Diyalog* eserinde konuyla ilgili görüşlerini kaleme almıştır bkz.: Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, çev. A. Lukyn Williams (London and Toronto: The Macimillan Co., 1930).
[158] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy" I, s. 364.; John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 21-22.

hazırlık olarak yorumlamayı tercih etmişlerdir.[159] Bazı kilise babaları Sokrates ve Musa'yı da Hristiyan geleneğe mal ederek onların Mesih öncesi Hristiyanlar olduğunu ve Hristiyanlığın bu anlamda bir tamamlayıcı olduğunu savunmuşlardır.[160] Bazıları ise Platon, Virgil ve hatta Sibyll'in, İsa Mesih'in müjdesini (İncil'i) dolaylı olarak öngördüğünü kanıtlama arayışına girmişlerdir.[161] Bu yorumlar bir yandan klasik Yunan-Roma mirasını köken itibariyle hem Hristiyanlığa hem de vahye dayandırma imkanı sağlarken bir yandan da vahyî bilginin otoritesini yücelterek aklın üstüne yerleştirme imkanı tanımıştır.[162] Bu sayede Origen pagan yazarların eserlerinde Hristiyan ahlakına aykırı olmayan ve hikmet içeren bilgilerin Mısır'ın ganimetleri olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmiş ve Hristiyanlığın izahı için kullanılmasında bir sakınca olmayacağını dile getirmiştir.[163]

Erken dönem kilise babaları Yunan-Roma düşünce geleneği olumlu bir yaklaşım sergilenmiş olsa da putlara tapınmanın kabul edilemezliği konusunda taviz vermemiş, tıpkı Pavlus gibi putperestliği bir irrasyonellik günahı olarak yorumlamışlardır. Justin Marty, putlara tapınma ve onlardan medet ummayı açıkça ahmaklık olarak yorumlarken İskenderiyeli Clement tanrının somut ve duyularla algılanabilir bir varlık olarak düşünülmesini büyük bir budalalık ve cehalet olarak nitelemiştir.[164] Böylece kilise babaları inancı uygulamaların merkezine yerleştirerek *religion* kavramının Hristiyan terminolojisine dahil edilmesi ve Hristiyanlıkla birlikte yeni bir boyut kazanmasını sağlamışlardır. Bazı kilise babaları ise doğruluk iddiası nedeniyle "*religio*" kavramını Hristiyanlığa özgü kullanmış, aykırılık ve sapkınlığa işaret etmek adına Romalıları *religion* yerine "*superstitious*" (*supersitiosis vanitabtibus*- batıl ayinler) kelimesiyle ifade etmeyi tercih

[159] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…',* s. 89; *Sapkınlara Karşı Reçete'*de geçen Tertullian'ın ifadeleri şu şekildedir: "Kudüs'ün Atina'yla, Kilise'nin Akademi'yle, Hristiyan'ın kâfirle ne ilgisi var? […] Hiçbir ilgisi yok. Bizim ilkelerimiz Süleyman'ın sundurmasından gelir [...] Stoacı, Platoncu ya da diyalektik bir Hristiyanlığa ihtiyacımız yok. İsa Mesih'ten sonra spekülasyona ihtiyacımız yok, İncil'den sonra araştırmaya ihtiyacımız yok". Tertullian, "The Prescription Against The Heretics", *The Ante-Nicene FAthers: Translations of The Writings of The Fathers Down to A.D. 325*, ed. James Donalson Alexander Robert (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), s. 43.

[160] Richard King, *Orientalism and Religion*, s. 38.

[161] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…',* s. 51.

[162] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of Religion", s. 236.

[163] Joel S. Allen, "The Despoliation of Egypt: Origen and Augustine—From Stolen Treasures to Saved Texts", *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, ed. Thomas E. Levy – Thomas Schneider (Springer, 2015), s. 347-356; Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of Religion", s. 236.

[164] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 577.

etmişlerdir.[165] Kelimenin yeni bir boyut kazanarak Hristiyanlığa kazandırılması yönünde en önemli rolü ise Lactantius oynamıştır.

Bizanslı kilise tarihçisi ve rahip Lactantius (250–325), Cicero tarafından yapılan *religio* kelimesinin etimolojik analizinden ziyade Lucretius'un izahını öne çıkarmıştır. Böylece *religio*'nun bağlamak anlamına gelen *religare'*den türetildiğini ve insanla tanrı arasındaki bağı, dolayısıyla da "Yeni Ahit"i ifade ettiğini savunmuştur. Bu sebeple nasıl bağlanıldığından ziyade neye bağlanıldığının önemli olduğunu vurgulama imkânı edinerek doğru ve yanlış olmak üzere iki bağlanma türü olduğuna dikkat çekmiştir.[166]

Hristiyanlar, tapınma ve ibadetlerini her şeyin yaratıcısı olan hak tanrı için yaparak doğru bir bağlanma (*veram religionem*) gösteriyorlardı. Paganlar ise batıl varlıklara ibadet ettiklerinden yanlış bir bağa "*falsa religion*e" (yanlış/batıl *religio*) sahipti. Lactantius'un hak ve batıl ayırımına dayanan bu kullanımı sonraki dönemlerde de yaygın kabul görmüştür. Böylece "*vera religion*e" Hristiyanlığı, "*falsa religion*e" ise paganların (*gentilelerin*) yanlış inançlarına dayanan batıl tapınma eylemleri, adetleri ve kült pratiklerini ifade eden kelimeler olarak kullanılmıştır.

Sonuç olarak Hristiyanlığın erken dönemlerinde kilise babaları *religio* kelimesini net bir şekilde tanımlanmamış olsalar da tapınma eylemleri ve uygulamalar ile inançlar arasındaki bağı vurgulamışlardır. Bununla birlikte kelime hala inanç doktrinlerinden ziyade ritüel pratikleri ifade eden bağlamda kullanılmaya devam etmiştir.

1.2.3. Augustine'in Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve *Religion* Kelimesi

Erken dönem Hristiyan tarihinin önde gelen isimlerinden olan Hippolu Augustine (354-430)'in akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımı sonraki yüzyıllar boyunca Avrupa'nın hakikat, bilgi ve alem tasavvurunu derinden şekillendirmiştir. Augustine Roma akademilerinde felsefe eğitimi almış, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra Roma karşısında inananların zaferini ümit etmiş ve pagan geleneğe karşı çıkmıştır. Pagan felsefesine olan hayranlığı kadar Hristiyanlığa olan bağlılığı onu bu iki geleneği vahyin üstünlüğünü merkeze alarak meczetmeye yöneltmiştir.

[165] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 62.
[166] Richard King, *Orientalism and Religion*, s. 37.

1.2.3.1.Teoloji ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

Pavlus gibi Augustine de vahyi bilgiye muhatap olsun ya da olmasın insanın hem fıtratı hem de aklî melekeleri gereği alemi yaratan ve yöneten bir tanrı fikrine erişmesi gerektiğini düşünmüştür.[167] Ancak temel sorun, duyulur alemle sınırlı olan insan aklının duyular üstü olan tanrının mahiyeti ve ölüm sonrası hayat gibi bir takım gaybî konuları keşfetmesinin imkanıdır.[168] Zira Augustine yaşadığı çağın aksine vahyi bilgi olmaksızın insanın salt akılla tanrının mahiyeti başta olmak üzere hakikati keşfetmesinin mümkün olamayacağı konusunda ısrarcı olmuş, buna gerekçe olarak ise düşüşü göstermiştir.

İlk günah sonrası gerçekleşen düşüş motifini Hristiyan zihnine işleyen isim olarak Augustine, bu süreçte aklın tahribata uğradığını, özellikle de ilahi olanı idrak yetisinin köreldiğini düşünmüştür. İnsanı, putperestlik başta olmak üzere bir takım irrasyonel eylemlere ve akıl almaz tapınmalara yönelten de düşüşle gelen bu yozlaşmadır.[169] Dolayısıyla insan, akılla tanrının var olduğu fikrine ulaşsa da, yozlaşmış olan aklın kendi başına tanrının mahiyeti başta olmak üzere duyular aleminin ötesindeki hakikatleri ve mahiyetleri keşfetmesi mümkün değildir.[170] Hatta Augustine'e göre salt akılla tanrının mahiyetini anlama girişimleri şu veya bu şekilde ölmüş insanları, cansız varlıkları veya bizzat doğayı ilahlaştırarak ya da şeytanın ayartmalarına kanarak putperestlikle (*ido-latria*) sonuçlanmaya mahkumdur. Cehalet, insanları tanrıya ulaşmak için putların içerisine yerleşerek onları aldatan düşmüş meleklerden ve şeytanlardan medet ummaya yöneltmiştir.[171]

Kendi başına hakikati keşfetmesi mümkün olmayan aklın, akıl üstü olanı idrak edebilmesi için doğa üstü ve ilahi bir rehberliğe, izaha dolayısıyla da vahyi bilgiye ihtiyacı vardır.[172] Zira Augustine, düşüş nedeniyle vahyi bilgi gibi bir aracı olmaksızın salt akılla insanların tanrıya ulaşamayacağını savunmuş, enkarnasyonun ihtiyaç duyulan bu aracı

---

[167] Robert E. Cushman, "Faith and Reason in The Thought of St. Augustine", *Church History* 19/4 (1950), s. 274.

[168] Augustine'in bilgi teorisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Halil Kayıkçı, Augustinus'un Bilgi Anlayışı, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), s. 14-22; 42-85.

[169] Sarah Salih, "Idol Theory", s. 18.

[170]Robert E. Cushman, "Faith and Reason in The Thought of St. Augustine," s. 278; *Augustine, Confession., III, s. 6.*

[171] John Marenbon, *Pagans and Philosophers, s. 30.*

[172] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 30.

ihtiyacını karşıladığına inanmıştır. Enkarnasyon ile tanrı Logos, Oğul İsa Mesih formunda ete kemiğe bürünerek yeryüzüne inmiş ve insanlara kendi mahiyeti hakkında bilgi vermiştir.[173] Vahyi bilgiyi ifade eden enkarnasyona imanın zorunluluğu da bu nedenledir. Bazı araştırmacılara göre Pavlus enkarnasyona imanı, *gentilelerin* üzerinden Yahudi hukukuna uyma zorunluğunu kaldırmak amacı ile geliştirmiş olsa da Augustine'in düşüş vurgusuyla enkarnasyon Hristiyanlığın kalbine yerleştirilmiştir. Böylece Augustine bir yandan doğru tanrı inancı ve vahyi bilgi arasında keskin bir bağ kurarken bir yandan da düşüş üzerinden insan doğasına, akla ve dünyevi olana güvensizlik aşılayarak vahyi bilgi ve enkarnasyonu, hakikat iddiası ile bağlantılı olarak üstün bir konuma yerleştirmiştir.[174]

Hristiyanlığı kabul etmeden önce Roma akademilerinde eğitim almış olan Augustine, aslında Helenist düşünürler ve Romalı aristokratlar arasında putperestlikten veya politeist eğilimlerden uzak paganların bulunduğunun farkındadır. Hatta aralarında Hristiyan monoteizmini anımsatan, halkın antropomorfik ve putperest tanrı inancını eleştiren paganlar dahi bulunmaktadır.[175] Bu bağlamda teslis fikrine son derece yakın bulduğu Platonistlere ise özel bir konum vermiştir. Ancak vahyi bilgiye sahip olmadıkları için hepsi aklın yanılgısına kapılarak yaratanı bırakıp yaratılanı ilahlaştırmış, monoteizme yakınlaşmış olsalar da hata yapmış, şu veya bu şekilde putperestlik ve politeizme düşmekten kendilerini kurtaramamışlardır.[176] Örneğin Stoacılar putlara tapınmamasına ve alemi yöneten soyut bir ilke olarak tanrı fikrine ulaşmalarına rağmen, onu alem içerisinde yerleştirerek yaratan ile yaratılan ayrımını yapamamış, doğayı ilahlaştırarak materyalizm tuzağına düşmüşlerdir. Böylece Stoacıların panteist fikirleri sofistike bir putperestlik üretmiştir.[177] Aristotelesçiler ise tanrının yanı sıra alemi ezelileştirerek politeizme batmışlardır.[178] Platonistlerin en büyük kusuru ise Logos'un enkarne olabileceğini akledememeleri ve aklın kibrine kapılarak enkarnasyonu dolayısıyla da vahyi bilgiyi

[173] Clifford Ando, "Signs, Idols, and The Incarnation in Augustinian Metaphysics", Representations 73/I (2001) s. 42; John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 30.
[174] Emmet Kennedy. *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, (New York: Palgrave Macmillan, 2006.) , s. 21.
[175] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", *Rinascimento* 48 (2008), s. 50-53; Augustine, *City of God*, çev. Marcus Dods (Moscow: Roman Roads Media, 2015), XIII.15.
[176] Augustine, *City of God*, VIII.10,12.
[177] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 576.
[178] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 527.

reddetmeleri olmuştur.[179] Zira onlar duyularla algılanan alemin yalnızca akılla idrak ve izah edilebileceğine inanıyordu.[180] Ancak hem duyulur alem hem de duyular üstü aleme dair bilgi sunan vahiy, aklın dışında ve ondan daha üstün bir bilgi türünün olabileceğini göstermiştir. Yaratan ile yaratılan arasındaki ayrımı yapmaktan dahi aciz olan pagan aklı Augustine'den itibaren, ahmaklığın, irrasyonelliğin, barbarlığın ve batılın temsili olmuştur.[181] Her ne kadar enkarnasyon akıl almaz bir olay olsa da ilahi olanın anlaşılabilmesi bakımından makuldür. Ayrıca akıl ve vahiy çatıştığında ilahi kaynağa dayanması nedeniyle vahyin takip edilmesi gereklidir.[182]

Augustine vahyi bilginin akla üstünlüğünü vurgularken aklî bilgiyi tamamen işlevsizleştirmemiştir. Aklın görevini tanrının mahiyetini anlamak değil, vahyî bilgiyi idrak ve izah olarak belirlemiştir. Zira vahyi bilgi harikuladeliği nedeniyle iman gerektirse de akıl, imanın rasyonalizasyonunda önemli bir rol alarak idraki sağlayacak olan unsurdur.[183] Bu bağlamda Augustine'in iman vurgusu, "saçma olduğu için inanıyorum" diyen ve aklı tamamen işlevsizleştiren Tertullian'ın tutumundan farklıdır. Nitekim paganların aklî çıkarımlara dayandırdığı felsefe literatürünü seküler (*secularis*) kavramı ile ifade eden Tertullian, tarihe kazınan "Atina'nın Kudüs'te ne işi var" cümlesi ile akla ve felsefeye tam bir güven duyulmasına olumlu bakmamıştır. Özellikle kilise babalarının Roma ile uzlaşmak adına Hristiyanlığı rasyonalize etme girişimlerine karşı çıkmış, Hristiyanlığın izahında aklın ve felsefenin kullanımını İsa Mesih'in saf mesajının paganizmle kirletilmesi olarak değerlendirmiştir.[184] Buna karşın Augustine, enkarnasyonun imanı gerektirdiğini ve bu imanın ise "İlahi lütuf ve takdirle" gerçekleşebileceğini savunmuştur.[185]

Augustine iman ettikten sonra aklın Hristiyanlığın izahı için kullanılmasında bir sakınca görmez ve "ancak iman edenlerin idrak edebileceğini" ifade ederek vahyi bilgi ve aklî bilgi arasındaki ilişkiyi hiyerarşik bir düzene oturtur. Zira Augustine'e göre akıl

[179] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 28.
[180] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 25.
[181] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 576-577.
[182] Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", *Divan Araştırmaları Dergisi* 16/I (2004).
[183] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 25.
[184] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*s, s. 16.
[185] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 33; Augustine, *Retractions*, II.31.

vahiyden bağımsız değil onun altında, ona hizmet etmekle yükümlü ve onunla bütündür.[186] Benzer şekilde aklî çıkarımlardan oluşan felsefe, dinden ve vahiyden özerk bir bilgi kaynağı değil, Hristiyanlığa hizmet eden araçtır.

1.2.3.2. Ahlak ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

Augustine'in aklî bilgi karşısında enkarnasyon ve vahye verdiği konum bazı Hristiyanlar tarafından eleştiri ile karşılanmıştır. Özellikle "pagan bilgeliği" olarak da ifade edilen paganların akılla eriştiği ve Hristiyanlıkla örtüşen hakikatler önemli bir tartışma konusu olmuştur.[187] Augustine, enkarnasyona iman doktrinini dolayısıyla da vahyin otoritesini zayıflatacağı kaygısıyla vahiy ve doğru tanrı inancı ile ahlak arasındaki ilişkiyi vurgulayarak erdemli pagan fikrini reddetmiştir. Tanrı tarafından vahyî bilgi ile desteklenmedikçe insanın salt akılla doğru ve erdemli olanı keşfetmesi ve bunu sürdürmesini mümkün görmemiştir.[188] Zira ona göre bazı fiilleri yapmak erdemli olmak için yeterli değildir. Önemli olan doğru niyetle yapılmasıdır.[189] Paganların erdemli gibi görünen davranışları gurur, onur, şan ve şöhret adına yapıldığı için erdem boyutunu yitirir.[190]

Augustine'e göre erdemli bireyin, toplumun ve sosyo-politik düzenin inşası ancak enkarnasyonla gelen ve vahyî bilgiye dayalı doğru bir tanrı inancı ile mümkündür. Zira sekülerizmin henüz icat edilmediği bu dönemde Tanrı inancının dolayısıyla da vahyin sirayet etmediği bir alanın tahayyülü söz konusu değildir. Bu sebeple *religio* doğru veya yanlış düzenlenmiş her tür bireysel ve toplumsal ilişkide kendisini gösterir.[191] Dolayısıyla Augustine düşüncesinde teoloji ile ahlak arasında da doğrudan bir ilişki bulunmaktadır ve vahiy, ahlak başta olmak üzere hakikatin yegâne kaynağıdır.

Augustine vahyi bilgiye olan vurgusunu pagan bilgeliği ve ahlakını izah ederken de kullanmıştır. Justin Martyr ve İskenderiyeli Clement gibi Yunan-Roma düşüncesini kadim

---

[186] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy" I, s. 364.
[187] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 12.
[188] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 14-15.
[189] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 34. Konuyla ilgili izahı için bkz.: Augustine, *On Christian Doctrine*, 1.5.
[190] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 34-37. Augustine, *City of God*, I.19.
[191] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 64.

vahiy geleneğine (kadim teoloji) dayandırmış, pagan yazarların, özellikle de Platonistlerin eserlerinde yer alan Hristiyanlıkla uyumlu hakikatlerin akla değil, Musa vahyine dayandığını iddia etmiştir. Ona göre paganlar Mısırlılar aracılığı ile Musa vahyinden haberdar olmuş ve bu bilgileri aklî çıkarım metotları ile detaylandırarak kendilerine mal etmişlerdir.[192]

Sonuç olarak Augustine teoloji ve ahlak ile vahyi bilgi arasında doğrudan bağ kurmuş böylece hakikatin kaynağını vahyi bilgiye dayandırmıştır. Aklı ise düşüş nedeniyle vahyin altına yerleştirerek bağımsız bir bilgi kaynağı olmaktan çıkarmıştır. Böylece vahyi bilgi hakikate erişmenin tek yolu, Hristiyanlık ise vahye dayandığı için hakikatin tek karşılığı olmuştur. Vahyi bilgiye dayandığı için Hristiyanlık, insanları ibadet ve tapınmaların yaratıcı, yönetici ve Kadir-i mutlak olan hak tanrıya davet ettiği için tek ve gerçek *religio* olarak adlandırılmaya layıktır.[193] Buna karşın ibadet ve tapınmaları yaratıcıyı bırakarak yaratılana yönelten paganlar (*infidels*; kafirler) ise yanlış ve batıl bir *religio*'ya (*falsa religio*) sahiptir.[194]

Augustine'in akıl karşısında iman ve vahyi bilgiye verdiği üstün konum aynı zamanda dünyevi olanı ilahi olanın emrine, aklı vahye, insanı ise vahyin dünyadaki temsili olan kiliseye tabi kılmıştır.[195] Böylece aklın kurtuluşunu vahyin, insanın kurtuluşunu ise kilisenin otoritesine teslim etmiştir. Kilise'nin görevi insan ile tanrı arasında doğru bir bağın kurulmasını sağlayacak olan doğru *religio*'yu hayata hâkim kılarak akıl, beden ve ruhu yönlendirmek ve terbiye etmek, böylece adil bir yönetim, düzenli bir toplum ve erdemli bireyler tesis etmektir. Akıl karşısında vahyi bilginin üstünlüğünü esas alan bu sistem, yüzyıllar boyunca kiliseye hayatın her alanına müdahale edebilme hakkı ve otoritesi sunmuştur.

[192] Augustine, *City of God*, VIII.11.
[193] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 30.
[194] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 63.
[195] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 21.

1.2.3.3.Augustine'in Eserlerinde *Religion* Kelimesinin Kullanımı

Augustine, Hristiyanlığın erken dönemlerinde *religio* kelimesine kayda değer ilgi gösteren bir diğer isimdir.[196] Özellikle de kelimenin Hristiyanlıkla özdeşleştirilmesinde önemli bir rolü olmuştur. Diğer erken dönem kilise babaları gibi, Romalı bir Hristiyan olarak Augustine'in de temel kaygısı Hristiyanlığın kadim bir geleneğe dayandığını ve *religio* olarak tanımlanması gerektiğini kanıtlayarak meşruiyet kazandırmak olmuştur. Bu amaçla dördüncü yüzyılın sonlarında kaleme aldığı eserini *De Vera Religione* olarak isimlendirmiş ve Hristiyanlığın neden bir *Religio* olarak isimlendirilmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır.[197]

Diğer kilise babaları gibi Augustine de Hristiyanlığın kadimliğini inanç meselesi üzerinden ortaya koymaya çalışmış, hatta bu bağlamda *religio* kelimesinin İsa Mesih'in mesajı ile sınırlandıralamayacak kadar kadim ve evrensel olduğunu savunmuştur.[198] Zira "İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren var olagelen" bir dürtü olarak *religio,* insanın ilahi bir varlığa yönelme ve tapınma dürtüsüyle bağlantılı bir olgudur.[199] Bu konudaki görüşlerini ise şu şekilde dile getirir:

> "Şimdi *Christiana Religione* olarak adlandırılan şey, eskiden de vardı. … insan ırkının başlangıcından, Mesih bedene girene kadar hep vardı: [hiç kaybolmadı]: bu zamandan [Mesih'in bedenlenmesinden] itibaren ise, zaten var olan "*vera religio*", Hristiyanlık [*Christiana*] olarak adlandırılmaya başlandı."[200]

---

[196] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 31; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*s, s. 62.

[197] Augustine, *Of True Religion*, çev. Louis O. Mink, J. H. S. Burleigh (South Bend Indiana: Gateway Editions Ltd., 1959); Bu esere yapılan atıflarda karışıklık oluşmaması adına *De Vera Religione* ifadesi kullanılacaktır. Augustine'in bu eseri genelde "Gerçek Din Üzerine" olarak tercüme edilse de modern Wilfred C. Smith başta olmak üzere modern araştırmacılar eserin içeriğinden ve Augustine'in *religio* kavramı hakkında yaptığı açıklamalardan hareketle "Doğru Tapınma Üzerine" (On True Religion) şeklinde tercüme edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 31.

[198] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 32.

[199] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "Religion"", *Rooted in Hope: China-Religion-Christianity*, ed. Barbara Hoster (Monumenta Serica Monograph Series, 2007), s. 7; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 63; Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 31.

[200] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 130; Augustine, *The Retractations*, çev. Sr. Mary Inez Bogan, *Fathers of The Church: A New Translation*, (Catholic University of

Augustine'e göre zamanın başlangıcından itibaren sevgi ve haşyet gibi duygularla alemi yaratan ve yöneten, Kadir-i Mutlak ilahi bir varlığa yönelme ve tapınma (*latria*)[201] tüm insanlarda olan fıtri bir dürtüdür. Hak tanrı için yapılan bu tapınma (*religio et cultus)* ve dindarlık eylemleri (*religio et pietas*) her daim var olagelmiştir.[202] Ancak zamanla cahil insanlar şeytanın ayartmaları nedeniyle aşkın ve en yüce iyi olana yönelimi bırakıp ve sevgisini yanlış varlıklara kanalize etmeye; ibadetler, kurbanlar ve ayinleri kendi elleriyle yaptıkları putlara, hayvanlara, bitkilere sunmaya başlamışlardır.[203] Diğer bir ifade ile doğru tanrı anlayışından sapmış, yaratan yerine yaratılana tapınmaya başlamış böylece batıl ve yanlış *religio* (*falsa religione)* ortaya çıkmıştır.[204] Ancak İsa Mesih'in gelişi ile hak olan gerçek *religio (vera religione)* yeniden tesis edilmiştir. Zira Mesih bir kez daha insanı her şeyi yaratan, yöneten ve nihai iyi olan gerçek tanrıya tapınmaya ve yönelmeye çağırmıştır. Bu sebeple *religio*, uzun zaman sonra Hristiyanlıkta gerçek ifadesini bulmuştur.[205] Bu yorum, Hristiyanlığın kadimliğini kanıtlamanın yanı sıra *religio* kavramının da Hristiyanlığa özgü olarak anlaşılması gerektiğini göstermiştir.

Augustine'in *religio* kelimesini teolojik doktrinleri ifade etmek için değil, tanrıya yönelimi ya da tapınma eylemlerini ifade etmek için kullanma geleneğini devam ettirdiğine dikkat etmek önemlidir. Zira *religio*'nun Hristiyanlığa özgün bir kelimeye dönüştürülmesi yönünde Augustine'in bir diğer önemli katkısı, kelimenin anlam alanında uyguladığı daraltma olmuştur. Augustine, Romalılar tarafından *religio*'nun bireyin tanrılara karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu kültlerin (*cultum dei*) yanı sıra aileye ve devlete karşı sorumluluklarını ifade etmek için kullanılmasından rahatsızlık duymuştur.[206] Bu sebeple kelimenin yalnızca alemi yaratan ve yöneten hak tanrı (Hristiyanlığın Tanrısı) için yapılan ibadet ve tapınma eylemleri ve yükümlülüklerle sınırlandırılması gerektiğini

---

America Press, 2000), 1.13. Bu eser hakkındaki alıntılama ve tercümelerde John H. S. Burleigh, *Augustine: Earlier Writings* (Philadelphia: Westminster: Westminster John Knox Press, 1953)'dan da yararlanılmıştır.

[201] Augustine "vera *religio*'"yu *Retractationes* 1.13.1'de şöyl**e** özetler; "vera *Religio*, kişinin tek gerçek tanrıya ibadet etme şeklidir "disputatur unum verum deum. ... *Religion*e vera colendum". Latince ifade Brent Nongbri, Before Religion, s. 30'dan alıntılanmıştır. Augustine benzer bir açıklamaya *De Vera Religion*e 1'de de yer vermiştir.

[202] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 62.

[203] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 31.

[204] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 62-63.

[205] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s 63;Augustine, *Retractationes, 1.13.*

[206] Augustine, *City of God*, X. 1.

vurgulamıştır.[207] Böylece Hristiyanlık, alemin yaratılışından itibaren insanı doğru davranışları yapmaya ve doğru tanrıya tapınmaya davet etmesi bakımından "Hakikat" ile özdeşleşmiştir. Augustine'in gerek *religio*'yu gerekse hakikati Hristiyanlıkla özdeşleştirme gayretinin arka planında ise hakikati edinmede vahyi bilgiye daha özelde ise enkarnasyona verdiği önem yer almıştır.

1.3. Orta Çağda Akıl Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi

1.3.1. Skolastik Dönemde Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşım ve *Religion* Kelimesi

Augustine sonrası dönemde *religio* kelimesinin kullanımı son derece azalmıştır. Beşinci yüzyılın ortalarında yaşamış olan keşiş Marsilyalı Salvianus'un *religio* kelimesini dünya nimetlerini terk ederek inzivaya çekilen ve kendini tanrıya ibadete adayan rahiplerin hayatını ifade etmek ve tarikatlerin "manastır yeminlerine bağlı bir hayat için belirlediği kurallara atıfta bulunmak amacıyla kullanılmıştır.[208] Böylece ortaçağlardan itibaren *religio* manastır hayatıyla bağlantılı kavrama dönüşmüştür. Manastırda yaşamayan din adamlarını ifade etmek içinse "*secaleum*" (seküler) kelimesi tercih edilmiştir.[209] Bu durum ortaçağda *religio* kelimesinin tamamen Hristiyanlığa özgü bir kelimeye dönüştüğünü göstermektedir.[210] Hristiyan olmayanları ifade etmek içinse çoğunlukla takipçi anlamına gelen "*sectea"*, veya hukuk anlamına gelen "*lex, legge"* ve "*una legge formata"* gibi kavramları tercih edilmiştir. [211] Hristiyanlar haricindekiler, Yahudi ve Müslümanlar da dahil olmak üzere, çoğunlukla pagan veya gentile (*infidel;* kafir) kavramları ile ifade edilmiştir. Bu dönemde pagan kelimesinin putperest ve politeist anlamında kullanıldığını ifade etmek ise yanlış olmayacaktır. Hatta ortaçağ düşüncesinde cehalet karanlığında yaşayan

[207] Augustine, *De Vera Religione*, 19; Nongbri , Before *Religion*, s. 31.

[208] Erns Feil, "From The Classical Religio to The Modem Religion: Elements of a Transformation Between 1550 and 1650" içinde *Religion in History/La religion dans l'histoire: The Word, The Idea, The Reality/le mot, l'idée, la réalité*, ed. Michel Despland – Gerard Vallee (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992), s 32.; Salvianus'un ifadeleri Latince şu şekildedir: "(*sub Religionis titulo a Religione dissentiunt et habitu magis saeculum reliquere quam sensu"; bu cümlelerde "religio"* adı altına (manastır hayatına) girip, onun gereklerini yerine getirmeyen ve dünya hayatını (*saeculum*) sadece gar dolabında terk edenler" ifadelerini kullanarak bazı rahipleri eleştirmektedir. bkz. Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 32; Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 27.

[209] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 32.

[210] Religion kelimesinin orta çağdaki kullanım alanları için bkz.: Peter Biller, "Words and The Medieval Notion of Religion," *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), s. 351– 369.

[211] Erns Feil, "From The Classical Religio to The Modem Religion", s. 34.

paganların irrasyonel, barbar, vahşi, yamyam ve ahlaksız olduğu yönünde de genel bir kanaat oluşmuştur.[212] Zira Katolik kilisesi putperestliği insanın cehaletinin veya irrasyonelliğinin bir sonucu olarak görmüştür.

Orta çağlarda *religio* kavramının önemini yitirmesinde muhtemelen Roma'nın yıkılmasıyla Hristiyanların artık kadim bir gelenek olduğunu kanıtlama ihtiyacının ortadan kalkmasının önemli bir etkisi olmuştur. Zira 5. yüzyılda Batı Roma İmparatorluğu'nun barbarlar tarafından yıkılmasının ardından kilise Avrupa'daki tek örgütlü kurum olmuş, toprak bağışlarıyla zenginleşerek Doğu Roma'dan ayrışmıştır. Papa'nın Karolenj hanedanı Şarlman'a taç giydirmesi ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun kurulmasıyla papalığın iktidarı tesis edilmiştir. Augustine'in aklî bilgiyi vahyin emrine vererek yeryüzünün krallığının gökyüzünün krallığına tabi olması gerektiği kuramı kiliseye mutlak otorite kazandırmış ve papalık için meşruiyet gerekçesi olmuştur.[213] Yeryüzü krallığı aracı amaçlara hizmet ederken, kilise nihai amaca hizmet etmektedir. Bu sebeple kilise dünyevi iktidarın üzerine yerleştirilmiştir. Böylece Katolik kilisesi siyasetten iktisada, bilimden sanata kadar hayatın tüm alanında söz sahibi olma imkânı kazanmıştır.[214]

400-1100 yılları arasıyla sınırlandırabileceğimiz orta çağda Augustine'in inşa ettiği vahiy merkezli Hristiyan dünya tasavvuru içselleştirilmiş ve skolastik gelenek hâkim olmuştur. Bu dönemde akıldan çok vahye, felsefeden ziyade imana güvenilmiştir.[215] Bu durum Yunan-Roma döneminde akla dayalı olarak geliştirilmiş düşünce geleneğinin geride bırakılması, hatta tamamen unutulmasına yol açmıştır. Ancak gerek Haçlı seferlerinin etkisi gerekse İslam'ın Endülüs Emevîleri aracılığıyla İspanya'ya kadar yayılması bir yandan Avrupa'daki feodal yapının çözülmesine bir yandan da entelektüel anlamda önemli değişikliklerin yaşanmasına sebep olmuştur. [216]

Erken rönesans dönemi olarak da isimlendirilen 1100-1300 yılları arasında kilise babaları Endülüslü Müslümanların eserleri aracılığıyla antik Yunan düşüncesini yeniden

---

[212] W. R. Jones, "The Image of The Barbarian in Medieval Europe", *Comparative Studies in Society and History* 13/4 (1971) s. 389.

[213] Bertrand Russel, *The History of Western Philosophy* (New York: Simon&Schuster, 1972), s. 363. Eserin Türkçesi için bkz.: Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi II*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Alfa yayınları, 2023).

[214] Berrak B. Dilaver, "St. Thomas Aquinas: Yeni Bir Dönemin Felsefesini Kurmak", s. 14.

[215] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 3.

[216] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*s, s. 25.

keşfetmeye başlamış ve daha rasyonel bir düzen inşa etme arayışına girmişlerdir.[217] Özellikle İbn Rüşd'ün eserleri üzerinden Aristotales'in felsefesinin öğrenilmesi bazı kilise babalarını aklın, iman ve vahiyden bağımsız olduğunu savunmaya ve Augustineci skolastik perspektifi sorgulamaya yöneltmiştir. Bu durum Katolik kilisesi içerisinde aklın ve vahyin birbirinden bağımsız iki farklı bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan ve Latin İbn Rüşdçüler olarak bilinen bir grubun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[218]

Teoloji ile felsefenin, aklın ile vahyin birbirinden ayrı olduğunu ve aklın hakikate erişmede müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul edilebileceğini savunan Latin İbn Rüşdcüler, vahyî bilgiye muhatap olmamasına rağmen Aristotales gibi pagan düşünürlerin akıl sayesinde doğru bir tanrı ve ahlak düşüncesi geliştirdiğini düşünmüştür.[219] Aslında rasyonalistlerin amacı vahye olan inancın gerekliliğini inkar etme arzusundan ziyade gerek paganlar arasında Hristiyanlığı yaymak gerekse Hristiyanların kendi inançlarını sürdürmek için daha rasyonel argümanların geliştirilmesine ön ayak olmaktır. Ancak on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda yükselen Aristotelesçiliğin etkisiyle, Hristiyanlık içerisindeki rasyonelleştirme eğilimi skolastik düşünceye ve kiliseye karşı bir tehdit olarak anlaşılmış ve Hristiyan inancına karşı bir tavır bağlamında değerlendirilerek aforozla cezalandırılmıştır.[220] Böylece kilise içerisinde Augustine geleneğinden ilk kopuş gerçekleşmiştir.[221] Bu kopuştan rahatsızlık duyan Roger Bacon (1219-1292) kilise içerisindeki ayrılıkları uzlaşmacı çözüm sunmak, felsefe ve teoloji arasında olası bir ayrımı reddetmek adına bir kez daha kadim teoloji fikrini gündeme getirmiştir.

Justin Martyr ve Clement gibi Bacon da aklî bilgi olarak düşünülen felsefenin (pagan bilgeliğinin) aslında tanrının Nuh ve oğulları, İbrahim, Yusuf ve Musa gibi seçkin kullarına verdiği hikmetlerin uzantısı olduğunu, özünde Eski Ahit geleneğine dayandığını, Yunanlı filozofların ise sonradan bu geleneği devşirdiklerini savunmuştur.[222] Ancak Bacon'ın girişimi istenilen başarıyı gösterememiştir. Arapça ve Yunancadan yapılan çeviri faaliyetlerinin de etkisiyle aklın vahiy karşısındaki konumunu yücelten ve bağımsız bir

[217] Muammer İskenderoğlu, *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2008) s. 27-31.
[218] Şenol Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2011), s. 83-114
[219] Aquinas, *Summa Contra Gentlies*, I, 3.1-2.
[220] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. *149-150.*
[221] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 573.
[222] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 129-131.

bilgi kaynağı olarak anlaşılması gerektiğini savunan pek çok yeni yaklaşım ortaya çıkmıştır.[223] Akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin yeniden sorgulandığı bu dönemde uzlaştırmacı bir tavır benimseyen Thomas Aquinas'ın görüşleri, hararetli tartışmaların dindirilmesinde etkin bir rol oynamıştır.

1.3.2. Aquinas'ın Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve Religio Kelimesi

Thomas Aquinas, Avrupa'nın skolastik düşünce ve feodal yönetim sistemine dayalı yapısının çözülmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Haçlı seferleri sonrası ticaretin artması ve şehir yaşamının başlamasıyla birlikte kilisenin dayattığı kuralların artık yeni şehir hayatının ve artan ticaretle yükselişe geçen burjuvazinin rasyonel bir düzene olan ihtiyacını karşılamakta yetersiz kalmıştır.[224] Bu durum aklın ön plana çıkarılması ve inançtan bağımsız olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Böyle bir dönemde akılla vahyin birbiriyle çatışmalı değil, uyumlu olduğunu ve kilisenin pagan felsefesini Hristiyanlık için faydalı bir şekilde kullanabileceğini savunan Aquinas'ın temel gayesi; aklı, felsefeyi, paganizmi ve yeni gelişen ihtiyaçları kilise için bir kaygı olmaktan çıkarmaktır.[225] Bu sebeple akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi uzlaşı içerisinde yeniden yorumlayarak kiliseye hizmet etmeye çalışmıştır.[226]

1.3.2.1.Teoloji ile Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

İnsanın ilahi bir yardım olmaksızın tabii aklı ile yaptığı çıkarımları felsefî bilgi olarak ifade eden Aquinas, felsefenin ilahi ilham ve aydınlanma ile elde edilen teolojik bilgiden farklı ve bağımsız bir bilgi kaynağı olduğunu savunmuştur.[227] Eserlerinde aklın; tanrı, insan ve alem hakkında vahiyden bağımsız bir bilgi kaynağı olduğunu göstermeye çalışmıştır. İnsanların vahyî bir bilgiye muhatap olmasalar dahi, aklî veya felsefî bilgi sayesinde alemin bir yaratıcısı ve yöneticisi olduğu fikri başta olmak üzere birtakım

[223] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy", I, s. 364.
[224] Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 203-256.
[225] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 138.
[226] Bazı araştırmacılar Aquinas'ın fikri olarak Aristotales'ten beslendiğini düşünmüş olsalar da bu konuya itirazlar da bulunmaktadır. Örneğin Süleyman Dönmez Aquinas'ın ne tam olarak Platoncu ne de Aristocu olarak ifade edilemeyeceği kanaatindedir. Bkz.: Süleyman Dönmez, Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç (Ankara: Karahan Kitabevi, 2004), s. 32.
[227] Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", s. 209-226.

hakikatlere erişme kapasiteyle yaratıldığını savunmuştur.[228] Adeta doğal bir vahiy niteliğinde olan evrene yerleştirilmiş ilahi yasalar ve nizam; insan aklına tanrının varlığı ve temel ahlaki ilkelere erişme konusunda rehberlik etmektedir.[229] Özellikle de aklı doğru kullanmanın yolunu bilen ve daha rasyonel olan eğitimli insanlar, vahyi bir bilgi olmaksızın salt akılla dahi tanrı ve ahlak konusunda temel ilkeleri keşfedebilirler. Aristotales başta olmak üzere antik Yunan'da yaşamış olan pek çok pagan filozofun eserleri bunun en önemli kanıtıdır.[230] Dolayısıyla Aquinas'a göre rasyonalite ile teoloji ve ahlak arasında dolaylı bir bağ bulunmaktadır.[231]

Aquinas'ın teoloji ve ahlak konusunda akla olan güveninin arka planında, Augustine'in aksine, akıl ve vahyi birbiriyle çatışmalı değil uyumlu görme eğilimi yer alır. Ona göre tanrı, gerek akıl gerekse vahyin yaratıcısı ve kaynağı olduğuna göre bu iki bilginin birbiri ile çatışması mümkün değildir. Eğer tabii akıl ve tabii prensipler insana tanrı tarafından yerleştirilmişse -tanrı abesle iştigal etmeyeceği için- bunların birbiri ile çelişkili değil, bilakis uyumlu ve paralel olması gerekir.[232] Akıl ve vahyin çelişiyor göründüğü durumlarda ise sorun insanın yanlış akıl yürütmesinden kaynaklanan çıkarımlarda aranmalı, vahiy ilahi bilgi kaynağı olduğu için doğruluğundan şüphe edilmemelidir.[233] Dolayısıyla akıl ve vahiy iki farklı kaynak olmasına rağmen, köken itibariyle uzlaşı içerisindedir hatta birbirini tamamlamaktadır.

Aklın evrenselliğine ve nesnelliğine güvenen Aquinas, Hristiyanlığın paganlara izahında mantık yöntemlerine başvurulması ve imandan önce inanç konusunun rasyonalize edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Zira akıl, paganları Hristiyanlığı kabule hazırlayacak olan önemli bir unsurdur.[234] Hatta misyon faaliyetlerinin entelektüel bir zeminde ve rasyonel çıkarımlarla izah edilmesi, paganların Hristiyanlığı kabulünü kolaylaştıracaktır. Bu sebeple Aquinas, *Summa Contra Gentiles* isimli eserinde doğru bir tanrı inancı için

[228] Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz.: Nadide Şahin, "Thomas Aquinas'ta Akıl-Vahiy felsefe İlişkisi", Akıl Kitabı 5, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), s. 213- 236.
[229] Aquinas *Summa Contra Gentiles*, I, 3.1-2.; Aquinas, *Summa Theologiae* Ia, IIae, 91:1,3,4.
[230] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, 3.1-2.
[231] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 140.
[232] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, s. I. 7.
[233] Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", s. 222.
[234] James Hankins, "*Religion* and The Modernity of Renaissance Humanism," in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. Angelo Mazzocco (Leiden: Brill, 2006), s. 142.

neden vahyî bilgiye dolayısıyla da enkarnasyona iman edilmesi gerektiğini açıklamaya çalışır. Böylece aklı vahyin altında bir birim olmaktan çıkararak, felsefe ve teolojiyi birbirinden ayıran ve akla özerk bir alan sunan isim olmuştur.[235] Ayrıca aklı imanın öncesine yerleştirmesi ve akıl ile vahyi birbirinden ayrı iki bilgi kaynağı olarak kabul etmesi bakımından Augustine geleneğinden ayrılmıştır.[236] Ancak vahyi bilgiyi aklî bilgiden üstün tutması ve vahyi aklın erişemeyeceği hakikatlerin kaynağı olarak konumlandırması bakımından ise Augustineci gelenekle diyaloğunu devam ettirmiştir.

1.3.2.2.Ahlak ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

Aquinas teoloji konusunda olduğu gibi ahlak konusunda da Augustin'den ayrılarak akla daha fazla rol vermiştir. Nitekim Aquinas'a göre insan aklı, vahyi bir yönlendirmeye muhatap olmasa dahi tanrının aleme yerleştirdiği düzen ve kanunlar sayesinde doğru ahlak kurallarına (doğal hukuk; natural law) erişebilir.[237] Ona göre pratik akıl, doğa üzerinde çıkarımlar yaparak doğru ahlaki normlara erişme ve ahlaki bir düzen kurma potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte tanrı insana vicdanı yerleştirerek bu dünyada nasıl yaşaması ve davranması gerektiğini anlamasını, iyi ve kötüyü (doğru ve yanlışı) ayırmasını sağlayacak bir fıtrat ile de donatmıştır.[238] Dolayısıyla akılla erişilmiş olsa da ahlakın kaynağı hala tanrıya dayanmaktadır. Ancak ilahi bir vahye muhatap olsa da olmasa da tanrının hem tüm insanlığın kalbine yazdığı hem de aleme yerleştirdiği ilkeler üzerinden doğru bir ahlak anlayışına erişmesi mümkündür. Doğal hukuk olarak da adlandırılan bu aklî çıkarımlar sayesinde paganlar da ahlaklı bir birey ve toplum geliştirebilmişlerdir. [239] Böylece akıl ve ahlak ilişkisine dair yaklaşımında da Augustineci gelenekten ayrılan Aquinas, ahlakı vahyin yanı sıra aklın alanına yerleştirerek erdemli pagan fikrine alan açmıştır. Ancak ilk günah ve beraberinde gelen düşüş, insanın akıl yerine arzu ve tutkularına yenilmesinin ve yanlış yola sapmasının mümkün olduğunu göstermiştir. Doğal hukuk, kötülükleri yasaklama ve cezalandırmada yetersiz, iç eylemleri yönetmede eksik, yargılamada belirsiz veya çelişkili

[235] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 3; Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy", I, s. 364.
[236] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 29.
[237] Thomas Aquinas, *Summa Theologie*, IaIIae 91-94 içinde *St. Thomas Aquinas Political Writings*, ed. R.W. Dayson (New York: Cambridge University Press, 2004), s. 83-131.
[238] Thomas Aquinas, *Summa Theologie*, IaIIae 91-94 içinde *St. Thomas Aquinas Political Writings*, s. 90-108.
[239] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy,", s. 364.

olduğu için ilahi yasalarla tamamlanmaya muhtaçtır. Bu sebeple ahlak konusunda da vahyî bir bilgiye olan ihtiyaç devam etse de Aquinas'ın yorumları bu ikisi arasındaki bağı zayıflatmış ve akıl ile ahlak arasında dolaylı bir ilişki tesis etmiştir.[240]

Aquinas'a göre akıl tabiat aracılığı ile birtakım hakikatlere erişebilse de teslis veya enkarnasyon gibi tanrının mahiyetine dair konulara çıkarım yoluyla ulaşması mümkün değildir. Zira tanrının sonsuzluğu karşısında sınırlı ve sonlu olan aklın onu tam olarak idrak etmesi imkansızdır.[241] Bu sebeple aklın sınıra ulaştığı ve yetersiz kaldığı konularda vahyî bilgiye ve imana ihtiyacı vardır.[242] Zira vahyî bilgi aklın ne ispat edebileceği ne de çürütebileceği bilgileri içermekte, akıl ötesi hakikatleri bildirdiği için iman etmeyi gerektirmektedir.[243] Ancak Augustine'den farklı olarak Aquinas, imanı idrakin başlangıcı değil sonucu olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda vahiy, akıl yürütme ile elde edilen pagan bilgeliği ile uyumlu olan ve yetersiz kaldığında devreye giren, böylece onu tamamlamayarak mükemmelleştiren bilgi kaynağıdır.[244] Ancak vahyî bilgi insana hem aklın sınırları içerisindeki hem de ötesindeki hakikatlere dair bilgi vermesi bakımından akla göre daha kapsayıcı ve üstündür. Bu sebeple aklın, vahyî bilgiye ve onun yönlendirmesine ihtiyacı vardır.[245] Yine de Aquinas'ın doğru akıl yürütme ve teoloji arasında kurduğu dolaylı bağ, teoloji ile vahyî bilgi arasındaki ilişkiyi zayıflatır niteliktedir.

Pagan aklına tanrı ve ahlak konusunda birtakım hakikatleri keşfetme alanı açarak vahiyle uyumlu hale getirmesi bir tehdit barındırsa da Aquinas, kurtuluşu vahye yerleştirerek vahyin üstünlüğü fikrini devam ettirmiş, böylece kilisenin otoritesini güçlendirmeyi hedeflemiştir.[246] Paganların monoteist bir tanrı fikrine ve doğru ahlak anlayışına ulaşma ihtimaline olumlu yaklaşsa da kurtuluş için aklın eriştiği bilgileri yetersiz

---

[240] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy," s. 364; Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 37.

[241] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, 3.3-7.

[242] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, 4.3-5.; Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", s. 212.

[243] Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", s. 226.

[244] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 30; Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi", s. 212.

[245] Konuyla ilgili ayrıca bkz.: Hamdi Gündoğar, "Thomas Aquinas'ta İlahi Bilgi", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 357-372.

[246] Muhammed Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 241.
Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 24.

kalmaya mahkum ve vahiyle tamamlanmaya muhtaç olarak yorumlamıştır.[247] Örneğin antik dönemde yaşamış olan Aristotales gibi pagan bilgeler, aklı doğru bir şekilde kullandığı için doğru sonuçlara ulaşmışlar[248] ancak teslis gibi tanrının mahiyetini ilgilendiren konuları keşfedememiş, bazı konularda ise hata yaparak doğru ve yanlışı birbirine karıştırmışlardır.[249] Dolayısıyla aklın ilahi bir kaynağa dayanan vahye ve kiliseye ihtiyacı vardır.[250] Böylece Pavlus ve Augustine gibi Aquinas da enkarnasyon ve vahyî bilginin üstünlüğünü vurgulamış, tapınma eylemleri ve ibadetleri tek ve doğru tanrıya yönelttiği böylece en yüce erdem olan adaleti tesis ettiği için Hristiyanlığı tek ve doğru *religio* olarak ifade etmiştir.

1.3.2.3.Aquinas'ın Eserlerinde *Religio* Kelimesi

Religio kelimesini *Summa Theologia* isimli eserinde iki yerde kullanan Aquinas, kelimeyi inanç doktrinlerini ele alan bölümlerde değil, ahlak başlığı altında, özellikle de adalet bahsiyle bağlantılı olarak değerlendirmiştir.[251] Nitekim Aquinas'ın en yüksek erdem olarak konumlandırdığı adalet ile Hristiyan olmak arasında önemli bir bağ vardır. Adaletin amacı adil olanı, yani hakkı gerçekleştirmek; adil olmak ise herkese kendine ait olanı vermek demektir.[252] İnsanın adaleti temin edebilmesi için tanrının hakkını tanrıya vermesi gerekmektedir. Bu da ancak ibadet ve ritüellerle gerçekleştirilebilir. Zira insan içsel olarak adanma ve tazim, dışsal olarak ise tapınma eylemleri, ibadet ve ritüelleri özenle ve dikkatle yerine getirdiğinde tanrıya karşı yükümlülüğünü yapmış ve adaleti temin etmiş olur. Bu bağlamda *religio*, tanrı inancını ifade eden değil, tanrıya olan inancın sonucu olan ve insanın tanrıya karşı yerine getirmesi gereken yükümlülüklerini ifade eden bir olgudur. İnsan ve tanrı arasındaki bağı ifade eden *religio*, ahlaki bir sorumluluktur. Bu ahlaki sorumluluk aynı zamanda insanı erdemli kılacak olan unsurdur. Zira Aquinas ibadetler sırasında bedensel ve zihinsel eylemlerin tekrar tekrar yapılmasının bedeni disipline ettiğm

[247] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I.4.6-7.
[248] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 138.
[249] Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I. 3.4-5.; 1.4.5.
[250] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia, IIae, 94:6.
[251] Nicolas Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 7; Aquinas, Summa Teologica 2.2.81 içinde *Aquinas Political Writings*.
[252]Aquinas, *Summa Theologiae* Ia, IIae, 57 ve Ia, IIae,58:2 içinde *Aquinas Political Writings*.

ine, bedenin disiplininin ise ruhu terbiye ederek insanı kemale eriştirdiğine inanmaktadır.[253] Muhtemelen orta çağlar boyunca *religio* kelimesinin manastır hayatını ifade etmek amacıyla kullanılmasının kökeninde de bu anlayış yatmaktadır. Ancak Aquinas düşüncesinde insanın, enkarnasyonla gelen vahyî bir bilgi olmaksızın tanrının hakkını tanrıya olması gerektiği gibi teslim etmesi mümkün olamayacağı için, yalnızca Hristiyanlık *religio* olma niteliğine sahiptir.

Aquinas akla verdiği özerklik sayesinde paganların tanrı fikrine erişmesine imkân tanımış olsa da -önceki sayfalarda da ifade ettiğimiz üzere- teslis başta olmak üzere tanrının mahiyetinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için enkarnasyonla gelen vahyi bilgiyi zorunlu görmüştür. Enkarnasyonla gelen bilgiye sahip oldukları için sadece Hristiyanlar Hak tanrıya olması gerektiği gibi ibadet ve tapınma eylemlerini yerine getirmektedir. Bu sebeple Aquinas, *religio* kelimesini Hristiyanlığın tanrısı için yapılan ibadet ve ritüellere özgü bir kavram olarak kullanmıştır. Hatta Hristiyan olmayanları yanlış *religio* (*falsa religione*) olarak ifade etmek yerine batıl (*supersitious*) veya putperest (*idolatry*) kelimeleri ile tanımlamayı tercih etmiştir. Her ne kadar iki kelimeyi tam olarak birbirinden ayrıştırmamışsa da Hristiyan olmayanları doğru tanrı için yanlış tapınmaları veya yanlış tanrı inancıyla yerine getirilen doğru ibadet etmekle dolayısıyla da adetsizlikle itham etmiştir.[254] Böylece Aquinas, *religio* kelimesi ile vahyi bilgi arasında dolaylı bir bağlantı kurmuş, vahyi bilgi nedeniyle *religio* kelimesini Hristiyanlığa özgü olarak kullanmış, paganları ise bunun dışında bırakmıştır. Aquinas sonrasında *religio* kelimesi rönesansa kadar çok fazla kullanılmamış olsa da daha çok dünyevi hayattan el etek çekerek manastır kurallarına bağlı dindar bir yaşam tarzını ifade etmek veya belli tarikatların manastır kurallarına atıfta bulunmak amacı ile kullanılmaya devam etmiştir. 14. yüzyılda ise kelime manastıra bağlı olmayan din adamlarını ifade edecek şekilde genişletilmiştir.[255]

Sonuç olarak Aquinas'ı kendisinden öncekilerden ayıran en önemli nitelik, aklı Hristiyanlar ve paganlar arasında özerk, ortak, evrensel bir bilgi kaynağına ve uzlaşılabilir

[253] Nicolas Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 7-8.
[254] Nicolas Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 7-8.
[255] Nicolas Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 7-8.

bir zemine dönüştürmüş olmasıdır. Her ne kadar vahyin üstünlüğünü devam ettirmiş olsa da akılla vahyi uyumlu bir şekilde ayırma fikri teoloji ve felsefenin ayrıştırılmasına, pagan bilgeliği ve erdemine alan açmış, kilise ve paganlar arasında cesur ve iyimser bir uzlaşı alanı sağlamıştır. Aquinas, Augustineci gelenekten kopuşu temsili eden bu yaklaşımıyla, vahiy karşısında akla, dünyevi olana ve insan doğasına güven aşılamıştır. Akla pozitif yaklaşımı Hristiyanlığın dönemin şartlarına uygun olarak yeniden yorumlamasına imkan tanımış olsa da paganların akıl aracılığı ile tanrı ve ahlak konusunda bir takım hakikatlere erişebileceği fikri pek kabul görmemiş hatta vefatından kısa bir süre sonra terk edilmiştir.[256] 14. yüzyıldan itibaren kilise babaları Hristiyanlıktaki tanrı anlayışının, salt aklın eriştiği tanrıdan; vahyi bilginin ise akılla üretilen felsefeden tamamen farklı olduğunu savunulmuşlardır. Böylece vahyi yönlendirme olmaksızın paganların putperestlikten kurtulamayacağı veya ahlaki doğrulara ulaşamayacakları fikri kabul görmeye devam etmiştir.[257] Ancak Aquinas'ın pagan aklına yaklaşımı sonraki yüzyıllarda, özellikle de Aristotales'ten ziyade Platon'a sempati duyan rönesans düşünürlerine ilham olmuştur.[258] Daha ileriki yüzyıllarda ise bu yaklaşım, Hristiyanlığın Konfüçyanizm ile karşılaşma tecrübesinin seyrini belirleyerek akıl-vahiy arasındaki kırılgan dengeyi daha hassas bir hale getirecek ve farkında olmadan seküler düşüncenin temellerinin atılmasına katkı sağlayacaktır. [259]

1.4. Rönesans Döneminde *Religion* Kelimesi ve Akıl-Vahiy ilişkisi

Aquinas sonrası dönemde kilise içerisinde Antik Mısır ve Yunan-Roma dönemine ait metinlerin tercümesi İstanbul'un fethiyle birleşince antik döneme olan ilginin daha da artmasına vesile oldu. Zira İstanbul'un fethi ve Türklerin batıya doğru hızla ilerleyişi, Avrupalıları eski güzel günlerin anılarında yaşama, tarihlerinin şanlı yılları olan Grek ve

[256] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 237-238.

[257] 14. yüzyılın başlarında "Via Moderna" olarak isimlendirin Paris ve Oxford'daki kiliseler, Aquinas'ın paganlara yönelik olumlu yaklaşımına karşı çıkarak vahiyle gelen tanrı bilgisinin, paganları akli yöntemlerle ulaştığı tanrı ile aynı olmadığını savunmuştur. "Via Antique" olarak isimlendirilen ikinci grup ise Aquinas'ın yaklaşımını benimseyerek paganların akılla eriştiği tanrı bilgisinin Hristiyan vahyi ile uyumlu olduğu ve Hristiyanlığı yorumlamada Aristotales başta olmak pagan felsefi birikiminden yararlanmakta bir sorun olmayacağına delil olarak kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 236-239.

[258] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 238.

[259] Emmet Kennedy, *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*, s. 12.

Roma dönemlerini anmaya ve yüceltmeye yöneltti. Bu aynı zamanda kadim bilgelik olarak da adlandırılan pagan düşüncesinin yeniden keşfedilmesine kapı araladı. Aslında rönesans ilahiyatçılarının amacı kadim bilgeliği Hristiyanlığa dahil ederek kilisenin yüzleştiği birtakım sorunlara çözüm üretme çabasıydı.[260] Ancak bu dönemde Yunan-Roma dönemine ait eserlerin tercümesindeki artış, kiliseyi Aristocu geleneğin dışındaki felsefi düşüncelerle karşılaşmak ve yüzleşmek zorunda bıraktı. Böylece kilise mensuplarının paganizm hakkındaki bilgisi Aristotales'in eserlerinin ve Aquinas'ın yorumlarının ötesine geçti.[261] Aristotales merkezli eğitimi esas almayan okullarda yetişmiş din adamları, Platon ve Neo-Platonist düşünürlerin fikirlerini incelemeye ve Cicero'nun eserlerini okumaya başladı. Bu durum Hristiyan vahyi ile pagan aklı arasındaki ortaklıkların gün yüzüne çıkmasına ve rönesans'ın hümanist kilise babalarının sarsıcı iddialarda bulunmasına yol açtı.

Platonist düşünceye ilgi duyan hümanist ilahiyatçılar, Hristiyanların paganlarla temel ortaklığının sadece rasyonalite olmadığını, teolojik açıdan da birtakım ortaklıkların bulunduğunu, hatta putperest olsun ya da olmasın tüm insanlığın aynı tanrıya tapındığını iddia ettiler.[262] Aquinas'ın paganlar ile Hristiyanlar arasında aklın evrenselliği üzerinden kurduğu birlik fikrini Platonist perspektifle sentezleyerek daha ileri götürdüler. Böylece 15. yüzyıl, rönesansın getirdiği rüzgarla Augustineci gelenekten kopuşun daha da hız kazandığı dönem oldu. Hakikate erişmede vahyin yanı sıra pagan aklına da alan açan hümanist rönesans ruhu, dolaylı olarak *religio* kelimesinin de çehresini değiştirmeye başladı. Bu konudaki ilk girişim Alman kardinal Nicolas Cusanus'tan geldi.

1.4.1. Nicolas Cusanus'un Eserlerinde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi

Uzun yıllar boyunca Ortodoks ve Katolik kilisesinin uzlaşısı üzerine çalışan Nicolas Cusanus (1401-1464), aldığı Platonist eğitimin de etkisiyle farklılıkları ortaklıklarda birleştirecek bir düşüncenin arayışında olmuştur. İstanbul'un fethiyle birlikte Hristiyanlar içerisindeki ayrılıkların yanı sıra Müslümanlarla da ortak bir dil geliştirme ihtiyacı

[260] James Hankins, "Religion and The Modernity of Renaissance Humanism", s. 140.
[261] James Hankins, "Introduction", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy,* ed. James Hankins (Cambridge University Press, 2007), s. 5.
[262] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 238.

Nicolas'ı, ibadet ve ayinlerdeki çeşitlilik farklılaşma algısına sebep olsa da tüm insanların özünde aynı tanrıya yöneldiği iddiasında bulunmaya sevk etmiştir.[263]

Nicolas Cusanus'a göre tanrı tüm varlıkları fıtri olarak her şeye gücü yeten bir tanrıya yönelme güdüsüyle yaratmış ve tüm milletlere hakikati kendi dillerinde öğretecek peygamberler göndermiştir.[264] Farklı coğrafyalarda yaşayan ve farklı diller konuşan insanlar, tanrıyı kendi dillerinde ifade etmiş ve tanrıya yönelimlerini ayinler aracılığıyla dışsal eylemlere dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla Arapların, Yahudilerin ya da putperestlerin kendine özgü ve birbirinden farklı tapınma eylemleri olsa da arka planda hepsi aynı tanrıya yönelmektedir.[265] İnsanları tanrıyı memnun etmek için tapınma eylemleri (ibadetler) ve ayinler yapmaya yönelten de bu fıtri (zihinsel veya içsel) haldir.[266] Cusanus fıtri bir hal olan bu tanrıya yönelim içgüdüsünü "*religio"* olarak isimlendirmiştir.[267] Her kavim bu güdüyü farklı tapınma eylemleriyle ve biçimleriyle dışsallaştırdığı için ibadetlerde çeşitlilik ortaya çıkmıştır.[268] Ancak ibadet biçimlerindeki farklılıklar daha fazla dikkat çektiğinden tüm insanlık için ortak olan "*religio"* geri planda kalmış ve örtük hale gelmiştir. Böylece Cusanus, öncekilerden farklı olarak *religio*'yu tanrı inancının sonucu olan ibadet ve tapım eylemlerini ifade etmek için değil, kült ve ibadetlerin özünde yatan tanrıya yönelme ve tapınma güdüsü anlamında kullanmıştır.[269]

Nicolas'ın *religio* kelimesini yorumlamada yaptığı bir diğer önemli değişiklik, Hristiyanlığa özgü kullanım alanını esneterek daha geniş bir bağlam ve evrensel bir anlam tercih etmesi olmuştur. Nicolas'a göre aynı tanrıya yönelim ve ibadeti ifade etmesi bakımından *religio* (una Religio in Rituum Varietate) evrensel bir olgudur. Tanrının çeşitli milletler tarafından farklı isimlerle anılması ve ibadetlerdeki çeşitlilik, sonsuz olan tanrıyı

---

[263] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 70-76.

[264] Thomas Leinkauf, "The Concept of Religion in Early Modern Philosophy", s. 161; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 70-76.

[265] Thomas Leinkauf, "The Concept of *Religion* in Early Modern Philosophy", s. 161.

[266] Pim Valkenberg, "Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, The Qurʾan and Nicholas of Cusa", *Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, The Qurʾan, and Nicholas of Cusa*, ed. Ian Christopher (Boston: Brill, 2014), s. 33.

[267] Thomas Leinkauf, "The Concept of *Religion* in Early Modern Philosophy", s. 161; Pim Valkenberg, "Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, The Qurʾan and Nicholas of Cusa", s. 33.

[268] Hopkins, *Nicolas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis,* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1994), s. 35.

[269] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 70-72.

sonlu ve sınırlı olan akılla anlama çabasından kaynaklanmaktadır.[270] Bu ikisi arasındaki uçurum nesnel anlayış ve idraki engellediği için insanın aşkın olanı anlama tecrübesi biriciklik ve farklılık göstermiştir. Bu sebeple tanrının ismi ve tapınma eylemleri değişiklik göstermiştir. İsimlendirme ve uygulamalardaki heterojenliğe rağmen tapınılan varlığın değişmezliği, bu çeşitliliğin arka planında yer alan yegâne ve sonsuz gerçekliğe işaret eden en önemli kanıttır. Zira farklı inanç biçimleri, farklı tapınma nesnelerinin değil, insan bilgisinin farklı şekillerdeki koşullanmasının epistemik bir sonucudur.[271]

Cusanus, dini inanç ve uygulamalardaki çokluğun yanıltıcı görünümün ardında tek ve ortak *religio'nun* (una Religio in Rituum Varietate) yer aldığı yönündeki fikrini *De Pace fidei* isimli kitabında daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Perde arkasındaki tanrının huzurunda bir araya gelen bir Yahudi, Müslüman, putperest ve Hristiyan'ı hayali bir tartışma üzerinden konuşturduğu eserinde, tüm tartışma ve çatışmaların *religio'*nun ortak özünün anlaşılmamasından kaynaklandığını göstermek için şu satırları kaleme almıştır:

> "Artık kendini saklama Rabbimiz. Merhamet et, yüzünü göster ve tüm halklar kurtulsun ... Yalvarışımızı dinlemeye tenezzül edersen, kılıç, nefret, kıskançlık ve tüm kötülükler ortadan kalkar ve herkes, ayinlerin çeşitliliğinde tek bir *religio*'nun olduğunu anlar. Eğer bu ayin çeşitliliğinden vazgeçilemiyorsa veya onu ortadan kaldırmak iyi bir şey değilse -zira farklılıklar bizzat dindarlığı teşvik edebilir, her ülkeyi Tanrı'yı en çok memnun edenler gibi daha da büyük bir gayretle kendi geleneklerini geliştirmeye yöneltebilir- en azından bir tek *religio* ve bir ibadet olsun."[272]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Nicolas'a göre hakikati örten perdenin kaldırılması mümkün olsa, ibadet tarzları ve isimlendirmeleri ne olursa olsun, putperestler

---

[270] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment,* s. 11.

[271] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment,* s. 11-12.

[272] Jasper Hopkins, *Nicolas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani,* s. 635. Casanus'un farklı din mensuplarını bir araya getirerek konuşturduğu pasajların Türkçe tercümesi için bkz.: Nicolasus Cusanus, Gizlenen Tanrı Üzerine, çev. Arif Yıldız, *Felsefe Arkivi* 33 (2008), s. 87-100; yukarıdaki Türkçe tercüme Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment,* s. 11'deki İngilizce tercümesi esas alınarak yapılmıştır. Cusanus'un İslam ve müslümanlara yaklaşımı hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca bkz.: Mahmut Aydın, "Hıristiyan Batı Dünyasında "Ötekine" Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Nicolas of Cusa (1401-1464) Örneği", içinde *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türki Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2006).

dahil olmak üzere tüm insanlar aynı tanrıya yöneldiklerini ve tanrıyı en çok memnun edenin galip geldiğini idrak edeceklerdir.

Nicolas Cusanus, kendisinden önceki kilise babalarından farklı olarak *religio* kelimesini tanrı için yapılan ve çeşitlilik gösteren ibadet ve ritüelleri ifade etmek için değil, ibadetlerin özünde yer alan tanrı inancına atfen kullanmıştır.[273] Diğer bir ifade ile *"una religio*", mevcut tüm sistemlerinin gölgeli yansımasının ardındaki, tanrı hakkındaki erişilemez gerçekliğin (ide) ve tanrı inancının adıdır. *Religio*, ibadet ve ritüelleri gibi dışa yansıyan ve çeşitlilik gösteren eylemlerde değil, inancı ifade eden kalbi ve zihinsel eylemlerde ve doktrinel birlikte aranmalıdır.[274] Bu bağlamda Nicolas Cusanus, *religio*'yu Hristiyanlığa özgü bir kavramdan ziyade cins bir isim olarak değerlendirmişse de Hristiyanlığa ayrıcalıklı bir konum vermekten de kendini alamamıştır.

Cusanus'a göre perde arkasındaki hakikate en yakın olan *religio,* ya da esas *religio,* Hristiyanlıktır. Bu konudaki görüşlerini "Tüm halklar, akıl yoluyla, tanrıyı bir olarak kabul etseler de Mesih'e olan inancı kabul etmeleri gerekir; bu, daha sonra çeşitli yüzeysel biçimler alabilen, ancak temelinde Hristiyan kutsal bir yapıya sahip olan bir dine giden yolu açar" cümleleri ile dile getirmiştir.[275] Bu argümanda Hristiyanlığın, diğerlerinden farklı olarak akla değil Mesih'e dolayısıyla da vahyî bilgiye dayandığı için hakikate daha yakın görülmüş olması dikkat çekicidir. Muhtemelen enkarnasyonla gelen vahyî bilgi tanrının kendi mahiyetini kendi ifadeleriyle izah biçimi olduğu için Hristiyanlık hakikate en yakın olandır ve her toplumun inanç yapısına mündemiçtir.[276] Dolayısıyla insanlar hem aklen hem de fıtraten tek bir tanrıya yönelmiş olsalar da, enkarnasyonu kabul etmedikleri müddetçe gerçek anlamda bir *religio*'ya sahip olduklarını varsaymak mümkün değildir.[277] Bu bağlamda diğer milletlere verilen hakikat kıvılcımları aslında Mesih'i dolayısıyla da enkarnasyonu ve vahyî bilgiyi kabul etmelerini kolaylaştırmak içindir.[278] Nicolas Cusanus'un *religio* kelimesi hakkında geliştirdiği bu yeni yorum, rönesansın diğer hümanist

[273] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 70.
[274] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 239.
[275] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 240.
[276] Cusanus, Hristiyan, Müslüman, Yahudi ve pagan temsilcileri bir araya getirerek gerçekleştirdiği hayali konuşma ve münazara boyunca bu iddiayı kanıtlamaya çalışmıştır. Bkz.: Hopkins, *Nicolas of Cusa 's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 33-70.
[277] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 240.
[278] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence* , s. 71.

kilise babalarının fikirlerinde yankı bulmaya devam etmiştir. Bu bağlamda öne çıkan bir diğer önemli isim Marsilio Ficino olmuştur.

1.4.2. Marsilio Ficino'nun Eserlerinde Akıl-Vahiy İlişkisi ve *Religion* Kelimesi

Keşif çağının başladığı ve Avrupalıların Amerika kıtasına doğru yol aldığı dönemlerde yaşamış olan Marsilio Ficino (1433-1499), rönesansın önde gelen ilahiyatçıları arasında yer almıştır. Platon'a ve Yunan-Roma düşüncesine hayranlığı Cusanus'dan daha derin olan Ficino, Hristiyanlar ve paganlar arasındaki teolojik ortaklıkların bulunabileceği fikrine sıkıca sarılmıştır. Bu fikriyatında 1471 yılında tercümesini yaptığı *Corpus Hermeticum* isimli eserin de önemli bir etkisi olmuştur. Ficino eserin, Musa peygamberden birkaç nesil sonra yaşadığı tahmin edilen, Plato ve Pitagoras'ın kitaplarında ismini andığı ve fikirlerinden etkilendiği Mısırlı bir din adamı Hermes'e ait olduğu kanaatine varmıştır. Hristiyanlıkla pek çok ortaklığın bulunduğu eser aslında Platoncu dünya görüşü başta olmak üzere antik dönem düşüncesinin Hristiyanlıkla uyumlu hatta sentezlenebilir olduğunu göstermektedir. Hermes başta olmak üzere antik dönemdeki pagan bilgelerin vahyi bir bilgiye muhatap olmadığı halde Hristiyanlıkla ortak hakikatlere ulaşabilmiş olması Ficino'yu tüm insanlığın tanrıya dair bir içgörüye sahip olduğu fikrine yöneltmiştir. Paganlar fıtri bir nitelik olan içgörü sayesinde bir arayış içerisinde olmuş, vahye muhatap olmamalarına rağmen tanrı fikrine ulaşmışlardır. Bu durum bir yandan rönesansın Neo-Platonizm'e meyilli düşünürlerinin pagan düşüncesi ve antik döneme hayranlığını artırırken bir yandan da antik dönemin sadece fiziksel açıdan değil zihinsel açıdan da güçlü, aydınlık ve hakikate daha yakın olduğunu iddia eden Hermetizm yaklaşımının doğmasına sebep olmuştur.[279]

Ficino'nun antik düşünceye bir yaklaşım biçimi olarak geliştirdiği Hermetizm, aynı zamanda orta çağ skolastiklerinden farklı bir şekilde, diğer dinlerin yanlışlığını ve Hristiyanlığın gerçeğini doğrudan kanıtlamaya çalışmadan, metafizik gerçekliğin muazzam, evrensel ve nihailiğini dolayısıyla da tüm insanlık için ortaklığını vurgulamıştır. Bu anlamda antik düşünce adeta Hristiyanlığın erken bir formu gibidir. Böylece Ficino

[279] Ficino ve Hermetik düşünce arasındaki ilişkiye dair daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Lauri Ockenström, "Hermetic Roots of Marsilio Ficino's Anthropocentric Thought." *J@rgonia* 11 (2013): 37-56.

Hristiyanlık ile diğerleri arasındaki ilişkiyi, geç antikitede dayatılan dar ve dogmatik engellerle dolu yapıdan kurtarmaya ve daha açık hale getirmeye çalışır. Ancak amacı Hristiyanlığı tamamen işlevsiz kılmak değildir. Bu sebeple vahyi bir bilgiye muhatap olmasa dahi insanda tanrıya yönelme duygusunun fıtri olduğunu ve bunu kısmi olarak keşfetme yeteneğiyle donatıldığını savunur. Hristiyanlığın işlevi ise bu evrensel gerçekliğin belirsiz, kısmi ve yozlaşmış vizyonlarını ifşa ederek inanç ve pratikleri yeniden düzenlemektir.[280]

Cusanus gibi tanrının isimlendirilmesi ve ibadetlerdeki çeşitliliğinin insanları yanılttığını düşünen Ficino, Platonist bir yaklaşımla insanın boş bir levha olmadığına inanmış ve tüm insanlığın doğasında tanrıya tapınma iç güdüsü ve bir takım ahlak kurallarının işlenmiş olduğunu savunmuştur. Tanrının bir inayeti olarak insanın içine aşılanmış olan bu fıtri ve içgüdüsel "Tanrı'ya inanma ve tapınma dürtüsü"nü *religio* olarak tanımlamıştır. [281] Böylece Cusanus *religio* kelimesini ibadet ve kültür gibi dışsal eylemlerden içsel bir yönelime dönüştürürken, Ficino ile birlikte kelime daha teolojik bir bağlam kazanmıştır.

Ficino, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli niteliğin akıl değil tapınma duygusu olduğunu savunmuştur.[282] Atlar için kişnemek ya da köpekler için havlamak ne kadar doğalsa, insan içinde bir tanrıya inanma ve tapınma güdüsü olan *religio* öyle doğaldır. Bu anlamda *religio* insanı diğer varlıklardan ayrıştıran temel ve evrensel bir niteliktir.[283] Her ne kadar Ficino rasyonel olan her şeyi *religio* ile uyumlu, *religio* ile uyumlu olan her şeyi rasyonel kabul etse de insanın fıtratında yer alan tapınma duygusunu, akıl ve rasyonel çıkarımlardan daha üstün görmüştür. İnsan hiçbir felsefi eğitimi olmasa dahi fıtratı gereği tanrıya yönelecektir.[284] *Religio*'nun fıtrîliği nedeniyle tanrısız dolayısıyla da *religio*'suz bir toplum mümkün değildir. Bu konudaki fikirlerini "İlahi takdir, dünyanın hiçbir bölgesinin hiçbir zaman tamamen dinsiz kalmasına izin vermemiş", "ancak her zaman farklı ibadet

[280] James Hankins, "Marsilio Ficino and The *Religion* of The Philosophers", s. 48.
[281] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", s. 55-56.
[282] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", s. 148.
[283] Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 34-35. Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 13. Bu kaynakta yer verilen Harrison'ın İngilizce tercümesi esas alınmıştır.
[284] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", s. 59.

ayinlerinin yapılmasına müsaade etmiştir." cümleleri ile dile getirmiştir.[285] Ficino'nun bu açıklamasında hermetik düşüncenin önemli bir etkisi vardır. Dolayısıyla Ficino *religio* kelimesine öncekilerden daha kapsayıcı anlam yüklemiş, kelimenin modern bir kavrama dönüşüm sürecinin temellerini atan ilk isimlerden olmuştur.

Ficino'nun *religio'*ya tüm insanlık için ortak bir iç güdü, evrensel ve ezeli bir "hikmet" olarak yaklaşımı, paganizm anlayışına da yansımıştır. Zira İsa Mesih öncesinde yaşamış olan erdemli ve bilge kişilerin vahye muhatap olmadığı için kurtuluştan menedilmesi fikri hümanist ruhunu rahatsız etmiş ve bunu tanrının adaleti ile çelişkili bulmuştur. Bu sebeple tanrının her toplumun teoloji ve ahlak hususunda hakikatten haberdar etmiş olması gerektiğini savunmuştur. Erken dönemlerinde kaleme aldığı eserlerde bu argümanını, Clement ve Augustine gibi, kadim teoloji (Prisca Theologia) üzerinden açıklamıştır. Antik dönemde hakikatin paganlara insanlığın kurucu ataları olan Nuh ve oğulları vasıtası ile iletildiğini savunmuş; Zerdüştîler, Mısırlılar ve Yunanlılar başta olmak üzere Paganlar ile Hristiyanlar arasındaki ortak hakikatleri bunun göstergesi olarak sunmuştur.[286] Ancak daha ileri dönemlerde yazdığı eserlerde, kadim teoloji yerine pagan bilgeliğine işaret eden farklı bir izah geliştirmiş ve görüşlerini vahyi bir anlayışa yakınlaştırmıştır.

Ficino'ya göre İsa Mesih öncesi dönemde tanrı, paganlar arasından seçmiş olduğu bazı kullarına lütufta bulunarak sıradan insanların erişebileceğinin ötesinde birtakım hakikatler ilham etmiş ve onları rehber kılmıştır. [287] Bu bağlamda Musa kadar Zerdüşt, Hermes ya da Sybil'de bir peygamberdir ve hepsi aynı hakikati anlamaya çalışan ortak geleneğin bir parçasıdır. Bu sebeple Kur'an, en az Tevrat kadar tanrı kelamı sayılmalıdır. Pitogoras, Platon, Pavlus veya Augustine gibi düşünürler ise kendi dönemlerindeki ilahi vahyi tefekkür yetenekleri ile birleştirerek detaylandırmış ve daha anlaşılır kılmışlardır. Bu sebeple pagan aklına dayanan geleneklerde de Hristiyan vahyine benzer hakikatlerin ve erdemli paganın varlığı kabul edilebilir bir olgudur.

---

[285]Alıntı ve çeviri Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 88 esas alınarak yapılmıştır.

[286] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 131; Örneğin Zerdüşt'ün Hristiyanlıkla ortak olan hakikatleri Nuh'un oğlu Ham ve soyundan öğrendiğini iddia etmiştir.

[287] John Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 241.

Ficino'nun paganizme yaklaşımında dikkat çekici olan, Hristiyanlar ile paganlar arasındaki ortaklıkları akla değil ilahi lütfa, dolayısıyla vahyin farklı bir türüne dayandırmış olmasıdır. Aquinas'tan farklı olarak Ficino, insanların tanrı ve ahlak konusundaki hakikatlere salt akılla değil, aşkın bir bilgi (gnosis veya nous) aracılığı ile ulaşabileceğini savunmuştur.[288] Peygamberler ile filozoflar arasında bilişsel açıdan önemli bir ayırım gözetmeyerek hepsini tanrısal lütufla özdeşleştirmiştir.[289] Bu sayede inançsız toplumun olamayacağını, insanlık tarihinin başından itibaren, tüm milletlerin bir şekilde tanrıya yöneldiği ve kulluk ettiğini iddia etmiştir.[290] İnsan fıtratına yerleşik tanrı inancı ve tapınma duygusu olarak *religio,* Ficino'yla birlikte ilk kez tarih ve kültür ötesi bir biçim kazanmaya başlamıştır. Ancak Cusa gibi Ficino da paganizme karşı tüm hümanist tutumuna rağmen Hristiyanlığı diğerleri ile eşitlemekten uzak durmuş, bir *religio* olarak Hristiyanlığa özel bir anlam yüklemeyi tercih etmiş ve bunu vahyi bilgiye yerleştirmiştir.

Ficino, Augustine'e benzer bir şekilde Hristiyanlığı tarihin başlangıcından itibaren var olagelen ortak ve evrensel *religio* olarak tanımlamıştır. Mesih'in getirdiği haliyle *religio* insanın fıtratına ve ideal olana en uygun ve yakın olandır. Yine de her şeyin yaratıcısı olan tanrıya yöneldiği müddetçe ötekiler de bir Hristiyan *religio* (Christiana *Religion*e)'dur.[291] Doğru ve erdemli bir yaşam süren insan, aslında Hristiyan dinini uygulamaktadır. Bu bağlamda paganların içsel dürtü ile yaptıkları tapınma ve ibadetler de "*de Christiana Religione"*ye dahil edilebilir. Yapılması gereken hepsinin Hristiyanlığın altına yerleştirilip, Hristiyanlığın tamamlayıcılığına ihtiyaçlarının olduğunun göstermektir.[292] Zira enkarnasyonla gelen vahyi bilgi nedeniyle Hristiyanlık (Christina *Religion*e) hakikati en doğru şekilde yansıtması açısından diğerlerinden üstündür.[293]

Sonuç olarak rönesans döneminde *religio* kelimesi erken ve orta çağlardaki tapınma eylemleriyle bağlantılı geleneksel anlamından uzaklaşarak teolojik bir boyut kazanmaya başlamıştır.[294] Özellikle Cusanus ve Ficino'nun teoloji odaklı yorumları religion

[288] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", s. 73.
[289] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", s. 69.
[290] James Hankins, "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers", s. 55.
[291] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 13. Bu kaynakta yer verilen Harrison'ın İngilizce tercümesi esas alınmıştır.
[292] James Hankins, "Religion and The Modernity of Renaissance Humanism", s. 143.
[293] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 89.
[294] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 71.

kelimesinin "her çeşit ibadet tarzının özündeki deruni hikmet" olarak anlaşılmasına yol açmıştır.[295] İsmi veya görünümdeki farklılıklara rağmen paganların da Hristiyanlarla aynı tanrıya yöneldiği ve aynı hikmeti paylaştığı iddiasıyla rönesansın *religion* kelimesine kazandırdığı hümanist perspektif (ruh), bilgi ve hakikati tekelinde bulunduran kilisenin, dolayısıyla da vahyi bilginin otoritesini güçlü bir şekilde sarsmıştır. Bu perspektif modern *religion* kavramının temellerini atarken aynı zamanda keşif çağında karşılaşılacak olan Konfüçyanizm gibi yeni dini yapılara yaklaşımı da derinden etkileyecektir. Ancak rönesansla birlikte paganlara karşı sempatinin yükselişi kilise içerisinde birtakım rahatsızlıkları da beraberinde getirmiş ve reform hareketini tetiklemiştir.

1.5. Reform Döneminde Akıl Vahiy ilişkisi ve *Religion* Kelimesi

16. yüzyıl başlarında Katolik kilisesine karşı başlatılan reform hareketi, batılı anlamda *religion* kavramının gelişim serüvenindeki bir diğer önemli aşama olmuştur. Tanrının sözü olan kutsal kitabın yerini papanın, konsillerin ve kilisenin sözünün aldığını savunan reformistler, hakikatin kaynağının sorgulamaya başlamışlardır. Katolik kilisesinin otoritesine karşı bir meydan okuma anlamına gelen bu girişim (skolastik düşüncedeki) bilgi ve inancın temellerini sorgulamayı da beraberinde getirmiştir.

Reformistlerin Katolik kilisesi ile anlaşamadığı birkaç önemli konu vardı. Bunların başında paganizm ve akıl meselesi geliyordu. Yunan-Roma dönemine ait pagan felsefenin yeniden keşfi ve tercümesi ile Aristotales gibi pagan düşünürlerin dolayısıyla aklın kiliseye entegre edilmesi, bazı kilise babalarını rahatsız etmişti. Örneğin Ockhamlı William (1287-1347), Aquinas gibi akılla vahyi uzlaştırmaya çalışan girişimlere karşı çıkmış ve Augustineci bir tavır benimseyerek vahyi hakikatin yegâne kaynağı olarak konumlandırmıştı.[296] Ockhamist bir ekol içerisinde yetişmiş olan Martin Luther benzer bir tavır benimseyerek papalığı pagan aklını dolayısıyla da felsefeyi kiliseye sokması böylece kutsal öğretiyi paganizmle kirletmesi nedeniyle eleştirdi. Katolik kilisesi akla güven aşılayarak Hristiyanlığı pagan düşünce ile aşılamış ve onun saf öğretisini yozlaştırmıştı.[297]

---

[295] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 68-71.

[296] Ockhamlı William'ın akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımı için bkz.: Alfred J. Freddoso, "Ockham on Faith and Reason", *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade (New York: Cambridge University Press, 1999).

[297] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 3-4.

Luther'in fikirlerinden ilham alan reformistler, ikonalardan kutsal emanetlere, kilise sunaklarından kutsanmış aziz heykellerine ve nihayetinde Katoliklerin düzenlediği ayin ve ritüellere kadar pek çok unsuru paganizmle özdeşleştirerek Katolik kilisesine karşı bir ayaklanma başlattı.[298] Her ne kadar bu ayaklanmanın arka planında kilise ve devlet ilişkisinin önemli bir etkisi olsa da reformun en önemli sonucu akıl-vahiy, felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme getirmesi oldu.[299]

1.5.1. Reformistlerin Teoloji ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

Martin Luther, akıl ile vahyin birbirine karşıt olduğunu ve insanın akılla doğru bir tanrı ya da ahlak anlayışına erişmesinin mümkün olmadığını düşünüyordu. Zira sözün bedenleşmesi, tanrının bir kadının rahminde kalması ve doğması, tanrının oğlunu kurban etmesi gibi pek çok konu akılla kabul edilmesi imkânsız ancak imanla kabulü mümkün olan meselelerdi. Örneğin "söz bedenleşti (ete büründü)" teolojide doğru, ancak aklı esas alan mantık ve felsefe için saçma ve yanlış bir önermeydi.[300] Dolayısıyla teolojik konularda doğal olan doğaüstüyle, akıl ise vahiyle çatışmaya mahkumdu ve iman karşısında mantık her daim mantıksız kalacaktı.[301] Bu sebeple Kitab-ı Mukaddesi anlamada ve teolojik meselelerin izahında aklın ve felsefenin kullanılması, inancın rasyonalize edilmesi ya da insanlara rasyonel izahlar sunarak doğru bir tanrı inancına eriştirilmesi ve iman ettirilmesi mümkün değildi.[302] Dolayısıyla reformistler insan doğası ve akla karşı karamsar bir bakış açısına sahipti. Akıl ve vahiy, felsefe ve teolojinin arasındaki bu karşıtlığı ise Augustine gibi üzere ilk günaha dayandırmışlardı.

Reformistler, düşüşe rağmen aklın ışığını devam ettirdiğini savunan Aquinascılara karşı, düşüşle birlikte aklın saf doğasını tamamen kaybettiği ve bozuma uğradığı savunuyorlardı. Bu akıl körelmesi tüm nesillere aktarıldığı için insanın akılla imana

---

[298] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 80.
[299] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 241, 246.
[300] Luther on Galatians 3:6 içinde *A Commentary on St. Paul's Epistles to The Galatians ed.* Philip S. Watson (London: James Clark, 1953). Martin Lurher, *Luther's Work*, ed. J. Pelikan and H. Lehman (Philadelphia: Concordia and Fortress Press, 1955-1975) 27. Bu eser sonraki dipnotlarda LW olarak kısaltılacaktır.
[301] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 24.
[302] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 23.

erişmesini mümkün değildi.[303] Hatta Calvin, "sürekli putlar üreten bir fabrika" olarak tasvir ettiği insanı, fıtraten putperestliğe meyilli görüyordu.[304] Ancak bu reformistlerin tanrı inancını tüm insanlık için geçerli ve fıtri bir eğilim olarak görmediği anlamına gelmiyordu. Katolikler gibi reformistler de tanrı inancının tüm insanların kalbinde yazılı olduğunu düşünüyordu.[305] Örneğin Calvin tanrı inancının evrenselliği hakkındaki fikirlerini şöyle dile getirmişti:

> "Hiçbir barbar ulus, hiçbir vahşi ırk yoktur ki, bir tanrı olduğu inancıyla dolu olmasın. Çeşitli yönlerden aşağı hayvanlardan çok da farklı görünmeyenler bile, sürekli olarak bir güven duygusunu korurlar. [...] bu her kalpte bir tanrı duygusunun kazındığının zımni bir itirafı anlamına gelir."[306]

Ancak Calvin'in ve reformistlerin itirazı vahyi bir yönlendirme olmaksızın aleme bakarak aklın tanrıyı veya temel ahlak ilkelerini keşfedebileceği iddiasına karşıydı.

Luther'e göre bir tanrının olması gerektiğini bilmekle tanrının kim ya da ne olduğunu bilmek, diğer bir ifade ile doğru bir tanrı fikrine (Hristiyanlığın tanrısına) sahip olmak arasında büyük bir fark vardı.[307] İlk günah lekesi ile yozlaşmış ve körelmiş akıl "asla kendi başına tanrıyı bulamayacak" ve doğa üzerinden kurtuluş bilgisine erişemeyecekti.[308] Vahiy olmaksızın insan aklının erişeceği tanrı fikri ancak şeytanın yanıltması olabilir. Bu sebeple körelmiş bir akla hakikat ancak saflığını ve mutlaklığını koruyan tanrı tarafından gönderilen bir vahiy öğretilebilirdi.[309] Paganlar, ilk günahı bilmedikleri için akıl ve doğanın gücünü abartmışlardır. Bu sebeple Hristiyan olmayanların öğretileri şüpheli görülmeli ve hakikat aranmamalıydı.[310] Zira akıl, tanrının müjdesini anlama ve takdir etmede dahi

---

[303] Martin Luther, "Sermon for Epiphany" içinde *Sermons of Martin Luther*, ed. ve çev. John N. Lenker (Grand Rapids, 2000), I, 332.

[304] John Calvin, "Institutes of The Christian Religion", *The Library of Christian Classics*, ed. John T. McNeil (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), IV:12.

[305] Luther, "Hereafter", *LW* 55:19.

[306] John Calvin, "Institutes of The Christian Religion", I:43.; S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 62.

[307] Luther, "Hereafter", içinde *LW* 55:19.

[308] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 8; Jeffrey K. Mann, "Luther on Reason: What Makes a Whore a Whore", Seminary Ridge Review 18/1 (2015), s. 6.

[309] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 239.

[310] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 8.

yetersizdi.[311] Bu sebeple mesajı rasyonel bir şekilde izah edildiğinde imanın her insana açık olduğunu düşünen Katoliklere karşı reformistler, imanın yalnızca tanrının seçtiği kullarına özgü kıldı. İman akılla erişilebilecek bir şey değil, ancak tanrının hesapsızca bahşettiği bir lütuf olabilirdi.

Doğal teolojiye inanmayan reformistler, alemin tanrının varlığını kanıtlamadığını bilakis sakladığını düşünüyordu.[312] Kilise babaları pagan düşüncenin etkisi ile aklın yanı sıra doğaya fazla anlam yüklediği için doğal (rasyonel) teolojiyi mümkün görmüşlerse de doğa, aşkın gerçekliğe, tanrı ve iyi ahlaka dair semboller taşıyan Kitab-ı Mukaddes'i tamamlayıcı veya onun yanı sıra okunabilecek bir kitap değildi. Doğa sadece insanın ihtiyaçlarını karşılaması için yaratılmıştı ve en fazla tanrının kudretini gösterebilirdi.[313] Ayrıca akılla erişilen tanrı asla vahyi bilginin öğretmiş olduğu Hristiyanlığın tanrısı ile aynı olamazdı.[314] Dolayısıyla Katolikler körelmiş akla güvendikleri için bir yanılgı içerisinde olsalar da vahyi bilginin yönlendirmesi olmaksızın, salt akılla, hakikatin anlaşılması veya doğru bir tanrı fikrine ulaşılması mümkün değildi.[315]

1.5.2. Reformistlerin Ahlak ve Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı

Reformistler rasyonel teoloji kadar rasyonel ahlak fikrine de karşı çıkıyor, doğayı gözlemleyerek bir ahlak anlayışı geliştirmeyi makul bulmuyorlardı. Zira doğada keşif veya çıkarımlarda bulunabilecek bir "iyi" olgusu yoktu. Eylemlerin iyiliği veya kötülüğü doğada saf halde bulunamaz ancak tanrının emir ve yasaklarıyla belirlenebilirdi.[316] Bu sebeple ahlaklı bir paganın kurtuluşa erişebileceği fikri tamamen geçersiz bir önermeydi. Reformistler için kurtuluş yolunda sadece ahlak değil ibadetler dahi yetersizdi. Bu tutum Aquinas'ın Aristotales'in etik anlayışından hareketle insanların belli ritüelleri tekrar tekrar yaparak erdemli bir hale gelebileceği fikri aykırı bir yaklaşımdı. Zira iyi, insanın içinde değil, dışında kabul ediliyordu ve ahlak konusunda vahyi bilgiye ve imana olan ihtiyaç

[311] Martin Luther, "Thesis #6", içinde *LW* 34:151; Jeffrey K. Mann, "Luther on Reason: What Makes a Whore a Whore", *Seminary Ridge Review* 18/1 (2015), s. 5-6.
[312] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 81.
[313] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 247.
[314] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 8-9.
[315] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 239.
[316] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 245.

kesindi.[317] Dolayısıyla kurtuluş birtakım ibadetlerle değil imanla, akılla değil vahiyle mümkündü. Bu izah tarzıyla odaklarını ibadetler ve ritüel pratiklerden doğru inanç esasları ve teolojik doktrinlere, vahyi bilgiye ve kutsal metinlere kaydıran reformistler, kurtuluşun Katolik kilisesiyle değil imanla (fides) mümkün olduğunu göstermek istiyorlardı.[318]

Reformistlerin Akıl-Vahiy Ayrımı

Reformistlerin vahyi bilgiye olan yaklaşımından hareketle tamamen akıl karşıtı olduğunu sanısına kapılmak yanlış bir çıkarım olacaktır. Zira aklı vahyin alanından uzaklaştıran reformistler ona siyaset ve dünyevi alanı tahsis etmek niyetinedir. Örneğin dünyevi (regnum mundi) ve mesihî (regnum christi) olmak üzere iki alan varsayımı sunan Luther, Mesihî alanda kutsal metinler ve vahyi bilginin; dünyevi alanda ise aklın sözünün geçerli olması gerektiğini ifade etmiştir.[319] Akıl, teoloji ve iman meseleleri gibi vahyi konular için değil, siyaset, ekonomi, hukuk, tıp veya teknik bilgiler gibi kutsal metinlerde yer almayan dünyevi işler için yaratılmıştı. Doğru kanunların nasıl yapılması veya devlet işlerini nasıl yönetilmesi gerektiği gibi meseleler, Kutsal Yazılar ve İncillerde yer almayan konular için akla danışılmalıydı. Vahiysiz toplumların akli çıkarımları bu bağlamda Hristiyanlardan daha maharetli kabul edilebilirdi.[320] Zira paganlar, dünyevi işlerde akıl yürütme açısından Hristiyanlardan daha mahir olabilirdi. Ancak dünyevi konular dışında akılla erişmeyi başardıkları herhangi bir hakikatten bahsetmek mümkün değildi.[321]

Aklın daha çok siyaset, ekonomi, sanat ve bilim gibi dünyevi olarak isimlendirilen alanlarda tesisi, akıl ve vahyi, felsefe ve teolojiyi uzun vadede ise kilise ve devleti birbirinden ayırma çabasının ilk adımıydı. Kilisenin akıl ve felsefeyi karıştırarak yozlaştırdığı ve tahrif ettiği Hristiyanlığı, özüne döndürme çabasında olan reformistler, yeniden Kitab-ı Mukaddes'e dönüş çağrısında bulunuyor, pagan adetlerinden arınarak önce

[317] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 237.
[318] Luther ve takipçilerinin doğal hukuk ve ahlak anlayışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Gary M. Simpson, "Written on Their Heart: Thinking with Luther about Scripture, Natural Law, and The Moral Life," *Word & World* 30/4 (2010), s. 419–428.
[319] Hans-Peter Grosshans, "Reason and Philosophy in Martin Luther's Thought", *Reason and Philosophy in Martin Luther's Thought*, ed. John Barton (Oxford: Oxford University Press, 2017).
[320] Jeffrey K. Mann, "Luther on Reason: What Makes a Whore a Whore", s. 3; Luther, "Commentary on Psalm", içinde LW 13:198.
[321] Martin Luther, "Commentary on Psalm", içinde LW 13:198.

imanı tesis etmeye davet ediyorlardı. Böylece dışarıdan ziyade içeriye, amelden ziyade niyete ve kalbe, ibadetten ziyade imana vurgu yaparak Protestanlığın temellerini atmışlardı.[322] Bu dönüşüm *religion* kelimesini kullanımlarına da yansıdı.

1.5.3. Reformistlerin *Religion* Kelimesini Kullanımı

Reformistleri Katoliklerden ayıran akıl-vahiy ayırımı ve bunun bir uzantısı olarak ibadetler ve ritüellerle imanla kurtuluş vurgusu, *religio* kelimesini kullanımlarını da şekillendirmiştir. Zira Roma'da kültler ve ritüel pratikleri ifade eden *religio* kelimesinin merkezine tanrı inancını yerleştirerek bu ikisi arasında bir bağ kuran Katoliklerin aksine reformistler, kelimeyi ibadetlerden arındırarak yalnızca doğru tanrı inancını ifade edecek şekilde kullanmışlardır.[323] Aslında Katoliklerin imandan ziyade ibadeti vurgulaması ve kurtuluşu kiliseye tabi olmaya bağlamasının çeşitli gerekçeleri vardır. Sıradan ve eğitimsiz insanların teslis (üçlü birlik) gibi zor doktrinleri anlamakta zorlanması hatta çoğu kez anlayamaması nedeniyle kilisenin emir ve yasaklarına tabi olmayı yeterli saymıştır. Sıradan insanlardan beklenen zımnen iman ettim dedikten sonra kiliseye tabi olması onun belirttiği ibadet ve ayinleri, emir ve yasakları yerine getirmesidir. Böylece *religio* kelimesi, teolojiyle ritüelleri ya da tapınma eylemlerini bütünleştiren bir anlam kazanmıştır. Bu durum tanrı ve insan arasındaki bağı temin eden aracı olarak kilise üzerinden bir kurtuluş fikrine, Kitab-ı Mukaddes'teki sözlerden çok Kilise'nin sözlerine otorite kazandırmış, böylece papalığın otoritesini gittikçe güçlendirmiştir. Hatta bu durum iktidar konusunda birtakım istismarları da beraberinde getirmiştir. Ancak reformistler bunu sahih bir iman değil, din adamlarının imanına "iman etmek" olarak yorumlamışlardır. [324]

Tanrıya tapınma ve ibadetin sahih olabilmesi için öncelikle kalpte sahih bir imanın olması gerektiğini savunan reformistler, ibadetleri sadece imanın kamusal alandaki itirafı olarak değerlendirmiştir. Ancak bir ibadetin doğru bir şekilde yapılması her zaman sahih bir imanın göstergesi değildir.[325] Zaten iman veya inanç doktrinlerinin gerçek anlamda akılla kavranması gerekmemektedir. Aklın görevi doğru ve yanlışı, kendisine emredilen ve yasaklananı anlamasıdır. Hatta Luther "kendisine emredileni anlayamayan aforoz edilsin"

[322] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 236.
[323] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 20.
[324] Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of *Religion*", s. 19.
[325] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 85, 86.

çağrısında dahi bulunmuştur.[326] Aslında Luthercilere göre akıl doğaüstü konuları anlamada yetersiz olduğu için iman bilişsel bir olgu olsa da akılla erişilecek bir şey değildir. Bu sebeple onu tanrının seçtiği kullarına bir lütfu olarak yorumlamayı tercih etmiş, imanı ibadetlerin öncesine yerleştirilmişlerdir.[327] Aklın doğaüstünü anlayabilecek seviyede olmaması kurtuluşu da inançla ilgili konularda sadece boyun eğerek kabullenmeye dönüştürmüştür. Böylece reformistlerin elinde *religion* kelimesi onay ya da ret gerektiren belli iman doktrinlerine indirgenmiştir.[328]

16. yüzyıl başlarından itibaren reformistlerin eserleri aracılığıyla *religion* kelimesinin doktrinler bağlamında kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Zira reformistler dinin saf öğretilerine yeniden dönüş çağrısı yaptıkları eserlerinin başlıklarında "vera *religion*e" kelimesini tercih etmiş, pagan ve putperestler için kullanılagelen "falsa *religion*e" tamlamasını ise çarpıcı bir şekilde Katoliklere atfen kullanmışlardır. 1525 yılında *De Vera et Falsa Religione Commentarius* isimli bir eser yayınlayan İsveçli reformist Zwingli (1484-1531), *religio* kelimesini tanrı ve insan arasındaki ilişki olarak değerlendirmiş, bu bağlamda Katolikleri *"falsa religion"* olmakla itham etmiştir. Zwingli'ye göre yanlış *religion*, tanrı yerine papalık, konseyler ve kilise gibi kişi ve kurumlara, ilahi olandan dünyevi teşkilatların otoritesine tabi olmak ve onu onurlandırmaktır. Bu yanlış yönelim adeta batıla tapınmada bulunmak anlamına gelmektedir.[329] John Calvin (1509-1564) ise Hristiyan teolojisini yorumladığı *Christiane Religionis Institutio* isimli eserinde *religio*'yu tanrıya ibadete yönelten kulluk duygusu, tanrı ve insan arasındaki bağ anlamında kullanmıştır. Gerek Luther'in gerekse Calvin'in Katolikler karşısındaki itirazları ve iddiaları doktrinel meseleler etrafında şekillendiği için kelimeyi daha çok doktrinel bağlama atıfla tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemden itibaren "Protestanların *religion*'ı", "Gerçek Katolik *religion*"ı gibi başlıkların atıldığı kitap ve broşürlerde bir patlama yaşanmıştır. Hepsinin ortak yönü ise *religion* kelimesini artık ibadetlerden ziyade iman doktrinleri ve inanç esasları bağlamında kullanıyor olmasıdır. Dolayısıyla reform

[326] Martin Luther, "The Bondage of The Will", içinde *LW*, 33:120-121.
[327] Hakan Olgun, "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon", *Milel ve Nihal* 2/1 (2004), s. 117.
[328] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 73-74'; Peter Harrison, "Philosophy and The Crisis of Religion", s. 19–23.
[329] Sare Levin Atalay, "Bir Batı İcadı olarak Din", *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/2 (2016), s. 33-34; Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 36-39.

döneminde hala Hristiyanlığa özgü olan *religion* kelimesi daha çok mezheplerin doktrinel öğretilerine ifade eden bir boyut kazanmıştır.

Sonuç olarak 16. yüzyılda Luther'in Katolik kilisesine karşı başlattığı hareket *religion* kelimesi odaklı bir tartışma olmamasına rağmen, kelimenin kaderi üzerinde belirleyici bir etki yaratmıştır. Luther'in öncülüğündeki reformistlerin, mevcut otoritenin gücünü sarsmak amacı ile inancın temellerini sorgulama girişimi, akıl ile vahiy, felsefe ile teoloji arasında bir boşluk açmıştır. Bu durum akıl ve vahiy arasındaki denge iyice hassaslaştırmıştır. Aklı, vahyin ve imanın alanından uzaklaştırmak isteyen reformistler, *religio* kelimesini ibadetler ve ritüel pratiklerden bağımsız bir şekilde, imanı öne çıkaran, daha özelde ise tanrı inancı ve inanç doktrinlerine atıfta bulunan bir bağlamda kullanmışlardır. Bunun bir sonraki aşaması ise kelimenin gerek reformist gruplar içerisinde birbirlerine karşı gerekse Katoliklere karşı kullanımı olmuştur. Her birinin kendisini doğru *religion* ötekileri ise yanlış *religion* olarak itham etmesi zamanla çatışmaların büyümesine ve din veya mezhep (*religio*) savaşları olarak da anılan kanlı bir mücadele döneminin başlamasına neden olmuştur.

16. yüzyıl ortalarından itibaren tüm Avrupa'yı saran bu çatışmalarda Polonya'dan İrlanda'ya kadar batı, kuzey ve orta Avrupa'daki krallıklar papalığın otoritesini reddederek Protestanların saflarına katılmaya başlamıştır Avrupa'da hem fikri ve siyasi hem de ekonomik nüfuz ve iktidarını yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalan papalık Protestanlar karşısında kaybettiği gücü geri kazanmanın farklı yollarını aramak zorunda kalmıştır. Reformistlerin saflarına katılan ve kaybedilen ruhların yerine yenilerini kazanma, papalığın iddialarını tasdik ederek Luthercilerin yanılgılarını ispat etmeye ihtiyacı derinleşmeye başlamıştır. Bu durum Kiliseyi Cizvitler başta olmak üzere misyonerler aracılığı ile Katoliklerin öğretisini dünyaya yayma ve evrenselleşme adımını atmaya yöneltmiştir.

2 BÖLÜM: 16.-18. YÜZYILLAR ARASINDA CİZVİTLERİN KONFÜÇYANİZM'LE KARŞILAŞMA TECRÜBESİ VE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİNİN SARSILMASI

16.-18. YÜZYILLAR ARASINDA CİZVİTLERİN KONFÜÇYANİZM'LE KARŞILAŞMA TECRÜBESİ VE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİNİN SARSILMASI

"Diğerinin kapısından girin ki bizim kapımızdan çıksınlar.'

Ignatius Loyola[1]

"Binlerce yıldır, milyonlarca ruha zulmeden ve onları cehennemin dibine gönderen pagan Çin canavarına karşı, İsa Cemiyeti'miz bir savaş başlatmak için ayağa kalktı. Pek çok ülkeyi ve okyanusu geçerek bu uzak diyara talihsiz ruhları ebedi lanetten kurtarmaya geldik. [Kapılarını] yabancılara sıkıca kapatmış ve hatalarını savunan insanlarla dolu bu imparatorluğa girmemizi engelleyen tüm tehlikeler ve zorluklar karşısında bizi tanrının merhameti ve vaadi ayakta tuttu. Muhakkak ki ne dünyadan ne de cehennemden gelen hiçbir güç, Tanrı'nın krallığına ve Kutsal Haç'ın silahlarına direnemezdi."[2]

Cizvit Misyoneri Matteo Ricci (1552-1610)

Cizvitlerin küresel misyon hareketinin öncüsü olarak Çin'e yönelme nedenine vurgu yapan bu satırlar, iki farklı kültürün karşılaşmasının ne tür sonuçlara yol açacağından habersiz bir şekilde kaleme alınmıştı. Keşif ve fetih duygularıyla çıkılan Doğu'da her zamanki gibi haçın putlarla savaşacağı ve galip geleceği düşünülüyordu. Ancak Doğu, özellikle de Çin, batılıların pagan algısını altüst ederek pek çok konuda farklı bir portre sundu. Klasik pagan algısının tamamen değiştiren Çin'le karşılaşma tecrübesi sırasında Hristiyanlığın evrensel kabullerinin pek çoğu sarsıldı. Katolik kilisesinin, Cizvit misyonerleri aracılığıyla gerçekleşen Doğu Asya'ya seferlerinin ele alınacağı bu bölümde, bir Hristiyan perspektifinden Konfüçyanizm'in nasıl algılandığı, hangi konularda çatıştığı

[1] Cizvit Tarikatının Kurucusu, Nicolas Standaert. "Jesuit Corporate Culture As Shaped By The Chinese" içinde *The Jesuits*: *Cultures, Sciences, and The Arts, 1540-1773*. ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris ve T. Frank Kennedy, s. 352-363. (Toronto & London: University of Toronto Press, 1999), s. 358.

[2] Matteo Ricci, *Opere Storiche* I, s. 103. Metnin Türkçe tercümesinde Qiong Zhang'ın İngilizce çevrisi esas alınmıştır bkz.: Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 1.

veya uzlaştığına odaklanılacaktır. Daha özelde ise Konfüçyanizm'in Hristiyanlık'taki akıl-vahiy ilişkisiyle hangi yönlerden tehdit oluşturduğu ve bu tehdidin nasıl ortadan kaldırılmaya çalışıldığı sorularına cevap aranacaktır.

Avrupa mezhep savaşları (1552-1712) adı altında büyük bir kaosa sürüklenirken papalığa sadakatini bildiren Portekiz ve İspanya, diğer krallıkları kasıp kavuran çatışma ve iktidar mücadelelerinden çok daha farklı bir çaba içerisindeydi.[3] Zira her ikisinin de gözünü sonsuz kazançlar vaat eden uzak diyarlara açılma, yeni ticaret yolları ve sömürge alanları keşfetme arzusu bürümüştü.[4] Bu sadece kendi kaderlerini değil, aynı zamanda kıtanın genel tarih akışını da kökten değiştirebilecek nitelikte bir keşif serüveninin başlangıcını simgeliyordu. Ancak keşif yarışı kısa sürede rekabeti alevlendirdi ve kimin nereyi sömüreceği konusu bir başka çatışmaya dönüştü. Papa VI. Aleksander, Portekiz ve İspanya için arabuluculuk görevini üstelenerek 1493 yılında dünyayı iki sadık kulu arasında bölüştürdü. Amerika'nın da içerisinde yer aldığı Cape Verde adasının (Yeşil Burun; 100. meridyen) batısını İspanyollara, doğusunu ise Portekizlilere tahsis etti.[5]

Papa'nın İspanyollar ve Portekizlilere arasında arabuluculuk görevini üstlenme gayretinin ardında Protestanlarla mücadele arzusunun güçlü bir etkisi vardı. Zira Portekiz ve İspanyollarla yakınlaşma fırsatı edinen Katolikler bu sayede dünyaya açılabilecek, küreselleşerek zayıflayan gücü, itibarı ve iktidarını geri kazanabilecekti.[6] Bu amaç doğrultusunda papalık sömürgeci açılımı politeizm ve putperestliğe karşı küresel bir mücadele olarak adlandırarak ona dini bir kisve kazandırdı. İspanyol ve Portekiz prenslerini ise vaftiz etme yetkisiyle donatarak pagan kültürünü yok etmek ve İsa Mesih'in mesajını dünyaya duyurmakla görevlendirdi. Papalığın bir diğer önemli girişimi ise sömürgecileri

[3] Bu dönemde yaşanan din savaşları ve Avrupa üzerindeki etkileri için bkz.: MacCulloch Diarmaid, *The Reformation:A History* (New York: Viking, 2003).

[4] David E. Mungello, *Curious Land*, s. 23.

[5] "Treaty of Tordesillas" olarak da bilinen karar, 1494 yılında İspanya ve Portekiz tarafından kabul edilmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda iki ülke kendi arasında kısmı değişikliklere gitmiş, Portekizliler Filipinler'i İspanyollara, İspanyollar ise Brezilya'yı Portekiz'e vermiştir. 1580'li yıllarda Portekiz'in İspanyol hakimiyetine girmesi ile anlaşma geçerliliğini yitirmiş ve İspanya Doğu Asya'da hâkim olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Charles C. Mann, *1493: Uncovering The New World Columbus Created* (New York: Alfred A. Knopf, 2011); J. H. Parry, *The Age of Reconnaissance, Discovery, Exploration, and Settlement, 1450-1650* (Los Angeles: University of California Press, 1981).

[6] Papalığın keşif çağına ilgisi ve desteği hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: James McCaffrey, Paul A. Boer Sr., *History of the Catholic Church: From the Renaissance to the French Revolution Volumes I-II*, (Create Space Independent Publishing Platform, 2013).

tanrının kelamını dünyanın öbür ucuna yaymaya ant içmiş misyoner rahiplerle desteklemek oldu.[7]

Misyonerlik faaliyetleri ile kazanılacak yeni müntesipler, "sapkın reformistlere" kaptırılan ve kaybedilen ruhları telafi edecek ve Katoliklerin saflarına taze ruhlar kazandıracaktı.[8] Kolonizasyonlar ve ticaret yollarının kontrolüyle elde edilecek olan zenginliklerden kilisenin payına düşecek pay, uzun zamandır sıkıntısı çekilen ekonomik sorunlarına deva olacaktı.[9] Çin ve Hindistan gibi zenginlikleri dilden dile dolaşan Doğu'nun uzak ancak güçlü ve nadide imparatorluklarının Hristiyanlaştırılması ise Roma'nın iktidar alanının genişlemesine, evrensel krallığın kurulmasına imkân tanıyacaktı.[10]

Misyonerlik faaliyetleri Protestanlarla fikri mücadelede de önemli fırsatlar barındırıyordu. İnsan fıtratını putperestliğe meyilli gören, kurtuluşu enkarnasyonla gelen vahyî bilgiye iman ile sınırlandırarak seçilmişlere has kılan ve düyevî olanı kilisenin elinden almakta ısrarcı olan Protestanların yıkıcı ve ayrılıkçı faaliyetlerine karşı Katolikler, yeni diyarlara açılımı kendi iddialarının geçerliliğini kanıtlamak açısından önemli gördü. Yeni diyarlardaki barbarların inanç ve ibadet yapılarını inceleme şansı edinecek olan misyonerler, kilisenin iddialarının geçerliliğini kanıtlayacak verileri toplayarak Protestanları ideolojik açıdan yenilgiye uğratacaklardı. Katolikliğin propagandası ise kiliseyi Hristiyanlığın tek ve evrensel hali kılacaktı.[11] Böylece akıl ve vahyin arasındaki bütünlük korunarak kilisenin hayatın tüm alanlarındaki yetki ve otoritesi devam edecekti. Diğer bir ifade ile gerek sömürgecilerin gerekse kilisenin siyasi ve malî hırsları, İsa Mesih'in mesajının yayılması ve tanrı krallığının genişletilmesi söylemi altında dini bir

[7] Robert Trent Pomplun, "Introduction: Early Catholic Orientalism and The Missionary Discovery of Asian Religions", thk. Joan Pau Rubies – Ines G. Županov, *Journal of Early Modern History* 24/6 (2020), s. 469.
[8] Leopold von Ranke, *The Ecclesiastical and Political History of the Popes of Rome: During the Sixteenth and Seventeenth Centuries I-II,* çev. Sarah Austin (New York: Cambridge University Press, 2011).
[9] Robert Trent Pomplun, "Introduction: Early Catholic Orientalism and The Missionary Discovery of Asian Religions", s. 469.
[10] Joan-Pau Rubies, "Between Idolatry and Civilization: The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", *Archivum historicum Societatis Iesu* 74/147 (2005), s. 343.
[11] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 15.

hüviyete bürünmüştü. Böylece sömürgecilik ile misyonerlik iç içe geçmeye ve özdeşleşmeye başladı.[12]

Katoliklerin, Akdeniz coğrafyası ve Kitab-ı Mukaddes anlatısının dar sınırlarını aşıp ilk kez bambaşka dünyalara açıldığı bu süreçte, Dominiken ve Fransisken misyonerler İspanyollarla birlikte "Yeni Kıta"ya yol alırken, Cizvitler de Portekizli korsanların yanına katılarak Hindistan ve Çin'e doğru yelken açtı. Böylece uzun vadede Avrupa'daki pek çok paradigmanın sarsılacağı, büyük dönüşümlerin yaşanacağı ve öngörülemez sonuçların ortaya çıkacağı yeni bir dönem başladı.

2.1. Cizvit Misyonerlerin Doğu Asya'ya Açılması

Cizvitler ve Portekizlilerin Çin hakkındaki bilgisi çoğunlukla kulaktan dolma söylentilere dayanıyordu. Yaklaşık 12. yüzyılda Doğu'nun diğer ucuna seyahat etmeyi başarmış olan Marco Polo'nun anlatılarından öğrendikleri kadarıyla Hindistan gibi Çin'de de kafası olmayan veya göğsünde gözleri olan acayip yaratıklar, egzotik bir doğa ve tuhaf geleneklerin olduğuna dair bir inanç vardı.[13] Aynı zamanda refah ve zenginliklerin boyutlarının tahmin edilemediği bu diyarlarda, karıncaların dahi topraktan altın külçeler çıkardığı, hatta bunun için eğitildiği söyleniyordu.[14] Havari Thomas tarafından vaftiz edilmiş küçük Hristiyan bir topluluğun ya da toplulukların olduğu ancak zalim bir kral tarafından yönetildiği inancı da son derece yaygındı.[15]

Misyonerler yola çıkarken doğuda karşılaşacakları halkların dinlerine dair de zihinlerinde birtakım imajlara sahipti. Diğer milletler gibi Çinlilerin de tufan sonrasında

---

[12] Kevin Ward, "Christianity, Colonialism and Missions" içinde *The Cambridge History of Christianity 9,* ed. Hugh McLeod (Cambridge: Cambridge University Press; 2006) s. 71-88. ; George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of The Jesuits in China in The Last Decades of The Ming Dynasty* (Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press, 1962), s. 9-10.

[13] Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, çev. Paul Smethurst (Barnes & Noble, 2005). Eserin Türkçesi için bkz.: Marco Polo, Seyahatname, çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.)

[14] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 65-66.

[15] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 65-66.; Rivayete göre Havari Thomas miladi 52 yılında Kerala'ya giderek Hindistan'da misyon faaliyetlerini başlatmış ve birkaç aile Thomas'ın gayretleri ise Hristiyan olmuştur. Bazı Hristiyanlara göre Çin'e kadar giden Thomas, Hristiyanlığın Çin'e girmesini sağlayan ilk isim olmuştur. Ricci Budistler ve Çinlilerin eser ve düşüncelerindeki hakikatleri Hindistan'a kadar gelmiş olan havari Thomas'dan öğrenmiş olabileceklerini dile getirmiştir. Bu rivayet daha sonraki yıllarda Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bir dünya tarihi geliştirmek isteyen Athanasius Kircher tarafından öne sürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için S. J. Athanasius Kircher, *China Illustrata* (Indian University Press, 1987).

Nuh'un soyundan geldiğine inanıyorlardı. Nuh'un oğullarından hangisinin Asya'ya gidip boş toprakları doldurduğu ve soyunu devam ettirdiği net olmasa da hepsinin kökenlerinin Nuh'a dayandığından, Nuh'un oğulları aracılığıyla alemi yaratan ve yöneten bir tanrı düşüncesinden haberdar olduklarından eminlerdi. Zira bu dönemin Hristiyan düşüncesinde tanrı inancı evrensel kabul ediliyor, tanrısız bir toplumun olabileceğine ihtimal verilmiyordu. Sonraki yıllarda Abrahamus Rogerius'un (1651-1685) da ifade ettiği üzere;

> "Hiç kimse bu insanların Tanrı'yı […] bilmeyecek kadar hayvanlara benzediğini düşünmemelidir. […] Deniz yolculukları da bize öğretmiştir ki, Tanrı'nın varlığını bilmeyecek kadar akıldan yoksun, canavarlaşmış bir halk yoktur."[16]

Ancak ilahi vahiyden yoksun halkların zamanla şeytanın ayartmalarına kanarak sapkın inançlara ve batıl davranışlara yönelmiş, hatta putperestliğe düşmüş olmaları muhtemeldi.[17] Dolayısıyla temel soru, Hintlilerin ve Çinlilerin Nuh'un soyundan geldiklerinden ne ölçüde haberdar oldukları ve Nuh'un öğrettiği kadim teolojiye ne kadar sadık kalabildikleriydi.[18]

Amerika'daki misyonerlerin Avrupa'ya gönderdiği mektuplarda yer alan bilgiler, pagan ilkelliğinin, vahşetinin ve irrasyonelliğinin vahim boyutlarını kısa sürede gözler önüne serdi.[19] İnsanların kurban edildiği, kadın ve erkeklerin yarı çıplak dolaştığı, yamyamlığın dahi yapıldığı Yeni Kıta, akıl almaz bir yerdi. Ancak Hindistan'dan gelen bilgilerin de Amerika'dan geri kalır yanı yoktu. Zira kadınlara akıl almaz ahlaksızlıkların uygulandığı ve ibadet adı altında bedenlerine işkence eden insanlarla dolu Hindistan, paganizm karanlığının boyutlarının anlaşılması için pek çok örneğe sahipti. Sömürgecilerin ve misyonerlerin ulvi görevi, Hristiyanlığı yayarak bu cahil insanları paganizmin dolayısıyla da barbarlık ve rasyonelliğin karanlığından kurtarmaktı.[20] Ancak pagan öylesine irrasyonel ve cahil bir varlıktı ki bu iyilikten anlamayabilirdi. Böyle durumlar için kilise

[16] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 62.
[17] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 66, 68.
[18] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 66.
[19] Robert T. Pomplun, "Introduction: Early Catholic Orientalism and The Missionary Discovery of Asian Religions", s. 463.
[20] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 87.

misyonerlere bir baba edasıyla yaklaşmayı öğütlüyor, baskı, şiddet ve işkence pahasına dahi olsa imanın aydınlığının yayılmasını istiyordu.[21]

Paganların bu akıl almaz uygulamaları ve ahlaksızlıkları, Augustine'in de işaret ettiği üzere yanlış tanrı inancının ve bu inanca götüren düşmüş aklın rehbersiz kalmasının bir sonucu olarak değerlendirilmişti.[22] Ancak doğuya açıldıkça, özellikle de Cizvitlerin Japonya ve ardından Çin'le karşılaşma tecrübesiyle birlikte "irrasyonel ve putperest" pagan imajı önemli ölçüde değişmeye başladı. Bu değişim, henüz fark edilmemiş olsa da Hristiyanların Augustine'den itibaren vahyi bilgiye verdiği konumun yanı sıra akıl ile teoloji ve ahlak arasında kurulan ilişkileri de sarsacak bir tehdit barındırıyordu.

2.1.1. Japonya ve Budizm'le Karşılaşma Tecrübesi

1510 yılında Hindistan yakınlarındaki Gao adasını ele geçiren ve burayı güney Asya'da sömürge faaliyetlerinin merkez üssü olarak konumlandıran Portekizliler, Japonya'ya kadar ilerlemeyi başardı. Feodal beyler arasındaki iktidar mücadelesinin kızıştığı bir dönemde ellerinde yeni silahlarla gelen Portekizliler, Japonların ilgisini çekerek silah temini karşılığında adaya girmeye başladı.[23] Aynı zaman diliminde Malezya'da bulunan Cizvit misyoner Francis Xavier (1506-1552) ise 1549 yılında Malakka'da karşılaştığı bir samuraydan Japonların, Hristiyanlar gibi tek tanrıya inandığını öğrenince, Portekizliler gibi rotasını Japonya'ya çevirme kararı aldı.[24]

Japonya'yı Doğu Asya'nın kalbi olarak değerlendiren Xavier, vahyi bir bilgiye muhatap olmadığı halde Japonların sahip olduğu yüksek ahlak anlayışından fazlasıyla etkilenmişti.[25] Roma'ya yazdığı mektuplarda Doğu'daki koyu tenli milletlerle (özellikle de

[21] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception: Mexico, Peru and China in The Repúblicas del Mundo by Jerónimo Román", *Missions d'évangélisation et Circulation des Savoirs: XVI-XVII Siecle*, ed. Charlotte Castelnau (Madrid: Casa de Velázquez, 2001), s. 315.

[22] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 62.

[23] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610, Short History with Documents* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2016), s. 6-7.

[24] John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Kowlon: Hong Kong University Press, 1983), s. 15-17.

[25] Sonraki dönemlerde Cizvitler, ateist olarak gördükleri Budizm ile Hristiyanlık arasındaki benzerlikleri açıklamak amacı ile Budistlerin temel öğretilerinin bir kısmını Yunan felsefesinden bir kısmını ise

Hindularla) kıyaslandığında ılımlı tavırları, rasyonellikleri ve erdemleri ile öne çıkan Japonların, beyaz tenli oldukları için Hristiyanlığa yakın olduklarını kaydetmişti.[26] Rasyonel bir toplum olduğu için Japonlara Hristiyanlığın baskı ve şiddetle değil, ikna yoluyla izah edilmesi gerektiğini düşündü. Bu amaç doğrultusunda Budist literatürü ve Japonların inanç yapısını incelemeye, Hristiyanlıkla Budizm arasındaki ortaklıkları keşfetmeye odaklandı.

Dini literatür ve eğitimli kesim arasında putperest bir anlayışın olmayışı, ahlak vurgusu ve manastır merkezli kurumsallığı Xavier'nin Budizm'e olan sempatisini artırmıştı. Hatta Budist literatürdeki "Dainichi" kelimesinin, Hristiyanlıktaki tanrı (deus) kavramının karşılığı olabileceğini iddia etmiş,[27] Budistlerin akıl (rasyonel teoloji) sayesinde monoteist bir inanca ulaşmayı başardığını, bu sebeple de Hristiyanlıktan çok farklı olmadığını öne sürmüştü.[28]

Japonların yanı sıra Çinliler ve Korelilerin de Budist olduğu izlenimine kapılan Xavier, Roma'ya gönderdiği mektuplarda beyaz tenli ancak çekik gözlü milletlerin hepsinin rasyonel ve Hristiyanlığı kabul etmeye hazır olduğunu yazıyordu. Böylece Kilise'nin Doğu Asya hakkındaki ilgi, ümit ve heyecanını körükleyerek, bölgedeki misyon faaliyetlerinin artırılması ve güçlenmesinde önemli rol oynadı.[29] Ancak bir süre sonra Budizm'deki panteist ve ateist unsurları fark etmesi, Xavier'in Japonlara dair ümitlerinin yerini hayal kırıklıklarına bırakmasına neden oldu. Zira yaklaşık üç yıllık bir araştırmanın ardından Budist metinlerdeki Mutlak Varlık anlayışının alemi yaratan, yöneten ve şahsiyet sahibi

---

Hristiyanlıktan devşirdiği iddiasında bulundular. Benzer bir açıklamaya Ricci'nin eserinde de rastlamak mümkündür. Bkz.: Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci*, s. 98-99.

[26] Xavier koyu tenli ifadesi ile Japonya'ya gelmeden önce misyon faaliyetlerini yürüttüğü Hindistan ve Malezya dolaylarındaki milletleri kastetmektedir. Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 345.

[27] Xavier panteist bir anlayışın baskın olduğu Shingon Budistlerinin kullandığı "Dainichi" teriminin tanrı, "jodo" kelimesinin cennet, "jigoku" kelimesinin cehennem, "rennin" kelimesinin ise melek kavramlarının karşılığı olduğunu düşünüyordu. Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", içinde *East Meets West The Jesuits in China: 1582-1773*, ed. Bonnie B. C. Oh and Charles E. Ronan, (Loyola: Loyola University Press, 1998), s. 48.

[28] John D. Young, Confucianism and Christianity, s. 15-17.

[29] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 16; Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 312.

(personal) bir tanrı değil, "boşluk" ya da "hiçlik"i ifade ettiğini anlamıştı. Bu sebeple Budistlerin monoteizmden ziyade ateizme hatta nihilizme daha yakın olduğunu kaydetti.[30]

Bir Cizvit olarak Aquinascı geleneğe mensup olan Xavier, her Katolik gibi rasyonellik ile teoloji ve Hristiyanlığı kabul etme arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu düşünüyordu.[31] Budist aklına olan güveni ve rasyonaliteye ile teoloji arasındaki ilişkiye dair iyimser tavrı, onu problemin Aristotales'in mantık ve felsefesinin Budistler tarafından bilinmemesinden kaynaklandığı fikrine yöneltti.[32] Aristo mantığı sayesinde doğru akıl yürütme yöntemleri öğretildiğinde Hristiyanlık rasyonel argümanlarla izah edilebilecek, böylece Budistler de onu kolaylıkla kabul edebileceklerdi.[33]Ancak Hristiyanlık karşısında Budizm, Xavier'in fark edemediği çok daha derin problemler barındırıyordu.

Panteist düşünceye dayalı metafizik anlayışı nedeniyle Budizm, tanrı inancını tüm insanlık için fıtri ve evrensel olarak kabul eden Hristiyan varsayımını boşa çıkardığı gibi aklın doğru bir şekilde kullandığında alemi yaratan ve yöneten bir tanrıya ulaşılacağı yönündeki Katolik yaklaşımı da yanlışlıyordu.[34] Rasyonel ve ahlaklı olmasına rağmen panteist ya da nihilist, dolayısıyla tanrısız bir toplumun mümkün olabileceğini gösteren Japon Budistler, skolastik anlayışla açık bir çelişki içerisindeydi.[35] Bu sebeple Xavier ve sonraki misyonerler Budizm'i ateizm ya da nihilizmden ziyade panteizm ile yakınlaştırmayı ve onu putperestliğin farklı bir formu olarak tanımlamayı tercih edeceklerdi.[36]

---

[30] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 503; Xavier Budizm'deki panteist unsurları fark ettikten sonra *Dainichi* gibi Budist kavramların Hristiyanlığın yanlış anlaşılmasına yol açtığı gerekçesi ile bu kelimenin tanrı kavramının karşılığı olarak kullanılmasını yasaklamıştır. Hristiyanlığın Japoncada edilirken hangi kavramlarla ifade edilmesi gerektiği misyonerler arasında yaklaşık 50 yıl boyunca tartışılan bir mesele olmuştur. Nihayetinde Latince veya Portekizce kavramların olduğu gibi kullanılmasına karar verilmiştir. Bkz.: Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", 48.

[31] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 254.

[32] Thierry Meynard, "Ricci's Tianzhu Shiyi and Valignano's Catechismus Japonensis", *Japanese Journal of Religious Studies* 40/2 (2013), s. 304; Sonraki dönemlerde yaşamış olan Cizvitler, Budistlerin Yunanlılardan (özellikle de Pitagorascılardan) etkilenmiş olabileceğini savunmuşlardır. Buna göre Buddha, Sokrates öncesinde Hindistan'a seyahat eden Yunanların öğretilerinden etkilenmiş ve edindiği bilgilerle Budizm'i kurmuştur. Bkz.: Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 535-536.

[33] Thierry Meynard, "Ricci's *Tianz*hu Shiyi and Valignano's Catechismus Japonensis", s. 304.

[34] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 506.

[35] Bu konu üçüncü bölümde aydınlanmacı düşünürlerden olan Bayle ile ilgili bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

[36] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 503.

Çinlilerin Öneminin Fark Edilmesi ve Rotanın Değişimi

Xavier'in Japonya'da karşılaştığı bir diğer sorun Japonların Çin'e olan bağlılığıydı. Cizvitler Budizm'i eleştirdiği veya Hristiyanlığa davet ettiğinde Japonlar tarafından "Eğer işler gerçekten sizin vaaz ettiğiniz gibiyse, Çinliler nasıl oluyor da bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyor?" cevabını alıyor, ya da "Söylediklerinizin doğru olsaydı zeki Çinliler kesinlikle bunları bilir ve onlar tarafından kabul edilirdi" itirazıyla karşılaşıyorlardı.[37] Japonların ve bölgedeki diğer milletlerin her işlerinde Çinlileri taklit ettiklerinin anlaşılması, Xavier'in ilgisinin Çin'e yoğunlaşmasına neden oldu. Rasyonel ve eğitimli olduğunu düşündüğü Çinliler, Hristiyanlığı daha kolay kabul edebilirdi. Hatta Çin imparatoru Hristiyanlığı kabul ettiği takdirde, Doğu Asya çok daha hızlı bir şekilde Hristiyanlaştırılabilirdi.[38] Bu amaçla Xavier, 1552 yılında Portekizlilerin gemilerine binerek Çin'e doğru yola çıktı. Ancak Çin'e girmeyi başaramadan birkaç ay içerisinde vefat etti.

Çin'i Hristiyanlaştırma ideali, uzun yıllardır hedeflenen hatta 1517 yılından itibaren pek çok misyonerin gerçekleştirmek için çaba gösterdiği bir hayaldi. Çoğu misyoner yasal ya da kaçak yollarla Çin'e girmeyi denemişse de başarılı olamamıştı. İspanya ve Portekiz adına elçilik yapmak üzere kısa süreli izin alan birkaç misyoner dışında limandaki surların ötesine geçen olmamıştı.[39] Bu başarısızlıkta Portekizlilerin liman kentlerine düzenlediği baskınların, adam kaçırma ve köleleştirme başta olmak üzere korsanlık faaliyetlerinin etkisi büyüktü.[40] Bunun yanı sıra misyonerlerin Çinceyi bilmiyor olması hem Çinlilere mesajlarını iletme hem de yerleşim izni almaları konusunda engel oluşturuyordu.[41]

Doğu Asya'ya Özgü Misyon Stratejisi

---

[37] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 1; Henry J. Coleridge, *The Life and Letters of St. Francis Xavier* (London: Gyan Publishing House, 1945), s. 300-301.

[38] Bonnie B. C. Oh, "Introduction", *East Meets West: The Jesuits in China: 1582-1773*, ed. Charles E. Ronan *(Loyola: Loyola University Press, 1998)*, s. xix; John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 20.

[39] Geç Ming hanedanlığı döneminde yabancılar sadece ticaret yapılan liman bölgelerine sınırlı günlerde inebilir ve belli alanlarda dolaşabilirdi. Çin içlerine girişine müsaade edilmezdi. Bir yabancının Çin içlerine girebilmesi için şu üç şarttan birini taşıyor olması gerekiyordu: Çin'e haraç veren devletlerinden gelen elçi olmak, belirli ticaret gruplarını temsil eden bir elçi olmak ya da Çin'in yüksek kültürü ve erdeminden etkilenerek ona uygun bir şekilde yaşama arzusunda olmak. Ancak bu grupta yer alanların Çince bilmesi gerekiyordu. George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of An Effort at Guided Culture Change in China in The SixTheenth Century* (Washington: The Catholic University of America, Doktora Tezi, 1967), s. 66; Bonnie B. C. Oh, "Introduction", s. xix.

[40] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China*: *1583-1610*, s. 52-54.

[41] George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J*, s. 66.

Portekizlilerin Çin karşısındaki en büyük başarısı Macao adasına yerleşim izni alabilmeleri oldu.[42] Böylece Macao, bölgedeki misyon faaliyetlerinin merkezi haline getirildi. 1575 yılında Cizvitlerin bölge sorumlusu olarak atanan Alessendro Valignano (1539-1606), Çinliler ve Japonların hem Müslümanlar ve Yahudilerden hem de Amerika'nın "vahşi ve ilkel" yerlilerinden farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğinin farkındaydı.[43] Bu sebeple geleneklerindeki çeşitliliğe hoşgörüyle yaklaşılmasını, Hristiyanlığın yerel dil ve terimler üzerinden hakim inanç ve değerlerle entegre bir şekilde izah edilmesini, rasyonel bir teoloji ve ahlaki zemin temelinde uzlaşmacı bir dilin benimsenmesini, inanç konularının rasyonel yöntemlere başvurulmasını teşvik etti.[44] Bunun için öncelikle yerel dillerin öğrenilmesi, yerel literatürün incelenmesi, mevcut inançlar ve ibadetlerin raporlanması, Hristiyanlıkla ortaklıklar ve farklılıkların tespit edilerek mevcut inançların eleştirisi üzerinden bir misyon yönteminin benimsenmesi gerekiyordu.[45] Böylece Hristiyanlık bu topraklardaki yaşam tarzının ayrılmaz bir parçası haline gelecek ve kalıcı olacaktı.[46] Bu amaçla Valignano papalıktan Macao'ya yüksek eğitimli, dil öğrenmeye yetenekli, derin bir yaşam deneyimine sahip misyonerlerin gönderilmesini talep etti.[47]

Valignano'nun talebini olumlu karşılayan papalık, Çinlileri etkileyeceğini düşündüğü mekanik saatler, kadranlar, haritalar, matematik ve astronomi kitaplarıyla birlikte çok sayıda misyoner gönderdi. Ancak misyonerlerin bir kısmı bu uzun ve tehlikeli

[42] Aynı dönemlerde Çin'in Japonya ile yaşadığı birtakım anlaşmazlıklar iki ülke arasındaki ticareti durma noktasına getirmişti. Bu dönemde Çinliler Japonya'dan ithal etmeye zorunlu oldukları ihtiyaçlarını karşılamak amacı ile Portekizlilere aracılık rolü verdi. Bunun karşılığında ise haraç ödemek kaydıyla Portekizlilerin Çin'e bağlı bir ada olan Macao'ya yerleşme izni aldı. Aracılık rolü Portekizlilerin bir yandan bölgede güç kazanmasına sebep olurken bir yandan da zenginleşmelerini sağladı. R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 54; David E. Mungello, *Curious Land*, s. 24.

[43] Alessandro Valignano, 1539-1606 yılları arasında yaşamış olan İtalyan bir Cizvit misyoneridir ve özellikle Japonya'daki Cizvit misyoner faaliyetleri üzerinde önemli bir rol oynamıştır.

[44] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 249.

[45] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 86.

[46] Donald F. Lach, *Asia in The Making of Europe* (Chicago: The University of Chicago Press, 1965), s. 827.

[47] Douglas Lancashire and S. J. Peter Hu Kuo-chen, "Introduction," içinde *True Meaning of The Lord of Heaven 天主實義*, ed. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-Chen. (United States: Institute of Jesuit Sources, 2016), s. 5; Valignano daha çok Japonya'da bulunmuş ve Xavier'in görüşlerini takip etmiş, Cizvitlerin Çin ve Japonya'da takip etmesi gereken misyon stratejisini buna göre belirlemiştir. Valignano'nun misyon anlayışı için bkz.: Thierry Meynard, "Ricci's Tianzhu Shiyi and Valignano's Catechismus Japonensis", *Japanese Journal of Religious Studies* 40/2 (2013), s. 303–322.

deniz yolculuğuna dayanamayarak yolda vefat ederken, bir kısmı ise ilk durakları olan Hindistan'daki iklim ve yaşam şartlarını kaldıramayarak öldü.[48] Bu süreçte sağ kalanlar arasında sadece Michael Ruggeri (1543-1607) ve Matteo Ricci (1552-1610) Macao adasına ulaşmayı başardı. Adaya vardıklarındaki ilk işleri ise Çince öğrenmek oldu.

2.1.2. Çin ve Konfüçyanizm'le Karşılaşma Tecrübesi

Yazılı kelimelerin büyüsü, aklın gücü ve bilime hayranlıkları ile öne çıkan Çinlileri etkilemenin yolu Çin tarihi, literatürü, gelenekleri ve görgü kurallarını öğrenmekten geçiyordu. Bu sebeple Ruggeri ve Ricci'den Çincenin yanı sıra Çinlilerin literatürü ve kültürünü de öğrenmeleri istendi.[49] Yaklaşık bir yılda Çincesini ilerleten Ruggeri, Çin'in liman kenti olan Guangzhou'da Portekizli bir tüccar için tercümanlık yaparken dildeki yeteneğiyle yöneticilerin dikkatini çekmeyi başardı.[50]

Ruggeri yetkililere kendini Hindistan dolaylarındaki Göğün Efendisi'nin ülkesinden (Tianzhu guo; 天主国) gelen Budist bir keşiş olarak tanıttı. Çin'in dilini, bilgeliğini ve adetlerini öğrenebilmek için aylarca yol kat ettiğini ve Çin'de yaşamak istediğini belirterek konaklama izni talep etti.[51] Her ne kadar Portekizlilere benzer görünümü nedeniyle güven telkin etmese de Çinliler, uzun yıllardır Hindistan'dan gelerek Çin'de yaşamak isteyen Budist rahip imajına alışkındı.[52] Muhtemelen Ruggeri ve Ricci'yi, Hindistan'daki yeni bir Budist ekole ait öğretileri vaaz etmek isteyen keşişler olarak düşünmüşlerdi.[53] Çinceye olan hakimiyetleri ile takdir edilesi bu iki yabancıya, Budist rahipler gibi giyinmeleri ve Budist bir tapınakta kalmaları şartı ile 1583 yılında giriş izni verildi. Böylece Ruggeri ve Ricci, siyah cübbelerini çıkararak Budist rahipler gibi gri kıyafetleri giyip saç ve sakallarını

[48] R. Po-chia Hsia, *A Jesuit in The Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610* (Oxford University Press, 2010), s. 26-50.

[49] Xavier, Papa III. John ve Portekiz Kralı'na yazdığı mektubunda Çinliler ve Japonların bilgili ve zeki paganlar olduğunu Doğu'ya sadece vaaz verebilecek nitelikte değil, yüksek skolastik kalibreye ve derin bir yaşam deneyimine sahip, dil öğrenmede mahir ve erdemli papazlar gönderilmesi talebinde bulundu. Henry J. Coleridge, *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, s. 382.

[50] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 67.

[51] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 75.

[52] Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (Tokyo: Kodansha, 1978), s. 14; David E. Mungello, *Curious Land*, s. 3. Budizm'in Çin ilk gelişi de Hindistan gelen yabancı rahipler aracılığı ile olmuştu. Budizm'in Çin'de yayılış sürecinde çok fazla yabancı Budist rahibin Çin'e girmesi ve öğretilerini vaaz etmesine izin verilmişti. Bu sebeple Çinliler batıdan gelen Budist keşiş anlatısına aşinaydı.

[53] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 92-93.

kazıttıktan sonra Çin'e açılan kapılardan içeri ilk adımı attı. Bu aynı zamanda Çin'in kapılarını bir daha kapanmamak üzere batıya açan adım oldu.[54]

2.1.3. Kapıların Ardındaki Çin ve Hayranlık

Çin'deki barışçıl ortam, refah, huzur, düzen ve istikrar, Protestan reformuyla paramparça olmuş, öz güvenini yitirmiş, fakir ve huzursuz bir Katolik dünyadan gelen Ruggeri ve Ricci'yi büyülemişti.[55] Çin'e dair ilk izlenimlerini kaleme alan Ricci, hanedanlığın muazzam büyüklükteki toprakları, elverişli iklimi, nüfusunun çokluğu, halkının çalışkanlığına duyduğu hayranlığını "Dünyadaki hiçbir şey Çin'den daha ihtişamlı olamaz" cümleleriyle dile getirmişti.[56] Çinlileri diğer milletlerden ayıran en önemli fark, yeterli güçleri olmasına rağmen gözlerinin tokluğu, savaşla değil sanatla ilgileniyor olmaları ve ilme verdikleri değerdi.[57] Yönetim sistemi aristokrat ve akrabalık bağlarına değil, liyakate dayanıyordu. Belirli bir eğitim seviyesine sahip, erdemli ve yetenekli olan herkesin yönetime katılma şansı olan bu topraklardaki meritokratik sistem övülmeye değerdi.[58]

---

[54] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 75, 82-83.

[55] J. J. Clark, *Oriental Englihtenment*, s. 41; R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. iii.

[56] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 72; Cizvitler öncesinde elçilik görevi ile Çin'de bulunma şansı edinen misyonerlerin eserlerinde de Çin hayranlığı bariz bir şekilde yer alıyordu. Örneğin on altıncı yüzyılın sonlarında İspanyol Augustinian Juan González de Mendoza'nın (1540–1617) yazdığı *Historaia Della China* (Güçlü Çin Krallığı Tarihi) Çin hakkında bilgiler içeriyordu ve Avrupa'nın Çin'e dair tahayyülünü kristalleştirmişti. Bkz.:Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 252.

[57] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 199. Ricci'nin konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: "Komşu ulusları kolayca fethedebilecek iyi donanımlı bir ordu ve donanmaya sahip olmalarına rağmen, neredeyse sınırsız genişlikte ve sayısız nüfusa sahip ve her türden bol miktarda erzakla dolu bu krallıkta, […] ne kral ne de halkı bir [diğer uluslara karşı] saldırı veya savaş başlatmayı asla düşünmez. Sahip olduklarından oldukça memnunlar ve fetih hırsı içinde değiller. Bu bakımdan, kendi hükümetlerinden sık sık hoşnutsuz olan ve başkalarının sahip olduklarına tamah eden Avrupa halkından çok farklıdırlar. Batı ulusları tamamen üstünlük ve hakimiyet fikriyle tüketilmiş görünüyor. Bkz. Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci,* 1583-1610, s. 55, 90.

[58] Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci*, s. 41-58. Ming hanedanlığı dönemindeki sosyal hiyerarşi beş tabakadan oluşuyordu. En üstte ilim adamı yönetici sınıfı temsil eden Konfüçyanistler yer alıyordu. Sonrasında ise çiftçiler, imalatçılar, tüccarlar geliyordu. En alt tabakada ise askerler vardı. Toplumun her kesimi seçkin bir okuryazar sınıfını oluşturan ediplere özenilirdi. Saray kademeleri ve devlet adamları, Konfüçyanist klasiklere hâkim olan ve klasikler hakkında yapılan sınavları geçmiş kişilerden oluşuyordu ve bugün Konfüçyanist olarak isimlendirdiğimiz kesimi ifade ediyordu. Konfüçyanist alim-devlet adamı ve memur olmak sınavla belirlendiği için yönetim kademeleri halkın her kesimine açıktı. Teoride sınavlar

Ricci'ye göre Çinlilerin tek kusuru, entelektüel gururdan kaynaklanan kendilerini diğer milletlerden üstünde ve dünyanın merkezinde görmeleriydi.[59] Güçlü bir benlik algısına sahip olan Çinliler imparatorluklarını siyasi ve coğrafi olarak dünyanın merkezinde olduğunu düşünüyor, entelektüel açıdan diğer milletlerden üstün olduklarına inanıyor ve yabancılara üstten bakıyorlardı. Tanrının iman nuru ile tabiatlarını mükemmelleştirdiği Hristiyanlar, pagan Çinlilerden çok daha üstün olsalar da Çinlileri atalarının batıda yaşamış olan Nuh'a ve soyuna dayandırmak böylece dünyanın merkezini Çin'den batıya doğru kaydırmak pek kolay olmayacaktı.[60] Zira bu ulusun, ataları Nuh'tan habersiz olduğu aşikardı. Buna rağmen ahlak anlayışları ve erdemli tutumları takdire şayandı. "İman nuru olmayan bu insanlardan bundan daha iyisi beklenemez"di.[61] Yine de Çin'deki pagan adet ve inançların yok edilerek yerine Hristiyanlığı yerleştirilmesi şarttı.[62]

---

toplumun her kesimine açık olsa da pratikte bilgin-memurlar ile toprak sahibi eşraf arasında dikkate değer bir örtüşme vardı. Sınavlara girebilmek için Konfüçyanist klasikler üzerine iyi bir eğitim almak gerekiyordu. Bu da genelde zengin ailelerin karşılayabileceği maliyetteydi. Özellikle de saray hayatı birtakım tehlikeleri barındırdığı için memurlar göreve geldiklerinde toprak sahibi olmayı tercih ediyor, böylece zenginleşiyorlardı. Zengin aileler çocuklarının Konfüçyanist bir eğitim almasını maddi olarak karşılayabilir bir duruma erişiyorlardı. Ayrıca toprak sahibi olmak ileride kariyerlerinde yaşanabilecek aksi bir duruma karşı güvenceye temin ediyordu. Böylece Konfüçyanizm, zenginlik, statü ve güçle ilişkilendirilir bir hale gelmişti. Yine de üstün başarı gösteren herkesin devlet memurluğu kademelerine yükselmesinin önünde bir engel yoktu. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. David E. Mungello, *Curious Land*, s. 19-20.

[59] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 64.; Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission," *Intellectual History Review* 30/2 (2020), s. 2.

[60] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 347. aslında genelde Katolik misyonerlerin özelde ise Cizvitlerin medeniyet hiyerarşisinde Hristiyanlığa imanları nedeni ile verdikleri üstün konum Thomas Aquinas'cı perspektife dayanıyordu. Thomas Aquinas'a göre tanrının lütfu doğayı mükemmelleştirdiğinden, Hristiyanlık da Avrupa medeniyetini diğerlerine göre daha mükemmel ve üstün bir konuma yükseltmişti. Bu bakış açısı dünyevi alanda diğer milletler ne kadar üstün olsa da Hristiyanlara daha özel bir konum tahsis ediyordu.

[61] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 346; Ricci'nin cümlesinin tamamı şu şekildedir: "Bu, şimdiye kadar keşfedilmiş en barışçıl ve en iyi yönetilen ülkedir. Bu, özellikle, hakikatin ışığından ve gerçek yönetme yolunu öğreten ilahi öğretinin ışığından yoksun oldukları ve pagan oldukları düşünüldüğünde, büyük bir hayrete neden olur." Alıntı ve tercüme Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 252" esas alınarak yapılmıştır.

[62] Nicolas Standaert, "Jesuit Corporate Culture As Shaped By The Chinese", s. 353.

1.2.2. 16.-18. Yüzyıllar Arasında Çin'deki Durum

Dışarıdan bakıldığında her iki misyonerin Çin'e hayranlık duyması için pek çok sebep olsa da içerideki durum görünenden farklıydı. Zira Ruggeri ve Ricci'nin Çin'e girmeyi başardığı yıllarda iktidarda olan Ming hanedanlığı (1368-1644) ihtişamlı yıllarını çoktan geride bırakmıştı. Her ne kadar hanedanlık bilim ve teknik konusunda hala ileri olsa da siyasi istikrarsızlık, israf, yolsuzluk, askeri başarısızlıklar, hadımlar ve nazırlar arasındaki iktidar mücadelesi, sosyal tabakadaki parçalanmalar başta olmak üzere pek çok alanda kademeli ve algılanması zor bir gerileme dönemi yaşanıyordu. Bu durum Ming hanedanlığının entelektüel temellerinin dayandığı Konfüçyanist normların işlevsiz hale gelmesi ve entelektüel bir krizin yaşanmasını beraberinde getirmişti.[63]

16. yüzyıl sonlarında kendini bariz bir şekilde hissettiren bu entelektüel kriz, dönemin Konfüçyanist anlayışına ve yerleşik ortodoksiye, dolayısıyla da geleneksel Konfüçyanist mirasa yabancılaşmaya neden olmuştu.[64] Çinli entelektüellerin ana gündemi Konfüçyanizm'in nasıl yeniden yorumlanabileceği ve işlevsel hale getirilebileceği meselesiydi. Aslında daha önce de Çin'de benzer kriz dönemleri yaşanmıştı. Örneğin Tang hanedanlığının (618-907) sonlarında yaşanan kaosta, güçlü bir devlet ve toplum inşa edebilmek için Konfüçyanizm'in nasıl yeniden yorumlanması gerektiği ilk tartışma konularından biri olmuştu. 10. yüzyıl sonları ve 12. yüzyıl başlarına kadar gündemde kalan bu konu Konfüçyanist düşünür ve devlet adamı Cheng kardeşler ve Zhu Xi'nin (1130-1200) öncülüğünde Çincede Li Xue (理学) olarak ifade edilen, modern literatürde ise Neo-Konfüçyanizm olarak bilinen ihya hareketinin başlamasına vesile olmuştu. Bu sürecin sonunda Neo-Konfüçyanistler Taoizm ve Budizm'den yararlanarak Konfüçyanizm'i yeniden yorumlamayı ve işlevsel kılmayı başardı.[65] Song hanedanlığının (960-1279) sonlarına denk gelen bu dönemde geleneksel Konfüçyanizm'in ahlaki standartları, Budizm ve Taoizm'in kozmolojik ve metafizik unsurlarıyla sentezlenmişti. Klasik Konfüçyanist anlayıştan farklılaşmayı gerektiren bu sentez, sonraki yılların Konfüçyanizm anlayışını

[63] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 33.
[64] Charles E. Ronan, "Introduction", s. xvii.
[65] Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History* (Harvard University Asia Center, 2008).

yeniden şekillendiren bir dönüm noktası oldu.[66] Bu etkileşimin bir diğer sonucu ise Taoizm, Konfüçyanizm ve Budizm birbirini tamamlayan bir yapı kazanması oldu. Bu dönemden itibaren Çin'deki dini-entelektüel yapı Konfüçyanizm'in merkezde olduğu ancak gerektiğinde Budizm ve Taoizm'den de yararlanan üç öğretili (san-jiao;三教) bir sistem olarak tanımlandı.[67] Ming hanedanlığı döneminde resmi ideoloji Neo-Konfüçyanizm (lixue; 理学 ekolü) olsa da bu sistem devam ettirildi.[68]

Üç öğretili sisteme göre Çinlilerin tek bir dine sadık kalması gerekmiyordu. Toplumsal hayatta Konfüçyanist olarak davranan bir kişinin özel hayatında Taoist teknikleri benimsemesi veya cenaze törenlerinde Budist ritüelleri takip etmesi normaldi.[69] Hatta bu durum çeşitlilikten ziyade derinlik olarak değerlendiriliyordu.[70] Ancak Neo-Konfüçyanist düşüncenin inşasında Budist ve Taoist unsurlardan yararlanılması, ya da aynı anda hem Konfüçyanist hem de Budist olunması, Budizm ve Taoizm'in doğru kabul edildiği anlamına gelmiyordu. Özellikle de eğitimli kesimi temsil eden Konfüçyanistler, hala bu iki öğretiye sert eleştirilerde bulunuyor ve onları heteredoksi (batıl-inanç ve pratikler) olarak kabul ediyorlardı.[71] Yine de Taoist ve Budist düşünceyle olan etkileşim Konfüçyanizm'in senkretik bir karakter kazanması ve klasik öğretiden farklılaşmasını engelleyemedi.[72]

---

[66] Louis Kam-tat Ho, *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci and The Jesuit Mission in China 1583-1742*, s. 70-78.

[67] Çin'de üç öğreti arasındaki uyumlu birliğin nasıl bir yapı teşkil ettiğini anlamak için bkz.: Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of The Three Teachings and its Joint Worship in Late-Imperial China", *Journal of Chinese Religions* 21 (1993).

[68] David E. Mungello, *Curious Land*, s. 55-62.

[69] Vincent Goossaert, "The Social Organization of *Religio*us Communities in The Twentieth Century," in *Chinese Religious Life*, ed. David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri (New York: Oxford University Press, 2011), s. 174.

[70] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 55, 62; Bazı akademisyenler Üç Öğreti'nin halk dininin aksine elit bir dine karşılık geldiğini öne sürmüştür. Vincent Goossaert, "The Social Organization of *Religio*us Communities in The Twentieth Century", s. 175.

[71] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 55; Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of The Three Teachings and its Joint Worship in Late-Imperial China", s. 13-44.

[72] Konfüçyanizm'in üç bin yıllık yorum geleneğini ve temel öğretilerini içeren eserler Beş Klasik (五經) olarak isimlendirilmiştir. Konfüçyüs öncesi döneme ait bilgiler içeren ve Çin bilgeliğinin en eski verilerini içeren bu eserlerin Konfüçyus tarafından yeniden derlendiği kabul edilir. 12. yüzyılda bu kanona Dört Kitap (四書) olarak isimlendirilen birkaç eserler daha dahil edilmiştir. Dört Kitap içerisinde *Daxue* (Büyük Öğreti), *Lunyu* (Seçmeler), *Mencius* ve *Zhongyong* (Ortayol doktrini) bulunur. Konfüçyüs ve torunu Zisi'ye atfedilen *Zhongyong*'un ve Konfüçyüs'ün baş müritlerinden biri olan Mengzi'ye atfedilen *Daxue*'nin, aslında Ritüeller

Bazı entelektüeller, Ming hanedanlığının sonlarındaki siyasi istikrarsızlık ve toplumsal parçalanmaları Konfüçyanizm'e Budist ve Taoist unsurların dahil edilmesiyle bağlantılı olarak yorumladı. Buna göre sorun Budizm ve Taoizm'e fazla entegre olmaktan kaynaklanıyordu. Konfüçyanizm bu iki öğretinin etkisinden kurtarılarak özüne döndürülmeliydi.[73] Bir diğer gruba göre ise çözüm, Taozim ve özellikle de Budizm'den yararlanarak Konfüçyanist normların genişletilmesi ve yeni fikirlerin sisteme dahil edilmesinden geçiyordu.[74] Dolayısıyla Batı'nın Çin ile karşılaşması, Konfüçyanist klasikler ve öğretilerdeki esas mananın yeniden sorgulandığı ve Konfüçyanizm'in özünü kavrama yönünde yeni bir arayışın başladığı bir döneme denk gelmişti.[75] Her ne kadar Ruggeri ve Rici hanedanlığın içerisindeki bu tartışma, arayış ve telaştan haberdar olmasa da Konfüçyanistlerin entelektüel açıdan son derece canlı, dinamik, farklı yorumlara açık ve yeni senkretizmlere ılımlı yaklaştığı bir dönemde Çin'de bulunuyorlardı.[76] Diğer bir ifade ile Hristiyanlığın mesajını yaymak için doğru bir zamandı. Ancak iki Cizvit misyoner de henüz Konfüçyanizm'in Çin'deki öneminin farkında değildi. Hala Çinlilerin Japonlar gibi Budist olduğunu düşünerek hareket ediyorlardı.

Kitabı'nın (Ritüeller) ikinci bölümü olduğu düşünülür. Zhi Xi tarafından derlenen bu eserlere Konfüçyus ve müritlerinin sözlerinden oluşan Lunyu ve Mencius da eklenmesiyle bu kanon Dört klasik olarak isimlendirilmiştir. Aslında son iki kitap Zhu Xi'den yüzyıllar önce Konfüçyanit müfredatın bir parçası olarak düşünülmüş ve kullanılmıştır. Ancak, bu eserleri ve onlar hakkındaki yorumları sentezleyerek tematik bir düzen veren ve onlara "Dört Kitap" adı altında kanonlaştıran Zhu Xi olmuştur. Zamanla Konfüçyanist müfredatın en önemli eserlerine dönüşen Dört Kitap Beş Klasiği gölgede bırakmıştır. Wei-ming Tu, "Confucianism," 174.

[73] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 56-58. Bu görüş daha çok Tung-Lin ekolüne mensup Konfüçyanistler tarafından savunulmuştur. İlk gruba göre daha küçük olan ve bilginler ve subaylar çevresine kabul gören bu ekol, Budizm ve Taoizm karşıtı görüşlere özel bir ilgi duymuştur. Bu sebeple Cizvitlerin Konfüçyanist metinlerin özüne dönülmesi yönündeki çağrısına en çok onlar ilgi göstermişlerdir. Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 271-272.

[74] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 269.; Jacques Gemet, *A History o f Chinese Civilization*, çev. J. Foster (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) ile *Wm. Theodore De Bary (ed.), Self and Society in Ming Thought*. (New York: Columbia University Press, 1970) fikri olarak birlik içinde olduklarını ifade etmiştir.

[75] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 57.

[76] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 56-57. Thierry Meynard, "Ricci's Tianzhu Shiyi and Valignano's Catechismus Japonensis", s. 49; Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 269.

1.2.3. Misyon Faaliyetinin İlk Yılları ve Çin'deki Dini Yapının Keşfi

Budist bir manastıra yerleştirilen Ruggeri ve Ricci bir an önce yönetici elitler aracılığıyla imparatora ulaşmak gayesindeydi. Hedefleri "Constantinople" yöntemi olarak da bilinen imparatordan halka doğru olacak şekilde Çin'i Hristiyanlaştırmaktı. Bu amaçla yanlarında getirdikleri mekanik saatler, matematik ve astronomi kitaplarıyla yönetici elitlerin ilgisini çekmeye çalışırken bir yandan da Budizm eleştirisi ve terminolojisi üzerinden Hristiyanlığı anlatan Çince eserler hazırlama peşindeydiler. Budizm'in putperest doğasından hoşlanmıyor olsa da Ruggeri, Çin'deki ilk yılının sonunda, Hristiyanlığı Budist terminoloji üzerinden açıklayan *Tianzhu Shilu* (Göğün Efendisinin Gerçek Kaydı; 天主实录-1584) isimli ilmihal niteliğinde bir kitap yayınladı.[77] Eser kısa sürede Çinli elitler ve entelektüeller arasında dolaşıma girmeyi başarmış ancak beklenen ilgiyi görememişti. Eserdeki yoğun Budizm aroması, Hristiyanlıktaki vahiy ve enkarnasyon gibi anlatıların Çinlilere olağanüstü ve masalsı gelmesi, en önemlisi ise Konfüçyanist terim ve değerlerle bağlantının yok denecek kadar az olması bu ilgisizliğin sebepleri arasındaydı.[78] Muhtemelen Konfüçyanist entelektüeller için Cizvitlerin batıdan getirdikleri mekanik saatler ve astronomi kitapları, Budizm'i anımsatan Hristiyanlık öğretilerden daha ilgi çekiciydi. Kısa bir süre sonra Ruggeri ve Ricci, Çin'deki hitap kitlesinin Budistler değil

[77] Kitap tamamen Budist terminoloji ile benzenmiş olsa da Budizm'le Hristiyanlığın uyuşmadığı konulara da dikkat çekilmiştir. Ruggeri, alemin ezeliliği, reenkarnasyon, putperestlik ve kurtuluş gibi konularda Budistler paradoksal bir şekilde kendi terimleri üzerinden sert ve alaycı bir şekilde eleştirmiştir. Budistlerin sadece sutraları okuyarak kurtuluşa ereceğine dair görüşlerini küçümsemiş ve bunu bir adaletsizlik olarak görmüştür. Sadece zenginlerin okuma yazma bildiğini hatırlatarak kurtuluşun zenginlere has kılınması ile alay etmiştir. Budistlerin reenkarnasyona yakınlaşan ve insanın bir sonraki hayatında hayvan olarak doğabileceğini ifade eden görüşlerini ise sert bir dille yermiştir. Ayrıca alemi yaratan bir tanrı varken, göğe (*Tian*) ibadet etmeyi ise imparator dururken onun sarayı için diz çökmeye ve hürmet etmeye benzeterek gülünç olarak değerlendirmiştir. Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-chen, "Introduction", s. 7; R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 94-95. Ruggeri'nin eseri için bkz.: Michele Ruggieri, *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*, çev. Daniel Canaris (Studies in the History of Christianity in East Asia 5, Brill, 2023).

[78] Bakire kadının çocuk sahibi olması, aşkın olanın bedenlenmesi gibi anlatımlar pek çok Konfüçyüsçü bilgin-yetkililere entelektüel açıdan "ahlaksızca" ve akıl dışı gelmiştir. Ayrıca mevcut düzene karşı çıkan ve çarmıha gerilen bir isyankarı takip etme fikri Konfüçyanist değerlerle büyük oranda çelişen bir durumdur. Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 240; Çinlilerin Hristiyanlığı kabul etmesini zorlaştıran ve misyonerlere yönelttiği eleştirdikleri konulardan bazıları için bkz. David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 21-22, 32. Ayrıca bkz.: Don Baker, Franklin Rausch, "Confucian Criticisms of Catholicism", içinde *Catholics and Anti Catholism in Choson Korea* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2017), s. 30-58.

"edipler" ya da "klasikçiler" (Çince Ru; Latince literati) olarak da anılan Konfüçyanistler olması gerektiğini fark etti.

1584 yılında yazdığı mektupta Ricci, sanılanın aksine Çin'de sadece Budistlerin olmadığına, Taoist ve Konfüçyanistlerin de bulunduğuna dikkat çekti. Budizm ve Taoizm daha çok sıradan halk arasında yaygınken, Konfüçyanizm okuma yazma bilen, devlet yönetiminde söz sahibi ve yüksek eğitimli kesim arasında kabul görüyordu. Ancak ilerleyen dönemlerde Konfüçyanist klasikleri okuyan hatta bir kısmını tercüme etme girişimlerinde bulunan Ruggeri, Konfüçyanistlerin sadece ahlak felsefesi ile ilgilenen ateistlerden oluştuğunu not düştü. Ricci de benzer şekilde Konfüçyanistlerin ateist ve materyalist Epikürcüleri anımsattığını, Elea okuluna yakın görüşlere sahip olduğunu yazmıştı.[79] 1585 yılında General Acquaviva'ya yazdığı bir mektupta ise Konfüçyanistlerin, Budist ve Taoistlere ait doğaüstü inançları, putperest adetleri küçümsediklerine ancak ruhun ölümsüzlüğünü (dolayısıyla da ebedi hayatı) reddettiklerine dikkat çekmişti.[80]

Ricci'nin Konfüçyanistleri Epikürcüler üzerinden tanımlaması ilginç bir detaydı. Zira Epikürcüler tanrının varlığını tam olarak reddetmiyor olsalar da yaşadıkları dönemin batıl ve putperest inançlarına karşı çıkarak ahlaka önem verilmesi çağrısında bulunuyordu. Ancak Hristiyanlara göre putperestlikten ve politeizmden kaçınmak adına aleme müdahil ilahi bir varlık fikrini reddetmeleri nedeniyle Epikürcüler gibi Konfüçyanistler de ateizm tuzağına düşmüşlerdi. [81] Ayrıca Ricci Konfüçyanistleri putperestlikten tam olarak aklanmasının mümkün olmadığı kanaatindeydi.[82]

Ricci, Çin'e geldiği ilk yıllardan itibaren Konfüçyanizm'de putperestlikle özdeşleştirilebilecek birtakım adetler fark etmiş ve bundan rahatsızlık duymuştu. Özellikle ölmüş atalar için düzenlenen ayinlerde ölen kişinin isminin yazılı olduğu tabletlerin önünde tütsüler yakılması, çeşitli sunaklar hazırlanması ve secde edilmesi fazlasıyla putperest

[79] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 347; Konfüçyanistler Budistlerden farklı olarak ruhun ölümsüzlüğüne ve onun tekrar dünyaya gelebileceğine inanmıyor, insan öldüğünde ruhun parçalanarak yok olacağını savunuyor, bu tür inançları batıl ve akıl dışı görüyorlardı.

[80] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 530.

[81] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 502. Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 237.

[82] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 347.

ayinleri çağrıştırıyordu. Ayrıca yılın belli dönemlerinde imparatorun *Tian* adı verilen bir ilah için kanlı kurban kesmesi, yere, güneşe, aya, dağlara, nehirlere ya da büyük atalarının ruhları başta olmak üzere hanedanlığın kabul ettiği tüm ilahi varlıklara kurbanlar sunulması gerekiyordu.[83] Devlet erkanından, Konfüçyüs'ün ölüm yıl dönümünde düzenlenen ayinlere katılması ve secdeye kapanması isteniyordu. Hatta bazen memurların imparatorun önünde de secde etmeleri dahi gerekiyordu. Sıradan halk arasında ise köyün veya şehrin koruyucusu olarak kabul edilen ilahi varlıklar ve ölmüş atalara yiyecek, içecek ve ipek kumaşlardan oluşan sunaklar ve kurbanlar hazırlama, böylece onlardan korunma bekleme geleneği yaygındı.[84]

Çin'deki ilk yıllarında ölülerden veya ruhani anlam yükledikleri varlıklardan medet umarak tanrıdan başka varlıklara yönelinmesi, yaratandan ziyade yaratılana tapınılması, Ricci'ye Konfüçyanistlerin putperestlikten tamamen azade tutulamayacağını düşündürmüştü.[85] Yine bu sebeple olsa gerek Ruggeri, putperest Budistleri, ateist Konfüçyanistlere tercih ederek Hristiyanlığın Budizm üzerinden izah edilmesi gerektiğine inanmıştı. Ancak Ricci, yönetici elitlere ve imparatora ulaşmanın Konfüçyanizmle yakın temas sayesinde mümkün olacağını düşünerek Ruggeri'den farklı bir metot izlemeye karar verdi. Ricci'nin bu kararında, Budizm'in saray ve çevresinde çok az itibar görmesi hatta heterodoks bir öğreti olarak konumlandırılması ve Konfüçyanizm'in merkeziliğini fark etmesi de etkili olmuştu.[86] Bu sebeple Ruggeri'nin Roma'ya geri gönderilmesini sağlayarak Hristiyanlığı Budizm değil, Konfüçyanizm üzerinden anlatmanın yollarını araştırmaya koyuldu.

---

[83] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 43.

[84] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 43-46; Konfüçyanist gelenek yılın belli dönemlerinde eyalet tarafından tanınan ilahi varlıklara, Göğe kanlı kurbanlar sunan bir gelenekti. Lagerwey'e göre modern öncesi dönemde yaygın olduğu üzere siyaset, ekonomi ve günlük hayatla iç içe geçmiş olan Konfüçyanizm, Çin'in tarih boyunca dindar bir devlet ve toplum olduğunu gösteriyordu. Zira Çin'de toplum ve devletin dini boyutu birbirinden ayrıştırılamazdı bkz.: John Lagerwey, *China A Religious State* (Aberdeen: Hong Kong University Press, 2010) s. 1-19.

[85] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 347.

[86] Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, "Introduction", s. 6; Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 77. Zhang bu bilgiyi "Matteo Ricci, *Opere Storiche II*, s. 173, Türkçeye tercüme Zhang'ın İngilizce tercümesi esas alınarak yapılmıştır.

Kendine özgü ahlak, inanç ve pratikler sistemine, sofistike bir dil ve güçlü bir literatüre sahip Konfüçyanizm'in Çin'deki merkezi kütlesi öylesine kuvvetliydi ki, dışarıdan gelen bir öğreti veya düşüncenin ona doğru çekilmekten kendini alabilmesi veya onunla uzlaşmadan hayatta kalabilmesi mümkün değildi.[87] Eric Zürcher'e göre Konfüçyanizm ile uzlaşma zorunluluğu Çin'de azınlık konumunda olan tüm din ve öğretiler için kaçınılması imkansız bir sondu.[88] Zira kökenleri Shang hanedanlığına kadar uzanan Konfüçyanizm, Han hanedanlığının başlarından (MÖ 206–MS 220) itibaren iyice güç kazanmış ve yüzyıllar içerisinde Çin'in omurgasını oluşturan merkezi bir unsur haline gelmişti. Her ne kadar 220-960 yılları arasında, geçici olarak, Taozim ve Budizm'in gölgesinde kalmış olsa da siyaset ve toplumsal alandaki etkisini hiçbir zaman yitirmemişti.[89] Onuncu yüzyıldan itibaren Neo-Konfüçyanistlerin ihya faaliyetleriyle yeniden yükselişe geçen Konfüçyanizm, en ihtişamlı yıllarını Ming hanedanlığı döneminde yaşadı.[90] Çinliler, Konfüçyanizm aynasındaki yansımasını ve uyumunu kanıtlamadığı müddetçe dışarıdan gelen herhangi bir inanç, öğreti veya fikirlere kapalıydı.[91]

Gernet'in ifadesiyle "Konfüçyanistlerin kabul etmeye hazır oldukları tek yenilik, Konfüçyanist dünya görüşünü restore etme kılığına girmiş bir yenilikti".[92] Bu sebeple Çin'e dışarıdan gelen Budizm, Yahudilik, Mecusilik ve İslam başta olmak üzere tüm dini gelenekler Konfüçyanizm ile benzerlikleri ölçüsünde kabul görmüş, kendilerini Konfüçyanizm'i ilga etmekten ziyade ihya etme, zenginleştirme ve tamamlama rolü üzerinden tanımladığı müddetçe ayakta kalabilmişlerdi.[93] Konfüçyanizm'e meydan okuyan bir öğreti sosyal ve siyasal açıdan mevcut sisteme karşı bir tehdit olarak algılanır, batıl (*xie* 邪) veya sapkınlıkla (*yin* 淫) damgalanarak marjinalleştirilir, en nihayetinde ise isyankarlıkla itham edilirdi.[94] Bununla birlikte Konfüçyanistlerin yabancı öğretilerden

[87] Nicolas Standaert, "Jesuit Corporate Culture As Shaped By The Chinese", s. 356.
[88] Erik Zürcher, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China", *Catholic Historical Review* 83/4 (1997), s. 614.
[89] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 55.
[90] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 105.
[91] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 64.
[92] Jacques Gernet, *Chine et Christianisme: Action et Réaction* (Paris: Gallimard, 1982), s. 95, 147-148.
[93] Nicolas Standaert, "Jesuit Corporate Culture As Shaped By The Chinese", s. 357.
[94] Erik Zürcher, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China", s. 614.

beklediği uyum, teolojik inançlardan ziyade insan ve aşkın arasındaki ilişkiyi esas alan ahlaki ve politik bir tutumla ilgiydi.

Konfüçyanist ortodoksi, aşkın bir varlık veya tanrı inancından ziyade kişilerarası ilişkiler ve ahlak anlayışı üzerine odaklanan, ritüeller aracılığıyla kozmostaki düzeni temin eden bütüncül bir sistemdi. Bu sebeple yer, gök ve insan; kozmosun bütünlüğünü teşkil eden tek bir cevher olarak kabul edilirdi. Sistemdeki herhangi bir unsurun reddi veya ilgası, sosyal ve siyasi düzeni alt üst edeceği için isyan ve sapkınlıkla itham edilirdi.[95] Yabancı öğretilerden beklenen, aşkın ve alem; alem ve insan; hükümdar ve tebaa arasındaki ilişkiyi düzenleyen üç temel ahlaki kural (san gang; 三綱), beş temel insan ilişkisi (wu lun; 五倫) ve beş sabit erdemin (wu-chang; 五常) gözetilmesiydi. Bu üç unsur hükümdarın en üstte kabul edildiği hiyerarşik bir düzene dayanıyor, ataları ve göğü tazim gibi birtakım ritüellerle ayakta tutuluyordu.[96] Diğer bir ifade ile Konfüçyanizm, sosyo-politik ilişkileri düzenleyen yaşam tarzı olarak Çin'in ayırt edici bir niteliğiydi ve yeni öğretilerin bunu kabul etmesi gerekiyordu. Bu sebeple Ricci, Hristiyanlığa Çin'de bir gelecek inşa edebilmek ve bu toprakların ayrılmaz bir parçası haline getirebilmek için onu Konfüçyanizm'e rakip değil destek olarak konumlandırmalı, uyum ve uzlaşıyı (inkültürasyon, accommation) esas almalıydı.

Kendini dünyanın merkezi olarak kabul eden ve üstünlük duygusuna sahip Çinlileri, barbarların (yabancıların) tanrıları tarafından yaratıldıkları ve yönetildiklerine ikna etmenin zorluğunun yanı sıra; Konfüçyanist kozmolojide en üst makamı temsil eden Göğün Oğlu'nun (Tianzı; 天子 imparator) papalığın otoritesine tabi olmasını gerektiğini ifade etmek pek mümkün görünmüyordu. Benzer şekilde Katolik kilisesinin de ateizm veya putperestliğin sofistike bir versiyonu olan panteizmle uzlaşması söz konusu olamazdı. Çinliler içinse Hristiyanlığın Konfüçyanizmle benzer kaygılara sahip, uyumlu hatta onu tamamlayarak mükemmelleştirecek bir söyleme dönüşmesi gerekiyordu.[97] Bu durum Ricci'nin Çinliler için Hristiyanlığın Konfüçyanistleştirilmesi, Katolikler için Konfüçyanizm'i Hristiyanlaştırılması anlamına geliyordu.[98] Ricci iki geleneği birbiri

[95] Erik Zürcher, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China", s. 617.
[96] Erik Zürcher, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China", s. 616.
[97] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 27.
[98] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 523.

içerisinde yeniden ifade etmenin yollunu, dört aşamada gerçekleştirdi. Bunlardan ilki kılık kıyafet ve yaşam tarzında öne çıkacak olan kültürel entegrasyon, ikincisi terminolojik sentez, üçüncüsü teoloji ahlak gibi Hristiyan ve Konfüçyanizm arasındaki ortaklıkları üzerinden uzlaşı, sonuncusu ise ayin ve ritüeller olarak kendisini gösteren Konfüçyanist pratikleri Hristiyanlıkla uyumlu kılmak oldu.[99]

Bu dört aşamalı uzlaşı planının en kolayı birincisi ve üçüncüsü oldu. Çin'de kendisini batıdan gelen Budist bir rahip olarak tanıtan Ricci, Konfüçyanistlerin putperest adetleri nedeniyle Budistleri küçümsediğini hatta saç sakal kesmenin bir putperestlik alameti olduğunu anlayınca bu konudaki tutumunu değiştirdi.[100] Çinlilere Hristiyanlığı Budizm üzerinden izah etmenin yanlış anlaşılmalara yol açtığını fark ederek Budist kıyafetler yerine Konfüçyanist elitler gibi ipek cübbeler giyinmeye, saç ve sakalını uzatmaya, taht-ı revanlarda gezmeye ve Konfüçyanist klasikler üzerine dersler almaya başladı.[101] Kendini Batıdan gelen Budist keşiş yerine "Batılı Konfüçyanist" anlamında gelen "Xi Ru" (西儒) kelimesiyle tanımlamaya karar verdi.[102] Yeni kimliği ve giyim tarzı ile kısa sürede dikkatleri çeken Ricci, bu açılımı ile yönetici elitlerin de ilgisini çekti.[103] Bir sonraki adımı ise Konfüçyanistlerin tören ve seremonilerine katılmak, klasikleri ezberlemek ve Konfüçyanist terminolojiye hakimiyet kazanmak oldu. Ricci artık tavır ve konuşmalarıyla tam bir Konfüçyanist gibi görünse de hakiki bir uzlaşının teolojiden geçmesi, putperestliği anımsatan ayin ve ritüel uygulamalar için bir çözüm geliştirmesi

[99] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 42.

[100] R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 138.

[101] John D. Young, *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism* (Hong Kong: University of Hong Kong, 1980), s. 16. Matteo Ricci, değişim kararının ardındaki gerekçeyi şöyle ifade eder: "Eski keşiş kıyafetlerimizi bırakmaya karar verdim, çünkü keşişler Çin'de en alt tabakada yer alıyor, [bu bakımdan] Avrupa'daki dilencilerimize çok benziyor. Din, memurlar ve aristokrasiler arasında geleneksel olarak göz ardı edilen bir konudur ve bu nedenle keşiş kıyafetlerimiz bizim hafife alınmamız sebep olmuştur. Şimdi tüm sosyal toplantılara Konfüçyüs kostümü giyerek [böylece] bir bilgin olarak katılıyorum." Orijinal ifadeler için Matteo Ricci, *Opere Storiche I*, s. 173.

[102] Hikmetin ezeliliği vurgulayan bir düşünür olan Lu Jiuyuan "Xiansheng quanji, xiangshan xiansheng quan" eserinin 36. başlığında kaleme aldığı satırlarda: "Bilgeler Doğu Denizlerinde ortaya çıkarlar; aynı zihne, aynı ilkeye sahiptirler. Bilgeler Batı Denizlerinde ortaya çıkar; aynı zihne, aynı ilkeye sahiptirler" ifadelerini kullanır. Ricci, Çin entelektüel havzasında zaten yeri olan "batılı bilge" rolüne girmeye karar verir. Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 74. (Şiirin Türkçeye tercümesi Standert'in İngilizce tercümesi esas alınarak yapılmıştır. Bkz. Nicolas Standaert, *Yang Tingytin Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: Brill, 1988), s. ix.

[103] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 3-4; R. Po-chia Hsia, *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China: 1583-1610*, s. 138.

gerektiğinin farkındaydı. Ancak ayin meselesinin de öncesinde temel sorun, Hristiyanlık ve Konfüçyanizm arasında teolojik açıdan uzlaştırılması zor bir boşluğun bulunmasıydı. Zira Konfüçyanizm pek çok açıdan Hristiyanlıkla önemli ölçüde çelişiyordu.

2.2. Konfüçyanizm'in Hristiyanlıktaki Akıl-Vahiy İlişkisiyle Çelişkileri

Çin klasikleri üzerine yoğunlaşan ve Çinli entelektüellerle münazaralarda bulunan Ricci, Konfüçyanistlerin alemi yaratan (yoktan var eden) ve yöneten, şahsiyet (persona) ve irade sahibi bir tanrı anlayışına sahip olmadıklarını fark etmişti.[104] Bu aynı zamanda Konfüçyanistlerin yaratan ve yaratılan arasında bir ayırım yapamadıkları anlamına geliyordu. Özellikle Ricci'nin çağdaşı olan Konfüçyanistler (Neo-Konfüçyanistler) arasında yaratan-yaratılan arasında bir ayırım gözetilmeksizin varlıkta birlik anlayışı yaygındı.[105]

2.2.1. Konfüçyanistlerin Teolojik Anlayışı ve Hristiyanlıktaki Akıl-Vahiy İlişkisiyle Çelişkisi

Neo-Konfüçyanistler her şeyin kaynağı olan, insani kavrayışın ötesinde, ezeli ve ebedi bir Mutlak fikrine sahiplerdi ve onu *Taiji* (Yüce Mutlak; 太极;) veya *Li* (ilke; 理;) olarak isimlendiriyorlardı. Ancak Konfüçyanistlerin *Taiji* ve *Li* kavramı ile Budistlerin *Kong* (boşluk; 空) ve Taoistlerin *Wu* (hiçlik; 无) olarak ifade ettiği, nihilist, panteist ve ateist niteliklerle bezenmiş "Mutlak" anlayışı arasında önemli benzerlikler vardı.[106] Örneğin *Taiji* Budistlerin görüşlerini anımsatır şekilde ne ruh ne tin, ne töz, ne de zihindi. Onun

[104] Louis Kam-tat Ho, *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci*, s. 70-78.

[105] Neo-Konfüçyanist filozoflar, Hristiyanların yalnızca tanrıya atfettiği rolü yer ve gökteki her şeyin tek kaynağı olarak görmeleri bakımından Taiji'ye vermişlerdi. Taiji'nin Neo-Konfüçyanist literatüründe sahip olduğu çağrışımlar göz önüne alındığında, Ricci'nin bu kavrama nasıl yaklaşacağı büyük önem arz ediyordu. Ricci, "*Taiji Li*'dir (şeylerin ilkesidir)" ifadesine odaklanmış ve *Tian* yerine Taiji'ye atfedilen yaratıcı rolü, "şeylerin ilkesinin şeyleri yaratamayacağı" gerekçesiyle reddetmiştir. Onu daha çok araz kategorisine ait olarak yorumlamış gerek *Taiji*'nin gerekse *Li*'nin varlığı şeylere bağımlı olduğu için tanrı olarak yorumlanamayacağını savunmuştur. Ricci'nin *Taiji* kavramına yönettiği eleştiri ve itirazlar için bkz.: Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 141-144.

[106] Beş klasikte yer almayan *Taiji* kavramı Değişimler Kitabı (Yijing) hakkında en erken şerhi yazmış olan Yi Zuan'ın eserinden alınmış ve yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu kavrama karşı bir eleştiri, Konfüçyanist düşünceye karşıtlık ve geleneğe başkaldırı olarak anlaşılmaya müsaittir. Bu sebeple Ricci, eleştirilerini doğrudan kavrama yöneltmek yerine sonraki dönemlerde Neo-Konfüçyanistlerin kavramı anlama ve yorumlama tarzına yönetilmiştir. Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 141. Bu konudaki çeviri ve yorumlar Paul A. Rule, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism (Caberra: Australian National University, Doktora Tezi, 1972), s. 251.

maddi olandan ayrı bir varlığı olmadığı gibi, şahsı ve iradesi de yoktu. Hristiyanların aksine aleme ve insanın işlerine müdahale eden bir tanrı fikrine sahip değildiler. Bu sebeple Neo-Konfüçyanistler, Taoistler gibi alemdeki her şey *Taiji*, *Taiji*'yi ise var olan her şey olarak yorumluyorlardı.[107] Var olan her şeyin ya da varlık aleminin kaynağında ise ilk ilke olan *Li* (evrensel ilke) yer alıyordu. *Li* var olan her şeyin dolayısıyla da alemin özünde bulunan unsurdu. Ancak *Li* ile varlık arasında da ontolojik bir ayırım yapılmıyordu.[108] Her şey *Li*'den ortaya çıkmış olsa da onun varlığı varlık öncesine dayanmıyordu. Bilakis *Li* varlıkla birlikte var olan ve sonsuza kadar var olmaya devam edecek olan bir unsurdu. Zira *Li* varlığını sürekli olarak bir formdan başka bir forma geçerek devam ettiriyor ve ebedilik niteliği kazanıyordu.[109] Bu sebeple Konfüçyanistler alemde var olan her şeyin *Li* ile bir olduğunu ve onun da alemdeki organik bütünün bir parçası olduğunu düşünüyorlardı.[110]

Neo-Konfüçyanistlerin *Li* üzerinden yaptıkları açıklamaları *Taiji* kavramı ile bütünleştirdiklerini görmek de mümkündü. Örneğin Neo-Konfüçyanist düşüncenin kurucularından olan Zhu Xi varlığın özündeki *Li* ile *Taiji* ve *Tian*'i özdeşleştirmiş ve hepsinin aynı unsuru ifade ettiğini dile getirmişti.[111] Buna göre *Taiji* veya *Li*'den *Yin* ve *Yang* (阴阳) sudur etmiş, bu ikisi arasındaki etkileşim *Qi*'nin (气; hayat enerjisi, nefes, hava) ortaya çıkmasına sebep olmuştu.[112] *Qi*'nin evrimi ise aleme ve insana varlık kazandırmıştı. İnsanın nihai amacı, erdemli davranışlar vesilesi ile özündeki aşkın ilkeyi -*Li*'yi- ortaya çıkarmak ve böylece *Taiji* ile bir olmaktı. Dolayısıyla insan, alem ve Mutlak arasında organik bir bütünlük bulunuyordu ve hepsi birbiriyle bağlantılıydı. Bu bütünlük Konfüçyanist metinlerde "*Tian* ve insan birdir" (*Tian ren he yi*; 天人合一) şeklinde ifade

[107] Knud Lundbaek, "The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus," *Journal of The History of Ideas* 44/1 (1983), s. 23.

[108] David E. Mungello, "Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Missionary Interpretations of Confucianism", *Philosophy East and West* 28/2 (1978), s. 137.

[109]Louis Kam-tat Ho, *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci*, s. 78.

[110] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 34.

[111] David E. Mungello, "Sinological Torque", s. 137.

[112] "Gök ve yer var olmadan önce, sonuçta yalnızca İlke [Li] vardı. Bu İlke olduğu gibi, bu nedenle gök ve yer vardır. İlke olmasaydı, yer ve gök de olmazdı, hiçbir insan, hiçbir şey, hakkında konuşulabilecek hiçbir şey olmazdı. İlke (Li) olduğu için, her yerde işleyecek ve her şeyi besleyecek ve geliştecek maddi güç [qi] vardı. Qi her şeyi besledi ve geliştirdi [bu sayede varlık oluştu]" bkz. : Huang Siu-chi, *Essentials of Neo-Confucianism, Eight Major Philosophers of The Song and Ming Period*s (Greenwood, 1999), s. 103-124.

bulmuştu.[113] Ancak Mutlak olanın alem ve insanla ilişkisini açıklama tarzı bakımından daha çok panteist bir düşünceyi anımsatan bu ifadeler, Konfüçyanizm'in, ya da en azından Neo-Konfüçyanizm'in, sofistike bir putperestlikle itham edilmesi için yeterli kanıt niteliğindeydi. Her ne kadar Konfüçyanizm Teist olmayan bir monizm içeriyor gibi görünse de Mutlak olanı içkinleştirerek alemi tanrısallaştırıyor, böylece Pavlus'un paganı tanımlarken ifade ettiği üzere yaratan ve yaratılan arasındaki ayırımı yapamadığı için putperestlik ve politeizme düşüyordu.[114] Bu anlayış bir Hristiyan tarafından kolaylıkla materyalizm ve alemin tanrılaştırılması anlamına gelen panteizm şeklinde yorumlanabilir böylece Konfüçyanizm putperestlikle itham edilebilirdi. Ricci, putperest Konfüçyanizm söyleminin Hristiyanlıkla kurmayı planladığı tüm köprüleri yıkacağının ve uzlaşmayı imkânsız kılacağının farkındaydı. Ancak Konfüçyanizm'i Hristiyanlar için putperestlik ve politeizm günahına bulaşmaktan çok daha tehlikeli kılan; rasyonel olmalarına rağmen alemi yaratan, ona müdahale eden, şahıs ve irade sahibi bir tanrı (deus) fikrine ulaşamamış, bunun yerine ateizme hatta nihilizmi çağrıştıran fikirlerinin olması, diğer bir ifadeyle teolojik anlayışıydı.[115]

Antik dönemlerden itibaren ateizmin istisna olarak görüldüğü batıda, alemi yaratan ve yöneten tanrı (deus) fikri, tüm insanlığın ortak uzlaşısı (consensus gentium) olarak kabul ediliyordu.[116] Bu sebeple antik dünyada nadir görülen ateist bir toplum fikri son derece yeni ve tuhaftı. Hatta geleneksel Katolik anlayışa göre irrasyonel ve barbar putperestler dahi aleme bakarak onu yaratan ve müdahale eden bir tanrı fikrine sahip olması bakımından ateistlerden daha üstün ve rasyoneldi.[117] Ancak siyaset, askeriye, teknoloji ve sanat gibi dünyevi alanların yanı sıra ahlak konusunda da ulaştığı seviyeyle rasyonalitesi takdire

[113] Ricci bu öğretiyi şöyle özetler: "Bu doktrin şunu ileri sürer: tüm evren ortak bir cevherden oluşur. Bu madde evrenin yaratıcısıdır. Sürekli bir bedende birdir, gök ve yer, insanlar ve hayvanlar, ağaçlar ve bitkiler ve dört element ile birlikte adeta bir "corpus continuum"dur ve her bir bireysel şey bu bedenin bir üyesidir. Bu cevher birliğinden, bireysel bileşenleri birleştirmesi gereken sevgiye ve ayrıca insanın tanrı ile bir yaratıldığı için tanrıya benzeyebileceğine akıl yürütürler." Matteo Ricci, *Journal of The Mathew Ricci*, s. 95.

[114] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 34.

[115] Neo-Konfüçyanistler içerisindeki bir grup *Tian* ile *Taiji*'nin özdeşleştirmiş olsa da bu konuda farklı yaklaşımlar da mevcuttur.

[116] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 274.

[117] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 313, 336.

şayan olan Çinlilerin, teizme değil de ateizme yöneltmiş olması sansasyoneldir.[118] Rasyonel ancak ateist Konfüçyanist profili, tanrı düşüncesini aklın zorunlu sonucu olarak gören ve teoloji ile rasyonalite arasında doğrudan bir ilişki kuran Katolik kilisesinin temel kabullerine meydan okuyarak adete tehdit teşkil ediyordu.[119] Ayrıca rasyonalizmin Konfüçyanistleri ateizme yöneltmiş olması, akla olumsuz anlam yükleyen Protestanları haklı çıkaracak, Katoliklerin ise evrensellik iddiasına büyük orada zedeliyordu.[120] Ancak Hristiyanlığın Konfüçyanizmle karşılaşma sürecindeki sorunlar bununla sınırlı kalmadı. Zira Konfüçyanizm, Katoliklerin rasyonalite ile teoloji arasında varsaydığı doğrudan ilişkinin yanı sıra ahlak ve teoloji arasında kurdukları ilişkiyi de sarsacak birtakım potansiyeller barındırıyordu.

2.2.2. Konfüçyanistlerin Ahlak Anlayışı ve Hristiyanlıkta Akıl-Vahiy İlişkisiyle Çelişkisi

Ateist nitelikler barındırmasına rağmen en az Hristiyanlar kadar erdemli ve ahlaklı olan Konfüçyanistlerin bu ahlak anlayışının yanlış bir teolojiye dayanması, diğer bir ifade ile Konfüçyanistlerin yanlış tanrı anlayışına rağmen ahlaklı olması Katolik dünya için büyük bir meydan okumadır. Her ne kadar Pavlus, ahlakın paganların kalbinde doğuştan yazılı olduğunu ifade etmişse de doğru tanrı inancı olmaksızın sapkınlığa düşmenin kaçınılmaz olduğunu ifade etmeyi de ihmal etmemişti.[121] Benzer şekilde Augustine de doğru tanrı anlayışı olmayan bir milletin erdemli olamayacağına dile getirmişti. Böylece ahlak ve teoloji arasında doğrudan bağlantının bulunduğu fikri yüzyıllarca skolastik ön kabullere şekil verdi. Nitekim Antik Yunan, Roma ve Mısır'daki ahlaksızlıklar, tanrı inancı ve ahlak arasındaki bağlantının doğruluğunu kanıtlamaya yetecek pek çok örnek sunuyordu.

Her ne kadar Aquinas aklın doğru bir ahlak anlayışı geliştirebileceği fikrine kapı aralamış olsa da bu iddiasının arka planındaki temel gaye, aklın vahiyle çelişmeyeceğini göstermekti. Aquinas'ın eğitimli ve rasyonel insanın aleme bakarak dahi onu yaratan ve yöneten bir tanrı fikrine ulaşacağı konusunda iyimser tavrı karşısında Konfüçyanistlerin

[118] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 263.
[119] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 502.
[120] Bu konu üçüncü bölümde aydınlanmacı düşünürlerden olan Bayle'nin fikirlerinin ele alındığı bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.
[121] Romalılara Mektup 2/14–15.

aklı kullanarak teizme değil ateizme yönelmiş olması, yanlış akıl yürütme olarak değerlendirilebilirdi. Ancak ahlak konusunda ulaşılan seviye, aklı doğru kullandıklarının bir göstergesiydi ve teoloji ile ahlak arasındaki tezat, geleneksel kabullerle çelişiyordu. Erdemli ateistler ya da putperestler olarak Konfüçyanistler, ahlak ile tanrı inancı arasında kurulan ilişkiyi açıkça boşa çıkarır nitelikteydi. Bunun yanı sıra Konfüçyanistlerin, ahlak anlayışı öte dünya kaygısından ziyade bu dünya odaklıydı. Konfüçyanistler ahlakı evrendeki düzenin devamı ve adaletin temini için gerekli görüyorlardı.

2.3. Konfüçyanizm ve Hristiyanlığı Uzlaştırma Arayışı

Ricci, Konfüçyanizm'in Hristiyanlıkla olan çelişkilerin ve barındırdığı tehditlerin pek çoğunun farkındaydı. Buna rağmen Hristiyanlıkla Konfüçyanizm arasında uzlaşılabilir bir zemin bulmak konusunda kararlıydı. Hristiyanlığın Çin'de kabul edilebilir ve kalıcı olabilmesi için Ricci'nin bu teolojik gerilimi bertaraf ederek ortak bir zemin inşa etmesi, böylece her ikisini birbirine entegre edilebilir hale getirmesi şarttı. Bunun tek yolu ise Konfüçyanistlerin materyalist, putperest, politeist (daha genelde ise panteist) ya da ateist değil, monoteist ya da en azından teist olduğunun kanıtlanmasıydı.

2.3.1. Uzlaşının Fikri Temelleri

2.3.1.1.Rönesans Hümanizmi

Hristiyanlığı pagan bir düşünce ile uzlaştırma arzu ve teşebbüsü ilk bölümde de ele alındığı üzere kilise tarihi açısından yeni bir durum değildi. Daha erken dönemlerde Clement, Origen ve Augustine gibi pek çok kilise babası, Hristiyanlığı Romalılar için anlaşılır, kabul edilir ve kalıcı kılmak adına Yunan-Roma düşünce geleneğini Kutsal-Kitap'la uyumlu hale getirmeye çalışmışlardı. Roma'nın yıkılışıyla paganizm meselesi yavaş yavaş geride bırakılmışsa da rönesansla birlikte pagan düşüncesiyle uzlaşma fikri yeniden canlanmıştı. Rönesans düşünürlerinin gerek pagan Roma'ya gerekse Hristiyanlık dışı geleneklere Hermetizm perspektifinden yaklaşımı, İsa Mesih öncesinde yaşamış ve vahye muhatap olmamış paganların tanrı fikrine ulaşabileceğini, Hristiyanlıkla ortak birtakım hakikatleri keşfedebileceğini hatta bu bağlamda Hristiyanlığın erken bir biçimi (ya da yarı Hristiyan) olarak değerlendirilebileceğini dahi göstermişti. Pek çok Yunan-Roma

filozofunun ve rönesans düşünürünün eserlerinin Cizvit okullarında okutulması, Cizvit misyonerlerinin pagan toplumlara yaklaşımını önemli ölçüde etkilemişti.[122]

Rönesans'ın hümanist nektarını tatmış olan Ricci, Konfüçyanizm'e karşı ılımlı bir söylem geliştirirken rönesanstan yararlanmayı ihmal etmeyecekti.[123] Özellikle de Hristiyanlara açıklama yaparken, Hermetikler gibi İsa Mesih öncesinde yaşamış Konfüçyanistlerin zihinsel açıdan güçlü ve hakikate yakın olabileceği, ancak sonraki dönemlerde tahriflerle zihinlerin karardığını iddia edecekti. Ancak rönesanscı tavır muhtemelen Çinlileri ikna etmekte çok işe yaramayacaktı. Zira üstünlük duygusuna sahip olan Çinlilerin, sahip oldukları hakikatlerin yabancıların tanrısı tarafından yine yabancıların atası olan Nuh'a gönderilmiş bir vahye dayandığı fikrine olumlu bakması olası değildi. Bu sebeple Ricci'nin Konfüçyanizm ve Hristiyanlık arasındaki ortak hakikatleri açıklamak için kadim teolojiden daha farklı bir izaha ihtiyacı vardı. Öyle ki bu izah Çin üstünlüğüne alan tanıdığı kadar Hristiyanları da geride bırakmamalıydı. Diğer bir ifade ile Ricci'nin pagan ve Hristiyan'ı buluşturabileceği ortak bir zemine ve evrensel bir söyleme ihtiyaç vardı. Bu noktada Ricci'ye aradığı imkânı sunan Aquinas'ın pagan aklına alan açan rasyonalizm vurgusu oldu.

2.3.1.2.Aquinas Rasyonalizmi

Cizvit okullarında aldığı eğitim nedeniyle katı bir Thomist olarak yetişen Ricci'nin Aquinas'a olan sadakati, rönesansa olan bağlılığından çok daha kuvvetliydi.[124] Bu sebeple Aquinas düşüncesinden hareketle vahiy yerine rasyonaliteyi paganlar ve Hristiyanlar arasında ortak ve evrensel bir zemin olarak konumlandırmayı tercih etti.[125] Augustinecilerin aksine aklı bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Ricci, vahyi bir bilgiye muhatap olmasa dahi paganların aklın ışığı sayesinde, doğal bir teolojiyle, yaratan ve yöneten bir tanrı (deus) fikrine ulaşmasını mümkün gördü.[126] Tanrı akıl nimeti aracılığı ile bazı hakikatleri tüm

[122] John W. O'Malley, *Religious Culture in The Sixteenth Century: Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform* (Hampshire: Variorum, 1993), s. 478-485.

[123] John W. O'Malley, *Religious Culture in The Sixteenth Century*, s. 478-485. Cizvit okullarında verilen eğitimin ve Ricci'nin rönesans düşüncesiyle etkileşimi için bkz.: Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 60-64.

[124] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 65.

[125] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 59.

[126] George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S.J.*, s. 168.

insanlığın keşfine açmıştı.[127] Aristotales'in nedensellik ilkesinin de gösterdiği üzere alemi yaratan bir tanrı fikrine ulaşılması rasyonalitenin zorunlu bir sonucu, dolayısıyla insanlığın evrensel kabulüydü.[128] Aquinas gibi Ricci'de eğitimli insanların hem tanrı hem de ahlak konusunda bir takım evrensel hakikatlere akılla erişilebileceğine dair iyimser yaklaşıma sahipti.[129]Çin klasiklerini bu ön kabullerle şekillenmiş Thomist bir gözle okuyan Ricci'nin Konfüçyanist metinlerde akılla erişilmiş bir monoteist anlayış bulacağına dair inancı tamdı.[130] Bu amaç doğrultusunda, binlerce yıllık Konfüçyanist literatür mahzenine inerek, Çinlilerin de tıpkı Hristiyanlar gibi alemi yaratan ve yöneten bir tanrı (deus) inancına sahip olduğunu gösterecek kavram ve pasajları aramaya başladı.[131]

2.3.2. Konfüçyanizm ve Hristiyanlık Arasında Teolojik Uzlaşı

Konfüçyanist klasikler üzerine yaptığı incelemelerin ardından, antik dönemde yaşamış olan Çinlilerin rasyonel bir teizm (doğal bir teoloji), hatta iptidai formda bir monoteizmin inancına sahip olduğu iddiasında bulundu. Ricci'ye böyle bir iddiada bulunabilme imkânı tanıyan en önemli unsur, Neo-Konfüçyanistlerin sıkça atıf yaptığı Dört Kitab'ın aksine, erken dönemlerde yaşamış olan Konfüçyanistlerin başvuru kaynağı olan Beş Klasik'in farklı kavram ve anlatımlara sahip olduğunu keşfetmesiydi.

Ricci Beş Klasik'teki anlatımların antik dönemde Çinlilerin *Sha*ngdi (上帝; Yukarıdaki Hükümdar, Yüce Hükümdar) veya Tian (天; ya da Tianzhu; 天主; Göklerin Efendisi**)** olarak isimlendirdikleri bir tanrı anlayışına sahip olduğuna işaret ettiğini savundu. Bu argümanını kanıtlamak adına Beş Klasik'te yer alan *Shijing* (诗经; Şiirler Kitabı), *Yijing* (易经; Değişimler Kitabı), *Liji* (礼记; Ayinler Kitabı) ve *Shangshu* (尚书; Belgeler Kitabı)'da geçen *Shangdi* ve *Tian* hakkındaki pasajları alıntıladı. Bu pasajlardaki

[127] Joan Pau Rubies, "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception", s. 323.
[128] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 510.
[129] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 513.
[130] David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confircian Four Books" içinde *East Meets West The Jesuits in China: 1582-1773*, ed. Bonnie B. C. Oh and Charles E. Ronan, (Loyola: Loyola University Press, 1998), s. 253–254.
[131] Theodore N. Foss, *A Jesuit Encyclopedia for China: A Guide to Jean-Baptiste Du Halde's Description ... de la Chine (1735)*, (Chicago & Illinois: Committee on History of Culture, University of Chicago, Doktora Tezi, 1979), 421; Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions" s. 502; Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism*, s. 94.

anlatımlarda gerek *Shangdi* gerekse *Tian* alem ve insanların işlerine müdahil, onları ödüllendiren veya cezalandıran, kendisinden daha yüce bir kudretin olmadığı,[132] şahıs ve irade sahibi bir tanrıya işaret ediyordu.[133] Ricci, aklın ışığını takip ederek doğru bir tanrı inancına erişmeyi başardıklarına inandığı Konfüçyanistler hakkındaki heyecanını şu sözlerle dile getirdi:

> "Avrupa'nın dikkatini çeken ve erken antik çağlarda yaşamış paganlar arasında, Çinlilerden daha az hata yapanı bilmiyorum. Yazılarından şunu anladım ki […] Göğün Kralı veya Göğün ve Yerin Kralı olarak adlandırdıkları yüce bir varlığa tapıyorlardı. Ayrıca dağların, nehirlerin ve dünyanın dörtte birinin koruyucusu olan çeşitli ruhlarına da hürmet ediyorlardı. Bütün işlerinde, göğün hediyesi olduğunu söyledikleri aklın emirlerine uymaya çalışıyorlardı. Romalılar, Mısırlılar ve diğer yabancı milletlere rağmen [Çinliler] Göğün Hükümdarı (Sema'nın Efendisi) ve onun hizmetkâr ruhları hakkında asla sapkın inançlara düşmemişlerdi. […] bu kadim filozoflar kesinlikle bizim dengimizdir".[134]

Bu satırlar Ricci'nin, adeta rönesans düşünürleri gibi, antik dönemdeki pagan bilgeliğini yücelterek Hristiyanlığa yakınlaştırırken bir yandan da hümanist bir ruhla tüm insanlığın Hristiyanlarla aynı tanrıya yöneldiğini, ancak onu farklı şekillerde ifade ettiklerini gösterme çabasını da yansıtmaktadır. Diğer bir ifade ile Yunanlılar tarafından *Theos*, Romalılar tarafından *deus* olarak ifade edilen tanrı, antik dönemdeki Çinlilerin eserlerinde ise *Shangdi* veya *Tian* (bazı kaynaklarda *Tian-zhu*)[135] olarak isimlendirilmişti.[136]

---

[132] Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), s. 30; Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 249-269.

[133] George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.*, s. 168. David E. Mungello, *Curious Land*, s. 63-64.

[134] Türkçeye tercüme yaparken George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.* , s. 166-167; ve Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization* s. 93-94; Jose Casanova, "Locating *Religion* and Secularity in East Asia Through Global Processes", *Religion* 9 (2018) tercümelerinin karşılaştırması esas alınmıştır.

[135] Ricci ve takipçileri Hristiyanlıktaki tanrı ifadesinin karşılığı olarak Sema /Gök anlamına gelen "*Tian*" kelimesi yerine göğün efendisi anlamına gelen *Tianz*hu kelimesini tercih etmişlerdir. Bu tercihin arka planındaki *Tian* kelimesinin fiziksel göğü de ifade ediyor olması ve yanlış anlaşılmaya sebep olabileceği kaygısı yer alıyordu. Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci" s. 43. Bununla birlikte sonraki dönemlerde Hristiyan misyonerler tanrı kavramının Çince karşılığı konusunda uzun yıllar süren tartışmak zorunda kaldı. Bu tartışmaların neticesinde Katolikler daha çok *Tian*-zhu kavramını kullanma kararı alarak *Tian* ya da *Shangdi* kavramının kullanımını yasakladı. Protestanlar ise Hristiyanlıktaki tanrı kavramının karşılığı olarak *Shangdi* kelimesini kullanmayı tercih etti.

[136] Matteo Ricci, *True Meaning of The Lord of Heaven 天主實義,* s. 125.; John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 29.

Ricci, *Tian* ve *Shangdi*'nin, insanın akılla erişmesi beklenen ve Kitab-ı Mukaddes'teki işaret edilen tanrı (deus) olduğu ve Çinlilerin yüzyıllardır Hristiyanlarla aynı tanrıya tapındığını iddia ederek şu cümleleri kaleme almıştır:

> "Benim alçakgönüllü vatanımda Göğün Efendisi olarak adlandırılan varlık ile Çincede *Shangdi* olarak adlandırılanla aynı [tanrı]dır."[137]

Bu satırlar, erdemli Konfüçyanistlerin aslında bir zamanlar rasyonel monoteist olduğunu ve akıl sayesinde doğru bir teolojik anlayışa erişmenin mümkün olduğunu da gösteriyordu.[138] Ricci Aquinas'tan ilhamla geliştirdiği akli bilgi vurgusunu Konfüçyanistlerin Hristiyanlıkla olan benzerliklerini açıklamak içinde cömertçe kullandı. Örneğin Çinliler hakkında konuştuğu bir başka pasajda şu ifadelere yer verdi:

> "Eski zamanlarda, [Çinliler] kendi memleketlerimizdekinden daha sadık bir şekilde doğal bir yasayı [aklın yolunu] takip ettiler. [Bu sayede] 1500 yıl boyunca[139] bu insanlar neredeyse hiçbir put kültünü uygulamadılar. [...] Hatta, Konfüçyanistler (literati) tarafından yazılmış en kadim ve otoriter metinlerde onların yer, gök ve ikisi arasındaki her şeyin efendisinden başkasına tapmadıkları geçer. Bu kitapları incelediğimizde aklın ışığına karşıt olan çok az, ancak onunla uyumlu pek çok şey buluruz. İyiliklerinden dolayı tanrının yardımıyla doğal hukuku [akla dayalı ahlaki çıkarımları] takip eden bu kadim bilgelerin ilahi merhamet sayesinde kurtuluşa erilebileceğini dahi umabiliriz."[140]

Ricci, rasyonel teoloji ve akli bilginin güvenilirliği vurgusu sayesinde Konfüçyüs ve öncesinde yaşamış olan kadim Çinli bilgeleri ve hikmetli kralları putperest, panteist ya da ateist olmaktan kurtararak doğal teistlere ya da en azından deistlere dönüştürmeyi başarmıştır. Ayrıca *Shangdi* ve *Tian* kavramları üzerinden Beş Klasik'teki monoteist atıfları tespit etmek bakımından da önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Nitekim günümüzdeki arkeolojik yöntem ve veriler olmaksızın Konfüçyanist metinlerdeki merkezi kavramları,

---

[137] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 29; Matteo Ricci, *True Meaning of The Lord of Heaven 天主實義*, s. 121; Metindeki anlamı tam olarak verebilmek adına tercümede düzenleme yapılmıştır.

[138] Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism*, s. 93–95.

[139] Neo-Konfüçyanizm öncesi dönemi ve Neo-Konfüçyanistlerle birlikte yaşanan kırılmayı kastetmektedir.

[140] Ricci bu satırları 1609 yılında Japonya'da misyon görevi yapan Francesco Pasio'ya yazdığı mektupta kaleme almıştır.

teistik anlatımları ve kırılmaları tespit edebilmiş olması takdire şayandır.[141]Ancak temel sorun gerek Beş Klasik'te gerekse Dört Kitap'ta tek, sürekli ve sabit bir *Shangdi* veya *Tian* kavramından bahsetmenin mümkün olmayışıdır. Öyle ki Beş Klasik'in her birinden farklı bir tanrı imajı elde etmek, hatta bazen aynı metinden farklı tanrı figürleri çıkarmak dahi mümkündür.[142] Örneğin Çin felsefesi tarihçisi Fung Yu-Lan Konfüçyanist metinlerde *Tian* kavramının farklı dönemlerde hükümdar bir tanrı, kader, doğadaki düzen, ahlaki yasalar ve fiziki gökyüzü olmak üzere en az beş farklı kullanımının bulunduğuna dikkat çekmiştir.[143] Bu karmaşada Konfüçyus'un *Tian* veya diğer tanrılar ya da ruhlar hakkındaki soru ve tartışmaları yanıtsız bırakmasının da önemli bir etkisi olmuştur.[144]

2.3.2.1. Shangdi

"Yukarıdaki" anlamlarına gelen *Shang* (上) ve "hükümdar, efendi, rab" gibi anlamlar taşıyan *Di* (帝) kelimelerinin birleşiminden oluşan *Shangdi* (上帝;Yukarıdaki Hükümdar, Yüce Efendi/Rab) Çinlilerin inanç tarihi kadar eski, anlam açısından ise karmaşık bir kavramdır.[145] Çin tarihinin ilk yazılı örnekleri olarak kabul edilen kehanet kemiklerinde dahi karşımıza çıkan kelime, erken dönemlerden itibaren uluhiyetle ilişkilendirilmiştir. [146] Daha çok Konfüçyüs öncesi dönemdeki metinlerde kullanılan *Shangdi* kavramı, Shang hanedanlığı dönemine (MÖ 1751-1112) ait metinlerde şahıs nitelikleri (personal) taşıyan ilahi bir varlık görünümündedir.[147] Beş Klasik'te *Shangdi*'nin alem üzerinde tam bir hakimiyet sahibi olduğu, her şeye kadir, aşkın bir varlığa işaret ettiği ve hem evren hem de insanların işleri ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.[148]

İnsanlarla çeşitli şekillerde iletişim kuran *Shangdi* veya *Di*, kralları atayan, cezalandıran ya da ödüllendiren, kentlerin ve toplumların kaderini belirleyen, kurban

[141] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 256.
[142] David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confircian Four Books" s. 253–254; Ayrıca bkz.: D. T. Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (Ankara: Say Yayınları 2012), s. 53-78.
[143] Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven,* s. 12.
[144] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 82; Lunyu: 7/21; 11/12; 6/22.
[145] Arapçada terbiye eden, düzenleyen anlamı geldiği için burada Rab ifadesi tercih edilmiştir.
[146] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 249; Ayrıca bkz.: David Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," *History o f Religions* 7 (1978): s. 221-225.
[147] David Keightiey, *Sources of Shang History* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 33.
[148] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 80.

törenleri ve ibadetlerin kendisine yapıldığı, insanların sunularını kabul eden, doğa olaylarını, afetleri, kıtlığı, bolluğu, savaşları ya da salgınları takdir ve idare eden aşkın ve fevkalade güçlü bir varlık olarak tasvir edilir.[149] Bu bağlamda *Shangdi*'nin Eski Ahit'te geçen tanrı ile birçok ortak niteliğinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca *Shangdi*, kendisinden daha yüce bir varlık ve kudretin olmaması bakımından monoteizmi çağrıştırır niteliktedir.[150] Ancak Shang hanedanlığının Zhou kabilesi tarafından yıkılmasının ardından, *Shangdi* kavramının yerini Zhou'ların (MÖ 1066-256) gök tanrısı *Tian* almıştır.[151] Konfüçyus ve sonrasında daha az tercih edilen kavram, "tek ve en yüce" anlamında kullanılmıştır.[152]

2.3.2.2. Tian

Konfüçyanizm'in merkezi kavramlarından biri olan *Tian* (天) kavramının kökenleri tam olarak bilinmese de kelime anlamı itibariyle "gökyüzü, sema" anlamına gelmektedir.[153] Konfüçyanist metinlerdeki anlamı belirsizlikler taşıyan kavram, farklı dönemlerde faklı şekillerde kullanılmıştır. Zhou'ların henüz kabile niteliği taşıdığı erken dönemlerinde keyfi kararlar alan ve antropomorfik nitelikler taşıyan *Tian*, hanedanlığa doğru ilerleyen dönemlerde evrenin ve insanların kaderine müdahale eden yönetici bir tanrı olarak tasvir

[149] Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, s. 30. Bazı araştırmacılar ise bu görüşe karşı çıkmışlardır. Kavramın Çin'i veya Shang hanedanlığının efsanevi kurucu atasını temsil ettiğini savunanlar için bkz.: John Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of The Huainanzi* (Albany: State University of New York Press, 1993), s. 18; Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Robert Weller Meir Shahar, *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996). Ricci'nin bu tespitleri modern araştırmalar tarafından desteklenmiştir. Çin düşüncesinde *Tian* kavramının farklı dönemlerde en az beş farklı anlam kazandığını gösteren çalışmalar yapılmıştır. Bkz.: Mariasusai Dhavamony, "Dinlerde Tanrı Anlayışı", çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/22 (2010/2), s. 195-196. (s. 189-210); Fuat Aydın, Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi), *Bülent Ecevit Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi,* 3/1, 2016, s. 29-56.

[150] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 253; ayrıca bakınız: David Keightiey, Sources of Shang History, s. 33.

[150] Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, s. 30.

[151] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 80.

[152] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 256.; *Shangdi* kavramının Beş klasik ve Dört Kitap'taki teistik biçimde kullanımlarına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in The European Enlightenment*, s. 53-75.

[153] *Tian* kavramının daha ayrıntılı bir incelemesi ve Konfüçyus öncesi dönemde nasıl kullanıldığı ve anlaşıldığını görmek için bkz.: Robert Eno, The Confucian Creation of Heaven, s. 12-29; Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, s. 46-47; Fu Pei-Jung, The Concept of Tien in Ancient China (Yale University, Doktora Tezi, 1984).

edilmeye başlanmıştır.[154] Zhouların iyice gelişerek feodal bir sisteme dönüşümüyle birlikte *Tian*'in de anlamı değişmiş, insanların başına gelen olaylara keyfi değil nedenlere bağlı olarak müdahale eden bir boyut kazanmıştır. Böylece *Tian* insanları gözleyen, dinleyen ancak davranışlarına ahlak ilkelerine göre hüküm veren aşkın bir güce dönüşmüştür. Sonraki yüzyıllarda ise *Tian* büyük oranda şahıs ve irade niteliklerinden soyutlanarak aleme ve topluma yerleştirdiği düzen ve ahlaki ilkeler üzerinden tezahür eden doğal ve içkin bir güce evrilmiştir.[155] 12. yüzyılda Budizm ve Taoizm'in Konfüçyanizmle sentezlenmesi, *Tian'in, Taiji* ve *Li* ile özdeşleştirilmesi tanrısal niteliklerden soyutlanara monist bir ilkeye bürünmesine neden olmuştur.[156] Bu durum Konfüçyanizm'in panteizm, ateizm bazense nihilizmle itham edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.[157]

Konfüçyanist literatürdeki muğlaklığı fark eden Ricci bu durumdan faydalanarak *Shangdi* ve *Tian* kavramlarını Hristiyanlıktaki tanrı (deus) ile özdeşleştirmek istemiştir. Ancak bu üçlünün birbiriyle özdeşleştirilmelerini engelleyecek önemli farklılıklar bulunur. Zira Konfüçyanist metinlerde ne *Shangdi* ne de *Tian* alemi yoktan var eden, yaratıcı bir güç olarak tasvir edilmiştir.[158] Üstelik Çinliler, Hristiyanlar gibi ontolojik olarak varlıktan farklı ve alemin dışında aşkın bir yaratıcı fikrine ve alemin sonradan yaratıldığı düşüncesine sahip değillerdir. Hatta böyle bir izahı saçma bulurlar.[159] Özellikle de yaratan ile yaratılan arasındaki ayırımı kaldıran Neo-Konfüçyanistler, aşkının tamamen aleme içkin olduğu fikrini, varlığı açıklamada en makul izah biçimi olarak kabul etmişlerdir.[160]

2.3.3. Konfüçyanizm ve Hristiyanlık Arasında Ahlakî Uzlaşı

Shangdi ve *Tian* hakkındaki bazı pasajlarda teistik bir Konfüçyanizm imajı çıkarmak mümkün olsa da tanrı düşüncesinden ziyade insanı merkeze alan Konfüçyanistler holistik bir perspektife sahiptir. Bunda Konfüçyanist ahlakın, sosyo-politik düzeni temin

[154] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 260.
[155]Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-chen, "Introduction",s. 19. Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 80- 81-82.; Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven*, s. 12-15.
[156] "*Tian* Taichi'dir. *Tian* Li'dir" ifadesi ve açıklaması için bkz.; Robert Eno, *The Confucian Creation o f Heaven* s. 12-15.
[157] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 261.
[158] Louis Kam-tat Ho, *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci*, s. 81.
[159] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 32.
[160] David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confircian Four Books", s. 265.; David E. Mungello, *Curious Land*, s. 61.

eden kozmolojik ve metafizik bir anlayışın odağında yer alıyor olması da önemli bir rol oynamaktaydı. Bu sebeple Ricci, Konfüçyanizm ile Hristiyanlığı uzlaştırma girişimlerini daha çok ahlak anlayışı üzerinden ilerletti. Rasyonaliteye dayanması dolayısıyla da Hristiyanlıkla uyumlu olması bakımından Konfüçyanistlerin rasyonel ahlakının, vahye dayalı teoloji ile tamamlanması onu yenileyecek ve güçlendirilecekti. Ancak bu uzlaşının önündeki en büyük engel, şüphesiz Konfüçyanist ahlakın Taoist ve Budistlerin metafizik ve kozmoloji anlayışıyla aşılanmış ve onların terminolojisiyle kaynaşmış olmasıydı. Ricci bu engeli Konfüçyanist ahlakı saf akla (rasyonalizme) dayandırarak çözmeye çalıştı.

Konfüçyanist ahlakın rasyonaliteye dayandırılması Budist ve Taoist metafiziği etkisiz bırakma imkânı sağladı. Böylece metafizik alanda oluşan boşluk Hristiyan teolojisi ve maneviyatı ile doldurulacaktı.[161] Zira Hristiyanlığın en önemli niteliği vahyi bilgi sayesinde akılla keşfedilebilir olanın ötesine dair bilgiye sahip olmasıydı. Ahlak anlayışı rasyonaliteye dayandığı için Hristiyanlıkla tamamen uyumlu olan bu mükemmel bu felsefi yapıya Hristiyanlığın katkısı ise vahyi bilgi aracılığıyla teolojik ve metafizik bir boyut kazandırarak tamamlamak olabilirdi.[162] Böylece Konfüçyanistlerin akılla eriştiği ahlaki hakikatler, Hristiyanlığın vahyi ile sentezlenerek birbiriyle entegre edilebilecekti.

2.3.4. Gerçek Konfüçyanizm Söylemi ve Uzlaşının Temini

Metinleri derinlemesine analiz eden Ricci aslında Konfüçyanist literatürdeki kavramların farklı anlamlarda kullanıldığının ve Çin tarihinde tek bir Konfüçyanizm'den bahsetmenin mümkün olmadığının farkındaydı. Erken dönemlere ait metinlerle geç dönemlerde yazılmış metinler arasındaki terim ve anlatım çeşitliği bunu kolaylıkla anlamasını sağlamıştı. Ancak Ricci bu durumu bir dezavantaj değil avantaj olarak değerlendirmeyi tercih etti. Zira metinlerdeki çeşitlilik ve çelişkiler ona gerçek Konfüçyanizm olarak isimlendirdiği ve metinlerde bulmayı ümit ettiği kendi Konfüçyanizm'ini (Hristiyanlaştırılmış bir Konfüçyanizm'i) inşa etme imkânı sundu. Metinlerdeki anlatı farklılıklarından hareketle Ricci, tarihin başlangıcında Çinlilerin aklın ışığını takip ederek rasyonel bir tanrı inancı ve ahlak yasalarına eriştiği, hatta ilkel bir

[161] Louis Kam-tat Ho, Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci, s. 63; Ricci'nin burada teoloji ile öncelikli kastı enkarnosyon veya teslis gibi konuların izahından ziyade öncelikle alemi yaratan ve yöneten ona müdahil şahıs ve irade sahibi bir tanrı fikrinin izahıdır.

[162] Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-chen, "Introduction", s. 23.

monoteizme ulaşmayı başardığı bir dönemin olduğunu iddia edebildi. Çin düşüncesi ve inanç tarihinin en kadim kayıtları olarak kabul edilen Beş Klasik'teki anlatılardan hareketle antik dönemde Çinlilerin akıl nimeti sayesinde yaratan ve yöneten Kadir-i Mutlak bir tanrıya, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölüm sonrası hayata inanan bir din gibi tasvir etti. Ancak düşüş nedeniyle yozlaşmaya meyilli olan insan aklı, vahyi bilgiyle desteklenmediği için zamanla bu hakikatlerden uzaklaşmaya ve bozulmaya başlamıştı:

> "Bütün işlerinde göğün hediyesi dedikleri aklın emrine uymaya çalıştılar. […] Ancak, ilahi lütuf tarafından yardım edilmeyen yozlaşmış insan doğası daha da alçaldığından, bu talihsiz insanlar yavaş yavaş ilk ışıklarını kaybettiler. [...] Bugün putperestlikten kurtulmasına rağmen ateizme düşmeyen çok az kişi vardı."[163]

Ricci düşüşün yanı sıra Çinlilerin Aristotelesçi mantık ilminden habersiz olmasını da bu yozlaşmadaki önemli bir etken olarak kullandı.[164] Mantık ilminin bilinmemesi Çinlilerin aklı doğru bir şekilde kullanmalarına engel olmuş, putperestlik ve politeizmden kaçarken aşırı rasyonalizme yönelerek ateizme düşmelerine sebep olmuştur.[165] Zira mantık ilmini bilen hiçbir şeyin kendiliğinden var olmayacağının, her şeyin varlığının kendisi dışındaki bir nedene borçlu olması gerektiğini kolaylıkla anlayacaktı. Bu sebeple Ricci Aristotales'in mantık eserinin tercüme edilmesi ve Konfüçyanistlerin eğitim müfredatına dahil edilmesi gerektiğini savunarak bu konuda çeşitli girişimlerde bulundu.[166]

Saf aklın eriştiği bilgiyi temsil eden asıl Konfüçyanizm'den uzaklaşılma ve yozlaşmaya doğru yönelimdeki bir diğer etkin unsur ise kadim dönemde yaşamış bilge krallar veya hikmetli kişilerin eriştiği hakikatlerin tümünün yazıya geçirilmemiş olması ve bilginin şifahi yollarla nakledilmesiydi. Bu durum kadim bilgelerin ulaştığı hakikatlerin bir kısmının zamanla unutulmasına yol açmıştı. Ancak Beş Klasik'te olduğu üzere Çinlilerin yazıya geçirdiği doğru bilgiler de mevcuttu. Yazılı bilgiler de muhtemelen sonraki nesillere aktarılırken tahrif olmuştu. Muhtemelen kitaplardaki hakikatlerin bir kısmı, çeşitli

---

[163] George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.* , s. 106-7; bkz. Matteo Ricci, *Journal of Matthew Ricci*, s. 93-94. Aynı pasajı da kullanan Zhang, bu bağlantının Thomizm ile ilişkili olduğunu fark edememiştir. Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 93-94.

[164] Louis Kam-tat Ho, *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci*, s. 77, 79.

[165] Joan Pau Rubies, "From Idolary to Religions", s. 502; Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 237 .

[166] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 106.

nedenlerle, katipler tarafından saklanmış, değiştirilmiş veya çıkarılmıştı. Ayrıca Qin hanedanlığı (MÖ 221-MÖ 206) döneminde olduğu gibi bazı imparatorlar Konfüçyanist düşünceden hoşlanmadıkları için yazılı kayıtlar yakılarak imha etmeye kalkmış, bu süreçte doğru tanrı inancına dair pek çok bilgi kaybolmuş veya unutulmuştu.[167] Asıl Konfüçyanizm'deki Teist düşünceden uzaklaşma, yozlaşma ve tahrif konusundaki en önemli rolü ise Budizm oynamıştı.

Han hanedanlığı (MÖ 206-MS 220) boyunca devletin resmi ideolojisi olan Konfüçyanizm, hanedanlığın düşüşüyle birlikte gücünü yitirmeye başlamış, yerini Taoizm ve Budizm'e bırakmak zorunda kalmıştır.[168] Miladi birinci yüzyılda Çin'e giren ve hızla yayılan Budizm, sapkın fikirleri ve metafizik anlayışı ile Konfüçyanistleri de etkisi altına almaya ve zehirlemeye başlamıştı. Gerek Budizm gerekse sonraki yıllarda yükselen Taoizm karşısında Konfüçyanistler, kendi öğretilerini yeniden yorumlamak böylece yeniden güçlenmek istemişlerdir. Her ne kadar özünde Budizm ve Taoizm'e karşı olsalar da metafizik ve kozmolojik yapılarının yeniden yorumlanmak amacıyla onların fikirlerden beslenmeleri ve Konfüçyanizmle mezcetmeleri, farkında olmadan panteist hatta ateist fikirleri Konfüçyanizm'e taşımalarına sebep olmuştu.[169] Bu sürecin sonunda *Shangdi* ve *Tian*'in yerini, Budist düşünceye daha yakın olan *Taiji* ve *Li* almış, Konfüçyanizm asıl formundan tamamen uzaklaşmıştı.[170]

Neo-Konfüçyanistler Budizm'in etkisiyle *Tian*'i, "li" ve "qi" (ilke ve eylem; cevher ve araz) gibi kavramlar yolu ile teistik niteliklerinden arındırarak (şahsı olmayan-impersonal) mekanik bir ilkeye dönüştürdü. *Tian* ile Taiji'nin (Yüce Mutlak) aynîleştirilmesi, zamanla kadim dönemin doğal ve rasyonel teolojisinin kaybolmasına, yaratan ve yöneten tanrı anlayışının terk edilmesine, yaratan ve yaratılan arasındaki ayırımının unutulmasına, hatta ruhun ölümsüzlüğü, ölüm sonrası hayat gibi konuların bir kenara bırakılmasına sebep oldu.[171] Özellikle de sonraki dönemlerde Neo-Konfüçyanist

---

[167] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 127, Matteo Ricci, *Tian Zhu Shiyi (天主實義)*, s. 329

[168] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment, s.* 43.

[169] George L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.*, s. 127; Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism*, s. 99.

[170] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 94.

[171] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 43; *Paul A. Rule, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, s. 137.

perspektife dayalı yorum geleneği, asıl Konfüçyanizm'den uzaklaşan Çinlilerin Beş Klasik başta olmak üzere antik döneme ait metinleri doğru bir şekilde anlamasını engelledi.[172] Ming hanedanlığının sonlarına gelindiğinde asıl Konfüçyanizm'in rasyonel teolojisi tamamen yitirilmiş, geriye sadece rasyonel bir ahlak anlayışı kalmıştı.

Ricci'nin tahrif odaklı teorisi bir yandan panteist ve ateist unsurları Budizm'e atfederek Konfüçyanizm'i temize çıkarırken, bir yandan da Neo-Konfüçyanizm'i asıl ve saf Konfüçyanist düşünceden ayrıştırma, böylece Hristiyanlıkla uyumlu bir Konfüçyanizm kurgulama imkânı sundu.[173] Ricci asıl Konfüçyanizm olarak ifade ettiği rasyonel dönemin Hristiyanlık ve vahyi bilgiyle olan uyumunu öylesine etkileyici sunmuştu ki, Çin düşünce ve inanç tarihinin derinlerine inildiğinde doğal akla işaret eden Thomist bir Konfüçyanizmle karşı karşıya kalmamak imkansızdı. Budist ve Taoist unsurlar (diğer bir ifade ile Neo-Konfüçyanist etkiler) ayıklandığında geriye, akla dayalı teolojisi ve ahlak anlayışıyla Hristiyanlığın adeta ilkel bir versiyonu çıkacaktı. Hatta bir zamanlar Çinlilerin vahiy veya ilahi bir ilhamla desteklenmiş olabileceğine dahi ihtimal verilebilirdi.[174] Nitekim Konfüçyanistlerin ahlaki açıdan Hristiyanlıkla olan benzerlikleri bunun en önemli bir göstergesiydi.[175] Yapılması gereken esas Konfüçyanizm'in yeniden diriltilmesi ve vahyi bilgiye dayanan Hristiyanlığın yardımıyla tamamlanarak yenilenmesi ve kemale erdirilmesiydi.

Ricci entelektüel bir kriz içerisinde bocalayan Çinlileri, Konfüçyanist düşüncedeki Budist ve Taoist etkilerden arınmaya, Neo-Konfüçyanistlerin yüzyıllar içerisinde geliştirdiği geleneği atlayarak doğrudan metinlere dönmeye, böylece Konfüçyanizm'in özündeki mesajı keşfetmeye çağırdı. Ona göre bu çağrı, Budizm ve Taoizm'in sebep olduğu panteist ve ateist düşünce enkazı altında kalmış olan rasyonel (ve monoteist) Konfüçyanizm'i ve Beş Klasik'i küllerinden yeniden inşa etme girişimiydi.[176] Ancak selefi bir ton içeren bu öze dönüş çağrısı, Konfüçyanizm'in aslına erişmekten ziyade John D.

[172] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 105.
[173] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to *Religion*s", s. 500.
[174] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 43.
[175] Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, s. 315; Ricci'nin ilgili ifadesi şu şekildedir: "Katolik inancının özüne aykırı hiçbir şey içermez. Katolik inancı da Konfüçyüsçülük ile ilgili hiçbir şeye engel değildir. Aksine, Konfüçyüs kitaplarının talep ettiği cumhuriyetin huzur ve barışına katkıda bulunur." Bkz.: Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 2.
[176] Theodore N. Foss, *A Jesuit Encyclopedia for China*, s. 421.

Young'unda ifade ettiği üzere Hristiyan daha özelde ise Protestan bir Konfüçyanizm üretme çabasından başka bir şey değildi.[177] Zira Budist ve Taoistlerle gelen pagan unsurlardan arınma ve geleneği bir kenara bırakarak doğrudan metinlere dönme, böylece saf ve asıl Konfüçyanizm'i keşfetme vaadi, Protestanların Katoliklere karşı geliştirdiği söylemlerle önemli benzerlikler taşıyordu.[178] Ancak bu mevcut yorum geleneğini bir yana bırakarak doğrudan metinlere ulaşma çağrısının ardında ise Konfüçyanizm ile Hristiyanlığı birbirini dışlamaksızın uyumlu bir şekilde uzlaştırabilme arzusu vardı.

Aquinas'ın akıl ve vahyi birbirinden ayrı olmasına rağmen uyumlu ve tamamlayıcı kılan ancak vahyi bilginin üstünlüğünü devam ettiren yaklaşımı; Katolikler için uzlaşılabilir bir Konfüçyanist pagan profili sunarken, Çinliler içinse kabul edilebilir bir Hristiyanlık sunuyordu. Katolikler, vahiyle desteklenmemiş aklın tektanrıcılıktan Hristiyanlığa geçişte birtakım eksikliklerinin olmasını ve aklın vahiyle tamamlanarak kemale ermesini, en azından Aquinascı bir perspektifle değerlendirildiğinde, fazlasıyla kabul edebilirdi. Çinliler nezdinde ise Hristiyanlığın desteği, Konfüçyanizm'i tamamlayarak onu mükemmelleştirmesi olabilirdi.[179] Bu yaklaşım aynı zamanda Hristiyan olduktan sonra da Konfüçyanist kalmanın yolunu açmış, Çin'e özgü bir Hristiyanlığın temellerini atmıştı.[180]

Konfüçyanizm'e rasyonel teoloji kılıfının giydirilmesi, insanın vahyi bir bilgi olmaksızın, doğal teoloji yaparak ve saf akılla alemi yaratan ve yöneten bir tanrı fikrine erişmeye muktedir olduğunu gösterdiği gibi Konfüçyanizm'i putperestlik ve ateizmden aklama imkanı da sağlamıştı. Ancak temel sorun, Ricci'nin asıl Konfüçyanizm olarak isimlendirdiği antik döneme ait otantik hiçbir metnin olmamasıydı. Her ne kadar Beş Klasik'teki metinler nispeten daha eski olsa da otantikliği şüpheliydi. Antik döneme ait metinler ulaşılması imkânsız olan uzak bir geçmişte çoktan kaybolmuştu.[181] Dolayısıyla Konfüçyanistler nezdinde "asıl Konfüçyanizm" çağrısı en az antik metinlerdeki ifadeler kadar muğlaktı. Ricci'nin Konfüçyanist literatürde bulduğunu iddia ettiği şey aslında

[177] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 39.
[178] Theodore N. Foss, A Jesuit Encyclopedia for China, s. 421.
[179] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 269; Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 21.
[180] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 16.
[181] Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*: s. 56.; John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 38.

bulmak istediği şeydi.[182] Klasikleri Hristiyan bir perspektifle okuyan Ricci'nin dikkat çektiği Shangi ve *Tian*, Çinlilerin tanrısından ziyade Aquinascı (Thomistik) bir tanrıydı. Lionel M. Jensen'in ifadesi ile Ricci esas Konfüçyanizm söylemi sayesinde, mevcut hammaddeden Hristiyanlıkla uyumlu bir Konfüçyanizm üretmişti.[183] Bu sebeple olsa gerek Ricci'nin çağrısı Budizm ve Taoizm karşıtı birkaç Konfüçyanist düşünür haricinde pek ilgi uyandırmadı.[184] Yine de Hristiyanlar için kabul edilebilir bir şekilde "saf teizmden etik merkezli politeizme ve sert bir rasyonalizme" doğru ilerleyen Konfüçyanizm anlatısı üretmeyi başardı.[185] Bu yaklaşımın bir sonraki aşaması ise Konfüçyanizm'in dini mahiyetini ortaya koyan ve putperest pratikleri anımsatması bakımından Hristiyanlıkla çelişen ayinler, ritüeller ibadet ve kültleri sivil pratiklere dönüştürülerek pasifize etmek oldu.

2.4. Konfüçyanist Ritüelleri Putperestlikten Arındırılma Girişimi

Çin düşüncesinde birey ve toplum, devlet ve insan, alem ve aşkın arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir fonksiyon olarak konumlandırılan ayin ve ritüeller, Konfüçyanizm'in dini mahiyetini gösteren en temel unsurlardan biriydi.[186] Özellikle ataları tazim törenleri ve bu törenlerde ölen kişinin isminin yazılı olduğu tabletlerin önünde secde edilmesi, imparatorun *Tian*'a, yerel yöneticilerin ve halkın ise imparatora secde etme zorunluluğu ve çeşitli ilahi varlıklara kanlı kurbanlar sunma gerekliliği, Konfüçyanizm'in kolaylıkla putperestlik ve politeizmle itham edilmesine gerekçe sunar nitelikteydi. Fazlasıyla putperestliği çağrıştıran bu pratikler, Konfüçyanizm'in Hristiyanlıkla uzlaştırılması yönünde teoloji meselesinden sonra engel oluşturabilecek ikinci büyük sorundu. Hristiyanlıkla olası bir uzlaşının kurulabilmesi için Konfüçyanizm'in putperest unsurlardan tamamen arındırılması gerektiğinin bilincinde olan Ricci, Konfüçyanist pratikleri dini uygulamalardan ziyade sivil eylemlere dönüştürerek rasyonalize etmeye, böylece sorunu ortadan kaldırmaya çalıştı.

Ricci, Çin'e ilk geldiği yıllarda ibadet ve ayinleri nedeniyle Konfüçyanistleri putperest olarak değerlendirmişti. Bu sebeple misyon faaliyetinin erken dönemlerinde

---

[182] Sangkeun Kim, *Strange Names of God*, s. 261.
[183] Jensen M. Lionel, *Manufacturing Confucianism*, s. 90.
[184] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800* s. 21-25.
[185] Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*.
[186] John Lagerwey, *China a Religious State*, s. 1-19.

Hristiyanlığı kabul eden Çinlilerden başta ataları tazim törenleri olmak üzere Konfüçyanist ayinleri terk etmesini istemişti. Ancak zamanla Konfüçyanist ayinlerin Çin'de metafizik, kozmolojik boyutlarının ve sosyo-politik fonksiyonunun bulunduğunu ve bu talebin Çinlilerin Hristiyanlığı kabul etmesinin önünde büyük bir engel teşkil ettiğini fark etti.[187] Zira Konfüçyanist ayinlerin, özellikle de atalar kültünün terki geçmişe, aileye, topluma ve otoriteye ihanet olarak algılanıyor ve bu tür kişiler toplumdan ve saraydan dışlanıyordu.[188] Ayrıca misyonerlerin ayin ve ritüelleri reddi, Hristiyanlığın siyasi düzene karşı bir tehdit olarak algılanmasına, toplumu isyana teşvik etmekle suçlanmasına neden olacaktı. Bu sebeple Ricci, Konfüçyanistlerin putperest olmadığını kanıtlayarak kilise tarafından kabul edilebilir bir biçim kazandırmaya, Konfüçyanist pratiklerin dini ritüeller ve tapım eylemleri değil hürmet ve tazimle bağlantılı olduğunu göstermeye çalıştı.

Konfüçyanist gelenekte putperestlik karşıtlığı aslında erken dönemlerden itibaren var olan bir anlayıştı. Hatta Konfüçyanist literatürde Konfüçyüs, Xunzi ve Zhu Xi'nin putperestliği açıkça karşı çıkan ifadelerini bulmak mümkündü. Örneğin Dört Kitap içerisinde yer alan Mencius kitabında Konfüçyüs'ün müritlerine sembolik olarak bile olsa ölülere vefa adına büyük insanların ahşap tasvirlerini yapmayı, putlara tapınmayı ve insan kurban etmeyi yasakladığına, bu tür batıl inançlar ve adetlerden uzak durmayı öğütlediğine dair pasajlar vardı.[189] Konfüçyanist geleneğin önde gelen isimlerinden olan Xunzi'nin ise ataları tazim törenlerinin, ölülerden çok geride kalanların acısını tatmin etmek için icra edilen sembolik eylemler olduğunu ifade eden, dolayısıyla bu tür eylemlerin ölülerin ruhlarına tapım değil, tazim olduğuna dikkat çeken ifadeleri bulunuyordu.[190] Neo-Konfüçyanizm'in kurucu ismi olan Zhu Xi'nin ise Konfüçyüs başta olmak üzere ölen kişilerin ruhlarının yok olup gittiğini, onlardan geriye sadece isimlerinin kaldığını, bu sebeple törenlerde ölülerden bir şey beklenilmemesi gerektiğini hatırlatan sözleri vardı.[191]

Tüm ifadelerden hareketle Ricci Konfüçyanist ritüellerin kozmolojik ve metafizik bir bağlamı olan dini ibadetler veya törenler değil, bilakis birey, toplum ve devletin yararını gözeten uygulamalardı. Konfüçyanist düşünürlerin de açıkça ifade ettiği üzere atalar kültü

[187] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 48.
[188] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 29.
[189] Louis Kam-tat Ho, *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci*, s. 76; Mecius 1A: 4.
[190] John Lagerwey, *China a Religious State*, s. 1-19.
[191] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 47.

ölülerden ziyade yaşayanlar için düzenlenen ve büyüklere ve hikmetli kişilere, anne babaya hürmet ve minnettarlık gibi erdemleri öğreten, dinden ziyade sosyal ve siyasi anlam taşıyan sembolik törenlerdi.[192] Romalılar gibi Çinliler de ritüel ve ayinlerin nasıl yapılması gerektiği meselesini, kime ve niçin yapıldığından daha fazla önemsiyordu. Ritüellerin doğru ve düzgün yapılması, nasıl bir *Tian* veya aşkın varlık tasavvuruna sahip olunduğundan daha ön plandaydı.[193] Bütün ilgisini yaşam boyu kendini ahlaki olarak geliştirme görevine adayan Konfüçyanistler için ritüeller, temel erdemleri kazanmayı sağlayacak olan merkezi bir unsurdu.[194] Ricci'nin konuyla ilgili görüşlerini dile getirdiği şu satırlar ise dikkat çekicidir:

> "Her ayın ilk günü ve ayın yuvarlak olduğu günlerde Çinli yerel yetkililer ve bilginler Konfüçyüs Tapınağı'na gelerek Konfüçyüs'ü selamlar ve büyük bir buhurdan içinde buhurlar ve mumlar yakarlar. Konfüçyüs'ün doğum gününde ve bazı festivallerde [bu tür] ayinler yapılır. Muazzam öğretileri için Konfüçyüs'e şükranlarını göstermek amacı ile hayvanlar ve yiyecekler sunulur. [Ancak bu törenlerde] ne Konfüçyüs'e dua ederler ne de ondan bir şey isterler. Benzer bir şeyi ataları içinde yaparlar. [Ancak bu ayinlerde] insanlara bir şeye iman etmeleri emredilmez. Konfüçyanizm'in yanı sıra diğer iki dine de (Budizm ve Taoizm) inananlar da bu törenlere katılır. Dolayısıyla Konfüçyanizm'in bir din değil, bir okul (felsefe) olduğuna kani olabiliriz. [Bu törenlerin] Amacı aileyi ve ülkeyi yönetmeye yöneliktir. [Bu sebeple] Çinliler Hristiyan iken bir yandan bu okula [Konfüçyanizm'e] tabi olabilirler. Konfüçyüsçü okulun ilkeleri Katolikliğin temel kurallarını ihlal etmez".[195]

Ricci, Konfüçyanist ayinlerin, özellikle de Çin toplumu ve yönetiminin temelini teşkil eden ataları tazim törenlerinin Katolik kilisesi tarafından onaylaması için Hristiyanlıkla benzerlikler kurmayı da ihmal etmedi. Konfüçyanistlerin ataları için düzenlediği törenleri Hristiyanların azizlere olan hürmet ve tazimine benzeten Ricci, bu

[192] John Lagerwey, *China a Religious State*, s. 2; Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 258.9

[193] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), s. 159.

[194] Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-chen, "Introduction", s. 12.

[195] Bu satırlar Ricci'nin vefatının ardından onun kaleme aldığı journalları derleyerek yayınlayan halefi Nicolas Trigault tarafından "De Christiana Expeditione Apud Sinas" isimli eserinde yayınlanmıştır. Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci*, s. 103-104.

törenlerin tapınma (lartia) değil, hürmet ve tazim (dulia) olarak kabul edilmesi gerektiğini vurguladı.[196] Konfüçyanist ritüellerin sosyo-politik düzeni temini başta olmak üzere kamu yararına geliştirilmiş sivil eylemler ve kültür olduğuna dikkat çekti. Böylece ayin ve ritüellerin kozmolojik ve metafizik arka planını yok sayarak adeta bir yurttaşlık görevi, siyasi bir tutum veya kültüre dönüştürerek bir yandan rasyonalize ederken bir yandan da profanlaştırarak pasifize etti. Konfüçyanist ayinleri ifade ederken ritüel kavramından ziyade kültür veya görenek anlamında kullanılan "ex more" (*ex more sinico*) veya "custom" (*conforme ao custume da china*) kelimelerini kullandı. Ricci'nin konuyla ilgili görüşlerini Latinceye tercüme eden Trigault ise "custom" ifadesi yerine "civil" ve "politic" kavramlarını kullanarak Konfüçyanist ritüellerin dini boyutunu iyice soluklaştırdı.[197]

Konfüçyanizm ile Hristiyanlık arasındaki teolojik ortaklığın ön planda kalmasını sağlayan bu tutum, aynı zamanda Konfüçyanizm'in putperestlikten aklanması ve Hristiyan olduktan sonra da Konfüçyanist kalmanın yolunu açarak, Çin'e özgü bir Hristiyanlığın temellerini attı.[198] Zira Ricci, ritüel meselesi konusunda kiliseyle uzlaşı sağlandığı ve Çinlilere geleneksel ayinlerini devam ettirme imkanı tanındığı takdirde Hristiyanlığın Çin medeniyetinin ayrılmaz bir parçası haline geleceğine inanıyordu.[199] Ona göre Çin'de yapılması gereken ayin tartışmalarından hatta teslis ve enkarnasyon gibi tanrının mahiyetine dair meselelerden önce, alemi yaratan ve yöneten bir tanrı fikrinin izah edilmesi ve kabul ettirilmesiydi.[200] Bu sebeple Ricci, Konfüçyanizm'in Hristiyanlık karşısındaki tüm ötekiliklerini rasyonalizm aracılığıyla nötrleştirerek profanlaştırmaktan ve Konfüçyanizm'i bir dinden ziyade felsefeye yakınlaştırmaktan çekinmedi.

---

[196] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 258.

[197] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 15-16; Trigault, Ricci'nin cenaze törenine katılan Konfüçyanistlerin, Hristiyanların cenaze ayini bittikten sonra kendi siyasi (sivil) geleneklerine göre taziye ve saygılarını sunmak için hem İsa Mesih figürünün hem de Ricici'nin mezarının diz çökerek eğildiler. Çünkü bu (dini bir eylemden ziyade) kültürel (ex-more) bir eylemdi. Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in The Cultural Exchange Between China and Europe*, (Seattle & London: University of Washington Press, 2008), s. 87.

[198] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 16.

[199] Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-chen, "Introduction", s. 26; John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 28.

[200] John D. Young, *Confucianism and Christianity*, s. 28.

Ricci'nin Konfüçyanist ritüelleri sivil eylemlere dönüştürme çabası, Avrupa'da uzun yıllar sürecek olan tartışmaların fitilini ateşledi. Özellikle de Konfüçyanizm bir din olup olmadığının belirtisi olan ritüel meselesi Avrupa'da uzun yıllar tartışıldı. Bazı misyonerler bu anlayışa tamamen karşı çıkarak Hristiyanlığı kabul eden Çinlilerin ataları tazim başta olmak üzere Konfüçyanist ritüelleri terk etmesi gerektiğini ve bunun açıkça putperestlik olduğunu savunurken bir kısmı Ricci'nin yorumunu doğru bularak papalığı konuyla ilgili ikna etme yönünde önemli çabalar ortaya koydu. Bu tartışmaları bir çözüme kavuşturmak isteyen Roma kilisesi, yaklaşık yüzyıl boyunca neyin dini neyin din dışı olduğunu tartışmak zorunda kalarak kendi elleriyle kendi sonunu getirecek olan seküler düşüncenin harcını hazırladı. Aslında Ricci'nin Konfüçyanist ritüelleri sivil eylemlere dönüştürmesi ilk kez dinden bağımsız alanların olabileceğini fikrini gündeme getirerek farkında olmadan seküler düşüncenin temellerini attı.[201] Zamanla teolojik tanımlardan bağımsız hale gelen kültür meselesi, rasyonel uygarlık kavramının ortaya çıkmasına ve putperestliğin şeytani batıl inançtan evrensel bir doğal teoloji biçimine dönüşmesine katkıda bulundu.[202]

2.5. Ricci'nin Konfüçyanizm'in Dini Mahiyetine Yaklaşımı ve *Religion* Kelimesini Kullanımı

Ricci'nin Konfüçyanizm'in dini mahiyetine yaklaşımı tıpkı Konfüçyanizm gibi muğlaklıklarla doludur. Antik dönemlerde olduğunu iddia ettiği doğal teolojiye dayalı ve iptidai formda bir monoteizm içeren asıl Konfüçyanizm'den bahsederken, Ficino'nun hermetik anlayışı ve *religion* kavramına yakın bir din tasviri sunmuştur. İsa Mesih öncesinde Yahudi-Hristiyan geleneğin atalarının yaşadığı çağlarda Çinliler (Konfüçyanizm), monoteist teolojisi, ahlak anlayışı, ibadetleri ve yaşam tarzıyla adeta erken bir Hristiyanlık formu ve din gibidir. Ancak Ricci'nin sonraki dönemlerdeki Konfüçyanizm tasviri daha çok bir felsefe izlenimi verir. Ricci'nin çağdaşı olan Konfüçyanistler ise bir yandan putperestliğe olan karşıtlıkları, yalnızca yerin ve göğün efendisine sundukları şükranları, kendilerine hikmeti öğretmiş azizleri tazim ve hürmetleri ile felsefe ve din arasında "hanif" bir çizgiyi yansıtır gibidir.

[201] Casanova, "Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes", s. 8/12.
[202] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 268.

antik dönemlerdeki Konfüçyanizm'e bir din gibi yaklaşsa da sonraki yıllardaki Konfüçyanizm'den bahsederken onu daha çok bir felsefe olarak tasvir etmeyi tercih etmiştir.[203] Doğal aklın çıkarımlarına dayanması nedeniyle Konfüçyanizm rasyonel bir ahlak felsefesi, hatta Roma'da olduğu sosyo-etik bir sistem olarak anlaşılabilir.[204] Konfüçyus, tıpkı Aristotales gibi tanrıya eşdeğer sayılabilecek olan evrensel bir nedene rasyonel yollarla ulaşmış ve onu *Tian* olarak adlandırmış ancak daha çok doğal ahlak konularıyla ilgilenen bir filozof olarak değerlendirilmelidir.[205] Buddha gibi bir din kurucudan ziyade Sokrates veya Seneca gibi büyük bir filozof olan Konfüçyus, muhtemelen pek çok Yunan ve Latin düşünürlerden bile daha bilge ve üstündür.[206] Bu bağlamda Konfüçyanistleri antik dönemin Stoacıları gibi düşünmek, klasikler ise Cicero'nun yârı-Hristiyanî ahlak denemeleri olarak da anlamak yanlış olmayacaktır.[207] Ancak Ricci'nin Konfüçyus'e bir filozof, öğretilerine ise felsefeye görünümü verilmesi şüphesiz Konfüçyanizm'e seküler bir karakter kazandırma böylece Hristiyan vahyi ve teolojisine alan açmak amacı taşımıştır.[208]

Gerek Ricci gerekse takipçileri Konfüçyanizm'i ifade ederken bugün kullanıldığı anlamıyla *religion* kavramının en yakın anlama sahip olan ve inanç doktrinlerine atıfta bulunan "legge" kavramını kullanmaktan uzak durmuştur. Zira 16.-17. yüzyıllarda İslam veya Yahudiliğin inanç esaslarından bahsedilirken "kanun" anlamına gelen *lex*, *legge* veya *una legge formata* kavramları sıkça kullanılmıştır.[209] Ancak Ricci Konfüçyanizm'i ifade ederken daha çok felsefi bir ekol anlamında gelen *una academia (solo è propriamente una academia*) kavramını tercih etmiştir.[210] Hristiyan olmayanların "*vera-falsa"* dikotomisine

[203] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 257.
[204] Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", s. 45.
[205] Joan Pau Rubies, "From Idolatry to *Religion*s", s. 526.
[206] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 2.
[207] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 3; "Knud Lundbaek, "The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus", s. 22-25; David E. Mungello, *Curious Land*, 254.; Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization", s. 240.
[208] Jose Casanova, "Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes", s. 7/12.
[209] Nicolas Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", s. 12. Matteo Ricci, *Journal of Matthew Ricci*, s. 94, 96, 105.
[210] Rubies, *Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions"*, s. 526, 530.; *Nicolas* Standaert. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*" s. 12.; Matteo Ricci, *Journal of Matthew Ricci*, s. 94, 96, 105.

göre değerlendirildiği bu dönemde Ricci'nin Budizm ve Taoizm'i putperestlikleri nedeniyle açıkça "*falsa religione*" olarak sınıflandırmasına rağmen aynı ifadeyi Konfüçyanizm'i hem "*falsa religione"* hem de putperest (idolarty) kavramlarıyla tanımlamaktan kaçınmış olması da dikkat çekicidir.[211]

Ricci'nin Çin hakkında tuttuğu notlardan oluşan ancak vefatından sonra yayınlanan eserinde kullandığı bazı kelimelere vurgu yapmak yerinde olacaktır. Zira eserinin onuncu bölümünü Çin dinlerine ayırmış olan Ricci, "Çinliler Arasındaki Dini Mezhepler" (Di varie sette Che nella Cina sono intorno alla *Religion*e**)** başlığını tercih ederken "*religion*e" kelimesini kullanmaktan çekinmemiş görünmektedir. "*Religion*" kelimesinin henüz diğer dinler için kullanımının yaygın olmadığı bu dönemde bu kelimeyle neyi kastettiği ise bölüm içeriği incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Zira bu bölümde Budistler, Taoistler ve Konfüçyanistlerin ritüelleri ve tapınma eylemlerinden bahseden Ricci, kelimeyi modern dönemde anlaşıldığı üzere "inanç doktrinleri" anlamıyla değil daha çok klasik anlamıyla ritüeller bağlamında kullanmış görünmektedir. Tüm bunlara rağmen Ricci'yle birlikte *religion* kelimesinin "vera-falsa" dikotomisine tabi tutmadan kullanımı, geleneksel *religion* kategorisini de değişmeye zorlayarak, değer yargılarından bağımsız bir *religion* olgusunun gelişiminde bir adım olarak kabul etmek mümkündür.[212]

1610 yılında Pekin'de vefat eden Matteo Ricci, Çin klasiklerine hakimiyeti ve hayranlığının yanı sıra Çin kültürüne adaptasyonu nedeniyle Konfüçyanist bir saray erkanı gibi defnedilmiştir. Çin'in kapılarını hem Hristiyanlığa hem de Batı'ya içerden açmayı başaran Ricci, Konfüçyanizm ile Hristiyanlık arasında entelektüel düzeyde bir karşılaşmayı gerçekleştiren ilk isim oldu. Onun önemli girişimi Hristiyan Batı ile Konfüçyanist Çin arasındaki entelektüel karşılaşmanın temellerini atması ve bu iki gelenek arasındaki boşlukları ve çelişkileri Thomas Aquinas'ın rasyonalizmi aracılığıyla uzlaştırmaya çalışmasıdır. Aquinas'ın akıl ve vahyi birbirinden ayıran ve aklı vahiyle uyumlu olduğu kadar ondan bağımsız ve evrensel bir bilgi kaynağı olarak tanımlayan yaklaşımı Ricci'ye ilham oldu. Konfüçyanist klasikleri Thomist perspektifle okuyan ve yorumlayan Ricci, antik dönemde yaşamış olan Çinlilerin aklın ışığı sayesinde putperestlikten kaçınmayı başararak iptidai nitelikte de olsa Hristiyanlıkla uyumlu monoteist bir inanç ve rasyonel bir

[211] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 13.
[212] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 13-14.

teoloji ve ahlak anlayışı geliştirebildiklerini savundu. Thomist akıl sayesinde hakikatlerin evrensel ortaklığına vurgu yapma imkanı, vahyi bilgi konseptinden habersiz olan Konfüçyanistlere Hristiyanlığı rasyonel yollarla izah etme ve iman etmelerini kolaylaştırma imkanı sunacaktı. Benzer şekilde Konfüçyanizm'in rasyonalizm üzerinden izahı tanrısız bir toplumun imkanı ve yanlış bir teolojin de doğru bir ahlaka yönlendirebileceği gibi geleneksel Katolik kabullerle çelişen hatta Protestanları haklı çıkaracak nitelikte olan pek çok tehlikeyi de ortadan kaldırma imkanı sağlamıştı.

Akla yaptığı vurgu sayesinde ve tahrif fikri sayesinde Konfüçyanizm'i bir dinden ziyade ahlak felsefesi olarak konumlandırma ve Konfüçyanizm'deki dini yapıyı nötrleştirerek profanlaştırma imkânı sağladı. Böylece Konfüçyanistlerin özellikle akılla eriştiği hakikatler dolayısıyla da profan olan yapısı, Hristiyanların vahyine dayalı teolojisi ve kutsallığı ile tamamlanarak Çin felsefesi Hristiyan dininin potasında eritilecekti. Ancak Ricci'nin Thomist aklı cömertçe kullanımı Hristiyan tarihi boyunca kırılgan bir mesele olan akıl ve vahiy arasındaki hassas dengeyi sarstı. Özellikle de kilisenin Augustineci bir yaklaşımla vahyin üstünlüğüne dayanarak hayatın tüm alanları üzerinde kurmaya çalıştığı otoriteyi akli bilgiye alan açarak kısıtlamaya çalışan ve bir paradigma dönüşümüne doğru sürüklenen 16.-18. Yüzyıl Avrupası'nda rasyonel bir felsefe olarak Konfüçyanizm söylemi büyük bir etki uyandırdı. Zira Ricci'nin uzlaşı adına Konfüçyanizm'i vahyi bir bilgiye (kadim teolojiye) atıfta bulunmaksızın açıklamayı başarmış olması ve onu profanlaştırma girişimi, Thomist düşünce içerisinde dahi kontrol etmesi zor olan rasyonelleştirici dürtüyü [213] patlamaya mahkûm bir mayına dönüştürdü. [214] Böylece Konfüçyanizm Avrupalılara deist hatta daha da kötüsü ateist olmayı öğretecek bir Hristiyan polemiğini ateşledi.[215]

[213] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 271.
[214] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 273.
[215] Joan-Pau Rubies, "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation", s. 273.

3 BÖLÜM: 16.-18. YÜZYILLAR ARASINDA AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ VE *RELIGION* KAVRAMININ DEĞİŞİMİ BAĞLAMINDA KONFÜÇYANİZM'İN DİNİ MAHİYETİ TARTIŞMALARI

16.-18. YÜZYILLAR ARASINDA AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ VE *RELIGION* KAVRAMININ DEĞİŞİMİ BAĞLAMINDA KONFÜÇYANİZM'İN DİNİ MAHİYETİ TARTIŞMALARI

> "Andre Dacier, *Platon'un Eserleri* (1689) adlı kitabının girişinde şöyle der:
>
> [Hristiyanlığın erken dönemlerinde] Platon'un felsefesi iki şekilde ele alınmış ve bu da iki karşıt yargının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hıristiyan filozoflar ona, ilkeleriyle Hıristiyan dinine yol gösteren bir doktrin olarak bakarken, pagan filozoflar ise onu Hıristiyan dini kadar mükemmel bir ahlaki sistem içeren ve hatta bu kutsal dinin yerini alabilecek bir doktrin olarak değerlendirmişlerdir." Hıristiyan filozoflar" ifadesi yerine "Cizvit" terimini ve "pagan filozoflar" yerine de *libertin,* deist ya da *philosophe* [aydınlanmacılar] terimlerini koyarsak, Dacier'in sözleri on yedinci ve on sekizinci yüzyılların *sinofili* [Çin ve Konfüçyanizm hayranlığı] hareketi için de aynı derecede geçerli olacaktır."[545]

16.-18. yüzyıllar arasında batıda yaşanan fikri dönüşümlerle Çin'deki misyon faaliyetleri arasında tuhaf bir bağlantı bulunuyordu. Avrupa'da fikri olarak büyük dönüşümlerin gerçekleştiği, akıl ile vahyi bilgi ayrımı üzerinden adeta bir paradigma değişiminin gerçekleştiği bu yüzyıllarda Cizvitlerin Konfüçyanizm hakkındaki anlatıları gerek kilise yanlısı gerekse karşıtı olan herkese kendisi için bir destek bulduğu kaynak oldu. Diğer bir ifadeyle Konfüçyanizm aydınlanma döneminde yaşanan dönüşümler üzerinde muazzam etkiler bıraktı. Bu bölümde kilise-devlet ayrışmasının şafağında olunan 16.-18. yüzyıllar arasında Konfüçyanizm'in akli ve vahyi bilginin ayrıştırılmasında nasıl bir rol oynadığı ve bu rolün modern *religion* kavramının ve onunla birlikte dünyaya gelen seküler düşüncenin inşasındaki etkileri incelenecektir. Bu sürecin incelenmesi Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin niçin felsefe ve din arasında arafta kalmaya mahkûm olduğu sorusuna da ışık tutacaktır.

[545] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 228.; André Dacier, *The Works of Plato abridg'd:dialogues, Dialogues With An Account of His Life, Philosophy, Morals, and Politics* (London: Printed for A. Bell, 1701).

3.1. Ricci Sonrasında Cizvitlerin Misyon Faaliyetleri ve Eserleri

16.-18. yüzyıllar arasında batıda yaşanan fikri dönüşümlerle Çin'deki misyon faaliyetleri arasında tuhaf bir bağlantı bulunuyordu. Ricci'nin ölümünün ardından Cizvitlerin başına Nicolo Longobardo (1559-1654) tayin edilmiş ve misyon faaliyetlerinin devam ettirmesi talep edilmişti. Ancak Longobardo, Ricci'nin uzlaşı ve hoşgörü odaklı misyon metodunu devam ettirmek konusunda pek istekli değildi. Zira Ricci'nin Çinlileri Hristiyanlaştırmak adına fazla taviz verdiğini, hatta Konfüçyanistlerin rasyonel teist ya da monoteist değil bilakis ateist olduğunu düşünüyordu.[546] Üstelik bu konuda yalnız değildi. Zira Çin'deki Cizvitler içerisinde Longobardo'yla benzer kaygılar taşıyan başka misyonerler de vardı. Pek çoğu Ricci'nin Katolik doktrinleri Çince kavramlarla açıklamak adına tercih ettiği *Tian* ve *Shangdi* gibi kavramların Konfüçyanistlerin pagan ve putperest kültürlerini devam ettirmelerine müsaade ettiğine inanıyor, Hristiyanlığa pagan unsurların bulaştırılmasından endişe duyuyorlardı.

İçerideki eleştirilerden hareketle Longobardo papalığa *Tian* ve *Shangdi* kavramlarının Hristiyanlıktaki tanrı (deus) düşüncesine karşılık gelmediğine ve Konfüçyanizm'in ateist unsurlar içeriyor olabileceğine dair rapor veren bir mektup yazdı. Bunun üzerine papalık konuyu incelemek için bir komisyon kurulması kararı aldı. Böylece 1616-1627 yılları boyunca sürecek olan terim tartışmaları başladı. Her ne kadar tartışma Hristiyanlıktaki tanrı kavramının Çincede hangi kavramla ifade edilmesi gerektiğini ele alıyor gibi görünse de asıl mesele Konfüçyanizm'in ateist mi yoksa teist mi olduğuyla ilgiliydi. Böylece Cizvitler içerisinde Konfüçyanizm'e yaklaşım konusunda büyük bir ayrışma başladı. Ricci'nin takipçileri ve karşıtları arasında konuyla ilgili uzun sürecek reddiyeleşmeler yapıldı.[547]

Terim tartışmalarına bazı Konfüçyanist ritüellerin putperestliği çağrıştırdığı iddialarının eklenmesi misyonerler arası çatışmayı iyice kızıştırdı. Papalık 1659 yılında yayınladığı kararda, Hristiyan dini ve ahlakı ile çatışmadığı müddetçe Hristiyanlığın yerel kültür ile adapte edilmesine ve yerel kültürün değiştirilmeye çalışılmamasına karar verdi.[548] Bu karar içerideki çatışmaları az da olsa hafifletmiş, tartışmaların kontrol edilemez boyutlara ulaşmasını ve dışarıya yayılmasını engellemişti. Ancak İspanyol sömürgeciler tarafından desteklenen Dominiken ve

[546] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 154, 180.
[547] Ming Xing, *The Jesuits' Translation of The Christian God into Chine*, s. 59.
[548] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 24.

Fransiskenlerin papalıktan misyon faaliyetlerinde bulunmak üzere Çin'e girişi izni alması tartışmaları yeniden alevlendirecekti.

Ricci'nin vefatından kısa bir süre sonra Portekizliler Çin denizindeki hakimiyetlerini kaybetmeye başlamışlardı. Bunu fırsat bilen İspanya bölgenin yeni hâkimi olmak adına harekete geçerek Dominiken ve Fransisken misyonerlerin Çin'e gönderilmesini destekledi. Dilenci tarikatlar olarak da bilinen Dominikenler ve Fransiskenler, Cizvitlerin aksine Aquinascı değil Augustineci bir anlayışa sahipti. Bu sebeple paganlara Hristiyanlığı vaaz ederken onu rasyonel yollarla izah etmek yerine önce iman etmeye zorluyor, yönetici elitlerden ziyade halka erişmeyi önemsiyor ve tabandan tavana doğru bir değişimi hedefliyorlardı. Cizvitler, mümkün olduğu kadar Avrupalı olmayan kültürleri benimseye açıkken onlar Avrupa merkezli bir Hristiyanlık anlayışı ve yaşantısı konusunda taviz vermek istemiyordu.[549] Misyon faaliyetleri açısından Çin'de adeta tekel olan Cizvitleri kendi başarılarının önündeki en büyük bir engel olarak görmüşlerdi. Bu sebeple Cizvitlerin Çin'deki misyon faaliyetlerine son verilmesini sağlayacak sebepler aramaya başladılar.

Cizvitlerin Dominiken ve Fransisken tarikatlar karşısındaki en büyük dezavantajı finansal desteklerinin azalmış olmasıydı. Uzun yıllar boyunca Portekizliler tarafından finanse edilen Cizvitler, Portekiz'in Doğu Asya'dan çekilmek zorunda kalmasıyla maddi bir krize sürüklendi. Bölgenin yeni hâkimi olan İspanyolların Cizvitlere karşı Dominiken ve Fransisken misyonerleri desteklemesi bu krizi daha da derinleştirdi. Cizvitler misyonerlik faaliyetlerini yürütmelerine imkân tanıyacak yeni finansörler bulmak amacıyla Çin'e dair eserler kaleme almaya ve bunları Avrupa'daki krallara, prenslere ve aristokratlara sunmaya karar verdi.[550]

3.1.1. Matteo Ricci ve De Christiana Expeditione Apud Sinas (1615)

Cizvitlerin Konfüçyanizm hakkında yayınladığı ilk eser Matteo Ricci'nin Çin'deki gözlemlerini yazdığı notlardan oluşan ve jurnal niteliğindeki *De Christiana Expeditione Apud Sinas* (Çin'e Hristiyan Seferi) oldu. *Apus Sinas*, Ricci'nin Çin toplumu, siyaseti, ekonomisi, dini yapısı, Çin'deki misyon faaliyetlerinin kuruluşu ve ilerleyişine dair notların derlemesinden

[549] J. Cummins, "Two Missionary Methods in China: Medicants and Jesuits", içinde *Espaha en Extremo Oriente Filipinos China Japon: Presencia Franciscana: Mendicants and Jesuits,* ed. Victor Sánchez – Cayetano S. Fuertes. (Madrid: Publicaciones Archivo, 1979), s. 37-40.
[550] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800,* s. 88.

oluşuyordu.[551] Ricci eserini yayınlayamadan vefat etmişti. Hayatının son yıllarında ona eşlik eden ve önde gelen haleflerinden olan Cizvit misyoner Nicolas Trigault (1577–1628), bu notları bir araya getirerek İtalyancadan Latinceye çevirdi. Trigault çeviri sırasında bazı ufak ancak etkili değişiklikler yapmış olsa da büyük oranda eserin aslına sadık kalmıştı. 1615 yılında Avrupa'da yayına sunulan eser, kısa sürede geniş bir okur kitlesine ulaşarak büyük bir yankı uyandırdı. Bunun üzere kitabın Avrupa'daki diğer dillere de tercümesi hazırlandı.[552]

Ricci'nin kitabı aslında Avrupa'da Çin hakkında yazılmış ilk eser değildi. 1500'lü yılların başlarında elçilik göreviyle Çin'de gelmiş, bir ay veya birkaç hafta bulunmuş misyonerler de Çin'le ilgili yayınlar yapmışlardı.[553] Ancak Çin'de uzun yıllar yaşamış, Çinceye ve Çin düşüncesine hâkim bir misyoner olarak Ricci'nin yazıları, o döneme kadar Batı'da yayınlanmış en doğru ve kapsamlı bilgiyi içermesi bakımından öncekilerden farklıydı.[554] 17.-18. yüzyıllar boyunca Batılıların hem Çin hem de Konfüçyanist düşünceye dair bilgi edinmede başvuru kaynağı olan eser, Cizvitlerin Çin misyonunun propagandasında da önemli bir rol oynadı.

Çin coğrafyasından gelenek ve göreneklerine kadar pek çok konuyu içeren eserin onuncu bölümü Çin'deki dinlere ayrılmıştı. Bu bölümde Budizm, Taoizm'in yanı sıra Konfüçyanizm hakkında da detaylı bilgiler yer alıyordu. Eserinde Budist ve Taoistleri putperestler olarak tanımlayan Ricci, Konfüçyanizm'i ise bazen bir felsefe bazense bir din gibi tasvir ediyor, en önemlisi ise putperest olmadıklarını vurgulamaya çalışıyordu. Trigault ise kitabın giriş bölümüne eklediği yazıda Konfüçyüs'ü bir din kurucudan ziyade Platon ve Aristotales gibi antik dönemde yaşamış bir filozof olarak tanıtmayı yeğlemişti.[555]

Ricci ve Trigault'un Konfüçyüs'ü daha çok bir ahlak filozofu olarak tasvir eden anlatımının arka planda Konfüçyanizm'in Hristiyanlığa aykırı bir unsur barındırmadığı bilakis

---

[551] Eserin İngilizce künyesi: Matteo Ricci, *China in The Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. ed. Nicolas Trigault, çev. Louis J. Gallagher, S. J. (New York: Random House, 1953).

[552] David E. Mungello, "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China", içinde *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Daniel Garber – Michael Ayers (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 8.; Eser 1615, 1616 ve 1617 yıllarında tekrar basılmıştır. Eserin Fransızcası 1616'da, Almancası 1617'de, İspanyolcası 1621'de, İtalyancası 1622'de yayınlanmıştır. 1625'te ise İngilizceye de kısmi tercümesi yapılmıştır. Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*", I, s. 9.

[553] Bu süreçte yayın yapan diğer misyonerler için bkz.: Joan Pau Rubies, "From Idolatry to Religions", s. 252-253.

[554] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 224.; Robert Launay, *Savages, Romans, and Despots*, s. 67- 68.

[555] Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci*, s. 48-49.

uyumlu ve diğer paganizm türlerinden farklı olduğu mesajını verme gayreti vardı. Eğitimli Çinlilerden oluşan Konfüçyanistlerin hiçbir zaman Konfüçyüs'e bir tanrı gibi tapınmadığını vurgulayarak [556] Çinlilerin Hristiyanlığı kabule hazır olduğu izlenimini vermeye çalışmış, sıradan halk arasında gözlemlenen putperest davranışlar ve hurafelerin ise Taoist ve Budistlerin etkisiyle yayıldığını savunmuşlardır. [557] Hatta Trigault, vahyi bir bilgiye muhatap olmadığı halde Konfüçyüs ve takipçilerinin aklın ve vicdanın ışığına göre hareket ettikleri için kurtuluşa ermiş olabileceklerini dahi ifade etmekten çekinmemişti.[558] Diğer bir ifadeyle rasyonel ve ahlaklı olan Çinliler, misyon faaliyetlerine finansal bir destek sağlandığı takdirde, Hristiyanlığı kolaylıkla kabul edecek bir potansiyel taşıyordu. Bu sebeple Çin'de Cizvit misyonu desteklenmeli ve güçlendirilmeliydi.

3.1.2. Alvaro Semedo ve Imperio de la China (1642)

Ricci'nin eserinin ardından Avrupa'da yayınlanan ikinci çalışma peder Alvaro Semedo'nun *Imperio de la China* (Çin İmparatorluğu-1642) başlıklı eseri oldu.[559] Ricci gibi Semedo'da eserinde Konfüçyanistlerin akıl nimeti sayesinde doğru bir tanrı inancı ve ahlak anlayışına eriştiğini göstermek istiyordu. Semedo'nun eserindeki ikinci önemli vurgu ise Konfüçyanistlerin kanlı kurbanlarını putlara değil, semavi bir tanrıya sunduklarıydı. Böylece Ricci ve Trigault gibi Semedo'da Konfüçyanistlerin putperest olmadığını, putperestlikle itham

[556] İlgili pasaj şu şekildedir: "Konfüçyüs tapınağı gerçekten de Literati'nin ve seçkin sınıfının katedralidir. Yasa, her şehirde ve şehrin öğrenme merkezi olarak tanımlanan belirli bölümünde Çin filozofları prensi için bir tapınak inşa edilmesini emreder. Tapınağın en göze çarpan yerinde, Konfüçyüs'ün bir heykeli veya heykel değilse de adının büyük altın harflerle oyulduğu bir plaket olur. […] Bu örnekteki ritüel, eğilme ve dizlerin bükülmesinden, mumların yakılmasından ve tütsü yakılmasından oluşur. Her yıl doğum gününde ve geleneklere göre belirlenen diğer zamanlarda, ona özenle hazırlanmış yemekler sunarlar ve yazılarında yer alan doktrinler için teşekkürlerini sunarlar. Konfüçyüs'e dua etmezler, ondan iyilik istemezler, ondan yardım beklemezler. Onu sadece saygıdeğer ölülerini onurlandırmaktan bahsedildiği şekilde onurlandırırlar. Bu töreni, tıpkı hayatta olsalardı onları onurlandırabilecekleri gibi, ölen atalarına bahşedilmiş bir onur olarak görüyorlar. Ölülerin mezarlarının üzerine konan yiyeceklere gerçekten ihtiyacı olduğuna gerçekten inanmıyorlar, ancak onları oraya yerleştirme geleneğine uyduklarını çünkü bu, merhumlarına sevgilerini ifade etmenin en iyi yolu gibi göründüğünü söylüyorlar. […] Ölülerin mezarlarına yiyecek koyma uygulaması, herhangi bir saygısızlık suçlamasının ötesinde ve belki de herhangi bir batıl inanç lekesinden arınmış görünüyor. Çünkü atalarını hiçbir şekilde ilah saymazlar, onlardan bir şey istemezler, onlardan bir şey ummazlar." Bkz.: Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci*, s. 159-160.

[557] Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci,* s. 49.

[558] Matteo Ricci, *The Journals of Matthew Ricci,* s. 154-155.

[559] Alvaro Semedo, *Imperio de la China i Cultura Evangelica en él,* ed. Manuel de Faria e Sousa (Madrid: Juan Sánchez, 1642) Eserin İngilizcesi için bkz.; Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China* (London: E. Tyler for I. Crook, 1655) David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800,* s. 75.

edilen ayinlerin ise sosyal fonksiyonu olan sivil törenler ve geleneklerden oluştuğu mesajını vermek istiyordu.[560]

3.1.3. Martino Martini ve Sinica Historia (1659)

Cizvit misyoner Martino Martini'nin 1659 yılında yayınladığı *Sinica Historia (History of China;* Çin'in Tarihi) başlıklı eser, Avrupa'da yayınlandıktan hemen sonra büyük bir ilgi uyandıran bir diğer çalışma oldu.[561] Martini'nin eserini öncekilerden farklı kılan ise Çin kaynaklarına dayanan Konfüçyanist kronolojinin Kitab-Mukaddes kronolojisinden farklı olduğunu, hatta Nuh tufanın öncesi dönemlerden kalma bilgiler içerdiğini göstermesiydi.[562] Nuh tufanını evrensel, Nuh peygamberi ise insanlığın ikinci atası olarak kabul eden Katolik kilisesinde onun Çinlilerin dahi atası olabileceği iddiaları dolaşırken, Çin kronolojisine dayanan bu bilgiler önemli tehlikeler barındırıyordu. Zira Nuh tufanı anlatısı kiliseye pagan ulusların tarihini, kökenini ve Hristiyanlıkla uyumlu hikmetlerini Kutsal-Kitap kronolojisine dayandırarak açıklama ve vahiy merkezli bir dünya tarihi anlatısı geliştirme imkânı sunuyordu. Ancak Kitab-ı Mukaddes'teki daha eski dönemlere ait bilgiler sunan Çin kronolojisi, Yahudi-Hristiyan antikitesine dayanan kadim teoloji fikrinin yanı vahyi bilginin güvenirliğini de zorlayacak nitelikteydi.

3.1.4. Ignacio da Costa ve Sapienta Sinica

1662 yılında Prospero Intorcetta'nın editörlüğünde ve Ignacio da Costa (1603-1666) tercümeleriyle hazırlanan *Sapienta Sinica* Cizvitlerin yayınladığı bir diğer önemli kitap oldu. Konfüçyanist literatürde yer alan Dört Kitap'tan *Lunyu* (Konfüçyus'un konuşmaları) ve

---

[560] Örneğin Semedo eserinde ataları tazim törenini açıklarken "ölülere yapılan hizmetleri görerek, diriye hizmet etmenin doğru yolunu öğrenirler." ifadelerini kullanmıştır. Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 225.

[561] Eserin tam künyesi şu şekildedir: Martino Martini, *Sinicae Historiae Decas Prima:, res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive Magno Sinarum Imperio gestas complexa. Tridentini, e Societate Iesu.* (Amsterdam: Apud Joannem Blaev, 1659).

[562] Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 69.; Çinlilerin kronolojisi Nuh tufanının evrensel olduğunu düşünen, Nuh ve oğullarını tüm insanlığın ikinci atası olarak kabul eden Kitab-ı Mukaddes anlatısı ile çelişiyordu. Bu durum Nuh'un insanlığın atası olmadığı ya da kronolojilerden birinin yanlış olduğuna işaret olarak kullanılacaktı. Konuyla ilgili tartışmaların ayrıntısı için bkz. David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800,* s. 93.

Daxue'nin (Büyük Öğreti) kısmî tercümesini içeriyordu.[563] Eserdeki tercümelerin büyük bir kısmının, Ricci'nin Çin'de bulunduğu dönemlerdeki bireysel çalışmalara dayandığı tahmin edilmektedir.[564]

3.1.5. Prospero Intorcetta Sinarum Scientia Politico-Moralis (1667-1669)

Prospero Intorcetta'nın öncülüğünde hazırlanan ve Sapienta Sinica'dan birkaç yıl sonra basılan *Sinarum Scientia Politico-Moralis (Çinlilerin Siyaset ve Ahlak Anlayışına Dair)* bir sonraki yayın oldu. Eser, Dört Kitap içerisinde yer alan ve Neo-Konfüçyanist düşünce açısından büyük önem arz eden *Zhongyong'*un (Ortayol Doktrini) tercümesinden oluşuyordu. Cizvit misyoner Intercotta öncülüğündeki bir komisyon tarafından hazırlanan bu tercümenin başına bir de Konfüçyüs biyografisi eklenmişti. Eserin ilk yarısı 1667'de, ikinci yarısı ise 1669'da yayınlanarak Avrupalıların ilgisine sunuldu.[565]

Cizvit misyonerler 17. yüzyıl boyunca yayınlanan bu eserlerde, Konfüçyanizm ile Hristiyanlık arasında bir çelişki bulunmadığını kanıtlanmaya ve diğer uluslara kıyaslandığında Çinlilerin Hristiyanlığa daha yakın ve yatkın olduğu göstermeye çalıştı. Putperestlik karşıtlığı ve rasyonel yapısıyla Konfüçyanizm adeta Çinlileri Hristiyanlığa hazırlayan bir evre olarak yorumlandı.[566] Cizvitlerin bu eserleri yayınlamasında, Avrupa'nın içerisinden geçtiği zorlu sürece Konfüçyanist düşünce üzerinden bir çözüm sunma kaygısı da etkili olmuştu. Eserlerinde Çin'i hayranlıkla tasvir eden misyonerler, meritokrasiye dayanan bir sistem, barışçıl ve istikrarlı bir yönetim ve erdemli bir toplum inşa etmeyi başarmış olan Konfüçyanist düşüncenin, Katolik

[563] Eserde Konfüçyüs'ün dört sayfalık Latince biyografisi, Lunyu'nun ilk yarısının yetmiş sayfalık ve Daxue'den on dört sayfalık bir tercüme yer alır. bkz.: Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, s. 11.

[564] Eserin tam Künyesi şu şekildedir: "Sapientia Sinica exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Ies. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. soc. orbiproposita." 1662. Bazı kaynaklarda *Sapienta Sinica*'nın editörü olarak Intorcetta'ya atıf yapılsa da Thierry Meydard mütercimin Inácio da Costa olduğuna dikkat çekmiştir. Zira o dönemde Intorcetta'nın Çin'deki üçüncü yılı iken Da Caosta otuz yıldır Çin'de yaşamaktadır ve Çinceye hakimiyeti son derece yüksektir. Yine Meynard'a göre eser büyük oranda Ricci'nin tercümelerine dayanmaktadır. Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, s. 11.; *Paul A. Rule, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, s. 319-320.

[565] Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, s. 12. Eserin ilk yarısı Guangzhou'da ikinci yarısı ise Gao'da basılmıştır. Intorcetta eserin Avrupa'daki yayın hakkında Fransızlara devretmiştir. Eser 1972 yılında Fransızca olarak yeniden basılmıştır.

[566] Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, s. 87.

dünyaya katkı sağlayacağına inanmışlardı.[567] Hatta *Politico-Moralis*'in editörü Intercotta bu konudaki niyetini çekinmeden dile getirmişti. Buna göre Aziz Pavlus Yunan filozofların fikirlerini nasıl Hristiyanlık yararına kullanıldıysa, Hristiyan ahlakçıların da Konfüçyanist düşünürlerin bilgeliğinden aynı şekilde faydalanması gerektiğini düşünüyordu.[568] Cizvitlerin yayınladığı eserler, kısa sürede Avrupalı entelektüellerin ilgisini çekmiş, Çin bilgeliğine dolayısıyla da Konfüçyanizm'e karşı bir sempati duyulmasını sağlamıştı.[569] Ancak Konfüçyanizm hakkındaki eserlere duyulan bu ilgi kısa sürede farklı bir bağlam kazanacak ve tehlikeli boyutlara ulaşacaktı.

3.2. Aydınlanma Döneminde Avrupa'daki Durum ve Akıl-Vahiy İlişkisi

Reform ve ardından gelen Karşı Reform hareketi, Otuz Yıl Savaşları, Püriten Devrimi, Nantes Fermanının iptali gibi pek çok gelişme Avrupa'nın paramparça olmasına, kanlı çatışmaların pençesinde kıvranarak kaosa sürüklenmesine yol açmıştı. Uzun süreli savaşlar, kıtlık ve salgınlarla birleşerek eşi görülmemiş acı, yıkım ve travmalara neden oldu.[570] Katolik-Protestan ayrışmasının ardından Protestanların da kendi içerisinde ayrışması ve her birinin kendi doktrinlerini gerçek *religio* (vera *religion*e) olarak ilan etmesi çatışmaları içerisinden çıkılmaz bir hale getirdi.[571] Bu durum pek çok batılı entelektüeli kiliseye karşı öfkeye sevk ederken şiddet ve çatışmaları sona erdirecek çözüm arayışlarına yöneltti.

İçerisinde dindarların yanı sıra deistler ve ateistlerin de bulunduğu düşünürlerinin büyük bir kesimi, çözümü vahyin yetki alanının dolayısıyla da kilisenin otoritesinin sınırlandırılmasında görüyordu. Örneğin John Locke (1632-1704) kilisenin siyaset, ekonomi veya bilim gibi kamusal güce erişiminin sınırlandırılması gerektiğini savunan öncü isimlerden oldu.[572] Aslında 16.-18. yüzyıllara tanıklık etmiş pek çok düşünür, çatışmaların temel nedeninin ilahi vahye koşulsuz

[567] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)", s. 186.; Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 226.
[568] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 228.
[569] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 523. David E. Mungello, "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China" s. 88.
[570] Peter H. Wilson. *The Thirty Years' War: Europe's Tragedy*, s. 779-822; Daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Richard S. Dunn, *The Age of Religious Wars: 1559–1715* (New York: Norton, 1979).
[571] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 91.
[572] John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

imandan kaynaklandığına inanıyordu. İnsan aklının gücüne dair iyimser bir görüşe sahip olan dönemin entelektüelleri, vahiyden ziyade akla vurgu yapıldığı takdirde bu kaos ve ölümlerin önlenebileceği kanaatini taşıyorlardı.[573] Her ne kadar bu fikir genelde din düşmanlığı olarak algılansa da erken aydınlanma dönemi olarak da isimlendirilen bu yıllarda batılı entelektüellerin temel gayesi, aklı vahyi bilginin altına yerleştirerek tamamen kiliseye tabi kılan Augustine'in Hristiyanlık yorumuyla bir mücadeleydi.[574] Bu sebeple kilise ve devletin, teoloji ve felsefenin, en nihayetinde ise akıl ve vahyin (imanın) alanlarının birbirinden ayrılması gerektiği savunuldu. Bu konudaki ilk adım Jean Bodin (1530-1596)'den geldi.

Bodin vahyi bilginin, kilisenin gerekli ve kutsal olduğunu kabul etmekle birlikte siyaset gibi pragmatik alanlardan ayrı tutulması kanaatindeydi.[575] Bodin'e göre devletin rolü belirli bir inancın uygulanmasından ziyade barış ve istikrarı korumak olmalıydı. İstikrarlı bir devlet ve düzenin tesisi, hem kilisenin elini devletten çekmesi hem de farklı grupların kendi inançlarına göre yaşamalarına izin verilmesi ile mümkün olabilirdi.[576] Bu aynı zamanda kilisenin hayatın belli alanlarından soyutlanarak inanç alanıyla sınırlanması, böylece *religion*'ın bireysel, kalbi ve içsel bir eyleme dönüştürülmesi anlamına geliyordu. Bodin'in kilise ve devlet arasında gerçekleştirmeyi hedeflediği ayırım, Decartes'in yeni felsefesi (kartezyen felsefe) ve Newton'un doğal yasaları keşfiyle birlikte ivme kazandı.[577]

Decartes (1596 -1650), Aquinas'ın fikirlerinden güç alarak aklın ve vahyin, felsefe ve teolojinin farklı konularla ilgilendiğini, farklı yöntemler kullandığını, bu sebeple birbirinden ayrıştırılması gerektiğini savundu. Ona göre akıl ve vahiy, felsefe ve teoloji birbirinin alanına müdahale etmemeliydi.[578] Descartes'in ardından gelen Thomas Hobbes (1588-1679), felsefenin teolojiden ayrıştırılması dolayısıyla aklın vahyin alanından çıkarılması gerektiği konusunda ısrar eden bir diğer filozof oldu. Hobbes'a göre tanrının varlığı, ruh ve ruhun ölümsüzlüğü, ölüm

[573] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 127.
[574] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry" s. 573.
[575] Jean Bodin, *The Six Bookes of a Commonweale, A Facsimile Reprint of The English Translation of 1606*, çev. Kenneth Douglas McRae (Harvard University Press, 1962) Bodin konuyla ilgili görüşlerini 4. Kitap 7. Bölüm'de ifade etmiştir. (s. 535-537); Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 99.
[576] Jean Bodin, *The Six Bookes of a Commonweale*, s. 535-537.; Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 100.
[577] Richard Popkin, "The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy,* ed. Daniel Garber – Michael Ayers (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) s. 394.
[578] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy," I, s. 365.

sonrası hayat gibi akılla bilinmesi mümkün olmayan ancak akılla anlaşılabilir konulardı. Yalnızca vahiy sayesinde bilgi edinmenin mümkün olduğu ve iman gerektiren bu tür meselelerin aklın alanının dışında tutulması elzemdi.[579] Hobbes'a benzer şekilde Spinoza'da (1632-1677) *Tractatus Theologico-Politicus* başlıklı eserinde felsefe (akıl) ile vahiy (teoloji) arasındaki sınırların çizilmesi gerektiği konusunda ısrar etti.[580] Ona göre teoloji ile felsefe arasında hiçbir bağlantı ya da yakınlık olmadığı gibi birinin diğerine tabi kılınması da kabul edilemezdi.[581]

Descartes'in yeni felsefesinden ilhamla Newton'un (1643-1727) evrenin doğal ve rasyonel yasalara tabi olduğunu keşfi tartışmaları hararetlendirdi. Zira Newton bu keşif sayesinde gerçekliğin bilgisini elde etmede aklın evrensel ve geçerli sonuçlar sunabildiğini göstermişti. Bu aynı zamanda dünyanın vahiy temelli bir açıklama olmadan da anlaşılabileceği, hatta tüm toplumlar için geçerli sonuçlar verecek olan evrensel yasalara, olgulara ve kavramlara ulaşılabileceği inancını doğurdu. Aklın aracılığıyla sosyal, tarihi ve kültürel sınırların ötesinde, tüm insanlık için ortak ve doğal yasaların keşfedilebileceği düşüncesi evrenselci perspektifi tetikledi. Akıl sayesinde tüm toplumlarda geçerli hatta tüm evrene uygulanabilecek belirli rasyonel prosedürler, mantıksal kurallar ve bilimsel yasalara ulaşma arzusu, inanç ve kültür çeşitliliğinin altında yatan ortak doğaya ve olgulara ulaşmayı sağlayabilirdi. Böylece evrensellik sayesinde birleştirici temellere erişilebilir ve çatışmalar engellenebilirdi.[582] Bunun için nesnel bir metodolojinin geliştirilmesi gerekliydi ki bu da ancak akla özerklik verilmesi ve vahiyden ayrıştırılması ile mümkün olabilirdi.[583][584] Ancak vahyin siyaset, iktisat, bilim gibi akla tayin edilen alanlardan geri çekilmek zorunda bırakılması "din dışı" fikrine, dolayısıyla da seküler ve kutsal dikotomisine giden yolun önünü açtı.

---

[579] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Penguin Books, 1968), xxxiv, s. 430; xliv, s. 629.; Eserin Türkçe çevirisi için bkz.: Thomas Hobbes, *Leviathan* çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2023). Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy," I, s. 366-367.

[580] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy," I, s. 368.

[581] Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, (Arc Manor, 2008), 14. Bölüm.; Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrı Bilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul (İstanbul: Biblos Yayınevi), XIV, s. 267-278. Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology and Philosophy," I, s. 368.

[582] Richard King, *Orientalism and Religion*, s. 45-46.

[583] Newton'u bilim, akıl ve religion olgusu arasındaki ilişkiye dair görüşleri için bkz.: Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth Century England* (Yale University Press, 1958).

[584] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy," I, s. 370.

Evrensel ilkelerin keşfinin akla devredilmesi, önceleri vahyi bilgiye özgü olan hakikatin kamusallaştırılması, genelleştirilmesi ve herkes için erişilebilir kılınması anlamına geliyordu. Evrensellik iddiası ise nesnelerin ayrık ve değişmez özlerinin bulunduğunu ve akli yöntemler sayesinde bunların tarafsız bir şekilde araştırılabilir, belli kalıplara indirgenebilir olduğunu varsayıyordu.[585] Artık aydınlanma düşünürleri "İnsanın evrenle ve varlıkla olan ilişkisi, vahiyden başka terimlerle çözülebilir mi?" sorusuna yanıt aramaya başlamıştı. "Tüm insanlık için dogmalardan ya da vahiyden bağımsız evrensel doğrular üzerinde bir uzlaşı"nın imkanı temel kaygıydı.[586]Agustine'in vahyi bilgi merkezli Hristiyan tasavvuruna açıkça meydan okuyan bu sorular, klasik gelenekten bilinçli bir kopuşun ve paradigma değişimin habercisiydi. Bu değişim kendi kavramlarını da beraberinde getirecekti.

3.3. Değişen Akıl-Vahiy İlişkisinin Bir Sonucu Olarak *Religion* Kavramı

Aydınlanmacılar, tüm insanlık için ortak olan doğal ve evrensel olguların keşfinde Cizvitlerin Konfüçyanizm hakkındaki anlatıları başta olmak üzere misyonerlerin dış dünya hakkında verdikleri bilgilere büyük bir ilgi gösterdi. Amerika gibi yeni kıtaların ve Konfüçyanizm gibi kadim entellektüel birikimlerin incelenmesi, doğal ve rasyonel olguları gün yüzüne çıkarma imkânı tanıyabilirdi. Bugün kullandığımız anlamıyla modern *religion* kavramının doğuşu, altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki bu kültürler arası karşılaşmaların bir sonucu oldu.[587] Zira kilise ve vahyin entelektüel hegemonyasına karşı akla dayalı evrensel olguların arayışı, dönemin aydınlanma düşünürlerini, özellikle de Cherburry'li Lord Edward Herbert'i (1583-1648), insanlık tarihi boyunca tüm toplumlarda geçerli tarih ötesi, kültür-nötr bir kategori olarak *religion* kavramını yeniden formüle etmeye yöneltti.

İngiliz diplomat-asker Edward Herbert, Avrupa'daki çatışmaların, hangi mezhebin doğru hangisinin yanlış olduğunu tespit etmekle değil, hepsinde ortak olan fenomenlerin keşfi ve uzlaşısıyla mümkün olacağına inanıyordu.[588] Tüm insanlık için ortak mefhumlar bulunduğu takdirde kurtuluş, vahyi bilgi ya da kiliseden bağımsızlaşarak rasyonelleşecek böylece çatışmalar çözümlenerek uzlaşı temin edilecekti. Bu aynı zamanda aklın evrenselliği üzerinden hakikatin ortaklığını kanıtlama gayretiydi. Ancak Herbert'in bulmayı ümit ettiği ortak fenomenler zihinsel

[585] Richard King, *Orientalism and Religion*, s. 48.
[586] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 239.
[587] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 6.
[588] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 61-62.

kategorilerdi. Bu kategoriler, geleneklerin birikimiyle doğal ve evrensel bir hal aldığı için insanlar tarafından fark edilmesi zordu ve birileri tarafından gün yüzüne çıkarılması gerekiyordu. Bu sebeple Hristiyan mezheplerin yanı sıra pagan toplumları da inceledi.[589] Nitekim misyonerlerin, paganların inanç ve ibadetleri hakkında aldığı notlar, vahiysiz toplumların da Hristiyanlıkla ortak doğru ve yanlışlara sahip olabileceğine dair önemli veriler sunuyordu. Yapılması gereken farklı yaşam biçimleri, ayinler ve ritüel çeşitliliğin ardında yatan ortak paydayı kavramsallaştırmaktı. 1624 yılında yayınladığı *De Veritate* ve 1668 yılında yayınladığı *De Religione Gentilium* (Paganların Kadim Dini) isimli eserlerinde, tanrı vergisi olarak tanımladığı ve tarih boyunca tüm insanlığın sahip olduğunu iddia ettiği bu evrensel mefhumu -(Stoacıların ifadesi ile "koinai ennoiai")- *religion* olarak adlandırdı.[590]

Tüm insanlığın tabii bir niteliği olan *religio,* beş alt ortak mefhudan oluşuyordu. Bu mefhumlar; yüce bir tanrı (veya ilahi varlık) inancı, ona ibadet edilmesi gerektiği bilinci, erdem ve takvaya (dindarlık-ahlaka) meyillilik, günahlardan dolayı üzüntü duyulup tövbe edilmesi, bu hayattan sonra yapılan eylemlerin ödül veya ceza ile karşılık bulacağı (ahiret) kabülünden müteşekkildi.[591] Beş mefhum, aslında insanlığın başlangıcından bu yana her yerde ve zamanda var olan, vahyi bir bilgiye sahip olmayanların dahi salt akılla erişebileceği kategorilerdi. Paganlara ait metinler incelendiğinde filozofların veya hikmetli kralların vahyi bir teoloji olmaksızın da rasyonel bir teoloji sayesinde aynı mefhumlara ulaştığını görmek mümkündü. Bu sebeple Herbert, akıl veya vahiy aracılığıyla olması fark etmeksizin bu ortak mefhumlara sahip olmayı insanın kurtuluşu için yeterli gördü.[592] Bu beş kategori içerisinde en kuvvetli vurguyu ise tanrı inancına yaptı.

Herbert, tanrıya yönelme ve ibadet etme eğilimini insanlığın fıtri bir niteliği olarak yorumlamıştı. Bu yaklaşımında her Hristiyan gibi tüm insanların tanrıya inanma dürtüsü ile

[589] Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", Milel ve Nihal 4/2 (2007), s. 119.
[590] Lord Herbert of Cherbury Edward, *De Religione Laici*, çev. Harold R. Hutcheson (New Haven: Yale University Press, 1944); Lord Herbert of Cherbury Edward, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré (Bristol: Arrowsmith, 1937); Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 65; Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 94.; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 75.; Pavel Horak, "The Image of Paganism in The Age of Reason", s. 130.
[591] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 93.; Beş mefhumun ayrıntılı açıklaması için bakınız Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 67-70.
[592] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 64.

doğduğuna olan inancı önemli bir unsurdu.[593] Ancak onun tanrı inancıyla bağlantılı bir *religion* tanımı yapmaktaki amacı, ibadetlerden ziyade inançlara, zahir olandan ziyade batına odaklanarak kiliseyi gün hayattın eylemlerinden ayırmak; tanrı inancını evrenselleştirerek aklı özerkleştirmek ve vahyi bilgiyi gereksiz kılmaktı. Bu sebeple insanlar farklı şekillerde tapındığı için farklı tanrılara inanıyormuş gibi görünse de aslında aynı tanrıya yöneldiklerini savundu. Bu bağlamda filozofların tanrısı ile kilisenin tanrısı aynıydı. Hatta filozofların akılla (doğal teoloji ile) eriştikleri tanrıyı, diğer bir ifadeyle deizmi, tanrı inancının en saf ve evrensel formu olarak görüyordu. Nitekim tüm ulusları rasyonaliteye dayanan deist bir bir tanrı fikri (aşkın bir varlık anlayışı) etrafında uzlaştırmak çok daha kolay olacaktı.[594] Bu vurgusu sebebiyle Herbert Deizm'in babası olarak kabul edildi.[595]

Herbert, *religion* olgusunu yeniden formüle ederken din adamları veya kilise gibi kurumlara atıf yapmaktan özellikle uzak durmuştu. Bu tutumunda şüphesiz kilise karşılığının ve akla olan inancının önemli bir payı vardı. Eserlerinde kilise ve din adamlarını, bu ortak *religion* bozan, değiştiren ve aslından uzaklaştıranlar olarak tasvit etti. İnsanların tanrıya yönelme konusunda temel bir güdüsünün olduğunu fark eden rahipler, daha fazla kar elde edebilmek amacıyla putperestlik ve politeizmi icat etmiş, insanları yoldan çıkarmışlardı.[596] Ancak akli bilgi ve sağduyuyu takip edildiği takdirde insan doğru tanrıya olması gerektiği şekilde ibadet etmenin yolunu bulacak ve beş ortak mefhumda uzlaşmayı başaracaktı.[597] *Böylece religion* kavramı nasıl inanıldığı veya tapınıldığından, doğruluk veya yanlışlıktan bağımsız bir nosyona doğru evrilmeye başladı. Aslında Herbert öncesinde de *religion* kavramını evrensel bir kategori olarak inşa etme girişimlerinde bulunan isimler olmuş ancak tam olarak Hristiyan anlayıştan kopulamadığı için yeterli bir kapsayıcılık sağlanamamıştı.

Fransız hümanist Guillaume Postel (1510-1581) D*e Orbis Terrae Concordia'*sında (1544) tüm dünya dinlerinin belirli temel önermeler merkezinde buluştuğunu savunan ve evrensel bir *religion* olgusu formüle etmeye çalışan isimlerden biriydi. Ayin ve ritüelleri kurtulunması

[593] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*"", I, s. 7; Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 319.
[594] Pavel Horak, "The Image of Paganism in The Age of Reason", s. 134.
[595] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 76-77.
[596] Pavel Horak, "The Image of Paganism in The Age of Reason", s. 133-135.; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 76; Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 94.
[597] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 77.

gereken ve gereksiz bir dışsallık olarak gören Postel, tüm insanlığın etrafında birleşebileceği altmış yedi önerme sıralamıştı. İnsanlar bu temel ilkelerde anlaştığı takdirde nihai hakikatler üzerinde bir anlaşma sağlanacak ve hoşgörü temin edilecekti. Böylece bir kişinin Katolik bir rahip, Lutheran bir papaz veya belirli bir dini sıfata bağlı olmasına gerek kalmayacak, sadece İsa'nın adını anması yeterli olacaktı.[598] Ancak Postel'in önermeleri fazlasıyla Hristiyan ton taşıyordu. Herbert'in başarısı ise Hristiyan amentüsünü mümkün olduğu kadar asgari seviyeye indirgeyerek bütün insanların "insan olarak" evrensel onayını hak eden bir inanç formülleştirmesi yapmayı başarmış olmasıydı.[599] Bununla birlikte Herbert'in *religion* kavramının tamamen Hristiyanlıktan bağımsız olduğunu ifade etmek yanlış olacaktır. Zira öncekilerden farklı olarak *religion* tanımında enkarnasyon ve Teslise atıf yapan referanslarını silmiş olsa da beş mefhum adeta Hristiyanlığın temel öğretilerinin makul bir şekilde yalıtılmış özeti niteliğindeydi.[600] Evrensellik idealine rağmen *religion* kavramını tanrı inancı, ölüm sonrası ödül ve ceza gibi Hristiyanlık merkezli unsurlardan tam olarak soyutlayamamıştı. Bu durum ortak mefhumlara sahip olan ulusları *religion* kavramı adı altında normalleştirirken, bu mefhumdan herhangi birine sahip olmayanları ise anormalleştirerek dışarda bırakmaya sebep olacaktı. Yine de ortak mefhumlar hakikat ve kurtuluşu evrenselleştirerek, vahyi bilginin alanından akli bilginin alanına taşıması bakımından bir kapsayıcıydı. Zira bu tutum *religion* kelimesini, Hristiyanlığın mülkü olmaktan çıkaran en önemli adım olmuştu.

Herbert, religio kavramını Hristiyan tanrı inancının bir yansıması olan dışsal pratikleri değil, akledilebilir bir tanrıya yönelimi, içsel, evrensel ve aprioarik bir kagetori olarak formüle etmeye çalışmıştı.[601] *Religion* üzerinden tanrı fikrinin akledilebilir ve fıtri bir olguya dönüşümü bir yandan hakikate ulaşmada vahyi bilgi ve kilisenin önemini sıradanlaştırırken bir yandan kavramın Hristiyanlıkla olan bağlarını zayıflatmıştı. Kavramının hak-batıl (vera-falsa), doğru yanlış ayırımı gözetmeksizin doğaüstü konularla ilgili bir takım doktrinleri ifade eden bir yapı kazanması, zihinsel kategori olarak bir takım mefhumlara indirgenmesi Hristiyanlığı diğerleri ile eşit seviyeye getirmişti.[602] Böylece *religion'ın* inanç ve teolojiyle sınırlı, tüm insanlık için geçerli,

[598] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 72.
[599] Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", s. 118.
[600] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 77.
[601] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 66; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 77.
[602] Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 64.

kültür ve tarih ötesi bir olguya doğru dönüşümü için gerekli koşulları hazırlanmıştı.[603] Ancak kavramın evrimini tamamlayabilmesi ve evrenselliğini kanıtlayabilmesi için diğer kültürlerle karşılaştırmalara ve test edilmeye ihtiyacı vardı. Bu noktada misyonerlerin dış dünya hakkında verdiği bilgiler önemli bir rol oynayacaktı.

3.4. Cizvitlerin Eserlerinin Aydınlanma Döneminde Akıl-Vahiy İlişkisine Etkisi ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyeti Tartışmaları

Avrupa'nın bunaltıcı koşullarına rağmen misyonerlerin uzak diyarlar, egzotik kültürler ve pagan inançları hakkında yazdığı eserler büyük merak uyandırıyordu. Gerçek veya kurgusal olması fark etmeksizin Amerika'nın yerlileri, Afrikalılar, Hindistan, Japonya ve Çin hakkında yazılan yazılar Avrupalıları adeta büyülüyordu. Her ne kadar misyonerler henüz farkında olmasa da bu süreç kilisenin ve Kitab-ı Mukaddes'in sunduğu dünyayı parçalamaya başlamıştı.[604] Özellikle de kilise veya manastır gibi dini kurumları olmayan, aklın ışığı sayesinde doğru bir ahlak anlayışı, barışçıl bir toplum ve istikrarlı bir düzen kurmayı başaran rasyonel Konfüçyanizm anlatısı, kilisenin hegemonyasını sarsmak isteyen şüpheci düşünürlerin ilgisini çekmeye başlamıştı. Her ne kadar bazıları Konfüçyanizm hakkındaki anlatıları, Avrupa'nın kaotik ve karamsar havasından kaçış sunan ütopik bir dünya gibi dinlese de bazı entellektüeller için Konfüçyanizm; Avrupa'daki yozlaşmayı sansüre maruz kalmadan eleştirmek için kullanılanacak bir araç olacaktı.[605]Nitekim kilisenin siyaset, ekonomi ve hukuk başta olmak üzere pek çok alanda hakimiyetine karşı çıkan gruplar, devletin üstünde kurumları olmayan veya siyasete müdahil din adamları bulunmayan, klasik literatürü doğaüstü bir kaynağa değil yalnızca akla dayanan Konfüçyanizm'den etkilenmişlerdi.[606]

Ateist eğilimleri ve kilise karşıtı fikirleri ile öne çıkan Isaac Vossious (1628-89), Cizvitlerin eserlerindeki Konfüçyanizm anlatısının Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde kullanılabileceğini fark eden ilk isim oldu. Vossious, Cizvit misyoner Maritno Martini'nin eserinden faydalanarak Çinlilerin tarih anlatısının Kutsal Kitap'tan daha eskilere dayandığına dikkat çekerek Kutsal Kitap'ın yetersiz, sınırlı, eksik olduğunu hatta yanlış bilgiler içerdiğini

[603] Daniel Garber – Michael Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 41.
[604] Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 13.
[605] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 523.
[606] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 86.

savundu.[607] Kilise'nin vahiy temelli dünya ve tarih anlatısına karşı, Konfüçyanist kronolojiyi öne çıkarma fikri, Kutsal Kitap'ın dolayısıyla da vahyin yanılmazlığı konusunda güven sorunu oluşturdu.[608] Vossius'un Konfüçyanizm'i kilisenin manevi hegemonyasını sarsmak amacıyla adeta bir silah olarak kullanımı sonraki yıllarda aratarak artarak devam etti. Özellikle de vahiy ve Kutsal Kitap merkezli tarih algısını değiştirmek, akıl ile vahyi ayrıştırmak, akla alan açmak isteyen erken aydınlanma düşünürleri için Konfüçyanizm güçlü bir müttefik oldu.[609] Zira Cizvitlerin Hristiyanlıkla uzlaşı kurabilmek adına geliştirdikleri rasyonel Konfüçyanizm anlatısı, vahyi bilginin rehberliği olmadan da aklın hakikate erişmeye, erdemli bir toplum, medeni bir uygarlık ve istikrarlı bir düzen kurmaya muktedir olduğunun kanıtı niteliğindeydi. John M. Hobson'un da dile getirdiği üzere "o döneme kadar ilahi vahiyden yoksun olan aklın, hiçbir zaman bu kadar gelişmiş ve bu kadar güçlü olabileceği düşünülmemişti".[610]

Konfüçyanistlerin salt akılla Hristiyan dini kadar mükemmel bir ahlak anlayışına ve vahye rakip olabilecek nitelikte öğretilere sahip olması, aklın da en az vahiy kadar doğru bir bilgi kaynağı olabileceğini gösteriyordu.[611] Örneğin François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), Çinlilerin aklın ışığı tarafından yönlendirilen uluslar arasında en az hata yapan millet olduğunu savunmuştu. Ona göre bu başarının sırrı, Çinlilerin "asayı" vahyin değil felsefenin eline vermesi, iktidarı ise akıl karşısında boyun eğmeye mecbur bırakmasına dayanıyordu.[612] İç savaşların gölgesinde paramparça olan Avrupa'nın Konfüçyanizm'e karşı artan hayranlığı, seküler bir dindarlığın, deist bir teolojinin, hatta materyalizm ve ateizmin teşvikinde kullanılmaya başlandı.[613] Özellikle de kilise ile devleti, akıl ile vahyi birleştiren Hristiyanlığın Augustineci yorumuna itiraz ve geleneksel anlayıştan kopuşla birlikte paradigma değişimine doğru sürüklenen Avrupa'da, Cizvitlerin eserlerindeki rasyonel Konfüçyanizm anlatısının etkisi en az

[607] Vossius'un ilgili görüşleri *De Vera Aetate Mund*i başlıklı eserinde yer almaktadır. Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 69-70.
[608] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 184.; Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 69-70.
[609] Nicolas Standaert. "Jesuits in China" içinde *The Cambridge Companion to The Jesuits*, ed. Thomas Wrocester. 166–185. Cambridge University Press, 2008, s. 183.
[610] John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*, s. 194.
[611] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 228, 239.
[612] Le Vayer'in Konfüçyüs ve Çin'den bahsettiği pasajlar *La Vertu des Payens* isimli eserinde yer almaktadır. Bkz.: Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 230-231.
[613] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 534.

Amerika'nın keşfi kadar büyük ve derin oldu.[614] Bu bağlamda Konfüçyanizm'den faydalanmaya çalışan ilk grup, sadece aklı değil teolojiyi de kilisenin hakimiyetinden alarak hakikati evrenselleştirmek isteyen ve Herbert'in evrensel *religion* olgusunu benimseyen deistler oldu.

3.4.1. Deist Düşünürlerin Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyeti Meselesi

Katolikler ve Protestanlar arasında süregelen çatışmalara bir tepki olarak ortaya çıkan deist düşünürler, rasyonalizme ve evrensel olguların imkanına inanan aydınlanmacı bir gruptu. Daha çok Neo-Epikürcü bir fikriyata sahip olan İngiliz deistler, dünyayı yaratan bir tanrının varlığını kabul etseler de, vahiy ve mucize gibi akıl üstü (doğaüstü) anlatımları reddederek Kitab-ı Mukaddes'in vahye dayalı manevi tekelini yıkmak ve Kilise'nin otoritesini zayıflatmak istiyorlardı.[615] Rasyonel bir Hristiyanlık talep eden deistler *religion'ı* vahiy gibi doğa üstü ve şüpheli unsurlardan arındırmak için yola çıkmışlardı ve kendilerini bu bağlamda bir "put kırıcı" gibi görüyorlardı.[616] Ancak amaçları yalnızca kiliseleri değil, tüm insanlığı en küçük ortak paydada birleştirerek kapsayıcı, değişmez ve evrensel olgulara ulaşmak, böylece çatışmaları, tahammülsüzlükleri ve dışlamaları ortadan kaldırmaktı.[617] Bu sebeple Hristiyanlık dışı inançları, evrensel doğru ve yanlışa ulaşma aracı olarak konumlandırdılar. Misyonerlerin eserleri aracılığıyla pagan milletler hakkında okumalar yaparak inanç meselelerinde kapsayıcı olabilecek hakikatleri ve temel kategorileri ortaya çıkarmanın peşine düştüler.[618]

Platonist bir perspektife sahip olan aydınlanmacı deistlerin insan fıtratına ait doğal inanç yasalarının varlığına inancı, şüphesiz Newton'un doğal ve evrensel yasalar hakkındaki teorisine dayanıyordu.[619] Zira Newton'la birlikte tanrının evrene yerleştirdiği, herkes için geçerli ancak yazılı olmayan doğa kanunları fikri, aynı zamanda her şeyi kapsayan normatif ve ontolojik bir düzeni de varsayıyordu. Heiner Roetz'e göre bu normatif ontolojinin epistemolojik karşılığı, insan düşüncesinin doğası gereği ürettiği ve sağduyu haline gelen ortak fikirler, Stoacıların

[614] Joan Pau Rubies, "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry", s. 573.
[615] Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy And The Making of Modernity 1650-1750* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2001), s. 184.
[616] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", Modern Language Association 47/4 (1932), s. 1059-1060.
[617] Brent Nongbri, *Before Religion*, s. 93; Richard Popkin, "The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy", s. 398.
[618] David E. Mungello, "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China", s. 87.
[619] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 546.

ifadesiyle "koinai ennoiai" idi. Bu sağ duyu ve fıtri eğilim, kültürler arasındaki farklılıkları geçersiz kılarak tüm halkların temel konularda fikir birliğini (consensus gentium) sağlayacak olan unsurdu.[620]

Kilise ve vahiyden bağımsız evrensel hakikat arayışını ifade eden bu ortak fikirlerin gün yüzüne çıkarılması için vahye değil, tüm insanlık için doğal ve evrensel olan akla ve aklî bilgiye odaklanmak gerekiyordu. Ancak bu, akıl ve vahyi tamamen birbirinden ayırmak, aklı vahiyden bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek anlamına geliyordu. Bu sebeple deistler başından itibaren tüm inançlarla uyumlu, hepsini kapsayan ancak hiçbirini benimsemeyen rasyonel doktrinler geliştirme arzusu duydu.[621] Diğer bir ifade ile deistler, vahye dayanan bir din olarak Hristiyanlığı, aklın dini olarak gördükleri deizmle ile değiştirme çabası güdüyorlardı.[622] Bu sebeple Herbert'in "*religion*" kavramını tek başına kullanmak yerine, akla atıf yapan "doğal *religion*" (natural *religion*) veya rasyonel teoloji (rational theology) olarak ifade etmeyi tercih ettiler. "Doğal" kelimesiyle evrensel olanın vahiy değil, tanrının tüm insanlığa aşıladığı fıtri eğilimler ve "insan aklı" olduğu ve tanrı inancının evrenselliği vurgulamaya çalıştılar.

Deistler gerçek bir *religion*'ın (*vera religione*) Katolik veya Protestan kiliselerin vahye dayalı dogmaları değil, tanrının her insana aşıladığı ve akılla erişilebilir doğal *religion* (natural religion) olduğunu iddia ettiler.[623] Deistlerin bu iddiasında tanrı fikrini evrensel ve aklın zorunlu bir sonucu olarak görmeleri ve tanrısız bir toplumun olamayacağına dair ön kabulleri etkin bir unsurdu. Bu sebeple *religion*'a sahip olmayan hiçbir toplumun olmadığını, olsa da hayatta kalmayacağını savundular.[624] Evrensellik coşkusunun sarhoşluğuyla *religion*'ın zaman ve mekân ayırımı olmaksızın tüm kültürler için geçerli evrensel bir deneyim olarak tanımladılar. Böylece *religion,* dolayısıyla da hakikat, Hristiyan vahyi ile olan bağlarından ve Hristiyanlığa özgü kullanımından daha da soyutlayarak modern bir olguya dönüşmeye yolunda ilerleme kaydetti. Hristiyanlık ise bir kez daha insan aklının evrensel gücüne dayanan birçok *religion*'dan sadece biri olarak tanımlandı.[625]

---

[620] Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 14.
[621] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 523.
[622] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800,* s. 127.
[623] Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 14-15.
[624] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…',* s. 90-93.
[625] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment,* s. 51.

Tüm insanlık için geçerli, fıtrata ve rasyonaliteye dayalı bir *religion* kategorisi geliştirme çabası deistlerin misyonerler, seyyahlar ve tüccarların pagan milletlerin inançları hakkında yazdıkları esere olan ilgisini artırdı. Zira diğer ulusların inanç sistemlerinin araştırması ve karşılaştırılması gerek vahiy olmadan da tanrı fikrine ulaşılabileceği gerekse *religion*'ın evrensel bir mefhum olduğunu kanıtlamayı sağlayacaktı. Özellikle de vahyedilmiş bir bilgiye dayanamadığı halde bilim, sanat, ahlak gibi pek çok konuda Hristiyanlarla aynı seviyede hatta onlardan daha üstün olan Konfüçyanist Çin, deistlerin merak konusu oldu.[626] Her ne kadar Herbert'in kitaplarında Konfüçyanizm'e dair bir atıf bulunmasa da Konfüçyanizm'den ve Çin'in dini yapısından haberdar olduğu kuvvetle muhtemeldi. Zira Herbert'in hayatta olduğu dönemde Ricci'nin eserinin İngilizcesi tercümesi (1625) İngiltere'de yayınlanmıştır. Ayrıca Herbert'in diğer dinler hakkına bilgi edinmek için başvurduğu Robert Burton'un (1557-1640) ansiklopedi niteliğindeki eserinde Çin'e dair bilgilere yer almakta ve Ricci'nin eserine atıflar bulunmaktadır.[627] Herbert'in kaynakları arasında yer aldığı bilinen Purchas'ın (1577-1626), misyonerlerin yayınlarından esinlenerek derlediği ve Avrupa dışındaki milletler hakkında bilgiler içeren *Pilgrimes* isimli eseri de pek çoğu Cizvit misyonerlerden alınmış olan Çin'e dair bir bölüm içermektedir.[628] Ancak deistlerin Çin'e olan ilgisi ve Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki görüşleri Herbert sonrasında net bir görünüm kazandı.

3.4.1.1.Mathew Tindal ve Deist Bir *Religion* Olarak Konfüçyanizm

Cizvitlerin Konfüçyanizm'i rasyonel bir teolojiye (rational theology) dayandıran eserlerinin Avrupa'da yayınlanması ile Deizm'in yükselişi arasında mükemmel bir uyum vardı.[629] Bu uyum hiç umulmadık bir şekilde *religion* kavramının yeniden formülasyonunda da dolaylı rol oynayacaktı. Zira Cizvitlerin eserlerinde vahyi bir bilgiden ziyade salt akla dayalı bir sistem olarak tasvir edilen Konfüçyanizm, deistlerin doğal din teorilerini haklı çıkarır nitelikteydi.[630] Vahyi bir bilgiye muhatap olmadığı halde salt akılla tanrı fikrine ulaşmış olan

[626] Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 15.
[627] Eserin künyesi şu şekildedir: Robert Burton, *Philosophaster,* çev. Connie McQuillen (Albany and New York: State University of New York Press, 1993).
[628] Samuel Purchas, *Purchas His Pilgarimage, or Relations of The world and The religions Observed in all Ages and Places Discovered, From The Creation unto This Present* (London: William Stansby for Henrie Fetherstone, 1647).
[629] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 1-4.; Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 188.
[630] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 543.

Konfüçyanistler, tanrı fikrinin vahyi bilgiden bağımsızlığı ve evrenselliğinin önemli olan göstergesi oldu. Cizvitlerin anlatılarına göre antik dönemlerde akılla tanrı fikrine erişmeyi başarmış bir Çinliler, Hristiyanlar gibi bir tanrı anlayışından ziyade evrensel ve uzlaşılabilir olan deist bir anlayış geliştirmişlerdi.[631] Daha çok Neo-Konfüçyanistlerin fikirlerine dikkat çeken deistler, Çinlilerin şahıs nitelikleri taşımayan (impersonal), antropomorfik özellikler barındırmayan, kozmik bir ilke olarak aşkın fikrine ulaşmış olmasından etkilenmiş ve kendilerine yakın bulmuşlardı. Deistler gibi Neo-Konfüçyanistler de evrenin sabit ve değişmez yasalar tarafından kontrol edildiğini düşünüyor, aleme müdahil bir tanrı fikrini inandırıcı bulmuyorlardı.[632] İnsanı merkeze alan ve hümanist bir tavra sahip olan Konfüçyanizm, insanın insanla ve sonsuzla (aşkınla) olan ilişkisini peygamber, vahiy veya kutsal kitap gibi ezoterik izahlar ya da doğaüstüne atıflar veya metafizik uğraşlarla değil, aklı merkeze alan ve ahlaka vurgu yapan bir yöntemle açıklamayı başarmışlardı.[633] Konfüçyanistlerin aşırılık ve aşkıncılıktan uzak ancak akılcı yaklaşımı deistleri cezbetti.[634] Ayrıca din adamı sınıfı ve dini kurumları olmayan Konfüçyanizm, Çinlilerin din ile ilgili problemi, Avrupa'dan yüzyıllar önce çözdüğünü gösteriyordu.[635]

Konfüçyanist teolojinin yanı sıra ahlak anlayışı da deistlerin kilise ile mücadelesine katkı sağladı. İstikrarlı, barışçıl, huzurlu, hoşgörülü ve erdemli bir toplum inşa eden Konfüçyanistlerin başarısı vahiy ve kilise yerine aklı takip etmelerine dayandırıldı.[636] Tanrı'nın doğru ve yanlışı ayırt etmeyi sağlayacak ahlak kurallarını hem insanın kalbine hem de evrene yerleştirdiğinin savunan deistler için Konfüçyanizm, aklın ışığı sayesinde Hristiyanlığa denk bir ahlak anlayışı geliştirilebileceği konusunda eşi bulunmaz bir delildi. Konfüçyanizm'den hareketle vahyin rehberliği olmaksızın da insanın, ince bir şekilde tasarlanmış olan alemdeki yasaları rasyonalite

[631] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 237.
[632] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 127; Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 526. Deistler Konfüçyanist klasiklerdeki *Tian* ve *Shangdi* kavramlarından ziyade Neo-Konfüçyanistlerin *Li* kavramı ile ilgilenmişlerdir. Deistler ve Neo-Konfüçyanistlerin *Li* kavramı üzerinden kurdukları ortaklık hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 525-526.
[633] Tae-Hyeon Song, "Voltaire's View of Confucius" s. 22.
[634] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1065.
[635] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 239.
[636] Arnold H. Rowbotham, "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought", *Journal of The History of Ideas* 17/4 (1956), s. 471; Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 6-7.

aracılığıyla keşfedebileceğini savundular. Böylece erdemli bir birey, toplum, düzen ve istikrar için kiliseye ihtiyaç olmadığını, aklın rehberliğinin yeterli olduğunu ortaya koydular.[637] Deistlerin ahlak konusunda kiliseye ve vahyi bilgiye olan inancı ortadan kaldırma konusunda ısrarcı olsa da teoloji ile ahlak arasındaki ilişkiyi önemsiyorlardı. Bu sebeple akılla veya vahiyle olması fark etmeksizin ahlakın esas kaynağını tanrının olduğunu, ahlak ve teoloji arasında bir bağ bulunduğunu dile getirmeye devam ettiler.[638]

Hakikatin ve aklın vahiyden bağımsız olması gerektiğini savunan özellikle de teolojinin evrenselliğini göstermek amacıyla Konfüçyanizm'den yararlanan Desitler, onu doğal *religion* kategorisine dahil ettiler.[639] Örneğin Mathew Tindal (1657-1733) bu bağlamda Konfüçyanizm'e hayranlık duyan ilk isimlerden oldu. Tindal'in Konfüçyanizm hakkındaki fikirlerin dile getirirken "Konfüçyüs ve İsa Mesih'in özdeyişlerinin farklı olduğunu düşünmekten o kadar uzağım ki, Konfüçyüs'ün sade ve basit özdeyişlerinin Mesih'in daha karanlık/muğlak yanlarını açıklamaya yardımcı olacağını düşünüyorum."[640] Konfüçyanizm, kemale erişmiş bir insanın akılla doğru bir tanrı fikri ve ahlak anlayışına ulaşabileceğini gösteren mükemmel bir örnekti.[641] Bu hayranlığının arka planında Çin'deki eğitimli ve rasyonel kesimi temsil eden Konfüçyanistlerin deist bir anlayışa sahipken, eğitimsiz kitlelerden oluşan halk tabakasının ise Budizm veya Taoizm gibi batıl inançlarla ve hurafelere batmış olmasının da önemli bir etkisi vardı.[642] Sonuç olarak Konfüçyanizm vahyedilmiş gerçeğe başvurmadan ulaştığı deist anlayış bir yandan onun *religion* kategorisine dahil edilmesini sağlarken bir yandan da kavramının evrenselliğinin kanıtlanmasında kullanıldı. Böylece Konfüçyanizm, vahyi teolojiden rasyonel (doğal) teolojiye geçişte adeta bir basamak olarak değerlendirildi. Ancak bu yaklaşım Konfüçyanizm'in deist değil ateist olduğu yönündeki iddiaların ortaya çıkışı ve *religion* olgusunun modernleşme serüvenindeki tekamülü ile değişim gösterecekti.

[637] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 524.
[638] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 542.
[639] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 41.
[640] Mathew Tindal, *Christianity Old as the Creation*, s. 314.
[641] David E. Mungello, "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China", s. 91.
[642]Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 237.

3.4.1.2.Voltaire ve Deist Bir Felsefe Olarak Konfüçyanizm

1650'li yıllardan itibaren deistler arasında "doğal *religion*" kavramı önemli yeniden değişim geçirdi. Bunda akıl ile vahyin arasındaki ayırımın açılmasının da önemli bir etkisi vardı. Thomas Hobbes 1642'de yayınladığı *De Cive isimli* eserinde, doğaya dayalı rasyonel bir teoloji ile ulaşılan tanrı fikri ile vahyi teoloji aracılığıyla edinilen tanrı inancı arasında ayırım yaptı.[643] Buna göre akla dayalı tanrı inancının deist yapısına karşın, vahye dayalı tanrı antropomorfik nitelikler taşıyordu. Bu sebeple aklın gereği olarak tanrı ve ona ibadeti "cultus rationis" olarak isimlendiren Hobbes, imanın gereği olan tanrı inancı ve ibadetleri ise "*Religionis et fidei*" kavramıyla ifade etti.[644] Bu kullanım *religion* kavramının aklın değil imanın gereği olan bir tanrı inancıyla sınırlandırmanın yolunu açarken rasyonel teolojinin de felsefe kategorisine doğru evrilmesine katkıda bulundu. Tanrısız bir toplum olmayacağına olan inançları nedeniyle deistler doğal *religion* kavramını akla dayalı tanrı fikrini (doğal teoloji) ifade için kullandı. Doğal *religion* kavramının bu bağlamdaki yeniden izah eden Voltaire, Konfüçyanizm'i rasyonel bir teolojiye dayanması bakımından Hristiyanlıktan ayırarak felsefe kategorisine yerleştirmeyi uygun gördü.

Pek çok çağdaşı gibi kiliseler arası çatışmaların sebep olduğu buhran ve hoşgörüsüzlük ortamından bunalmış olan Voltaire (1694-1778), hayatını kiliseyi siyasetten uzaklaştırmaya, vahyi ise akıldan ayrıştırmaya adamıştı.[645] Ona göre yaşanan kaosun en önemli nedeni kendi çıkarları peşinde koşan rahipler ve aklın rehberliğini unutarak fanatizmden beslenen bu rahiplerin peşine takılan cahil insanlardı.[646] Din adamlarının kendini doğa üstü kaynaklara dayandırarak halkı yönettiği, hatta manipüle ettiğini düşünüyordu. Bu sebeple vahyin rasyonaliteye aykırı olduğu savunarak hedefini, vahyedilmiş dinin yerine akla dayanan doğal *religion'ı* (natural religion) ve rasyonel teolojiyi (rational theology), diğer bir ifade ile deist bir

[643] Thomas Hobbes, *De Cive / Yurttaşlığın Felsefî Temelleri,* çev. Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2018).
[644] Michel Despland, Gérard Vallée, *Religion in History / La Religion dans l'histoire: The Word, the Idea, the Reality* (Wilfrid Laurier Univ. Press, 1992).
[645] J. J. Clark, *Oriental Englihtenment, s.* 45.
[646] Tae-Hyeon Song, "Voltaire's View of Confucius", s. 22.

felsefeyi ikame etmek olarak belirledi.[647] Bu yöndeki ilk adımı, İngiliz deistler gibi tanrı ve ahlak düşüncesinin vahyin değil, aklın bir gereği olduğunu kanıtlamak oldu.[648]

Her deist gibi Voltaire de tanrı inancını aklın zorunlu bir sonucu ve insanlığın evrensel bir kabulü görüyor, tarih boyunca hiçbir zaman ateist bir toplumun var olmadığına inanıyordu.[649] Hatta aklın tanrı fikrine olan ihtiyacını öylesine elzem buluyordu ki, gerçekte tanrı olmasa dahi insanların onu icat edeceğini ifade etmişti.[650] Dolayısıyla Voltaire, tanrı anlayışını vahyin bir sonucu değil aklın ve insan fıtratının bir gereği olarak yorumlamıştı. Böylece kurtuluş ve hakikatin vahyi bilgiye dayandırılarak Yahudi ve Hristiyanlara özgü kılınmasına karşı çıkarak onları, hakikate erişmeye muktedir akıl aracılığıyla tüm insanlık için geçerli kıldı.[651] Ona göre tanrı ve ahlak konusundaki hakikatler, tarihin herhangi bir döneminde yaşamış herhangi bir halkın özel mülkiyetine ait olmamalıydı. Zira bu İsa Mesih öncesinde yaşamış veya vahiyden haberdar olmayan kişileri cehenneme gitmeye mecbur kılacak ve haksızlık olacaktı. Bu sebeple Yahudi-Hristiyan mirasından mahrum olan toplumların aklın rehberliği sayesinde tanrı ve ahlak konusunda birtakım hakikatlere erişebileceklerini savundu.[652] Bu savunusunu ise vahiy öncesine dayanan ve saf bir deizm barındıran, antik çağların inanç yapısı olarak gördüğü doğal *religion* kavramıyla açıkladı.

Voltaire insanlık tarihinin başlangıcında vahiy olmadığı için akılla erişilmiş kadim bir teolojinin bulunduğuna inanıyordu.[653] Akla dayandığı için bu dönemdeki *religion*; dışlamaya, zulme, çatışmaya veya savaşlara yol açmamıştı. Ayrıca batıl inançlardan uzak, gizemler ve hurafelerden arınmış bir yapıdaydı.[654] Diğer bir ifadeyle insanlık vahiy olmadan da akıl tanrı ve

---

[647] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1059.

[648] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 320.

[649] Voltaire, *Philosophical Dictionary,* çev. Theodore Besterman (Penguin Classics, 1971), s. 42-43. Eserin Türkçe çevirisi ve atfı için bkz.: Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, (Istanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977), I, s. 72-74. Tanrısız toplum olamayacağı yönündeki fikirlerini dile getirdiği Ateizm (Athe´e, Athe´isme) maddesi altında ele almış, Çin'i de bu bağlamda değerlendirmiştir. "Cathetism of China" (Cate´chisme chinois) ve "China" (De la Chine) başlıkları altında da yer vermiştir.

[650] Voltaire, *Epistle (Letter to the author of The Three Impostor),* 1770, ilgili pasaj için bkz.: *https://mypoeticside.com/show-classic-poem-32217*. Erişim Tarihi: 10.12.2022. Tae-Hyeon Song, "Voltaire's View of Confucius", s. 20.

[651] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 323.

[652] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1059.

[653] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 545

[654] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 318.

ahlak konularında ilerleme kaydetmişti ve aklın rehberliği takip edildiği müddetçe kurtuluş herkes için mümkündü.[655] Bu iddiasını ise Kitab-ı Mukaddes'ten daha eski bir geçmişe sahip olduğu anlaşılan Çinlilerin eserleri üzerinden kanıtlamaya çalıştı.[656]

Voltaire'in Çin'e dair ilgisi hocası Peder Rene-Joseph de Tournemine'in (1661-1739) Çin'de yaşayan Cizvit misyoner Peder Joachim Bouvet (1656-1730) ile mektuplaşmaları aracılığıyla başlamıştı.[657] Aslında Konfüçyanizm'e ilgi duymasının esas nedeni, aleme sürekli müdahil olan şahıs sahibi (personal) bir tanrı anlayışının olmaması, doğa üstü bir kaynağa atıfla hakikat iddiasında bulunmamasıydı.[658] Konfüçyanistler salt akılla Hristiyanlığa denk bir ahlak anlayışı geliştirmeyi başarmış, hurafelerden uzak, doğaüstüne dair konularda sessiz, tüm inanç mensuplarına hoşgörülü, din adamları sınıfına ihtiyaç duymayan bir sistemdi. Üstelik yönetim anlayışının merkezine erdemi yerleştirmeleri bakımından da etkileyicilerdi.[659] Konfüçyüs hikmetli öğretileri, vahyi bilgiye değil, Voltaire'in antik dönem düşüncesiyle uyumlu bir şekilde, kadim dönemlere dayandırıyordu. Ayrıca kendini bir peygamber değil nakilci olarak tanımlayan Konfüçyüs, doğaüstü anlatılardan kaçınan bir aydınlanmacı için fazlasıyla ilgi çekiciydi. Konfüçyüs'ün ölüm sonrası hayat gibi insanın akılla erişmesi mümkün olmayan konulardaki sessizliği, muhtemelen Voltaire Konfüçyanizm'de rasyonel yollarla açıklanamayacak doktrinlerin, gizemli öğreti veya hurafelerin olmadığı, saf bir deizm ve rasyonel düşünce imajını vermişti.[660]

Hakikati kilise ve vahyin otoritesine özgü olmaktan çıkararak akıl aracılığıyla tüm insanlığın erişimine açık kılmak isteyen Voltaire, diğer deistler gibi Konfüçyanizm'i aklın konumunu kuvvetlendirmek ve vahiyden ayrıştırmak için bir araç olarak kullandı.[661] Özellikle hakikate erişmede akli bilginin güvenirliğinin bir kanıtı olarak gördüğü rasyonel Konfüçyanizm anlatısıyla kilise ve vahyi bilgiye dayalı tanrı ve ahlak anlayışını önemsizleştirmeye çalıştı.[662] Konfüçyanizm hakkındaki fikirlerini ise Cizvitlerin eserlerinden edindiği bilgiler aracılığıyla

[655] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1059.
[656] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment, s.* 46.
[657]Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1051.
[658] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 541.
[659] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 320.; Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 545.
[660] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1056.;Tae-Hyeon Song, "Voltaire's View of Confucius", s. 24.
[661] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 545.
[662] Voltaire, *Philosophical Dictionary,* s. 43; Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 80.

hazırladığı *Essai sur Lex Moeurs* (An Essay On Universal History- Ulusların Gelenekleri ve Ruhu Hakkında Bir Makale 1756) adlı kitabında kaleme aldı.[663] Eserinde Çin'i dünyandaki en eski uygarlık, Konfüçyanist geleneği ise insanlık tarihinde rasyonel teolojinin, doğal *religion'*ın (natural religion) en saf ve kadim biçimi olarak idealize etti.[664] Antik dönemde akılla keşfedilmiş kadim ve evrensel yasaları nakleden Konfüçyüs'ü, Sokrates veya Platon gibi insanlara saf ve deist dini öğretmeye çalışan bir filozof ya da ahlak öğretmeni olarak tanımladı.[665] Her ne kadar bu dönemlerde Dominiken ve Fransisken rahipler Konfüçyanistlerin atalara tapındığı, onlardan medet umduğu ve putperest adetlere sahip olduğu yönünde söylentiler dile getirse de Voltaire, bunları görmezden gelerek Ricci'nin idealize ettiği rasyonel Konfüçyanizm portresini esas aldı.[666] Hatta Avrupa'nın, Konfüçyüs'ün bu doğal ahlakını benimsemesi ve Avrupalıların Çin halkının (Konfüçyanistlerin) müritleri olması gerektiğini dile getirdi.[667]

Voltaire'in Konfüçyanizm'in dini mahiyetine yaklaşımı bu kaygı ve argümanlar etrafında şekillendi. Zira deizmi dolayısıyla da rasyonel teoloji ve doğal dini insanlığın ilk ve gerçek düşünce sistemi olarak gösterme gayreti, Konfüçyanizm'in Hristiyanlık gibi *religion* değil deist bir felsefe, Konfüçyüs'ün ise din kurucu değil filozof olarak sunmaya yöneltti. Hatta Konfüçyanizm'in Hristiyanlıkla aynı kategoride bir *religion* olduğunu savunanların büyük bir hataya düştüğünü iddia etti. *Religion* kavramının akıldan ziyade iman ve inanç doktrinleriyle özdeşleşmeye başladığı bu dönemde Voltaire'in Konfüçyanizm'i felsefeye yakınlaştırmasının bilinçli bir tercih olduğu kesindir. Zira Budizm ve Taoizm'i putperest yapısı ve batıl inançları nedeniyle bir din olarak ifade etmesine rağmen Konfüçyanizm'i hurafelerden uzaklığı ve doğaüstüne dair bir inanç gerektirmemesi, ölüm sonrası hayat gibi akılla bilinmesi mümkün olmayan konulardaki sessizliği nedeniyle bu kategoride değerlendirmekten kaçınmıştır.[668] Voltaire, kilise ve vahyi bilginin irrasyonelliği karşısında Konfüçyanizm'i rasyonalitenin, rasyonel ahlakın, kadim hikmetin ve deizmin karşılığı olarak konumlandırmıştır.[669] Bir Çinlinin

---

[663] Voltaire, *An Essay On Universal History, The Manners, And Spirit Of Nations, From The Reign Of Charlemaign To The Age Of Lewis,* çev. Mr. Nugent (Gale Ecco Print Editions, 2010), s. 187.

[664] Voltaire, *An Essay On Universal History,* s. 187; Voltaire, *Philosophical Dictionary,* s. 198; J. J. Clark. *Oriental Englihtenment, s.* 45.

[665] Tae-Hyeon Song, "Voltaire's View of Confucius", s. 21.

[666] Arnold H. Rowbotham, "Voltaire, Sinophile", s. 1058.

[667] Tae-Hyeon Song, "Voltaire's View of Confucius", s. 24; Voltaire, *Philosophical Dictionary,* 107.

[668] David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in The European Enlightenmen*t, s. 164-165.

[669] David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in The European Enlightenmen*t, s. 171.

gözünden Avrupa'nın göreneklerini eleştirdiği *L'orphelin de la China* (1755) ve *Zadig* isimli eserlerinde Doğu ve Çin imgesini dogmasızlığın, rasyonelliğin dolayısıyla da hoşgörünün imgesi olarak resmetmiştir.[670]

Voltaire'in Konfüçyanizm'e hayranlığı ve yaklaşımı dönemin pek çok düşünürü üzerinde etkili olmuştur. Hatta gerek Çin gerekse Konfüçyanist bilgeliği öven eserleri Fransa'da "sinophilism" olarak da adlandırılan Çin hayranlığı dönemini başlamıştır. Voltaire sonrasında da Konfüçyüs, on sekizinci yüzyıl rasyonalistleri için tarihteki ilk rasyonel teoloji örneği olarak görülmeye devam etmiştir. Deist düşünürlerin büyük bir kısmı kilisenin vahyi bilgiye dayandırdığı dar ve hoşgörüsüz dogmaları karşısında Konfüçyanizm'i, ilahi vahiyden yoksun olmasına rağmen akılla inşa ettiği ahlakı ve rasyonel teolojisi, akla vurgusu, öte dünyadan ziyade bu dünya hayatına olan ilgisi nedeniyle felsefe olarak adlandırmayı tercih etmişlerdir.[671] Ancak Dominiken ve Fransisken misyonerlerin Cizvitleri zor durumda bırakmak adına Konfüçyanizm'in ateist bir düşünce olabileceği yönündeki söylentilerini yayılmaya başlaması büyük bir yankı uyandırmıştır.[672]

Ateist Konfüçyanizm söylemi deistlerin varsayımlarıyla önemli tezatlar teşkil etmiştir. Bu durum ya tanrı fikrinin akılla erişilemeyeceği ve *religion* olarak isimlendirilen doğal ve evrensel mefhumun olmadığı ya da Konfüçyanizm'in bir *religion* olmadığı sonucuna ulaşmayı gerektirmiştir. Her ne kadar bu durum Herbert ve sonraki deistlerin *religion* kategorisinin ve onun altına yerleştirilen beş ortak mefhumundan hristiyanlık merkezli yapısına işaret ediyor olsa da sorun Konfüçyanizm'de aranmıştır. Konfüçyanizm tanrı inancının eksikliği nedeniyle marjinalleştirilmiştir. Putperestlerin dahi ateistlerden daha üstün ve erdemli görüldüğü klasik anlayışın aksine rasyonel ve erdemli Konfüçyanistlerin ateist olabileceği iddiası, teoloji ve ahlakın akılla olan ilişkisini sarsmış, akıl-vahiy ayırımı hakkındaki tartışmaları ise daha da

[670] Voltaire, *Zadig*, çev. H. I. Woolf,(E. P. Dutton & Company, 1923) eserin Türkçe çevrisi için bkz.: Voltaire, *Zadig*, çev. Elif Çepikurt (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015); Voltaire, *The Orphan of China: A Tragedy* (Gale ECCO Print Editions, 2018).

[671] David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in The European Enlightenment*, s. 180. David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 89; Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 11-13. Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 545.

[672] Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Nicolas Standaert, "Jesuits in China", içinde *The Cambridge Companion to The Jesuits*, ed. Thomas Wrocester (Cambridge University Press, 2008), s. 166–185.

alevlendirmiştir.[673] Bu söylentilerin ateist fikirlere sahip radikal aydınlanmacılara ulaşması var olan tartışmaları adeta bir labirente dönüştürmüştür.[674]

3.4.2. Ateist Düşünürlerin Akıl-Vahiy İlişkisine Yaklaşımı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyeti Meselesi

Kilise karşıtı eleştirileri ve ateizme yakın fikirleriyle bilinen radikal aydınlanmacılar, Avrupa'yı parçalayan dini fanatizmin ötesinde geçmek için alternatifler arayan bir diğer gruptu. Baruch Spinoza (1632-1677), ateizmi anımsatan monist fikirleriyle radikal aydınlanmacıların adeta fikir babası olmuştu.[675] Aslında Spinoza, alemi yaratan ve ona müdahalede bulunan bir tanrı fikrine karşı çıkarak doğal dünyadaki olayları ilahi bir kudret yerine katı bir nedenselliğe bağladığı için kilise tarafından ateizmle itham edilmişti.[676] Spinoza gibi radikal aydınlanmacılar da alemi yaratan ve yöneten bir tanrı fikrini aklın bir gereği olarak görmüyor, Hristiyanlıkta gibi bir tanrı inancını tüm insanlık için doğal ve evrensel bir kabul (generum consensus) olarak değerlendirmiyorlardı.

Spinoza'nın nedenselliğe dayalı bir natüralist düşünce savunusuyla asıl gayesi yeni felsefeyi (kartezyen felsefeyi) teolojiden uzak tutarak akıl ve vahiy, felsefe ve teoloji arasında kesin bir ayırım yapmaktı.[677] Bu sebeple felsefenin teolojide kullanılmasına, akıl ile vahyin uzlaştırılmasına karşı çıktı.[678] Doğada yapılan çıkarımlara dayanan felsefenin, düşünmeksizin imanı gerektiren teolojiyle arasında hiçbir bağın olamayacağını savunan Spinoza, aklı felsefenin, vahyi ise imanın alanına yerleştirdi.[679] Bu aynı zamanda teoloji ile felsefeyi, kutsalla profanı ayrıştırılarak kilisenin yetki alanının sınırlanması, *religion* olgusunun ise doğaüstüne inanç ve

---

[673] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 160.

[674] Jonathan Israel, "The Battle Over Confucius", s. 190; Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 151.

[675] Spinoza'nın ateizmle itham edilen görüşleri için bkz.: Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (Alfa Yayınları, 2014). Spinoza'nın Tanrı düşüncesine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (2007), s. 173-206.; M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Tanrı-Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi", *Cumhuriyet üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/1 (2006), s. 12-143.

[676] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 386

[677] Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Bölüm 14.

[678] Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Bölüm 15.

[679] Nicolas Jolley, "The Relation Between Theology And Philosophy", I, s. 368; Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Bölüm 14.; Konuyla ilgili daya ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: M. Kazım Arıcan, "Akıl İman ilişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/2 (2001), s. 339-414.

iman konularına indirgenmesi anlamına geliyordu.[680] Ateistler bu gayenin bir uzantısı olarak teoloji ile ahlak arasındaki geleneksel bağıda kopardı. Gerek kilisenin gerekse deistlerin ahlakı tanrıya dayandıran yaklaşımlarının aksine onu aklın alanına yerleştirmeyi tercih ettiler.[681] Bu aynı zamanda erdemli bir birey, toplum ve devlet için vahye ve kiliseye olan ihtiyacı ortadan kaldıracak bir girişimdi.[682] Hristiyanlığa denk bir ahlak anlayışına sahip olmaları ile bilinen Konfüçyanizm'in, böyle bir dönemde ateist olabileceği yönündeki söylentilere konu olması radikal aydınlanmacılar heyecanlandırdı.

Cizvitlerin eserlerinde rasyonellikleri ile öne çıkarılan Konfüçyanizm anlatısının aksine Dominiken ve Fransiskenlerin onu ateizmle ilişkilendirmesinin birkaç önemli sakıncası vardı. Bunlardan ilki tanrı inancının rasyonalitenin zorunlu bir sonucu ve evrensel bir kabul olmadığını gösterecek olmasıydı. İkincisi ise ateist ancak erdemli bir birey ve toplumun mümkün olduğu, dolayısıyla teoloji ile ahlak arasında doğrudan bir bağın bulunmadığı iddiasının güçlendirilmesiydi. Sahip oldukları eğitim seviyesi, yüzyıllara dayanan gelişmiş uygarlığı, istikrarlı devleti ve erdemli toplumuyla rasyonel ancak ateist Konfüçyanist profili, Amerika ve Afrika'daki "irrasyonel" putperestle karşılaştırıldığında, ateistin putperestten daha üstün olabileceğine bir kanıt olacak ve ateizme kapı aralayacaktı. Ancak radikal aydınlanmacılar için ateist bir zihnin salt akılla Hristiyanlığa denk bir ahlak anlayışı geliştirebilecek olması coşku uyandırıcıydı. Diğer bir ifadeyle Konfüçyanizm aydınlanmacıların arzuladığı hayalin bedenlenmiş formunu sunuyor, adeta hayalleri gerçeğe dönüştürüyordu.[683] Bu süreçte Pierre Bayle, Konfüçyanizm'i Spinozacı yaklaşımın iddialarını kanıtlamak için kullanan isim oldu.

3.4.2.1.Bayle ve Ateist Bir Felsefe olarak Konfüçyanizm

Avrupa'daki kargaşa ve çöküşü imansızlık veya dinden uzaklaşmakla bağdaştıranların aksine Bayle, sorunun kilisenin devlete, vahyin akla hükmetmeye çalışmasından kaynaklandığını savunuyordu.[684] Toplumda sağlam bir ahlaki düzenin kurulması için Hristiyan teizminin ve vahyi

[680] Spinoza ve takipçilerinin rasyonel din olgusuna yaklaşımı için bkz.: Abdultalit Tüzer, "Rasyoneldoğal Din ve Spinoza", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy,* 3/1 (2013), s. 33-51.
[681] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 189-190.
[682] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 44.
[683] Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 70.
[684] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment*, s. 44; Pierre Bayle, *Pensées Diverses Sur la Comete* (Paris: Société des Textes Franpais Modernes, 1994), I, 72, 86.

bilginin gerekli bir ön koşul olmadığını, Hristiyanların temel probleminin ahlakı imanla birleştirmesinden kaynaklandığını düşünüyordu. Kilisenin vahye dayanarak hayatın tüm alanlarına karışma yetkisinin, özellikle de siyasetteki otoritesinin ortadan kaldırması durumunda barış ve huzurun temin edileceğine olan inancı tamdı. Zira teolojik anlayış ve vahyi bilgiden güç alan kilise, ahlakı dayatma ve uygulama işlevini kaybettiği takdirde bu görev devlete devredilecek, düzen ve istikrar için kilise ihtiyaç kalmayacaktı.[685]Bu sebeple teoloji ile ahlakın yanı sıra rasyonalite ile teoloji arasındaki bağların koparılması; ahlakın vahye değil, akla dayandırılması, Avrupa'da aranan hoşgörü ortamının yeniden temin edecekti.[686] Bayle bu konudaki görüşlerini ateist Konfüçyanizm söylentilerine destek olarak kiliseye karşı elini güçlendirmek istedi.

Konfüçyanist düşünceden hareketle Çinlilerin ateist bir toplum olduğunu iddia eden Bayle, Çinli düşünürlerin evrenin güzelliği, simetrisi ve düzeni üzerine düşündükten sonra, onun Yaratıcı bir tanrının değil, bilinmeyen doğanın eseri ve başarısı olduğunu anladıklarını savundu. Konfüçyanistler aklı kullanarak yaratıcı bir tanrı fikriyle aşılanmış herhangi bir aşkın alem fikri veya metafizik anlayış yerine, tamamen doğaya içkin olan rasyonel bir düşünce geliştirmişlerdi.[687] Doğayı, var olanın bütünlüğü, kendi yasalarının ve ilkelerinin münhasır kaynağı olarak kavramışlardı.[688] Konfüçyüs ve Mencius, yaratıcı bir tanrı fikriyle aşılanmış metafizik ve alem anlayışı yerine Spinoza gibi doğa ve tanrıyı eşitlemişti.[689] Bu sebeple Bayle salt maddeden ayrı ilahi bir varlık düşüncesine sahip olmayan Konfüçyanistlerin, doğanın kendisinden başka hiçbir şeyi kabul etmeyen Spinozacı anlamda bir natüralizm, monist bir sistem hatta ateizm olduğunu iddia etti.[690] Böylece Cizvitlerin Konfüçyanizm ile Hristiyan vahyini uzlaştırmak adına geliştirdiği erdemli ve rasyonel deistler olarak Konfüçyanizm söyleminin aksine, Dominiken ve Fransisken rahiplerin ateist Konfüçyanizm anlatısına sıkı

[685] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 44.
[686] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 42.
[687] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 188; Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 167.
[688] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 191.
[689] Pierre Bayle, *Continuation des Pensées Diverses Sur la Comete*, II, 728-29.
[690] Pierre Bayle, *Continuation des Pensées Diverses Sur la Comete*, II, 740, 728-30. Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 534.; John Marenbon, *Pagan and Philosophers,* s. 274.

sıkıya sarıldı.[691] Konfüçyanistleri saf bir ateizm olarak isimlendiren Bayle, Konfüçyanizm'in ise bir *religio* değil, ateist ve natüralist bir felsefe olduğunu dile getirdi.[692]

Bayle'in Konfüçyanizm'i yorumlama biçiminin arka planında ateistin rasyonel ve erdemli olabileceğini kanıtlama arzusu yer alıyordu. Zira Konfüçyanizm aklın zorunlu olarak bir tanrı fikrine ulaşması gerektiği kabulünü yanlışlamanın yanı sıra, rasyonel, erdemli ve ancak ateist bir toplumun mümkün olduğunu da gösteriyordu.[693] Akılla ahlaklı bir toplumun inşa edileceği, inançsızlığın etik bir sistemin kurulması için engel teşkil etmediğini kanıtlamak açısından da mükemmel bir örnekti. Konfüçyanistler vahyi bir bilgi olmaksızın Hristiyanlıkla eşit nitelikte, takdire şayan bir ahlak anlayışı geliştirerek istikrarlı ve huzurlu bir toplumsal düzen inşa etmeyi başarmışlardı.[694] Dolayısıyla Konfüçyanizm, radikal aydınlanmacıların ihtiyaç duyduğu akıl ile teoloji ve ahlak arasında doğrudan bir ilişkinin bulunmadığını, akli ve vahyi bilginin birbirinden ayrıştırılması gerektiğine kanıt niteliğindeydi.[695]

Bayle'in Konfüçyanizm üzerinden ahlakın kaynağını Hristiyanlara özgü olan vahiyden, tüm insanlık için erişilebilir evrensel kanunlara dönüştürerek akla dayandırması ahlak ile kartezyen felsefe arasında kesişimi sağlamıştı. Ahlakın evrenselliği savunusu sayesinde *Les Spinozistes et les Lettrez de la Chine* (Çinli Bilginlerle Spinozacılar) isimli eserinde ateist Konfüçyanistleri, Hristiyan dindarlarla eşitleyebilmişti.[696] Böylece Konfüçyanizm Bayle'e erdemli ancak cahil ateistin, erdemsiz ve politeist ya da putperest pagandan daha üstün olduğunu iddia etme imkanı tanımıştı.[697] Rasyonel olmasına rağmen ateist ve erdemli Konfüçyanizm portresi, bir irrasyonellik ve ilkellik hali olarak kabul edilen ateizmin pozitif bir sıfata

[691] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 42.
[692] Bayle'nin "Dictionnaire Historique et Critique" (1697) çeşitli pasajlarında Konfüçyanizm hakkındaki görüşlerini paylaşmıştır. Eserin İngilizceye tercümesi için bkz.: Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, çev. Pierre Des Maizeaux (London: Printed for Dan Browne, 1734); Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 188.
[693] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 160.
[694] Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 24.
[695] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 534.
[696] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 188. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Thijs Weststeijn, "Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment." *Journal of the History of Ideas* 68 4 (2007), s. 537–561.
[697] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 43. Bayle'nin Konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: "Tanrı, kendisini tanımayanları, kalplerinde sahte ilahlara uyanlara tercih eder." (118); "Putperestin vicdanı yanlış, ateistin ise aydınlanmamış bir vicdanı vardır. Ateistler görece daha az günahkâr bir konumdadırlar çünkü ateizmleri, putperestlik kadar ahlakı yozlaştırıcı değildir." (133) bkz.: Pierre Bayle, *Various Thoughts on The Occasion of a Comet*, çev. Robert C. Bartlett (State University of New York Press, 2000) .

dönüşmesine katkıda bulundu.[698] Ahlakın aklın alanına kaydırılması, kilisenin günlük hayat üzerindeki yetkisini daha da daraltırken, din dışı (profan) alanların olabileceği fikrini güçlendirdi. Böylece kökenleri Augustin'e dayanan vahiy merkezli alem tasavvuru ve kilisenin hegemonyası bir kez daha darbe aldı. Bu durum *religion* kavramının teoloji konusu başta olmak üzere iman meselesini ifade eden bir olguya dönüşümünü de hızlandırdı.

Bayle sonrasında Konfüçyanizm'e duyulan hayranlık, Avrupa'daki radikal aydınlanmanın ayrılmaz bir parçası haline geldi. Aydınlanmacılar Konfüçyanist ahlak anlayışını, tanrı düşüncesi olmaksızın da insan mantığının ve aklının önemli başarılara imza atabileceğinin bir göstergesi olarak sundu.[699] Aydınlanmacıların büyük çoğunluğu kendi ideolojik tutumlarını güçlendirmek adına Konfüçyanizm'i dinden ziyade felsefi bir ateizm olarak nitelendirmeyi tercih etti.[700] Vahyi bilgi, peygamber veya mucize gibi doğaüstü unsurlarla bezeli olgulara inancın sarsılması, doğal din ve rasyonel alanlarla yer değiştirilmesi için sık sık Konfüçyanizm'e başvuruldu. [701] Özellikle de inancın temellerini sarmak amacıyla felsefi akla başvuran radikal aydınlanmacılar, felsefi Konfüçyanizm söylemini kiliseye karşı bir silah olarak kullandı.

Konfüçyanizm'in ateistler tarafından kullanımı, akıl ve vahyin tamamen ayrıştırılmasına önemli bir katkı sundu. Aklın felsefeye tahsisi, vahyin ise teolojiye ve imana indirgenmesine *religion* olgusunun sadece tanrı inancı başta olmak üzere doğaüstü konularla bağlantılı olarak anlaşılmasına neden oldu. Bayle'in fikirleri zamanla seküler bir dünya ve düzen hayali kuran deistler tarafından da kabul görmeye başladı. Diderot (1713-1784) Condillac (1715-180) gibi teolojiyi ahlakın alanından uzaklaştırmak isteyen deistler, doğuştan gelen bir ahlak fikrini reddederek bunun yerine deneyimle elde edilen ve tamamen natüralist-rasyonalist bir ahlak anlayışını savundu. Sonraki yıllarda Jean Meslier (1678-1733), Paul Henri Dietrich d'Holbach (1723-1789) gibi sekülerizmin önde gelen savunucuları, Cambridge Platonistlerine dayanan ahlakın insan fıtratına yerleşik olduğu yönündeki klasik deist fikirleri reddederek natüralist perspektifi Deizm içerisine de yerleştirdi.[702] Böylece Konfüçyanizm din fikri kadar dinsizliğin de icadına hizmet etti. Ancak ahlak ve teoloji arasındaki bağı koparmak adına Konfüçyanizm'i

[698] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 188.
[699] Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 70.
[700] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 42.
[701] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 86.
[702] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 541-542.

bir felsefe olarak konumlandıran Bayle ve taraftarlarına karşı en güçlü itiraz, Konfüçyanizm'in bir *religion* olduğunu savunan Montesquieu'den geldi.

3.4.2.2.Montesquieu'nun Ateistlere İtirazı ve *Religion* Olarak Konfüçyanizm

Montesquieu (1689-1755) pek çok radikal aydınlanmacı gibi dinin gerçekleri ile aklın gerçeklerinin birbiriyle tutarlı olmadığını ve ayrı tutulması gerektiğini savunan isimlerdendi. En az Bayle kadar dini fanatizmden nefret ediyor ve tüm inançlara karşı hoşgörülü bir ortamın kurulmasını arzuluyordu.[703] Hatta vahiy anlayışının ortadan kaldırılması gerektiği konusunda Bayle ile ortak bir amacı paylaşıyordu.[704] Ancak *Pense'e 673*'de ele aldığı üzere, Bayle gibi düşünürlerin erdemli ve ateist bir toplum fikrinin savunusunu mantıksız ve yararsızlığına dikkat çekerek, özellikle de siyasette dinin gerekli ve faydalı olduğunu öne sürdü.[705] Bu görüşünü devam ettirdiği *İran Mektupları*'nda ise evreni insan ölçeğine indirgeyen ateistle kıyaslandığın putperestliğin daha makul bir tutum olduğunu savundu.[706] Zira Montesquieu dini, ahlak ve siyasetle bütün görüyor, tamamen yok sayılması fikrine olumlu bakmıyordu.

Pek çok aydınlanmacı gibi Montesquieu da evrende akla dayalı ilkelerin bulunduğunu düşünüyordu. Ancak onun amacı siyaset ve toplum ilişkilerinde de geçerli olan bu rasyonel ve evrensel ilkelere ulaşmaktı. Aslında *Yasaların Ruhu* adlı eseri ile bu kuralları keşfetme arzusunun bir ürünüydü.[707] Bir ülkenin belirli kanunları ile halkı arasındaki ilişkileri incelerken hükümetinin doğası ve ilkesi; ülkenin fiziksel yönleri, anayasasındaki özgürlük derecesi, halkın örf ve adetleri gibi evrensel olduğunu varsaydığı birtakım rasyonel ilkeler geliştirmişti.[708] Ona göre inanç dogmalarından oluşan *religion*'da bu ortak ve evrensel ilkelerden biriydi ve yönetim biçimlerinde anlamlı bir rol oynuyordu. Özellikle de irrasyonel kitleleri yönetmek için *religion,* yöneticilere hizmet eden bir unsurdu. Tüm yönetim biçimlerinin, kitleleri saflıklarından

[703] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 4.
[704] Robert C. Bartlett, "On The Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu", s. 24.
[705] Montesquieu, *Oeuvres Comple`tes,* s. 708–710.
[706] Roger B. Oake, "Montesquieu's Religious Ideas", *Journal of The History of Ideas* 14 (1953), s. 555; Montesquieu, *İran Mektupları*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015) .
[707] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", Montesquieu, *Oeuvres Comple`tes,* s. 532.
[708] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 40

yararlanarak yönetebilmesi için gerekli bir mekanizma olan *religion*'a ihtiyacı vardı.[709] Dolayısıyla *religion*'a sahip olmayan bir toplum fikri olarak Çin, Montesquieu'nun dinin toplum ve siyasetteki rolüne ilişkin fikirleriyle çelişiyordu. Bu sebeple Bayle ve taraftarlarını eleştirmiş Montesquieu Konfüçyanizm'in bir *religion* olarak işlev gördüğünü savundu.

Montesquieu çağdaşı pek çok aydınlanmacının aksine Çin hayranı değildi. Bilakis Konfüçyanistleri ruhun ölümsüzlüğüne inanmadıkları için eleştirmiş hatta bu yönüyle onları "ateistler veya Spinozacılar"a benzetmiş, Çin'e dair pek çok olumsuz görüş dile getirmişti.[710] Cizvitlerin Çin'deki yönetim sistemine dair sarfettikleri övgü ve yüceltmelere rağmen görünen düzen ve refahın ardında onur ve erdemin birbiriyle karışımının, güçlü yasalarla halka verilen korkunun etkili olduğunu savunmuştu.[711] Bu sebeple Çin'i, despotik bir korku yönetimi olarak tanımlamış, bir Asya despotizm türü olarak Fransa'daki yolsuzluğun eleştirisinde dahi kullanmıştı.[712] Ancak Konfüçyanizm nedeniyle Çin'in dine ve dogmaya ihtiyaç duymayan erdemli ateistlerden müteşekkil bir toplum olarak sunulmasından rahatsızlık duydu.[713] Konfüçyanizm'i bir *religion* olarak tanımlamaktan kaçınan ve daha çok ateist veya deist bir felsefe olarak göstermeye çalışan pek çok aydınlanma düşünüründen farklı olarak Çin toplumundaki rolü ve işlevi bakımından onu Budizm, İslam ve Hristiyanlıkla kıyaslamış ve bir *religion* olarak tanımlamayı tercih etti.[714] Bununla birlikte Çinlilerin zamanla etiği fazlaca siyasetin merkezine koyduklarını bunun da "dini yasaları ve adetlerle görgü kurallarının" birbirine karışmasına sebep olduğunu savundu. Çinlilerin her şeyi ahlak ve erdem meselesine odaklı görünmesini bu şekilde açıkladı.[715]

Diğer aydınlanma düşünürleriyle kıyaslandığında Montesquieu'nun Konfüçyanizm'in dini mahiyetine yaklaşımının inançtan ziyade işlev üzerinden olması dikkat çekicidir. Bu sebeple

---

[709] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…',* s. 36.

[710] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 46, 48; Montesquieu, *Oeuvres Comple`tes*, s. 368.

[711] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu" s. 46; Montesquieu, *Oeuvres Comple`tes,* s. 576–77; Sharon Krause, "Despotism in The Spirit of Laws", *Montesquieu's Science of Politics*, ed. David W. Carrithers, Michael A. Mosher, and Paul A. Rahe (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), s. 251.

[712] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 538.

[713] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 48.

[714] Montesquieu, *Oeuvres Comple`tes*, s. 368; Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 41; David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 90–91.

[715] Montesquieu, *Oeuvres Comple`tes*, 643–45.

onun Konfüçyanizm'i takdire şayan bir sivil *religion* niteliğinde değerlendirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Özellikle Konfüçyanist ayinlerin siyasetle iç içe geçmiş ve bütünleşmiş olması Montesquieu'nun ona sivil bir din olarak yaklaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak Monstesquieu'nun Konfüçyanizm'in bir *religion* olduğu yönündeki iddiası daha çok siyaset teorisi bağlamında gelişmiş bir söylemdir.[716] Yine de ateist düşünürlere karşı itirazı nedeniyle Konfüçyanizm'in dini mahiyetine yaklaşımı dikkate almayı gerektirmektedir.

3.4.3. Leibniz: Kilise ve Aydınlanmacılar Arasında Uzlaşı Arayışı Olarak Konfüçyanizm

Protestanlığa yakınlığı ile bilinen Alman filozof Gottfried Leibniz, kanlı Otuz Yıl Savaşları'nın hemen ardından dünyaya gelmiş ve Avrupa'daki kaos ve buhran döneminden etkilenmiş bir başka isimdir. Onun amacı yaşadığı çağın en büyük problemlerinden olan antik-modern, Aristotelesçi-Kartezyen, organik-teolojik, matematiksel-mekanik ya da akıl-vahiy gibi birbiri ile çatışıyormuş gibi görünen dikotomik argümanları uzlaştırmaktır.[717] Bayle başta olmak üzere kilise karşıtı aydınlanmacıların akıl-vahiy karşıtlığını savunan fikirlerinin aksine, akıl ve vahyi tutarlı görmüş ve bu ikisini uzlaştırmak istemiştir.[718] Böylesi bir uzlaşı aynı zamanda kilise ve karşıtlarını da uzlaştıracak orta bir yol sunacaktır. Hatta Leibniz sadece Avrupa'da değil, küresel bir ölçekte bir uzlaşı gerçekleştirmek arzusundadır.[719]

Leibniz'in gerçek anlamda, küresel boyutlarda ekümenik bir uzlaşı zemini hayali, tüm insanlık için ortak mefhumların varlığına inancından beslenmiştir. Bu inancının arka planında ise pek çok aydınlanma düşünürü gibi evrensellik ve rasyonalizmi merkezi bir unsur olarak görmesi yer almaktadır. Her ne kadar Leibniz vahyi bilginin ayrıcalığına olan inancından taviz vermek istemese de vahyi bir bilgiye sahip olmayan ulusların da teoloji ve ahlak konusunda birtakım hakikatleri keşfetmesine imkan tanımak ve kapı aralamak istemiştir. Hatta Hristiyan olmayan ulusların akılla eriştiği ahlak anlayışının vahyi bilgiye dayanmamasına rağmen Hristiyan ahlakı ile eşit olduğunu savunmuştur.[720] Bu sebeple teoloji ve ahlakın evrenselliğini akla dayandıran İngiliz deist geleneğe yakın bir tavır sergileyerek deist yaklaşımı Almanya'ya taşıyan isim

[716] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 48.
[717] Eric S. Nelson, "Leibniz and China", s. 279.
[718] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 45.
[719] Eric S. Nelson, "Leibniz and China", s. 279.
[720] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment,* s. 48.

olmuştur.[721] Pek çok deist gibi teoloji ve ahlakın vahiyden ziyade aklın doğal ışığına dayandırılması gerektiğini öne sürmüştür.

Leibniz'e göre akılla veya vahiyle olması fark etmeksizin doğu ve batıdaki tüm felsefi sistemlerin ortak mefhumları paylaştığı ve uyumlu olduğu kanıtlandığı takdirde küresel bir uzlaşının temelleri atabilir.[722] Bu bağlamda Marsilio Ficino başta olmak üzere rönesans düşünürlerinin adeta halefi olan Leibniz, tüm ulusları ortak bir teoloji ve ahlak mefhumları etrafında buluşturarak kaynaştırmayı, böylece evrensel bir uyumda birleştirmeyi hedeflemiştir.[723] Onu doğu ve batı arasında karşılaştırmalar yapmaya yönelten de bu tutkusu olmuştur.[724] Yine Cizvit misyonerlerinin eserleri aracılığıyla Çin ve Konfüçyanizm hakkındaki okumaları da bu arzunun bir sonucudur.

Leibniz'in Konfüçyanizm'e olan ilgisi 1689'da Roma'ya yaptığı ziyaretten sonra başlatmak mümkündür. Bu ziyaret sırasında Konfüçyanizm'den haberdar olan Leibniz kısa sürede konuyla ilgili eserleri toplamaya ve Çin'de yaşayan misyonerlerle mektuplaşmaya başlamıştır. Konfüçyanizm hakkındaki bilgileri daha çok Cizvitlerin eserlerine dayanan Leibniz'in kütüphanesinde Çin'e dair elliden fazla eser vardır.[725] Onun Çin'e olan ilgisi bazı araştırmacıları meşhur metafizik önermesi olan monad teorisini Neo-Konfüçyanistlerden devşirdiği iddialarına dahi sebep olmuştur.[726] Ancak Leibniz'in Konfüçyanizm'den edindiği fayda, muhtemelen evrensel hakikatlerin varlığı ve uyumunu savunan argümanına kanıtlama çabasının ötesine geçmemiştir. Zira Leibniz'in hedefi Konfüçyanizm'e yönelmekti amacı akıl ile vahyin birbirinden bağımsız olsa da örtüştüğünü, tüm ulusların hakikat arayışında tek ve ortak

[721] Joan-Pau Rubies, "The Jesuits and The Enlightenment", s. 320.
[722] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment,* s. 48.
[723] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 232-233.
[724] Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 535.
[725] J. J. Clark. *Oriental Englihtenment,* s. 46-47.
[726] Leibniz'in monad teorisi kısaca tanrının yönlendirdiği doğal eğilimlerine göre, monadların dinamik gelişimi ve eylemleri ile yaratılan ve sürekli olarak yenilenen ve değiştirilen düzenli bir evren felsefesinin çarpıcı bir şekilde desteklenmesi şeklinde açıklanabilir. Doğanın dışarıdan bir yönlendirme olmaksızın da iş birliği ile harmoni oluşturabileceğini iddia ediyordu. Bu bağlamda Konfüçyanizm'i özellikle de Neo-Konfüçyanizm'i anımsatıyordu. Ancak bugün yapılan araştırmalar onun bu düşüncesini Konfüçyanizm'den öncesine dayandığını göstermiştir. Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 536.

kaynağa dayandığını göstermekti.[727] Doğu ve Batı'da hakikatlerin aynı ve ortak kökenden geldiğini kanıtlama noktasında Konfüçyanizm önemli bir örneklik teşkil etmektedir.[728]

Konfüçyanistlerin putperest veya ateist olmadığına tamamen ikna olan Leibniz, Çinlilerin akıl aracılığıyla doğal bir teolojiyi yaparak tanrı düşüncesine eriştiklerini, saf bir deizme inandıklarını ve Hristiyanlığa denk bir ahlak anlayışı geliştirebildiklerini savunmuştur.[729] Batı'nın vahyedilmiş dini ile Çin'in rasyonel teolojisi ve etiği arasındaki örtüşme akıl ve vahyin aynı hakikatlere ulaştırdığı, birbiri ile çatışmadığı bilakis uyum ve uzlaşı içinde olduğu yönündeki argümanına güçlü bir kanıt sunmuştur.[730] Diğer bir ifadeyle Konfüçyanizm, tüm insanlar için ortak bir teoloji ve ahlakın mümkün olduğu ve herkesin aynı kaynağa dayandığı argümanını doğrular niteliktedir.[731] Bu noktada yapılması gereken akıl ve vahyin, felsefe ve teolojinin, Hristiyanlık ve Çin'in birbirine sızarak kendilerindeki eksikleri öteki üzerinden tamamlaması ve kemale erişmesidir.[732] Örneğin ahlak ve erdem anlayışı tamamen bu dünya odaklı olan Konfüçyanizm'in öte dünya odaklı olan Hristiyan vahyi ile tamamlanması bir kemalat sağlayacaktır.[733] Benzer şekilde Avrupalıların da Konfüçyanizm'den doğal (rasyonel) teolojiyi öğrenmeleri gerekmektedir. Hatta tıpkı vahyi bilgiyi öğretmek amacı ile Çin'e giden misyonerler gibi Çin'den Avrupa'ya doğal teolojiyi öğretecek Konfüçyanist misyonerlerin gönderilmesini elzem bir ihtiyaçtır.[734] Hatta 1697'de konuyla ilgili görüşlerinin özeti niteliğinde olan *Novissima Sinic*a başlıklı küçük eser dahi yayınlamıştır.[735] Böylece 17. yüzyıl Almanya'sında Konfüçyanizm ve Çin'e olan hayranlığın artması, deist düşünce ile Konfüçyanizm arasındaki ilişkisinin derinleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

---

[727] David E. Mungello. "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China", s. 575-577.
[728] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 234.
[729] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 194; David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in The European Enlightenment*, s. 92; Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 74; Walter W. Davis, "China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen", s. 535.
[730] David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1977), s. 9.
[731] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 232; David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 89.
[732] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 235.
[733] Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 73.
[734] David E. Mungello, "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China", s. 91.
[735] Leibniz, Novissima Sinica, çev. Donald F. Lach (Honolulu: University of Hawaii Press, 1957). Ayrıca bkz.: Leibniz, *Writings on China*, çev. D. J. Cook, H. Rosemont (Chicago: Open Court, 1994).

Akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin birbirinden ayrı ancak uyumlu olduğuna inanan Leibniz'i diğer aydınlanma düşünürlerinden ayıran Konfüçyanizm'i yaşadığı dönemdeki akıl-vahiy tartışmalarında kiliseye karşı bir silah olarak kullanmak yerine, orta yol bulmayı sağlayacak bir araç ve uzlaşı zemini olarak görmesi olmuştur.[736] Ancak bu tutumu Konfüçyanizm'in dini mahiyetine yaklaşımında da kendisini göstermiştir. Konfüçyüs vahyi bir bilgi olmadan Hristiyan teolojisinin ilkeleri ile uyumlu bir anlayış geliştirmiş olsa da akla dayanması, salt dünyevi meselelerle ilgilenmesi, diğer bir ifade ile doğaüstü konuları içermemesi nedeniyle *religion* olarak değil, salt sivil doktrinlerden oluşan pratik bir felsefe, hatta ahlak felsefesi olarak tanımlamıştır.[737]

3.5. Cizvitlerin ve Roma Kilisesi'nin Aydınlanma Düşünürlerine Tepkisi

3.5.1. Cizvitlerin Deist ve Ateist Aydınlanmacılara İtirazı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyetine Yaklaşımı

Aydınlanma düşünürlerinin Ricci'nin eseri başta olmak üzere misyonerlerin yazıları aracılığıyla Konfüçyanizm hakkındaki anlatıları kilise karşıtı bir söyleme dönüştürmesi ve vahiy karşısında aklın konumunu vurgulayarak kendi çıkarları doğrultusunda kullanması Cizvitleri rahatsız etmiştir. Bu yazılar aracılığıyla Avrupa'nın kendi içerisindeki gündemiyle iç içe geçen Konfüçyanizm'in dini mahiyetinin kabulü ya da reddi, kilise açısından ciddi entelektüel sonuçlara yol açacak bir mesele haline dönüşmüştür. Zira Ricci ve takipçilerinin iddia ettiği üzere Konfüçyanizm'in rasyonalite sayesinde monoteist bir teoloji ve ahlak anlayışına ulaşmayı başarmış bir *religion* olarak ifade edilmesi, aklın doğru bir tanrı düşüncesi ve ahlak için yeterli olduğunu savunan ve akıl-vahiy ayrımını talep eden deistlere güç kazandıracaktır. Buna engel olmak adına akılla tanrıya erişmekte başarısız olduğu ve ateizme düştükleri iddiası ise erdemli ateistin ve tanrısız bir toplumun imkanına kanıt sunacaktır. Ateistlerin söylemlerinin haklı çıkarılması anlamına gelen bu söylem, akıl ve vahiy arasındaki bağın yanı sıra teoloji ile ahlak arasındaki ilişkinin de tamamen koparılması anlamına gelecektir. Bu durum kilisenin ve vahyin yegâne hakikat olduğu iddiasını, toplumsal düzen ve refah için kilise ve vahyin rehberliğinin gerekliliği kabulünü sorgulanabilir hale getirecekti. Bunların yanı sıra Konfüçyanizm'in dini

[736] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 235.
[737] Heiner Roetz, "The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism", s. 17; Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 45.

mahiyeti Katolikler ve Protestanlar arasındaki tartışmalarla da doğrudan bağlantılı olmuştur. Aklın işlevsiz kılınması Protestanları haklı çıkaracağı gibi kilise içerisinde de derin ayrışmalara neden olacaktır. Çin'de bulunmasına rağmen Avrupa'daki tartışmaları yakından takip eden Cizvit misyoner Philip Couplet (1623–1693) öncülüğündeki bir grup misyoner, kilise ile karşıtları arasında orta bir yol bulmak adına Konfüçyanizm'i vahye dayalı bir felsefeye dönüştüren ve vahyi bilginin rehberliğine ihtiyacın önemini vurgulayan yeni bir söylem geliştirmişlerdir.

3.5.1.1.Philip Couplet ve Konfüçyanizm

Philip Couplet, Aquinas'tan ilhamla yapılan rasyonel ve monoteist Konfüçyanizm okumasının yanı sıra onu putperestlik ya da ateizmle itham etmenin de ciddi sonuçlara sebep olabileceği fark etmiş ve konuyla ilgili olarak kiliseyi uyarmıştır.[738] Ricci'nin rasyonalizm vurgusunun Konfüçyanizm'i kiliseye karşı kullanılabilecek bir silaha dönüşümünü engellemek amacıyla farklı bir izah tarzına yönelmiştir. Ateizm ile teizm arasındaki Konfüçyanizmi makul bir şekilde açıklamak niyetinde olan Couplet 1687 yılında *Confucius Sinarium Philosophus* adlı bir eser yayınlamıştır.[739] Aslında Beş Klasik ve Dört Kitap'tan alıntılanmış pasajların Latinceye tercümesinden oluşan bu eserde Konfüçyanizm'deki teolojik meselelere yer vererek Ricci'den farklı bir kurgu geliştirmiştir. [740]

Ateizmden ziyade teist bir felsefeye yakınlık duyan Couplet, Konfüçynaizm'in Hristiyanlıkla uyumlu ve ortak yönlerini kökenleri Nuh peygambere kadar uzanan vahyi bilgiye ve kadim teolojiye dayandırmayı tercih etmiştir.[741] Çinlilerin aslında Musa ve İsa'dan yüzyıllar önce, doğru bir tanrı ve ahlak bilgisine sahip olduklarını savunan Couplet, bu bilgilerin Nuh ve

[738] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 9; Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 187 Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,* s. 164.
[739] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 8.
[740] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 227.; Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 164.
[741] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*"", I, s. 17. Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 187 atıf yaptığı kaynak: Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,* s. 163; Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 9.

oğulları, daha özelde ise Sam ve onun nesli aracılığıyla Çinlilere ulaştığını iddia etmiştir.[742] Bu argümanını ise Konfüçyüs'ün sözlerinin yer aldığı Lunyu 7.1'deki şu pasajla desteklemiştir:

> "Ben vaaz ettiğim doktrinin yazarı değil, müjdecisi veya elçisiyim. Konumla ilgili kavramları gayretle ödünç aldığım ve özünü sunduğum antik çağa güveniyorum ve onu seviyorum."[743]

Couplet'e göre bu pasajda atıf yapılan antik dönem Nuh ve oğullarının dönemidir.[744] Bu bağlamda kadim dönemde Çinlilerin tanrı anlayışı Yahudilikten çok farklı değildir. Hatta Konfüçyüs'ün Yahudi peygamberler gibi özel bir vahiy (ya da ilham) aldığını, Çinlileri gelmiş geçmiş tüm milletler içerisinde tanrının özel bir lütfuna ve yardımına nail olmuş ayrıcalıklı bir ulus olduğunu dahi iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda antik dönemlerdeki Konfüçyanizm Hristiyanlığa hazırlık niteliği taşıyan öncü bir dönemdir.[745] Çinlilerin en önemli başarısı; Yunanlılar, Romalılar ve Mısırlıların aksine bu kadim teolojiyi her zaman muhafaza edebilmiş olmaları bu sayede doğru bir ahlak üzere yaşamaları ve putperestlik tuzağına düşmekten kurtulmalarıdır.[746]

Her ne kadar Couplet, Neo-Konfüçyanistler arasında panteist hatta ateist fikirlerin yaygın olduğunu inkar etmese de bunu Konfüçyanizm'in altın çağını sona erdirmiş olan Zhu Xi gibi Song hanedanlığı döneminde yaşamış bazı Konfüçyanistlerin etkisi bağdaştırarak açıklamıştır.[747] Konfüçyanizm'i ateizmle ilişkilendirmenin barındırdığı tehlikelerden dolayı Konfüçyüs ve onun öncesinde yaşamış kadim Çinli bilgelerin ilahi bir varlık inancına sahip saf teistler olduğu konusunda ise ısrarcı olmuştur.[748] Bu argümanını Ricci gibi *Tian* ve *Shangdi* kavramlarının kullanıldığı pasajlardaki teist tasvirlere dayandırarak kanıtlamaya çalışmış,[749] böylece, rönesans

---

[742] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)" , s. 187; Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 163.

[743] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 10.

[744] Dawid Rogacz, "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism", s. 74.

[745] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 10.

[746] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 187 atıf yaptığı kaynaklar: Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,* s. 169-70; Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 138.

[747] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 10.

[748] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 187; Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 163; Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 163.

[749] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 187; Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*., s. 323.

düşünürlerinin Antik Yunan ve Mısır'ın tanrı ve ahlak konusunda Hristiyanlıkla benzerliklerini açıklamak amacıyla geliştirdiği kadim teoloji (Prisca Theologia) ve Hermetizm fikri üzerinden bir Konfüçyanizm anlatısı sunmuştur. Bu anlatı bir yandan Konfüçyanizm'i Kitab-ı Mukaddes kronolojisi içerisine yerleştirme imkanı tanırken bir yandan da Hristiyanlıkla uyumlu rasyonel tanrı ve ahlak anlayışını vahye, dolayısıyla da doğaüstü bir kaynağa dayandıran izah sunmuştur.[750] Ancak Couplet'in kadim teoloji yaklaşımını Ricci eseri veya *Politico Moralis* gibi erken dönem Cizvit misyonerlerinin anlatılarından ayıran en önemli nokta Konfüçyanist düşünceyi rasyonel teoloji ve doğal akla değil, kadim teoloji ve insan fıtratına yerleşik iç görülere dayandırması olmuştur. Böylece *Sinarium Philosophus'*dan itibaren Konfüçyanizm hakkında söylem değişikliğine gidilmiştir.[751] Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak Couplet, eserinin başlığından da anlaşılacağı üzere Konfüçyanizm'i bir *religion* olarak değil felsefe olarak konumlandırmayı tercih etmiştir.

Couplet'in Konfüçyanizm'i bir felsefe olarak konumlandırmasında Hristiyan vahyini akılla, teolojiyi felsefe ile uzlaştırma ve tamamlama gayesi etkin olmuştur.[752] Konfüçyüs'e, Platon ve Aristotales gibi antik Yunan filozoflarına benzer bir rol yükleyen bu açıklama sayesinde, aklın vahiyle tamamlanması gerektiğine vurgulamak ve Konfüçyanizm'in ateist bir düşünce olmadığını kanıtlamak mümkün olmuştur.[753] Bu sebeple Konfüçyanizm teist nitelikler barındırsa da tam bir teolojik içeriği olmayan yalnızca etik öğretiler bütünü olarak sunulmuştur.[754] Couplet'in ardından Cizvit misyoner Louis LeComte de Konfüçyanizm'i kadim teolojiye dayandıran bir eser yayınlayarak bu çözüm önerisini destekler nitelikte görüşler sunmuştur..

3.5.1.2.Louis Lecomte ve Konfüçyanizm

Misyonerlik göreviyle gönderildiği Çin'de sadece beş yıl görev yapmış olan Louis Daniel Lecomte (1655-1728), diğer Cizvitlerle kıyasladığında daha az bir tecrübeye sahiptir. Ancak Çin tarihi, kültürü ve dini yapısını inceleyen *Memoires Sur La Chine* (1696) isimli bir eseri, aydınlanma döneminde en çok okunan ve Çin'e dair en makul bilgilerin yer aldığı yayın

[750] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 7-8.
[751] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 10.
[752] Simon Kow, "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu", s. 41.
[753] Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 163.
[754] David E. Mungello. "European Philosophical Responses to Non-European Culture", s. 90.

olmuştur.[755] Lecomte'un eseri birçok Avrupalı düşünürün zihninde Konfüçyanist anlayışın mükemmelliğini yeniden teyit etme ve Çin'e olan ilgiyi artırmaya hizmet etmiştir.[756]Eserinde Couplet gibi Konfüçyanizm'in Nuh kanunlarına ve vahyine dayadığını iddia etmiş ve onun ateizme değil kadim teolojiye dayandığını savunmuştur.[757] Lecomte göre, yalnızca bir avuç filozofun tektanrıcılık ve ahlakın gerçeklerini algıladığı, çoğu insanın ise putperestlik ve batıl inançlara saplanıp kaldığı antik Yunan ve Roma ile kıyaslandığında Konfüçyanistlerin çok daha üstün bir başarı gösterdiği kesindir. Konuyla ilgili olarak eserindeki bir pasajda şu sözlere yer verir:

> "Ancak, Antik Yunan ve Roma'dan farklı olarak Çin halkı arasında "Prisca Theologia" (saygıdeğer teoloji) her zaman galip gelmişti. İnsanların dini geleneklerini ve kültürünü şekillendirdi ve onların ateizme, ahlaksızlığa, mantıksızlığa ve putperestliğe karşı direnmelerine yardımcı oldu."[758]

Konfüçyanizm'i Nuh vahyine dayandırmanın özellikle de ateistlerle mücadele edebilmek adına önem arz ettiğine inanan Lecomte bu konudaki görüşlerini ise şu satırlarla ifade etmiştir:

> "Bugünkü Çinliler gibi eski Çinlilerin de ateist olduğunu söylemek [Hristiyanlık için] tehlikeli olmaz mıydı? Bu kadar geniş, bu kadar eski, bu kadar aydınlanmış, bu kadar sağlam bir şekilde kurulmuş ve bu kadar gelişen bir imparatorlukta, sakinlerinin çokluğuyla ve neredeyse tüm sanatların icadıyla ölçüldüğünde, ilahiyatı [tanrıyı] bilmedikleri ifade edildiğinde Libertinler [ateistler], büyük bir avantaj elde etmezler miydi? [Peki ya] Kutsal babaların, tanrının varlığını kanıtlamak için, doğanın O'nun fikrini hiçbir şeyin silemeyeceği kadar derine işlediğini iddia ettikleri tüm halkların rızasından çıkardıkları argümanlara ne olacaktı? Ve hepsinden önemlisi, bu şekilde kullanmanın son derece önemli olduğuna inanmasalardı, bu gerçeği ortaya koymak için Yahudi olmayan filozofların kitaplarında bulabildikleri tüm tanıklıkları bu kadar büyük bir özenle bir araya getirme zahmetine neden girsinler ki?"[759]

---

[755] Louis Lecomte, *Un Jésuite a Pékin: Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1687-1692, çev. Frederique Touboul-Bouyeur (PHEBUS, 1991).

[756] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 232.

[757] Robert Launay, *Savages, Romans, and Despots*, s. 79.

[758] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,* s. 169-70; Peter Harrison, *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*, s. 138.

[759] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729,* s. 171-172; S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…',* s. 93.

Bu pasajlardan da anlaşılacağı üzere Lecomte Konfüçyanistlerin ateist olmadığı iddiasının ateistlerle mücadele etmede önemli olduğuna inanmaktadır. Bunun yanı sıra Konfüçyanistlerin ateist olamayacağını Yüce bir varlık fikrinin kilise babalarının antik dönemlere ait metinlerden pasajlarla kanıtladığı üzere hem fıtri olmasına hem de tüm insanlık için ortak bir kabul olmasına dayandırmıştır. Ona göre Avrupa başta olmak üzere tüm dünya Nuh sonrası dönemde yozlaşmaya düşmüşken Çinliler, iki bin yılı aşkın süredir doğru bir tanrı inancı ve saf bir ahlak anlayışını muhafaza edebilen tek millet olmuştur.[760]

Lecomte'un eserini özgün kılan bir diğer nitelik ise "Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm'i incelediği ve "Antik ve Modern Dönemde Çin Dinleri" şeklinde isimlendirdiği bölüm başlığında "*religion*" kelimesini kullanması[761] ve Konfüçyanist ahlakı Hristiyan vahyi ile eşit seviyeye yerleştirmekten çekinmemiş olmasıdır.[762] Standaert'e göre bölümün içeriği incelendiğinde inanç doktrinlerinden ziyade tapınma eylemlerine odaklanması bakamından "*religion*" kavramını ibadetlere atıfta bulunarak kullanmış olsa da terimim Hristiyanlık dışındaki dinler için kullanılmış olması onu nadir kılmaktadır. [763]

Sonuç olarak on yedinci yüzyılın sonlarına doğru Çin'de misyon faaliyetlerinde bulunan Cizvitler, Matteo Ricci'nin rasyonel Konfüçyanizm söylemi ve doğal teolojisini yavaş yavaş terk edere antik teolojiye dayanan bir yaklaşımı benimsemek zorunda kalmışlardır. [764] Sonraki Cizvitlerin Konfüçyanizm üzerinden geliştirdikleri kadim teoloji fikri, pagan kültürlerdeki Hristiyanlık benzeri unsurları açıklamak için rasyonaliteye ya da doğal teolojiye atıfta bulunmadan, vahyin hayati rolü üzerinden bir açıklama sunarak kısa bir süre içinde olsa Katolik kilisesi için olumlu bir etki yaratmıştır.[765] Kircher Paul Beurrier (1608-1696), Luis Thomassin (1619-1695) ve Pierre-Daniel Huet (1630-1721) gibi yazarlar, tek bir ilahi kaynağa dayanan kadim teoloji fikrini kilise karşıtları için bir geliştirmenin arayışına girmiş ve bu süreçte enteresan teoriler geliştirmişlerdir. Misyonerlerinin çalışmaları ışığında Çin'i ve Konfüçyanizm'i

[760] Lecomte göre Çinliler Yahudilerden de önce yaratıcı olan tanrı için tapınak inşa etmişlerdi ancak zamanla Taoizm'i etkisi ile putperestlik, sonrasında ise daha kötüsü olan Budizm'in etkisi ise ateizm gibi düşünceler Konfüçyanizm'e bulaşmıştı. Robert Launay, *Savages, Romans, and Despots*, s. 78-79.
[761] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "*Religion*"", I, s. 18.
[762] Arnold H. Rowbotham, "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", s. 232.
[763] Nicolas Standaert, "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "Religion"", I, s. 18.
[764] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 1.
[765] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 7.

dikkatle inceleyerek bu teorinin doğruluğunu kanıtlama ve diğer pagan toplumlara uygulama girişimleri, Kutsal-Kitap merkezli yeni tarihi teorilerinin geliştirilmesini imkân tanımıştır.[766] Her ne kadar bu süreçte esas mesele aydınlanma düşünürlerinin Konfüçyanizm aracılığıyla kilise karşıtı söylem geliştirmesini engellemek olsa da bu durum Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmaları daha da karmaşıklaştırmıştır.

3.5.2. Roma Kilisesi'nin Deist ve Ateist Düşünürlere İtirazı ve Konfüçyanizm'in Dini Mahiyetine Yaklaşımı

18. yüzyılın ortalarına yaklaşırken, deistlerin ve ateistlerin Konfüçyanizm üzerinden geliştirdikleri söylemlerin etkisinin dramatik bir şekilde yükselmesi Katolikler kadar Protestanları da tehdit eden bir boyuta ulaştı.[767] Özellikle de Bayle'den itibaren Konfüçyanizm aracılığıyla ateizm, sofistike bir felsefeye ve pozitif bir anlama bürünmeye başlamıştı.[768] Couplet ve Lecomte'un kadim teoloji üzerinden Konfüçyanizm okuması, ateistlerin yanı sıra deistlerle mücadele amacı taşıyor olsa da Avrupa'da yükselen tansiyonu ve gittikçe büyüyen tartışmaları dindirmekte yetersiz kalmıştı. Zira kadim teoloji üzerinden bir açıklama geliştirme fikri ne kilise taraflarını ne de karşıtlarını ikna edebilmişti. Hatta 1700 yılında Sorbonne Üniversitesi ilahiyatçıları tarafından alınan bir kararda Konfüçyanizm'in kadim teolojiye dayandırılması büyük bir yanılgı ve hata olarak değerlendirilerek kesin bir şekilde reddedildi.[769] Kilisenin hem ateistlerin hem de deistlerin tuzağını boşa çıkaracak farklı bir Konfüçyanizm yorumuna ihtiyacı vardı. Bu durumda iki seçenek öne çıkıyordu; y*a* "Konfüçyanistlerin erdemli" ancak "ateist"

[766] İlk-Sinologların çoğu, dillerin ortak, evrensel bir temeline inanıyordu. Bu, on yedinci yüzyılda, Çincenin belki de Babil'de dillerin çoğaltılmasından önce var olan İncil'deki İlkel Dil olduğu inancını taşıyanlar vardı. Leibniz'in Çincenin evrensel ölçekte iletişim kurabilecek Gerçek Karakterleri içerdiği görüşüne yol açtı. Diğer ön-Sinologlar, Çin ile birkaç Doğu Akdeniz dili ve kültürü arasında bazı dikkate değer benzerlikler olduğunu öne sürdüler. Ancak, onların Orta Doğu'ya dayalı bir ön kabulleri vardı ve bu da onları, bilginin Orta Doğu'dan Çin'e yayıldığını görmelerine yol açtı. Roma'dan yazan Athanasius Kircher Mısır kültürünün Nuh'un oğlu Ham (Şem veya Yafet yerine; Yaratılış 10) yoluyla Çin'e yayıldığına inanıyordu. Bu temelde Kircher, Mısır hiyerogliflerinin Çin karakterlerinden daha eski, daha saf ve gizli anlamlarda daha derin olduğunu iddia etti. Kircher etki akışının Çin'den Batı'ya kaymış olabileceği sonucuna varamayacak kadar Ortadoğu araştırmalarında kök salmışlardı. Bkz.: David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 91.-95.

[767] Giuliano Mori, "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission", s. 6-7.; Arnold H. Rowbotham, "The Jesuit Figurists", s. 471.

[768] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 188.

[769] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 191; Robert Launay, *Savages, Romans, and Despots*, s. 78.

olmadıklarının diğer bir ifadeyle rasyonel deistler olduklarının kabul edilmesi; ya da "ateist" ancak erdemli olmadıklarının onaylanması gerekiyordu.[770]

Konfüçyanistlerin ateist olmadığı ancak vahyi bir bilgiye sahip olmadığı halde akılla doğru bir tanrı ve ahlak anlayışı geliştirmeyi başarmış, erdemli deistler (ya da monteistler) olduğunun kabulü vahyi teoloji yerine doğal teolojinin ikamesini onaylamak anlamında geliyordu. Diğer bir ifade ile akıl ile vahyin birbirinden ayrı bilgi kaynakları olduğunu ve kilisenin deistler tarafından akla tahsis edilen pek çok alandan çekilmesi böylece yetkilerinin sınırlanması anlamına geliyordu. Aynı zamanda vahyin otoritesini önemsizleştirecek olan bu adım, kurtuluş için vahiy ve kilisenin gerekliliğini de sorgulamaya sebep olacaktı. İkinci seçenek ise Konfüçyanistlerin vahyi bir bilgiye muhatap olmadıkları için akılla tanrı fikrine ulaşamadıklarını gösterecekti. Ancak Couplet başta olmak üzere kadim teoloji vurgusu yapanların dikkat çektiği üzere ateist Konfüçyanizm tanımlaması, Bayle gibi radikal aydınlanmacıların "erdemli ateist" olarak ifade ettikleri paradoksal önermeyi kabul etmek, teoloji ve ahlak arasındaki bağları koparmak anlamına gelecekti. Zira Konfüçyanistlerin teolojik anlayışı belirsiz olsa da erdemli bir topluluğu temsil ettiği kesindi. Buna rağmen Vatikan uzun yıllar süren yorucu tartışmaların ardından ikinci seçeneği tercih ederek Konfüçyanistlerin ahlaki bütünlüğü olmayan ateist bir felsefe olduğunu iddia etti. [771]

Kilisenin ateist ancak erdemsiz Konfüçyanizm söylemi, ahlakın vahiy ve teolojiyle arasındaki ilişkisini dolayısıyla da kilise ve devlet arasındaki bağları yakından ilgilendiriyordu. Papalık Konfüçyanizm'i tanrı düşüncesi olmadığı için felsefe kategorisine yerleştirmeyi tercih etti. Bu sayede vahyin rehberliği olmaksızın aklın ahlaki doğrulara erişmekten mahrum olacağını ve kilise dışında bir kurtuluşun mümkün olamayacağını göstermek istemişlerdi. Ancak bunun için ilk olarak Konfüçyanistlerin erdem yoksunu olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. Kardinaller, Cizvitlerin eserlerinden yararlanarak Çin toplumunda sodomilik, kız çocuklarının öldürülmesi gibi akıl almaz uygulamalara sıkça rastlanıldığına dikkat çekti. Romalılar gibi Çinlilerin de erdemli gibi görünen davranışlarının tanrı için değil, şan, şöhret, itibar kazanmak ve

[770] Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 167; Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 171-175.

[771] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius", s. 191; Y. T. Lai, "The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche", s. 167; Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 171-175.

dünyevi çıkarlar elde etmek için yaptığı savunuldu.[772] Ancak ateist Konfüçyanizm söyleminin uzun vadede Hristiyanlığa verdiği zarar tahmin edilenin ötesinde oldu.

Konfüçyanistlerin ateist ilan edilmesinin ilk sonucu gerek Katolikler gerekse Protestanlar tarafından kabul gören tanrı inancının insanlık için doğal, zorunlu ve ortak bir gerçek olduğu (consesus gentium) yönündeki patristik argümanı zedeledi. Kısa vadede ateistlere karşı bir çözüm gibi görünen bu söylemin bir diğer sonucu ise kilisenin Spinoza ve Bayle'in "düzenli ve gelişmiş bir ateist toplumu mümkündür" iddiasını kendi rızası ile kabul etmesi oldu.[773] Bunu sorunu rasyonel deist söylemini kabul etmeden bertaraf etmek adına, Çin'de sadece eğitimli kesim arasında kabul gören Konfüçyanizm'in dolayısıyla da ateizmin azınlıkta olduğuna dikkat çekildi. Çoğunluğu oluşturan sıradan halk arasında Budizm ve Taoizm gibi putperest inançlar yaygındı. Hatta çoğunluğun putperestliği, eğitimli ateistlerden oluşan Konfüçyanistlere kıyasla daha övgüye değer değer bir tavır olarak ilan edildi. Bu girişim aynı zamanda Bayle gibi radikallerin ateisti putpereste, aklı vahye tercih eden söylemlerini reddetme; doğru bir tanrı ve ahlak anlayışı, dolayısıyla da kurtuluş için vahyi bilginin gerekliliği vurgulama kaygısı taşıyordu. Yine de Kilisenin ateist bir felsefe olarak Konfüçyanizm söylemi 18. yüzyılın erdemli bir ateist toplum idealini "hayal edilebilir" olmanın ötesine geçerek gerçeğe dönüştürdü.[774]

Papa XIV. Benedict'in 1742 yılında yayınladığı kararda Hristiyanlıktaki tanrı kavramının karşılığı olarak kullanılan *Tian* ve *Shangdi* kavramlarının kullanımı ve ataları tazim töreni başta olmak üzere Konfüçyanist pratiklerin kabulü tamamen yasaklandı. Kuralları çiğneyen herkes derhal aforoz edilecek, böylece düşman tarafından ekilen "Yabani Otlar" temizlenecekti.[775] Bu karar aynı zamanda Cizvitlerin 1580'li yıllardan itibaren gerçekleştirmeye çalıştığı cesur bir deney olan Hristiyanlık ve Konfüçyanizm arasındaki uzlaşı arayışlarına da son verdi ve Konfüçyanizm hakkındaki yorumlarını tamamen itibarsızlaştırıldı.[776] 1773 yılında ise Roma tarafından Cizvit tarikatının dağıtılmasına karar verildi.[777] Ancak bu dağılma kararı ne akıl vahiy

[772] David E. Mungello, *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*, s. 114-116.
[773] Jonathan Israel, "The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)", s. 192.
[774] Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, s. 159.
[775] Donald F. St. Sure, Ray R. Noll, Edward Malatesta (ed.), *100 Roman Documents Concerning The Chinese Rites Controversy (1645-1941)* (San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992), s. 52.
[776] J. J. Clark, *Oriental Enlightenment*, s. 41.
[777] Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization*, s. 1. Cemiyet kısa bir süre sonra restore edildi, ancak Cizvitler 1800'lerin ortalarına kadar Çin'e geri dönmedi.

arasındaki ilişkiye dair tartışmaları ne de Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki sorunu sona erdiremedi.

Avrupa Hristiyanlığına ait bir kavram olan *religion,* batının 16.-18. yüzyıllar arasındaki iç hesaplaşmaları sonucu evrenselleştirilerek kültür ve tarih ötesi bir kavrama doğru ilerledi. Bu bağlamda *religion* kavramının aydınlanma döneminin bir ürünü olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira aydınlanma dönemindeki akıl-vahiy tartışmaları sırasında akla tahsis edilen siyaset, iktisat gibi günlük hayatın belli alanlarından dışlanan kiliseyi teolojik doktrinlerle sınırlamak amacı, zamanla kavramın tanrı inancı başta olmak üzere doğaüstü konuları ifade eden bir terime dönüşmesine yol açtı. Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki muğlaklık kavramın modernleşme tarihindeki iki önemli katkı sundu. Bunlardan ilki Cizvitlerin rasyonel teolojiye dayandırdıkları Konfüçyanizm anlatısının, tanrı inancının vahyi bilgiden bağımsız olarak tüm insanlık için ortak olduğunu göstermesi oldu. Böylece teoloji odaklı *religion* kavramı kütür ve tarih ötesi, evrensel bir kategoriye dönüşmeye başladı. Konfüçyanizm'in ikinci katkısı ise gerek Cizvitler içerisindeki bazı grupların gerekse Dominiken ve Fransisken misyonerlerin etkisiyle Konfüçyanizm'in ateizmle itham edilmesi oldu. Ateist Konfüçyanizm söylemi sayesinde dinin yanı sıra dinsizlik de icat edildi. Böylece dini ve din dışı (profan) alan fikrinin ortaya çıktı. Asad'ı ifadesiyle dinsizliğin, ya da dinin olmadığı alanların imkanı olarak seküler (profan) fikri, onun siyam ikizi olan *religion* (kutsal) olgusunun de doğmasına sebep oldu. Hatta bu süreçte Hristiyanlığa dair önyargıları seküler alanın dışında taşınarak *religion* kavramın tanımlarına yerleştirildi.

Dini olanın, doğaüstü, teoloji ve vahyi bilgi ile sınırlandırılmaya çalışıldığı 16.-18. yüzyıllar, David Hume'un etkisiyle kavramsal bir forma bürünmeye başladı. Hume aşkın ve ilahi bir varlık inancını *religion* kavramının kalbine yerleştirildi. 1795'e gelindiğinde ise Kant, tezahürlerinden ayrıştırılabilen ve bütünüyle özcüleştirilmiş bir *religion* fikri üreterek kavramın tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli hale getirdi.[778] Böylece vahyin alanı özel, bireysel, içsel kılınırken aklın alanı genel geçer ve nesnel kılındı. Ancak *religion* kavramının modernleşme serüvenindeki temel problem kavramın Hristiyanlıkla olan ilişkisinin hiçbir zaman değişmemesi oldu.

[778] Talal Asad, "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası", s. 121.

Konfüçyanizm, Budizm Taoizm gibi Hristiyanlık gibi bir tanrı inancı olmadığı için uzun yıllar boyunca *religion* kategorisine dahil edilmedi ve felsefe olarak adlandırıldı. James Legge gibi bazı misyonerler Konfüçyanizm'de de bir tanrı inancı bulunduğunu iddia ederek onu *religion* kavramı içerisine dahil etmeye çalışsa da tanrı inancının yanı sıra seküler ve kutsal alanları tam olarak tespit edilemeyen Konfüçyanizm tam olarak *religion* kategorisine dahil edilemedi. Tüm bu girişimleri müteakiben kültürler arası, kapsayıcı alternatif kavramlar geliştirilmeye çalışılsa da Konfüçyanizm'i bu kategori içerisine dahil etmek için yeterli olamadı. Josephson'ın ifade ettiği üzere Hristiyanlık dışındaki dinler incelenirken sorulan soru "gerçekten din" midir?"den ziyade "modern Protestan Hristiyan anlayışa benzer ne kadar benzediğiydi. Zira bugün kullanılan anlamıyla modern *religion* kavramı diğerlerinin Avrupa Hristiyanlığına benzerliğinin ne derece ikna edici ve ne kadar iyi uyuştuğu meselesiydi. [779]

[779] Jason A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, s. 9.

SONUÇ

"Konfüçyanizm bir din midir?" sorusuna verilen çelişkili yanıtların nedenini bulmak üzere yola çıkılan bu tezde, yüzyıllar içerisinde birbirine karışmış tartışmalar örgüsünün başlangıç noktası olan 16.-18. yüzyıllar arasındaki keşif ve aydınlanma çağına yolculuk yaparak bir cevap aranmıştır. Bu karmaşanın düşünsel dokusu, aynı dönemlerde modern bir kategori olarak inşa edilmeye çalışılan *religion* kavramı ve onun da arka planında yer aldığını iddia ettiğimiz akıl-vahiy ayrışması odağında çözümlenmeye çalışılmıştır. Ancak önceki çalışmalardan farklı olarak kavramın modern bir kategoriye dönüşümünde Konfüçyanizm'in rolüne ve bunun yansımalarına odaklanılmıştır. Bu sebeple araştırmanın seyri, *religion* kelimesinin modern bir olguya dönüşüm serüveni üzerinden incelenmiştir.

Religion kavramının Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesi sonrası yaşadığı değişimin anlaşılabilmesi için birinci bölümde, kelimenin 16. yüzyıla kadar hangi anlamlarda kullanıldığı ve ne tür değişimlere uğradığı ele alınmıştır. Aslında Latince bir kelime olan *religion*, Romalılar tarafından bireylerin belli zaman ve yerlerde, aileye, topluma ve devlete karşı yerine getirmesi gereken, atalardan kalma bir geleneğene dayanan ritüeller, kültler, törenler veya adetlerin icrası ile bağlantılı olarak anlaşılmıştır. Her ne kadar bu pratiklerin en nihayetinde tanrıları memnun etmek için yapıldığı varsayılsa da kimin için yapıldığından ziyade nasıl yapıldığı daha çok önem arz etmiştir. Ancak kelimenin Hristiyan terminolojiye dahil edilmesiyle birlikte değişim serüveninin de başladığı görülmüştür. Zira Hristiyanlar, daha çok ibadet ve ritüel pratiklerle bağlantılı olarak kullanılan *religion* kelimesinin kalbine tanrı inancını yerleştirerek geleneksel bağlamdan ilk ayrışmayı gerçekleştirmişlerdir.

Religion kavramının teolojiyle bağlantısının kurulmasında dışarıdan ve içeriden olmak üzere iki önemli unsurun etkisi olduğu anlaşılmıştır. Bunlardan ilki Roma'da kabul görebilmek için kendilerini atalardan kalma kadim bir geleneğe dayandırma ihtiyacı olmuştur. Pavlus'la birlikte Yahudilerin ritüel geleneğini terk eden Hristiyanlar, ritüel gelenekler üzerinden antikiteyle bir bağ kuramadıkları için inanç üzerinden bu bağı tesis etmeye yönelmişlerdir. Sahip oldukları tanrı anlayışı ve inanç geleneğinin insanlığın en eski

atası olan Nuh'a dayandığını iddia ederek Roma'da bir *religio* statüsü kazanmaya çalışmışlardır. İkincisi ise Hristiyanların doğru tanrı inancına sahip olduğu iddiasıyla ortaya çıkması ve kendini diğerlerinden teolojik açıdan ayırması olmuştur. Ayin ve ritüellerin kimin için yapıldığını, nasıl yapıldığından daha çok önemseyen Hristiyanlar, batıla tapındığı için Roma'nın *religio* olarak isimlendirdiği pratikleri yerine getirmeyi reddetmişlerdir. İbadet ve tapınma eylemlerini doğru tanrı inancıyla yerine getirdikleri için Hristiyanlığı hak *religion* (vera religione), diğerlerini ise yanlış tanrılara yöneldikleri için batıl *religion* (falsa religione) olarak isimlendirmişlerdir. Böylece Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren *religion* kelimesi atalardan kalma bir takım ritüel uygulamalara bağlılıktan ziyade belirli bir tanrı inancının sonucu olan ritüel pratikleri ifade eden bir olguya dönüşmüştür. Ancak *religion* kelimesinin akıl ve vahiy ile olan ilişkisi de bu süreçte başlamış görünmektedir. Zira Hristiyanlar yalnızca tanrı inancı değil doğru bir tanrı inancına sahip oldukları, ritüel pratikleri ise hak eden doğru tanrı için yerine getirdikleri iddiasıyla Hristiyanlığı gerçek *religion* (vera religione) olarak isimlendirmişlerdir. Tanrı inançları konusunda doğruluk iddiasında bulunmalarını sağlayan ise paganlarınki gibi akla değil, vahiyle gelen bir bilgiye dayandırmaları olmuştur. Özellikle de Augustine'in doğru teoloji ile akıl-vahiy ilişkisi arasında kurduğu bağlam, kelimenin tamamen Hristiyanlıkla özdeşleştirilmesini sağlamıştır

Augustine, aklın bir tanrı fikrine ulaşmasını zorunlu ve evrensel bir çıkarım olarak görse de doğru bir tanrı inancının ancak vahyi bir bilgi ile mümkün olduğunu savunmuştur. Buna gerekçe olarak ise düşüş olgusunu göstermiştir. Düşüş sırasında ilahi olanı idrak melekesini yitiren aklın, bir tanrı fikrine ulaşsa da onun mahiyetini anlamakta yetersiz kalarak batıla ve putperestliğe mahkum olacağını savunan Augustine, doğru bir tanrı inancına ancak tanrı katından gelen ilahi bir bilgiyle dolayısıyla da vahiyle erişilebileceğini iddia etmiştir. Vahye akıldan üstün bir konum veren bu yaklaşım aklı vahye, dünyevi olanı ise uhrevi olana boyun eğmek zorunda bırakmıştır. Böylece tanrı inancı vahyi bir bilgiye dayandığı için paganlardan ayrıştırmış ve doğru bir tanrı inancıyla hareket ettikleri için yalnızca Hristiyanların gerçek *religio* olduğunu ifade etmiştir. Bu tutumunda erdemli bir hayat ve kurtuluşu tanrı inancını merkeze alarak değerlendirmesinin de önemli bir etkisi olmuştur. Vahyi bir bilginin rehberliğinden mahrum olan aklın, dolayısıyla da paganların yanlış tanrı inançları nedeniyle ahlaksızlıklara duçar olduğunu savunan Augustine, teoloji

ile ahlak arasında kurduğu bağ, tanrı inancının günlük hayatın sıradan eylemlerini dahi şekillendiren bir olguya dönüştürmüştür. Ancak Augustine'in hakikate erişme aracı olarak akla güvensizlik aşılayan yorumları, aklı vahyin emrine vererek birleştirmesine, insanın tanrıyla ve vahiyle arasındaki ilişkisini etmekle görevlendirdiği kilisenin otoritesini ise güçlendirmesine neden olmuştur.

Augustine'in akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımı orta çağ Hristiyan düşüncesini derinden şekillendirmiştir. Otoritesini vahyi bilgi üzerinden devşiren kilise, siyaset başta olmak üzere hayatın tüm alanları üzerinde söz sahibi olmaya başlamıştır. Bu durum tanrı inancı ve eylemler arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eden *religion* olgusunun siyaset, ahlak, iktisat ve bilim başta olmak üzere günlük hayatın sıradan eylemlerinden ayrıştırılamaz bir hale gelmesini sağladığı anlaşılmıştır. Ancak 12. yüzyılda Müslümanların etkisiyle Avrupa'da Yunan düşüncesinin yeniden keşfi, Augustine'in akla güvensizlik aşılayarak vahye kazandırdığı üstünlüğü sorgulamaya neden olmuştur. Özellikle de Aristotales'in eserlerinin keşfi, hakikate erişmede aklın vahiyden bağımsız bir bilgi kaynağı olabileceği fikrini etkilemiş görünmektedir. Ancak bu kargaşa dönemi Thomas Aquinas'ın akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi uzlaşmacı bir tavırla yeniden yorumlaması sayesinde yatıştırılmıştır.

Augustine'den farklı olarak Aquinas akıl ile vahyin, felsefe ile teolojinin birbirinden ayrı olduğunu dile getirmiş, ancak her ikisinin de kaynağının tanrıya dayanması bakımından birbiriyle çelişkili değil uyumlu olduğunu savunmuştur. Ona göre akıl doğa, vahiy ise doğa üstüne dair bilgi edinme yoludur. Hatta aklın ışığı sayesinde, vahyi bir bilgi olmaksızın da tanrı ve ahlak konusunda birtakım hakikatlere ulaşılması dahi mümkündür. Dolayısıyla Aquinas paganların da teoloji ve ahlak konusunda birtakım doğrulara erişebileceği fikrine kapı aralamıştır. Ancak düşüş nedeniyle akıl karşısında vahyi bilginin üstünlüğüne olan inancı onu, aklın vahiyle tamamlanması gerektiği fikrine yöneltmiştir. Vahyi bilgiye verdiği bu üstünlüğün hem *religion* kavramının Hristiyanlığa özgü boyutunu hem de kilisenin güç ve iktidarını devam ettirmeye imkan tanıdığını göstermektedir. Bununla birlikte Aquinas'ın eserlerinde de *religion* kavramının hala tanrıya inançtan ziyade tanrı inancının bir sonucu olan yükümlülükler, ibadet ve eylemleri ifade ettiği, ahlakla doğrudan bağlantılı ve vahyi bilgiye dayandığı gerekçesiyle Hristiyanlığa özgü bir şekilde kullanıldığı anlaşılmıştır.

İlk kez rönesans döneminde Hristiyanlık dışı inançları ifade etmek pratiklerden ziyade tanrı inancına vurgu yapmak için kullanılan *religion* kavramının vahyi bilgiyle olan bağlarının da bu dönemde zayıflamaya başladığı tespit edilmiştir. Zira Yunan-Roma düşünce geleneğine sempati ile yaklaşan rönesans düşünürleri, hümanist duygularla hareket ederek ibadet ve ritüellerdeki farklılık ve çeşitliliğin insanları ayrıştırdığını iddia etmişlerdir. Özellikle de Yunan-Roma dönenindeki pagan bilgeliğine olan hayranlıkları ve onu Hristiyanlığın yorumunda kullanma arzuları farklılıklardan ziyade ortaklıklara ve birleştirici bir söyleme yönelmelerine neden olmuştur. Bu sebeple ibadet ve eylemlerdeki dışsal farklılıklardan ziyade içsel olan inanç ve düşüncelere odaklanıldığında Hristiyan olsun ya da olmasın tüm insanlığın aynı tanrıya yöneldiğinin anlaşılacağını iddia etmiş, bu yönelimi ise *religio*n olarak isimlendirmişlerdir. Bu kullanımın bir yandan *religion* kelimesini ibadet ve eylemlere yansıyan dışsal bir olgudan, iman gibi içsel, zihinsel ve kalbi bir eyleme dönüştürürken bir yandan da Hristiyanlığın ve kilisenin hakikat iddiasını genelleştirerek kelimenin vahiyle olan bağlarını zayıflattığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte *religion*'ın teolojiye indirgenme sürecinin ilk aşaması olan rönesans dönemi, kavramın modern bir olguya dönüşüm serüveninin de başlangıcı olmuştur.

Paganların akla dayalı çıkarımlarının Hristiyanlığın yorumlanması suretiyle kiliseye sızmasından rahatsızlık duyan reformistler, bunu bir yozlaşma olarak değerlendirmiş ve akıl ile vahyin birbirinden ayrı tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Aquinas'ın aksine aklın vahiyle çatışma içerisinde olduğunu savunan reformistler, tanrının mahiyetiyle ilgili konular başta olmak aklın bir bilgi sahibi olmasının mümkün olmadığı konuları iman meselesi olarak değerlendirmiş ve vahyin alanına yerleştirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle reformistler akıl ile vahyi tamamen birbirinden ayırmak suretiyle aklın vahyin alanlarına girmesini engellemeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım *religion* kavramını kullanımlarına da yansımıştır. Tıpkı rönesans düşünürleri gibi *religion* kelimesini ibadetlerden ziyade inanç konuları ve akılla izahı mümkün olmadığını iddia ettikleri teolojik doktrinleri ifade etmekte kullanmışlardır. Ancak bu kullanım dolaylı olarak *religion* kavramının inanç doktrinlerine indirgenmesine ve vahyi bilginin alanıyla sınırlanmasına hizmet ettiği görülmüştür.

İlk bölümde yapılan bu incelemeler 16. yüzyıla kadar *religion* kelimesinin tanrı inancıyla bağlantılı olsa da inancın hayata ve eylemlere yansımasını ifade ettiğini, daha çok

ibadet ve tapınma eylemleriyle bağlantılı bir şekilde kullanıldığı göstermiştir. Bu dönmede kelimenin Hristiyanlığa özgü kullanımının arka planında Hristiyanların hakikat iddiasını vahyi bilgiye dayandırmasının önemli bir rolü olduğu anlaşılmıştır. Özellikle Augustine'den itibaren Hristiyanları diğerlerinden ayıran bir unsur olarak vahyi bilginin önemi ve üstünlüğü vurgusu üzerinden akıl-vahiy birliğinin tesisi sayesinde inançtan bağımsız bir alan ve eylem fikrinin olamayacağı fikrinin geliştiği, bu sebeple *religion* kelimesini günlük hayatın sıradan eylemleriyle bütünleştirdiği tespit edilmiştir. Özellikle de rönesansa kadarki süreçte Augustine'in aklı vahyin emrine vererek kurduğu birlik sayesinde *religion* olgusunun inanç doktrinleriyle sınırlandırılmadığı, siyaset, iktisat, bilim üzere hayatın belli alanlarından izole edilemediği anlaşılmıştır. Ancak akıl ile vahiy arasındaki ilişkisinin ayrıştırılması yönünde ilk adımlarının atıldığı reform süreciyle *religion* kelimesinin inanç doktrinleriyle bağlantılı bir bağlama doğru evrildiği görüşmüştür. Bu analizler 16. yüzyıl öncesinde kadar *religion* kavramının akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur. Konfüçyanizm'in *religion* kavramının modern bir kategoriye dönüşümünde nasıl rol oynadığının anlaşılabilmesi için ikinci bölümde, 16. yüzyıl sonlarında Cizvit misyonerleri aracılığıyla geçekleşen Konfüçyanizmle karşılaşma sürecinde Hristiyanlıktaki *religion* anlayışı ve akıl vahiy ilişkisinin ne tür çelişki ve zorluklarla karşılaştığı sorusuna cevap aranmıştır.

Hristiyanlığın Konfüçyanizmle karşılaşma tecrübesinin 16. yüzyılda gerçekleşmesinin arka planında Katolikler ve reformistlerin akıl-vahiy tartışması etrafında şekillenen fikir ve iktidar mücadelesinin önemli bir etkisi olduğu anlaşılmıştır. Zira reformistlerin aklın vahyin alanından uzak tutulması talebi aynı zamanda vahyin, dolayısıyla da kilisenin de aklın alanı olarak belirlenen siyaset, iktisat gibi pek çok alandan uzaklaştırılmasını gerektirmiştir. Avrupa'da kanlı çatışmalara sebep olan bu mücadele Katolik kilisesini hem maddi hem de manevi otoritesini yeniden güçlendirmek adına Amerika'dan Çin'e kadar uzanan küresel bir misyon hareketi başlatmaya yöneltmiştir. Ancak ilk kez Kitab-ı Mukaddes anlatısı ve Akdeniz coğrafyasının ötesine geçildiği bu dönemde pek çok farklı inanç ve kültürle karşılaşılma tecrübesi, geleneksel kabullerin sınırlarının zorlamıştır. Özellikle de Cizvit misyoner Matteo Ricci'nin Konfüçyanizmle karşılaşma deneyimi, Katoliklerin Augustineci yoruma dayanan akıl-vahiy ilişkisine dair geleneksel kabullerini derinden sarstığını göstermiştir.

Ricci'nin Konfüçyanizm hakkındaki eserleri ve söylemleri incelendiğinde bu karşılaşma tecrübesinin Hristiyanlıktaki akıl-vahiy ilişkisini teoloji ve ahlak konuları olmak üzere iki yönden sarsıntıya uğrattığı tespit edilmiştir. Alemi yaratan, yöneten, şahıs ve irade sahibi bir tanrı barındırmayan Konfüçyanist teolojinin panteist hatta ateist çağrışımları birinci çelişki unsuru olmuştur. Zira Antik Yunan-Roma'da dahi son derece nadir rastlanan ateizm veya inançsızlığın adeta bir hastalık gibi görüldüğü bu dönemde, tanrı inancı iman meselesinden ziyade akıl noksanlığı ve cehaletle bağlantılı değerlendirilmektedir. Ancak rasyonel ve eğitimli olmasına rağmen aklın Konfüçyanistleri yaratıcı bir tanrı ya da en azından ilk muharrik fikrine götürmemiş olması akıl ve tanrı fikri arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu varsayımını yanlışlamıştır. Bu yönüyle Konfüçyanizm akıllı ancak inançsız bir toplumun imkanını göstermiştir. Konfüçyanistlerin yanlış bir tanrı inancına -ya da inançsızlığına- rağmen Hristiyanlık seviyesinde bir ahlak anlayışı geliştirmeyi başarmış ise ikinci sarsıntı konusu olmuştur. Zira bu yönünle Konfüçyanizm, Hristiyanlığın Augustineci yorumunun aksine vahye dayalı tanrı inancı ile ahlak arasında bir ilişki bulunduğu varsayımına karşı bir tehdit oluşturmuştur. Bu iki gelenek arasındaki çelişkileri giderme ve boşluğu doldurma ihtiyacı Ricci'yi Aquinascı bir yaklaşımla yönlendirdiği tespit edilmiştir. Bunda Aquinas'ın aklı vahiyden ayrı bir bilgi kaynağı olarak kabul eden, vahyi bir bilgi olmadan da aklın birtakım hakikatleri keşfedebileceğine alan açan yorumunun önemli bir etkisi olmuş görünmektedir.

Hristiyanlık ve Konfüçyanizm arasında uzlaşı kurabilmek adına Çin klasikleri üzerinde derin analizler yapan Ricci, ilk olarak metinlerde Hristiyanlıktaki tanrı anlayışını çağrıştıran kavramları tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda *Tian* ve *Shangdi* kavramlarının yer aldığı pasajlara odaklanarak antik dönemlerde Çinlilerin aklın ışığı sayesinde rasyonel bir teoloji yaparak aleme müdahil, şahıs ve irade sahibi bir tanrı fikrine ulaştıklarını iddia etmiştir. Aquinas'ın akla açtığı alanı cömertçe kullanan Ricci, Konfüçyanist ahlak açıklarken de benzer bir yöntem kullanmış, Konfüçyanistlerin akıl nimeti sayesinde ahlak konusunda da birtakım hakikatlere erişmeyi başardığını savunmuştur. Ancak Budizm'in etkisiyle birtakım yozlaşmaların gerçekleştiğini, özellikle de putperestlikten kaçanların aşırı rasyonalizm nedeniyle ateizme yönelmek zorunda kaldığını dile getirmiştir. Böylece kadim dönemlerde adeta bir din niteliği taşıyan Konfüçyanizm'den geriye sadece ahlak anlayışı kalmıştır. Konfüçyanizm'i adeta felsefeye

yakınlaştıran Ricci, bir yandan dini yapısını muğlaklaştırırken bir yandan da bu muğlaklığı Hristiyanlıkla, aklı ise vahiyle tamamlama önerisinde bulunmuştur.

Aquinas'ın akıl ve vahyin birbirinden ayrı ancak uyumlu olduğu düşüncesinden hareketle geliştirdiği Konfüçyanizm söylemi Ricci'ye rasyonalizm üzerinden teoloji ve ahlakı nötrleştirme ve Hristiyanlıkla uyumlu hale getirme imkânı tanımıştır. Ancak gerek Konfüçyanizm'in Hristiyanlıktan son derece farklı yapısı gerekse Ricci'nin Konfüçyanizm'i Hristiyan bir paradigma içerisine yerleştirerek izah etme çabası Avrupa'da devam eden akıl-vahiy tartışmalarında nasıl etkilediği ve *religion* kavramının yeniden formülasyonunda nasıl bir rol oynadığı ise üçüncü bölümde analiz edilmiştir.

Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmalar nedeniyle kaosun hakim olduğu 16.-18. yüzyıllar arası, aynı zamanda çözüm arayışlarının da en yüksek olduğu dönem olmuştur. Pek çok aydınlanma düşünürü çatışmaların nedeninin, kilisenin hayatın tüm alanlarına hükmetmesinden kaynaklandığını savunmuş, çözümü ise aklın ve vahyin alanlarının ayrıştırılmasında görmüştür. Kilisenin vahyi bilgi gerektiren inanç konularıyla sınırlandırılması gerektiği, böylece siyaset, bilim ve iktisat gibi alanlardan uzaklaştırılabileceği düşünülmüştür. Bu amaç doğrultusunda aklın vahiyden bağımsız ve evrensel bir bilgi kaynağı olduğunu, hatta vahyin rehberliği olmaksızın da tanrı fikri gibi birtakım hakikatlere erişebileceğini gösterme arayışına girilmiştir. Aslında bu sürecin aklı vahyin emrine vererek kiliseyi hayatın tüm alanları üzerinde muktedir kılan Hristiyanlığın Augustineci yorumuyla mücadeleyi ifade ettiği anlaşılmıştır. Bu sebeple modern *religion* olgusu ile aydınlanma döneminde değişen akıl-vahiy ilişkisi arasındaki bağların anlaşılmasını gerektirmektedir. Her ne kadar bu dönemde önce çıkan Decartes ve Newton, vahiy karşısında aklın bağımsız bir bilgi kaynağı olduğunu ortaya koyan buluşları önem arz etse de fikirlerin geçerliği ve evrenselliğinin kanıtlanmasında küresel bir bağlama ve yeni müttefiklere ihtiyaç duyulmuştur. Cizvitlerin Konfüçyanizm anlatısının tam da böyle bir dönemde Avrupa'da yayılması, akıl-vahiy ilişkisine dair tartışmaların dengesini değiştirmiştir. Zira Cizvitlerin Konfüçyanizm anlatısı farkında olmadan Avrupa'ya deizm hatta ateizmin mümkün olduğunu göstererek, akıl ve vahyi birbirinden ayrıştırma sürecinde fikirlerin mayalanmasını, böylece modern din kavramının inşasını kolaylaştırmıştır.

Konfüçyanizm'in Hristiyanlıktan önemli farklılıklar arz eden ve teizmin yanı sıra deizme hatta ateizme kapı aralayan yapısı pek çok karmaşa ve muğlaklığa sebep olmuştur. Ancak bu muğlaklık, özellikle akıl ve vahyin ayrıştırılarak kilisenin entelektüel hegemonyasını sarsmak ve yetki alanlarını kısıtlamak isteyen aydınlanma düşünürlerine çeşitli fırsatlar sunmuştur. Cizvitlerin Aquinascı bir paradigmaya yerleştirerek tasvir ettiği rasyonel bir teoloji ve ahlak anlayışına sahip Konfüçyanizm söylemi deist düşünürlere ilham vermiştir. Konfüçyanizm aracılığıyla aklın vahiyden bağımsız olarak da tanrı ve ahlak konusunda hakikate erişebileceğini kani olan deistler, bu sayede tanrı fikrini rasyonalize etme imkanı bulmuş, hakikatin kiliseye ve vahye özgü olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Yine deist Konfüçyanizm söylemi üzerinden tanrı fikrinin evrenselleştirilmesi, vahyi bilgi nedeniyle Hristiyanlığa özgü bir şekilde kullanılan *religion* kelimesinin, kültür ve tarih ötesi doğal bir kavrama dönüştürülmesini sağlamıştır. Ancak Konfüçyanizm inanç odaklı *religion* kavramının yanı sıra inançsızlığın ve inanç dışı alanların inşasında rol almıştır.

Cizvitlerin Konfüçyanizm anlayışını eleştiren misyonerler tarafından ortaya atılan ateizm söylemleri aydınlanma dönemindeki akıl ile vahyi ayrıştırma yönündeki tartışmalarına yeni bir boyut kazandır. Ateist eğilimlere sahip radikal aydınlanmacıları, tanrı fikrinin aklın zorunlu bir sonucu ve evrensen bir kabul olmadığı yönündeki iddialarını desteklemek amacıyla Konfüçyanizm'e yöneldi. Konfüçyanizm'in ateist bir düşünce olduğunu savunan bu grup, akıl ile vahyin birbiriyle uyumlu olmadığını bilakis tamamen çatıştığını göstermeye çalışarak aklın ve imanın alanlarını tamamen ayrıştırmak istedi. Aklı doğal olanla özdeşleştirirken, vahyi tamamen doğa üstü meseleler, teoloji ve inanç konularıyla sınırladı. Ancak ateist düşünürler, deistlerden farklı olarak Konfüçyanizm sayesinde inançsızlığın da mümkün olduğunu göstererek *religion* olgusunun sadece inanç konuları daha özelde ise tanrı inancı hakkındaki konularla sınırlandırılmasına neden oldu. Aslında ateistler, Konfüçyanizm sayesinde *religion* kavramını Hristiyanlığın bir prototipine dönüştürdü. Diğer kültürlerdeki inanç sistemleri Hristiyanlığa benzediği ölçüde *religion* kategorisine dahil edildi. Bu durum teolojik açıdan Hristiyanlıkla önemli farklılıklar barındıran Konfüçyanizm'in felsefe ile *religion* kategorisi arasında arafta kalmasıyla sonuçlandı. Modern batı düşüncesinin temellerinin atıldığı 16.-18. yüzyıllar arasındaki

karşılaşmalar ve tartışmalar etrafında şekillenen *religion* kavramı, 18. yüzyıl sonrasında zamansız, evrensel ve doğal bir kategoriye dönüştürülmüştür.

16.-18. yüzyıllar arasında Konfüçyanizm'in dini mahiyeti hakkındaki tartışmalar üzerinden *religion* kavramının modern bir kategoriye dönüşüm sürecinin incelendiği bu çalışmada, Hristiyanlık ile Konfüçyanizm'e arasında gerçekleşen kültürlerarası karşılaşma tecrübesi, akıl ile vahyi ayrıştırma tartışmaları üzerinden takip edilmiştir. Daha özelde ise Konfüçyanizm'in, aydınlanma döneminde gerçekleştirilmeye çalışılan aklı-vahiy ayrışmasına zemin hazırlayarak modern *religion* kavramının yeniden formülasyonunda oynadığı role dikkat çekilmiştir. Böylece batıdan doğuya bir okuma denemesi yapılarak modern batı düşüncesi ve kavramlarının inşasında batılı olmayan kültürlerin etkisi de aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu tezde, Konfüçyanizm'deki teoloji ve ahlak konusu üzerinden *religion* kavramını formülasyonuna etkisi araştırılmışsa da *religion* kavramıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkan sekülerizmin inşası ve yükselişinde Çin ve Konfüçyanizm'in etkisine dair kayda değer bir boşluk bulunmaktadır. Özellikle, Konfüçyanizm'deki ayin tartışmalarının kilise ve devlet ayrımının tanımlanması ve sekülerizmin formülasyonu üzerindeki etkisi açıklığa kavuşturulmayı bekleyen konular arasındadır. Ayrıca bu dönemdeki kültürler arası alışverişin kapsamlı bir şekilde anlaşılması için Konfüçyanistlerin Hristiyanlığı nasıl anladığını ve yorumladığını inceleyecek araştırmalara da ihtiyaç olduğu fark edilmiştir. Bu yönde yapılacak yeni incelemeler kültürler arası karşılaşmaların modern düşüncenin gelişimi üzerindeki derin etkilerinin yanı sıra entelektüel alanımızdaki kavram ve yönelimlerin evrimine ilişkin bir perspektif sunacaktır.

16. yüzyıldan bugüne devam eden "Konfüçyanizm bir din midir?" sorusunun niçin yanıtlanamadığı sorusuna bir cevap bulmak amacıyla başlayan bu araştırma sonucunda Konfüçyanizm'in dini mahiyeti tartışmalarının en az *religion* kavramı kadar modern, batılı ve ideolojik bir mesele olduğu anlaşılmıştır. Her ikisinin de arka planında ise Batı'nın Hristiyan geçmişiyle yüzleşme sürecinde ortaya çıkan akıl-vahiy ayrışmasının yer aldığı görülmüştür. Balagangadhara da ifade ettiği üzere "entelektüel dünyamız bir Hristiyan dünyası" olmaya devam ettikçe bu tartışma da devam edecek görünmektedir.[780]

[780] S. N. Balagangadhara, *The 'Heathen in His Blindness…'*, s. 31.

KAYNAKÇA

Abdullalif Tüzer. "Rasyoneldoğal Din ve Spinoza". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3/1 (2013) 33-51.

Alan C. Kors. *Atheism in France,1650-1729*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Alfred J. Freddoso. "Ockham on Faith and Reason" *The Cambridge Companion to Ockham*. ed. Paul Vincent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999.

Alvaro Semedo. "Imperio de la China i cultura evangelica en él". ed. Manuel de Faria e Sousa. Madrid: Juan Sánchez, 1642.

_____. *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*. Erişim 20 Ekim 2023. https://archive.org/details/historyofthatgre00seme/page/n7/mode/2up

André Dacier. *The Works of Plato Abridg'd Dialogues: Dialogues With An Account of His Life, Philosophy, Morals, and Politics*. London: Printed for A. Bell, 1701.

Anna Xiao Dong Sun. *Confucions Over Confucainsim*: *Controversies over The Religious Nature of Confucianism, 1870-2007*. Princeton University, Sociology, Doktora Tezi, 2008.

_____. *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Arnold H. Rowbotham. "Voltaire, Sinophile". *Modern Language Association* 47/4 (1932), 1050–1065.

Arnold H. Rowbotham. "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe", *The Journal of Asian Studies* 4/3 (1945), 224–245.

_____. "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought". *Journal of The History of Ideas* 17/4 (1956), 471–485.

Augustine. *City of God. çev. Marcus Dods. Moscow: Roman Roads Media, 2015.*

_____. *Confessions*, çev. J. G. Pilkington, New York: Liveright Publishing Crop., 1943.

_____. *İtiraflar,* çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

_____. *Of True Religion*. çev. Louis O. Mink, J. H. S. Burleigh. South Bend Indiana:

Gateway Editions, 1959.

_____. *On Christian Belief,* ed. Boniface Ramsey, *The Workd of Saint Augustine; A Translation for 21st Century, Vol. 8/1. (New York: New City Press, 1990)*

_____. *The Retractations,* çev. Sr. Mary Inez Bogan, *Fathers of The Church: A New Translation,* Catholic University of America Press, 2000,

Barend J. Ter Haar, "From Field to Text in The Study of Chinese Religion", *Religion and Orientalism in Asian Studies,* ed. Kiri Paramore.85-105. Bloomsbury: London, 2016.

Baruch Spinoza. *A Theologico-Political Treatise*. Arc Manor, 2008.

_____, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrı Bilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul. İstanbul: Biblos Yayınevi, 2008.

_____. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. Alfa Yayınları, 2014.

Benjamin Schwartz. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Berrak Burçin Dilaver. "St. Thomas Aquinas: Yeni Bir Dönemin Felsefesini Kurmak". *Hukuka Felsefesi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu VIII*. ed. Saim Üye, Nadire Özdemir, Zeynep İspir, vd. 1–19. İstanbul Barosu Yayınları, 2019.

Bertrand Russel. *The History of Western Philosophy*. New York: Simon&Schuster, 1972.

_____. *Batı Felsefesi Tarihi II*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa yayınları, 2023.

Bonnie B. C. Oh. "Introduction". *East Meets West*: *The Jesuits in China: 1582-1773*. ed. Charles E. Ronan. xv–xxx. Loyola: Loyola University Press, 1998.

Brent Nongbri. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. London: Yale University, 2013.

David E. Mungello. "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confircian Four Books". *East Meets West*: *The Jesuits in China: 1582-1773*. ed. Charles E. Ronan. 252-272. Loyola: Loyola University Press, 1998.

Clifford Geertz. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

_____. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

C. K. Yang. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1961.

Carine Defoort. "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit

Debate". *Philosophy East & West* 51 (2001), 393-413.

Carson Chang. *The Development od Neo-Confucian Thought*. 2 Cilt. New York: Bookman, 1962.

Chan Na. "Why Confucianism is not a Religion? The Impact of Orientalism". *Zygon* 51/1 (2016), 21–42.

Charles C. Mann. *1493: Uncovering The New World Columbus Created*. Vintage Books, 2012.

Charles E. Ronan (ed.). "introduction", *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Loyola: Loyola University Press, 1998.

Chi Ho Ivan Hon. *Chinese Intellectuals' Reconstruction of Confucianism in The Late 19th and Early 20th Century*. Doktora Tezi. SOAS, University of London, 2005.

Cicero, *Against Verres*, çev. C. D. Yonge, Good Press, 2021.

_____. *On The Nature of The Gods*. çev. Patrick Gerard Walsh. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *Tanrıların Doğası*. çev. Fafo Telatar, Gül Özaktürk. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Clifford Ando. "Signs, Idols, and The Incarnation in Augustinian Metaphysics". *Representations* 73/I (2001), 24–53.

Daniel Dubuisson. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

Daniel Garber – Michael Ayers (ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

David E. Mungello. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1977.

_____. "Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Missionary Interpretations of Confucianism". *Philosophy East and West* 28/2 (1978), 123–141.

_____. *Curious Land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology.* University of Hawaii Press, 1988.

_____. "European Philosophical Responses to Non-European Culture: China". *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. ed. Daniel Garber – Michael Ayers. 87–100. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *The Great Encounter of China and The West 1500-1800*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

David Keightiey. *Sources of Shang History*. Berkeley: University of California Press, 1978.

David Wei-Yang Dai. *Confucius and Confucianism in The European Enlightenment*. Urbana & Illinois: University of Illinois, Doktora Tezi, 1979.

Dawid Rogacz. "The Birth of Enlightenment Secularism from The Spirit of Confucianism". *Asian Philosophy* 28/1 (2018), 1–16.

Don Baker, Franklin Rausch. *Confucian Criticisms of Catholicism, içinde Catholics and Anti catholism in Choson Korea*. 30-58. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.

Donald F. Lach. *Asia in The Making of Europe*. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Donald F. St. Sure, Ray R. Noll, Edward Malatesta (ed.). *100 Roman Documents Concerning The Chinese Rites Controversy (1645-1941)*. San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992.

Donald S. Lopez Jr. *From Stone to Flesh: A Short History of The Buddha*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Donald Wiebe. *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in The Academy*. New York: St. Martin's Press, 1999.

Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-chen, "Introduction". *True Meaning of The Lord of Heaven*. ed. Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-Chen. 1–32. United States: Institute of Jesuit Sources, 2016.

Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, İsta*nbul: Kitabevi, 2011.

D. T. Suzuki. Çin Felsefesi Tarihi. çev. Ahmet Aydoğan. Ankara: Say Yayınları, 2012.

Emmet Kennedy. *Secularism and Its Opponents From Augustine to Solzhenitsyn*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Eric L. Hutton. "On Ritual and Legislation". *European Journal for Philosophy of Religion* 13/2 (2021), 45–64.

Eric Sean Nelson. "Leibniz and China: Religion, Hermeneutics, and Enlightenment". *Religion in The Age of Enlightenment* 1 (2009), 277–300.

Erik Zürcher. "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China". *Catholic Historical Review* 83/4 (1997), 614–653.

Erns Feil. "From The Classical Religio to The Modem Religion: Elements of a Transformation Between 1550 and 1650". *Religion in History/La religion dans l'histoire*: *The Word, The Idea, The Reality/le mot, l'idée, la réalité.* ed. Michel Despland – Gerard Vallee. 31–44. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992.

Emir Kuşçu. *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu Wilfred Cantwell Smith Örneği.* Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Frederic J. Streng. *Understanding Religios Life*. Belmont CA: Wadsworth, 1985.

Fuat Aydın. *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2018.

_____. "Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2016), 29-56.

_____. *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar-1945'ten Günümüze*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2017.

Fu Pei-Jung. *The Concept of Tien in Ancient China*. Yale University, Doktora Tezi, 1984.

Fung Yu-Lan. *Çin Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.

Gary M. Sipmson, "Written on Their Heart": Thinking with Luther about Scripture, Natural Law, and The Moral Life," *Word & World* 30/4 (2010), 419–428.

Gregory E. Sterling, "When East and West Meet: Eastern Religions and Western Philosophy in Philo of Alexandria and Plutarch of Chaeronea" içinde, *Plutarch and The New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts*, Ed. Lautaro Roig Lanzillotta, Delfim Ferreira Leão, ss. 109–124, Brill's Plutarch Studies 9, Brill: 2022.

George H. Dunne. *Generation of Giants: The Story of The Jesuits in China in The Last Decades of The Ming Dynasty*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962.

George L. Harris. *The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of An Effort at Guided Culture Change in China in The SixTheenth Century*. Washington: The Catholic University of America (Doktora Tezi), 1967.

Giuliano Mori. "Natural Theology and Ancient Theology in The Jesuit China Mission". *Intellectual History Review* 30/2 (2020), 187–208.

Hakan Olgun. "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon". *Milel ve Nihal* 2/1 (2004),115–144.

Halil Kayıkçı. *Augustinus'un Bilgi Anlayışı.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Hans-Peter Grosshans. "Reason and Philosophy in Martin LuTher's Thought". *Reason and Philosophy in Martin LuTher's Thought*. ed. John Barton. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Hamdi Gündoğar, "Thomas Aquinas'ta İlahi Bilgi", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 357-372.

Heiner Roetz. “Confucianism Between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming”. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 7 (2008), 367–380.

Heiner Roetz. “The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism”. *Religion and Secularity*: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia. ed. Lucian Hölscher Marion Eggert. 9–34. Leiden & Boston: Brill, 2013.

Henry J. Coleridge. *The Life and Letters of St. Francis Xavier*. II. London: Gyan Publishing House, 1945.

Huang Siu-chi. *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of The Song and Ming Periods*. Greenwood, 1999.

İsmail Taşpınar. "Dinler Tarihine Göre Dinin Tarifi, Tasnifi, Kaynağı ve İslam'ı Diğer Dinlerden Ayıran Özellikler", *Bütün Boyutlarıyla Din*. ed. Murat Sülün. 107-132. İstanbul: Kuran Çalışmaları Vakfı, 2016.

James McCaffrey, Paul A. Boer Sr.. *History of the Catholic Church: From the Renaissance to the French Revolution Volumes I & II*, Create Space Independent Publishing Platform, 2013.

Jasper Hopkins. *Nicolas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1994.

J. Cummins. “Two Missionary Methods in China: Medicants and Jesuits” içinde *Espaha en Extremo Oriente Filipinos China Japon: Presencia Franciscana*: *Mendicants and Jesuits*. ed. Victor Sánchez – Cayetano S. Fuertes. Madrid: Publicaciones Archivo, 1979.

J. J. Clark. *Oriental Englihtenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London & New York: Routledge, 1997.

John M. Hobson. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. E. Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

J. P. F. Wynne. *Cicero on The Philosophy of Religion*. Cornwall: Cambridge University Press, 2019.

Jacques Gemet. *A History o f Chinese Civilization*. çev. J. Foster. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Jacques Gernet. *Chine et christianisme: Action et Réaction*. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *China and The Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1985.

James Hankins. "Religion and The Modernity of Renaissance Humanism". *Interpretations of Renaissance Humanism*. ed. Angelo Mazzocco. 137–153. Leiden: Brill, 2006.

_____. "Introduction". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. ed. James Hankins. 1–10. Cambridge University Press, 2007.

_____. "Marsilio Ficino and The Religion of The Philosophers". *Rinascimento* 48 (2008), 49–75. http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:2961670

James Legge. *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton, 1880.

Jason A. Josephson. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Jean Bodin. *The Six Bookes of a Commonweale: A Facsimile Reprint of The English Translation of 1606*. çev. Kenneth Douglas McRae. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Jeffrey K. Mann. "Luther on Reason: What Makes a Whore a Whore". *Seminary Ridge Review* 18/1 (2015), ss. 1–17.

Jensen M. Lionel. *Manufacturing Confucianism: Chinese and Western Imaginings in The Making of a Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Joan Pau Rubies. "The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception: Mexico, Peru and China in The Repúblicas del Mundo by Jerónimo Román". *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs*: XVI-XVII Siecle. ed. Charlotte Castelnau. 289–328. Madrid: Casa de Velázquez, 2001.

Joan Pau Rubies. "Theology, Ethnography, And The Historicization of Idolatry". *Journal of The History of Ideas* 67/4 (2006), 571–596.

Joan Pau Rubies. "From Idolatry to Religions: The Missionary Discourses on Hinduism and Buddhism and The Invention of Monotheistic Confucianism, 1550-1700". *Journal of Early Modern History* 24 (2020), 499–536.

Joan-Pau Rubies. "The Concept of Cultural Dialogue and The Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization". *Archivum historicum Societatis Iesu* 74/147 (2005), 237–280.

Joan-Pau Rubies. "The Jesuits and The Enlightenment". *The Oxford Handbook of The Jesuits*. ed. Ines G. Županov. 1–45. Oxford Handbooks Online, 2018.

Joel S. Allen. “The Despoliation of Egypt: Origen and Augustine—From Stolen Treasures to Saved Texts”. *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective:*: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience. ed. Thomas E. Levy – Thomas Schneider. 347-356. Springer, 2015.

John Calvin. “Institutes of The Christian Religion”. *The Library of Christian Classics*. ed. John T. McNeil. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

John D. Young. *East-West SynThesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Hong Kong: University of Hong Kong, 1980.

_____. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Kowlon: Hong Kong University Press, 1983.

John H. S. Burleigh. *Augustine: Earlier Writings*. Philadelphia: Westminster: Westminster John Knox Press, 1953.

John Lagerwey. *China A Religious State*. Aberdeen: Hong Kong University Press, 2010.

John Locke. *A Letter Concerning Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

John Mackeham. *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

John Major. *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five o f The Huainanzi*. Albany: State University of New York Press, 1993.

John Marenbon. *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Oxford: Princeton University Press, 2017.

John W. O'Malley. *Religious Culture in The Sixteenth Century: Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform*. Hampshire: Variorum, 1993.

Jonathan Israel. *Radical Enlightenment: Philosophy And The Making of Modernity 1650-1750*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.

_____. “The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)”. *Frontiers of Philosophy in China* 8/2 (2013), 183–198.

Jonathan Z. Smith. “Religion, Religions, Religious”. *Critical Terms for Religious Studies*. ed. Mark C. Taylor. 269–284. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. “Classification”, Guide to The Study of Religion, ed. Russel T. McCutcheon (London & New York: Cassell, 2000).

Jordan Paper. *The Spirits Are Drunk: Comperative Approaches to Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Jose Casanova. “Locating Religion and Secularity in East Asia Through Global Processes: Early Modern Jesuit Religious Encounters”. *Religion* 9 (2018), 349–360.

Joseph A. Adler. *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems*. thk. Taipei: National Taiwan University,2014.

Joseph Sebes. "The Precursors of Ricci". *East Meets West*: The Jesuits in China: 1582-1773. ed. Charles E. Ronan. 19–61. Loyola: Loyola University Press, 1998.

Julia Ching. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo: Kodansha, 1978.

Keqian Xu, Guoming Wang. "Confucianism: The Question of Its Religiousness and Its Role in Constructing Chinese Secular ideology". *Journal for The Study of Religions and Ideologies* 17/50 (2018), 979–995.

Kevin Ward. "Christianity, Colonialism and Missions". *The Cambridge History of Christianity 9*. ed. Hugh McLeod. 71-88. Cambridge: Cambridge University Press; 2006.

Konfüçyüs. *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Knud Lundbaek. "The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus". *Journal of The History of Ideas* 44/1 (1983), 19–30.

Lactantius. *The Divine Institutes*. çev. Mary Francis McDonald. I-VII. Washington: Catholic University of America Press, 1964.

Lauri Ockenström. "Hermetic roots of Marsilio Ficino's Anthropocentric Thought." *J@rgonia* 11 (2013), 37-56.

Leibniz. *Novissima Sinica*. çev. Donald F. Lach. Honolulu: University of Hawaii Press, 1957.

Leibniz. *Writings on China*. çev. D. J. Cook, H. Rosemont. Chicago: Open Court, 1994.

Leopold von Ranke. *The Ecclesiastical and Political History of the Popes of Rome: During The Sixteenth and Seventeenth Centuries I-II*. çev. Sarah Austin. New York: Cambridge University Press, 2011.

Lord Herbert of Cherbury Edward. *De Veritate*. çev. Meyrick H. Carré. Bristol: Arrowsmith, 1937.

_____. *De Religione Laici*. çev. Harold R. Hutcheson. New Haven: Yale University Press, 1944.

Loren Meierding. "The Consensus Gentium Argument". *Faith and Philosophy: Journal of The Society of Christian Philosophers* 15/3 (1998), ss. 271–297.

Louis Kam-tat Ho. *Theological and Cultural Accommodation Matteo Ricci and The Jesuit Mission in China 1583-1742*. Alberta: Theological Studies, St. Stephen's College, Master, 1996.

Louis Lecomte. *Un Jésuite a Pékin: nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*. çev. Frederique Touboul-Bouyeur. PHEBUS, 1991.

Lucretius. *De rerum natura*. çev. W. H. D. Rouse ve Martin Ferguson Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Lucretius. *Evrenin Yapısı.* çev. Tomris Uyar, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011.

Lütfi Sunar. "Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler". *Sosyoloji Dergisi* 3/24 (2012/1), 59-82.

L. W. Barnard. *Justin Martyr: His Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

MacCulloch Diarmaid. *The Reformation: A History*. New York: Viking, 2003.

Mahmut Aydın. "Hıristiyan Batı Dünyasında "Ötekine" Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Nicolas of Cusa (1401-1464) Örneği", *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türki Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyumu.* 11-25. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.

Marco Polo. *The Travels of Marco Polo*. çev. Paul Smethurst. Barnes & Noble, 2005.

Marco Polo. *Seyahatname*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.

Mariasusai Dhavamony. "Dinlerde Tanrı Anlayışı", çev. Fuat Aydın, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/22 (2010/2), 189-210.

Marsilio Ficino. *On the Christian Religion*, çev. Dan Attrell, Brett Bartlett ve David Porreca. University of Toronto Press, 2022.

Marsilio Ficino. *Three Books on Life: A Critical Edition and Translation*. çev. Carol V. Kaske. ACMRS Press, 2019.

Martin Luther. "Commentary on Psalm". *LuTher's Work*. ed. J. Pelikan and H. Lehman. Philadelphia: Concordia and Fortress Press, 1955-1975.

_____. "Hereafter". *Luther's Work*. ed. J. Pelikan and H. Lehman. Philadelphia: Concordia anad Fortress Press, 1955-1975.

_____. "The Bondage of The Will". *Luther's Work*. ed. J. Pelikan and H. Lehman. Philadelphia: Concordia and Fortress Press, 1955-1975.

_____. "Thesis #6". *Luther's Work*. ed. J. Pelikan and H. Lehman. Philadelphia: Concordia and Fortress Press, 1955-1975.

_____. *Sermons of Martin Luther,* ed. ve çev. John N. Lenker (Grand Rapids, 2000) 7/1.

Matino Martini, *Sinicae Historiae Decas Prima:* Erişim 20 Ekim 2023. https://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView?url=/mpiwg/online/permanent/library/6R9MRSH6/pageimg&viewMode=auto&pn=5&mode=imagepath

Mary Evelyn Tucker. “Religious Dimensions of Confucianism: Cosmology and Cultivation”. *Philosophy East and West* 48/1 (1998), 5–45.

_____ – Tu Weiming (ed.). *Confucian Spirituality*. New York: Crossroad, 2003-2004.

Matteo Ricci, *China in The Sixteenth Century: The Journals of MatThew Ricci, 1583-1610*. ed. Nicolas Trigault. çev. Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953.

_____. “Opere Storiche”. *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. I.*: Le lettre della Cina (1580-1610) con appendice di documento inediti. ed. Pietro Tacchi-Venturi. I-II. Macerata: Filippo Giorgetti, 1913.

_____. “Tian Zhu Shiyi (天主實義)”, True Meaning of The Lord of Heaven, ed. Douglas Lancashire – Peter Hu Kuo-Chen. (United States: Institute of Jesuit Sources, 2016)

Matthew Tindal, *Christianity Old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature I*. London: 1731.

Max F. Müller. *Sacred Books of The East*. 1-50. London: Routledge, 2007.

Meir Shahar. Robert Weller. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

Michel Despland – Gerard Vallee (ed.). *Religion in History/La religion dans l'histoire:: The Word, The Idea, The Reality/le mot, l'idée, la réalité*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992.

Michael Nylan. *The Five "Confucian Classics"*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.

Michele Ruggieri. *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584,* çev. Daniel Canaris, Studies in the History of Christianity in East Asia 5, Leiden and Boston: Brill, 2023.

Montesquieu. *İran Mektupları,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

_____. *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.

_____. *Oeuvres Complètes Annotées et Illustrées*, çev. Eric Dupuis, Arvensa Edition, 2013.

Mou, Z. (牟宗三), XU, F. (徐復觀), Zhang, J. (张君劢), Tang, J. *为中国文化敬告世界人士宣言 ─ 我们对 中国学术研究及中国文化与世界文 前途之共同认识 (Çin Kültürü Adına Manifesto Dünya İnsanlarına Saygıyla Duyurulur, Dünya Kültürünün Gelecek Beklentileri Açısından Sinolojik Çalışma ve Çin Kültürüne*

İlişkin Ortak Anlayışımız): 當代新儒家 (Çağdaş Neo-Confucianism). Beijing: Sanlian shuju, 1958.

Muammer İskenderoğlu. "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi". *Divan Araştırmaları Dergisi* 16/I (2004), s. 209–226.

_____. *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2008.

M. Kazım Arıcan "Akıl İman ilişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/2 (2001), 339-414.

M. Kazım Arıcan. "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2007), 173-206.

_____. "Spinoza'nın Tanrı-Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2006), 12-143.

Muhammed Tarakçı. St. Thomas Aquinas. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Nadide Şahin. "Thomas Aquinas'ta Akıl-Vahiy felsefe İlişkisi", *Akıl Kitabı 5*, ed. Turgut Akyüz. 213- 236. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.

Nicolas Jolley. "The Relation Between Theology And Philosophy". *The Religious Background of Seventeenth Century Philosophy*. ed. Daniel Garber. I, 363–392. Cambridge University Press, 2008.

Nicolas Standaert, "Review of The Jesuits Did NOT Manufacture "Confucianism," *East Asian Science, Technology, and Medicine* 16 (1999), 115–132

_____. *Yang Tingytin Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: Brill, 1988.

_____. "Jesuit Corporate Culture As Shaped By The Chinese" içinde *The Jesuits*: *Cultures, Sciences, and The Arts, 1540-1773*. ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris ve T. Frank Kennedy, 352-363. (Toronto & London: University of Toronto Press, 1999),

_____. "Early Sino-European Contacts and The Birth of The Modern Concept of "Religion"". *Rooted in Hope: China, Religion, Christianity*. ed. Barbara Hoster, Dirk Kuhlmann, Zbigniew Wesolowski. Monumenta Serica Monograph Series I, 3–27. Abingdon: Routledge, 2007.

_____. "Jesuits in China". *The Cambridge Companion to The Jesuits*, ed. Thomas Wrocester. 166–185. Cambridge University Press, 2008.

Nicolasus Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine". çev. Arif Yıldız, *Felsefe Arkivi* 33 (2008), s. 87-100.

P. J. Ivanhoe. *Confucian Moral Self Cultivation*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 2000.

J. H. Parry. *The Age of Reconnaissance: Discovery, Exploration, and Settlement, 1450-1650*. University of California Press, 1981.

Paul A. Rule. *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Caberra: Australian National University (Doktora Tezi), 1972.

Paul Tillich, Theology of Culture Oxfor: Oxford University Press, 1959.

Pavel Horak. "The Image of Paganism in The Age of Reason: From Idolatry towards a Secular Concept of PolyTheism". *The Pomegranate* 18/2 (2016), s.125–149.

Pelin Atayman Erçelik. *Lucretius'un Tanrı ve İnsan Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı (Yayınlamamış Doktora Tezi), 2014.

Peter Biller, "Words and The Medieval Notion of Religion," Journal of Ecclesiastical History 36 (1985), ss. 351– 369.

Peter Harrison. *"Religion" and The Religions in The English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. "Philosophy and The Crisis of Religion". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. ed. James Hankins. 234–249. Cambridge University Press, 2007.

Peter K. Bol. *Neo-confucianism in History*. Harvard University Asia Center, 2008.

Pierre Bayle. *Continuation des Pensées Diverses Sur la Comete*. Rotterdam: Leers, 1705.

_____. *Historical and Critical Dictionary*. çev. Pierre Des Maizeaux. London: Printed for Dan Browne, 1734.

_____. *Pensées Diverses Sur la Comete I-II. P*aris: Société des Textes Franpais Modernes, 1994.

_____. *Various Thoughts on The Occasion of a Comet*. çev. Robert C. Bartlett. State University of New York Press, 2000.

Pim Valkenberg. "Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, The Qur'an, and Nicholas of Cusa". *Una Religio in Rituum Varietate: Religious Pluralism, The Qur'an, and Nicholas of Cusa*. ed. Ian Christopher. 30–48. Boston: Brill, 2014.

Qiong Zhang. *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization: A Reinterpretation of The Jesuit Approach to Confucianism During The Late Sizteenth And Early*

Seventeenth Centuries. Harward University (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1996.

R. Po-chia Hsia. *A Jesuit in The Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford University Press, 2010.

_____. *Matteo Ricci and The Catholic Mission to China, 1583-1610: Short History with Documents*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2016.

René Gothóni. "Religio and Superstitio Reconsidered". *Archiv Für Religionspsychologie / Archive for The Psychology of Religion 21* 21/1 (1994), 37–46.

Reynold A. Nicholson. *A Literary History of The Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.

Richard Hughes Seager. *The World's Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago 1893*. Bloomington&Indiana: Indiana University Press, 1995.

Richard King. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The mystic East'*. London & New York: Routledge, 2001.

Richard Popkin. "The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy". *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. ed. Daniel Garber – Michael Ayers. 393–424. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Richard S. Dunn. *The Age of Religious Wars: 1559–1715*. New York: Norton, 1979.

Richard S. Westfall. *Science and Religion in Seventeenth Century England*. Yale University Press, 1958.

Robert Burton. *Philosophaster*. çev. Connie McQuillen. Albany and New York: State University of New York Press, 1993.

Robert C. Bartlett. "On The Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu". *The Journal of Politics* 663 (2001).

Robert E. Cushman. "Faith and Reason in The Thought of St. Augustine". *Church History* 19/4 (1950), 271–294.

Robert Eno. *The Confucian Creation o f Heaven: Philosophy and The Defense of Ritual Mastery*. Albany: Suny Press, 1990.

Robert Launay. *Savages, Romans, and Despots: Thinking About OThers from Montaigne to Herder*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2018.

Robert Trent Pomplun. "Introduction: Early Catholic Orientalism and The Missionary Discovery of Asian Religions". thk. Joan Pau Rubies – Ines G. Županov. *Journal of Early Modern History* 24/6 (2020), 63–470.

Rodney L. Taylor. *The Way of Heaven: An Introduction to The Confucian Religious Life*. Leiden: Brill, 1986.

_____. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

_____. "The Religious Character of The Confucian Tradition". *Philosophy East and West* 48/1 (1998), ss. 80–107.

Roger B. Oake. "Montesquieu's Religious Ideas". *Journal of The History of Ideas* 14 (1953).

Ruiping Fan (ed.). *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Philosophical Studies in Contemporary Culture 20. Springer, 2011.

Russel T. McCutcheon (ed.). *Guide to The Study of Religion*. London & New York: Cassell, 2000.

_____. *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge, 2003.

S.J. Athanasius Kircher. *China Illustrata*. çev. Charles D. Van Tuyl. Indian University Press, 1987.

S. N. Balagangadhara. *The 'HeaThen in His Blindness…': Asia, The West and The Dynamic of Religion*. Leiden: Brill, 1994.

Samuel Purchas. *Purchas His Pilgarimage: or Relations of The world and The religions Observed in all Ages and Places Discovered, from The Creation unto This Present*. London: William Stansby for Henrie FeTherstone, 1647.

Sangkeun Kim. *Strange Names of God: The Missionary Translation of The Divine Name And These Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York, 2001.

Sarah Salih. "Idol Theory". *Preternature: Critical and Historical Studies on The Preternatural* 4/2015, 13–36.

Sare Levin Atalay. "Bir Batı İcadı olarak Din". *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/2 (2016), 27–47.

Şenol Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2011), 83-114.

Sharon Krause. "Despotism in The Spirit of Laws". *Montesquieu's Science of Politics*. ed. David W. CarriThers, Michael A. Mosher, and Paul A. Rahe. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Shirley Jackson Case. "The Religion of Lucretius". *The American Journal of Theology* 19/1 (1915), 92–107. https://www.jstor.org/stable/3155898

Simon Kow. "Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu". *Journal of The European Legacy* 16/1 (2011), 39–52.

_____. *China in Early Enlightenment Political Thought*. New York: Routledge, 2017.

Stephen Teiser. "Introduction: The Spirits of Chinese Religion". *Religions of China in Practice*. ed. Donald Lopez. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Süleyman Dönmez. *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç.* Ankara: Karahan Kitabevi, 2004.

Tae-Hyeon Song. "Voltaire's View of Confucius". *外国文学研究 (Journal of Foreign Literature Studies)* 3 (2014), 20-27.

Talal Asad. "Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası". *Milel ve Nihal* 4/2 (2007), 103–137.

_____, Dinin Soykütükleri, Hristiyanlık ve İslam'da Disiplin ve İktidarın Nedenleri İstanbul: Metis, 2015.

_____. "Reading a Modern Classics: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion"". *History of Religions* 40/3 (2021).

Tertullian. "The Prescription Against The Heretics". *The Ante-Nicene FaThers: Translations of The Writings of The FaThers down to A.D. 325*. ed. James Donalson Alexander Robert. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

Theodore Nicholas Foss, *A Jesuit Encyclopedia for China: A Guide to Jean-Baptiste Du Halde's Description ... de la Chine (1735),* Chicago & Illinois: Committee on History of Culture, University of Chicago, Doktora Tezi, 1979.

Thierry Meynard. Ricci's Tianzhu Shiyi and Valignano's Catechismus Japonensis". *Japanese Journal of Religious Studies* 40/2 (2013), 303–322.

_____. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of The Lunyu (1687) Published in The West*. Leiden: Brill, 2015.

Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*. thk. çev. Anton C. Pegis. I. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

_____. "Summa Theologie". *Aquinas Political Writings*. ed. R.W. Dayson. I. New York: Cambridge University Press, 2004.

Thomas Hobbes. *Leviathan*. Penguin Books, 1968.

_____. Leviathan çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.

_____. *De Cive / Yurttaşlığın Felsefî Temelleri*. çev. Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2018.

Thomas Leinkauf. "The Concept of Religion in Early Modern Philosophy: Three Examples: Machiavelli, Cardano and Bruno". *Juornal Problemata* 5/1 (2014), 160–181.

Thomas Wilson. *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and The Formation of The Cult of Confucius*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.

Tim Whitmarsh. *Battling The Gods: ATheism in The Ancient World*. New York: Alfred A. Knopf, 2015.

Timothy Brook. "Rethinking Syncretism: The Unity of The Three Teachings and its Joint Worship in Late-Imperial China". *Journal of Chinese Religions* 21 (1993), 13–44.

Timothy Fitzgerald. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press, 1999.

Tomoko Masuzawa. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in The Language of Pluralism*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2005.

Tony Swain. *Confucianism in China: An Introduction*. London and New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2017.

Tu Weiming. *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-Yung*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.

_____. *論儒學的宗教性: 對中庸的現代闡述 (lunruxue de zongjiaoxing: dui zhongyong de xiandai chanshi; Konfüçyüsçülüğün Dinselliği: Zhongyong'un Modern Yorumu)*. Wuhan: Wuhan University Press, 1999.

Urs App. *The Birth of Orientalism*. Philadephia & Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010.

_____. *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and The Invention of Oriental Philosophy.* Kyoto: University Media, 2012.

Vincent Goossaert. "The SocialOrganization of Religious Communities in The Twentieth Century". *Chinese Religious Life*. ed. David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri. 172–190. New York: Oxford University Press, 2011.

Voltaire. *Philosophical Dictionary*. çev. Theodore Besterman. Penguin Classics, 1971.

_____. *An Essay On Universal History, The Manners, And Spirit Of Nations, From The Reign Of Charlemaign To The Age Of Lewis* çev. Mr. Nugent (Gale Ecco Print Editions, 2010).

_____. *Zadig*. çev. Elif Çepikurt. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

_____. *The Orphan of China: A Tragedy*. Gale ECCO Print Editions, 2018.

W. R. Jones. "The Image of The Barbarian in Medieval Europe". *Comparative Studies in Society and History* 13/4 (1971), 376–407.

Walter W. Davis. “China, The Confucian Ideal, and The European Age of Enlightenmen”. *Journal of The History of Ideas* 44/4 (1983), 523–548.

Wilfred Cantwell Smith, Dinin Anlamı ve Sonu, çev. Nur Nirven, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

_____. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to The Religious Traditions of Mankind*. Macmillan, 1963.

William Arnal, Russell T. McCutcheon. *The Sacred Is The Profane: The Political Nature of "Religion"*. New York&Oxford: Oxford University Press, 2012.

William T. Cavanaugh. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press, 2009.

Wing Tsit-Chan. *A Sources Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Wm. Theodore De Bary (ed.). *Self and Society in Ming Thought. New York*. New York: Columbia University Press, 1970.

Xi Yuan Chen. *Confucianism Encounters Religion*, Harvard University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999.

Xinzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge University Press, 2000.

Y. T. Lai. “The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche”. *Journal of The History of Philosophy* 23 (1985), 151–178.

Yong Chen. *On The Rhetoric of Defining Confucianism as a 'Religion'*. Tennessee: Religious Studies, Vanderbilt University, Doktora Tezi, 2005.