

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 588-609

**Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının
Çoğulculuk Açısından Mukayesesi**

*Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of
Religion in Terms of Pluralism*

Nesrin BAĞCI ERCİYAS

Araştırma Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Research Assistant, Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences

Afyonkarahisar/Türkiye

✉ nesrin.bagci@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-2443-9806

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 30.08.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Bağcı Erciyas, Nesrin. "Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının Çoğulculuk Açısından Mukayesesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 588-609. <https://doi.org/10.52637/kiid.1332107>

Cite as: Bağcı Erciyas, Nesrin. "Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of Religion in Terms of Pluralism". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 588-609. <https://doi.org/10.52637/kiid.1332107>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Nesrin BAĞCI ERCİYAS | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının Çoğulculuk Açısından Mukayesesi*

Öz

Bu makalenin konusu Farabi ve John Hick'in din tasavvurlarının çoğulculuk açısından mukayesesidir. Bu makalenin amacı ise farklı zamanlarda yaşamış ve farklı dini geleneklere mensup olmalarına rağmen bu iki düşünürün din tasavvurlarının kıyaslanması ve dini çoğulculukla uyumlu olan yönlerinin gösterilmesidir. Her iki düşünür de insanı, toplumsal ve dini yönü olan canlı olarak tanımlamaktadır. Farabi din yahut kendi kullandığı terimle mille kavramını, toplumsal ve siyasi bir sistem anlamda kullanmaktadır. Farabi'ye göre dinler, insanın varoluş amacı olan "nihai mutluluk"a ulaşmayı hedefleyip hedeflemediklerine göre erdemli yahut erdemsiz (cahilî) olarak ikiye ayrılırlar. İnsanın varoluş amacı olan nihai mutluluktan başka bir amaca hizmet etmek için tesis edilmiş bütün dinler erdemsiz dinlerdir. Erdemsiz dinler çeşitlidir, bir din mutluluktan başka bir amacı, zenginlik yahut şan gibi dünyevi bir iyiliği hedefliyorsa erdemsizdir. Aynı şekilde hakikate vakıf olmadığı halde hakikate vakıf olduğuna inanan bir ilk başkan tarafından tesis edilen bir din sapkın ve dolayısıyla yine erdemsiz bir dindir. Görünüşte nihai mutluluğa ulaştırmayı hedefler görüldüğü halde arka planda yöneticinin başka bir dünyevi hedefini gerçekleştirmeye hizmet etmek üzere kurulan din de aldatmaya dayalı erdemsiz bir dindir. Erdemli din ise, kendisine tabi olanların nihai mutluluğa ulaşmasının hedeflendiği dindir, bu dinde tek olan ve nazari felsefe ile ulaşılan hakikat, tarih ve kültürel şartlara uygun olarak sembolik bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla erdemli din birden fazla olabilir. John Hick için ise din, insanı "nihai endişe"nin yöneldiği nesne olan Nihai Gerçek (The Real) ile kurulan tecrübi ilişki içerisinde O'na içinde bulunulan tarihsel ve kültürel gerçeklikle kayıtlı olarak verilen fenomenolojik cevaplardır. Bu manada dinler, vakıadaki çeşitliliği ve çokluğuna rağmen insanı "ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe" dönüştürebildiği oranda numenal nihai Gerçek'e verilen cevaplar olarak eşittir. Hakikate dair rasyonel realist bir epistemolojiyi savunan Farabi ile eleştirel realist bir epistemolojiyi savunan Hick'in din tasavvurları birbirinden farklı bir konumdadır. Fakat bu farklı konumlara rağmen, her iki düşünürün din tasavvuru da dini çeşitlilik vakıası karşısında, tek bir dini doğru kabul edip onun dışındakileri yanlışlayan "dışlayıcılık" yahut yine tek bir dini doğru kabul edip onun dışındaki tüm dinleri bu doğru kabul edilen dine uyumları oranında doğru kabul eden "kapsayıcılık" değil çoğulcu bir yaklaşımı destekler görünmektedir. Her iki düşünce sistemi arasında hedeflediğimiz kıyasın temeli bu çoğulculuğu destekleyen yaklaşımdır. Hick için dini çeşitlilik vakıasına cevaben çoğulculuk en makul cevaptır ve Hick, dini çoğulculuğu bir teori olarak eserlerinde tesis edip savunmuştur. Farabi için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Farabi'nin düşünce sistemi içinde dini çoğulculuk olarak tesis edilen bir teori yoktur. Fakat Farabi için nazari felsefeye dayanan ve onun sembolik ifadesi olan erdemli dinlerin çokluğu bir vakıadır. Çünkü insanlar varoluşu gereği çeşitli potansiyellere sahiptir ve buna bağlı olarak çeşitli mertebelerdedir. Hakikatin bu çeşitli mertebelerdeki insanların seviyelerine uygun bir şekilde ifade edilmesi ve bu insanların mertebelerine uygun olarak, varoluş amaçları olan nihai mutluluğa yönlendirilmeleri gerekmektedir. Bu da nazari felsefe ile ulaşılan hakikatin her toplumun tarihsel ve kültürel durumuna uygun bir şekilde sembolik bir anlatımla ifade edilmesi ve erdemli dine tabi olanların onları nihai mutluluğa ulaştıracak eylemlere yönlendirilmesi ile olmaktadır. Bu doğal olarak erdemli dinlerin birden fazla oluşu ile sonuçlanacaktır ki Farabi de bunu teorisinde açıkça ifade etmektedir. Bu açıdan Farabi'nin din tasavvuru, tüm dinleri aşkın nihai hakikat olan Nihai Gerçek'in farklı tarihsel ve kültürel görünüşleri olarak eşit kabul eden Hick'in savunduğu çoğulculuktan farklı olmakla birlikte aynı hakikatin farklı sembolik görünüşleri olarak erdemli dinlerin çeşitliliği ve eşitliği manasında çoğulcu olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Farabi, John Hick, Din, Mille, Çoğulculuk.

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Rahim Acar danışmanlığında yürütülen "Dini Çoğulculuk Açısından Farabi ve John Hick'in Mukayesesi" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of Religion in Terms of Pluralism*

Abstract

The subject of this article is the comparison of Al-Farabi and John Hick's conceptions of religion in terms of pluralism. The aim of this article is to compare the conceptions of religion of these two thinkers, despite the fact that they lived in different times and belonged to different religious traditions, and to show the aspects that are compatible with religious pluralism. Both thinkers define the human being as a living being with social and religious aspects. Al-Farabi uses the concept of religion or "milla" in the sense of a social and political system. According to Al-Farabi, religions are divided into two as virtuous or non-virtuous (ignorant) according to whether they aim to achieve "ultimate happiness", which is the purpose of human existence. All religions established to serve a purpose other than ultimate happiness, which is the purpose of human existence, are non-virtuous religions. Non-virtuous religions are diverse; a religion is non-virtuous if it aims at a goal other than happiness, a worldly good such as wealth or fame. Likewise, a religion founded by a first leader who believes he is in possession of the truth when he is not in possession of the truth is a heretical religion and therefore also a non-virtuous religion. A religion that ostensibly aims at attaining ultimate happiness, but in the background is established to serve the ruler's other worldly goal, is also a non-virtuous religion based on deception. A virtuous religion, on the other hand, is a religion that aims for its followers to attain ultimate happiness; in this religion, the truth, which is one and which is reached through theoretical philosophy, is expressed in a symbolic way in accordance with historical and cultural conditions. Therefore, virtuous religion can be more than one. For John Hick, on the other hand, religion is the phenomenological answers given to the Ultimate Truth (The Real), which is the object to which human "ultimate concern" is directed, within the experiential relationship established with The Real, in accordance with the historical and cultural reality in which it exists. In this sense, religions are equal as answers to the noumenal Ultimate Truth to the extent that they can transform human beings from "self-centredness to reality or truth-centredness" despite their diversity and multiplicity in reality. Al-Farabi, who defends a rational realist epistemology of truth, and Hick, who defends a critical realist epistemology, have different conceptions of religion. However, despite these different positions, both thinkers' conceptions of religion seem to support a pluralist approach in the face of the fact of religious diversity, not "exclusivism" that accepts a single religion as true and falsifies those outside of it, or "inclusivism" that accepts a single religion as true and accepts all religions outside of it as true to the extent of their conformity to this accepted religion. The basis of the comparison we aim to make between both systems of thought is the approach that supports this pluralism. For Hick, pluralism is the most reasonable answer to the case of religious diversity, and Hick established and defended religious pluralism as a theory in his works. This is not the case for Al-Farabi. There is no theory established as religious pluralism in Al-Farabi's thought system. But for Al-Farabi, the plurality of virtuous religions based on theoretical philosophy and its symbolic expression is a fact. Because people have various potentials by virtue of their existence and are in various levels accordingly. The truth needs to be expressed in a way that is appropriate to the levels of people at these various levels, and these people need to be guided to the ultimate happiness, which is the purpose of their existence, in accordance with their levels. This is achieved by expressing the truth reached through theoretical philosophy in a symbolic expression in accordance with the historical and cultural situation of each society and directing those who are subject to the virtuous religion to actions that will lead them to ultimate happiness. This will naturally result in more than one virtuous religion, which Al-Farabi clearly expresses in his theory. In this respect, Al-Farabi's conception of religion is different from the pluralism advocated by Hick, who accepts all religions as equal as different historical and cultural views of the ultimate truth, The Real, but we believe that it can be considered pluralist in terms of the diversity and equality of virtuous religions as different symbolic views of the same truth.

Keywords: Al-Farabi, John Hick, Religion, Milla, Pluralism.

* This study is based on the doctoral dissertation entitled "Religious Pluralism: A Comparison Between Al-Farabi and John Hick's Positions", conducted under the supervision of Prof. Dr. Rahim Acar at Marmara Uni, Institute of Social Sciences.

GİRİŞ

Dini çoğulculuk, birbirinden farklı ve çelişen hakikat iddialarına sahip dinlerin çokluğu ve çeşitliliği vakıasına verilen cevaplardan biridir. Dini dışlayıcılık ve dini kapsayıcılığa karşı bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre dini dışlayıcılık, belirli bir dinin inançlarını kabul edip sadece o dinin kurtuluşu erdireceğini savunan görüştür, buna göre o dinin savunduğu inançlar ile çelişen tüm inançlar ve uygulamalar yanlıştır. Dini çeşitlilik olgusu karşısındaki cevaplardan dini kapsayıcılık ise, dini dışlayıcılık ile dini çoğulculuk arasında bir yerde bulunur. Bir yandan belli bir dinin öğretilerini nihai olarak doğru kabul edip kurtuluşun ancak o dinin öğretileriyle gerçekleşeceğini savunurken diğer taraftan ise Tanrı'nın kurtuluşu diğer dinler aracılığıyla da gerçekleşebileceğini kabul eden görüştür. Dini çoğulculuk ise en genel anlamda doğruluk ve kurtuluşu erdirmeye açısından hiçbir dinin diğerine üstünlüğünün olmadığını savunan, tüm dinleri aynı hakikate ulaştırarak birbirinden farklı yollar olarak değerlendiren görüştür. Buna göre tüm dinler mensuplarını kurtuluşu erdirecektir. Vakıadaki birbiriyle çelişen hakikat iddialarının nedeni insani, sosyal ve kültürel farklılıklardır ve bu mesele tüm dinlerin aynı hakikate verilen fenomenolojik cevaplar olarak eşit kabul edilmesi temeline çözülebilir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi ile hakikate ulaştırmak ve kurtuluşu erdirmek hususunda hiçbir din biricik ve normatif konumda değildir.¹

Bu çalışmanın konusu dini çoğulculuk açısından Farabi ve John Hick'in din tasavvurlarının mukayesesidir. Bunun için evvela bu iki düşünür açısından dinin ne olduğu belirginleştirilecektir. Çoğulculuk açısından her iki teorinin kıyaslanması her iki düşünürün de din kavramından ne anladıklarının netleştirilmesine bağlıdır. Zira Farabi insanı, "toplumsal ve siyasi canlı"² olarak değerlendirirken Hick de insanı, "dini eğilimi olan canlı (religious animal)"³ olarak değerlendirmektedir. Farabi için din, insanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı zorunlu iken Hick için din, tüm insan toplumlarında gözlemlenen evrensel bir olgudur. Farabi'nin eserlerinde, Hick'in eserlerinde olduğunun aksine dini çoğulculuk tartışmaları açıkça yer almamaktadır. Fakat bu çalışma ile Farabi'nin din tasavvurunun dini çeşitliliğin değerlendirilmesinde Hick'in din tasavvuruna benzer bir şekilde çoğulcu bir yaklaşıma sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla evvela Farabi'nin din tasavvuru ele alınacaktır. Sonrasında dini çeşitlilik (ve dini çeşitliliğin meydan okuması) karşısında çoğulcu bir cevabı benimsemiş olan Hick'in din tasavvuru izah edilerek, dini çoğulculukla bağlantısı kurulacaktır. Devamında ise Farabi'nin din tasavvurundaki önemli öğeler, Hick'in din tasavvurundaki öğelerle karşılaştırılacaktır. Böylece her iki düşünürün dine dair görüşleri arasındaki benzerlikten hareketle, nasıl Hick'in din tasavvuru dini çeşitlilik karşısında çoğulcu bir konumu savunuyorsa, Farabi'nin din tasavvurunun da çoğulculuk içerdiği gösterilecektir.

Farabi'nin görüşlerini çoğulculuk açısından değerlendiren çalışmaların sayısı çok geniş olan Farabi literatürüne nispetle çok azdır. Nitekim bu konuya değinen makale sayısı sadece üçtür. Bunlardan ilki L. X. Lopez-Farjaet'in "Faith, Reason and Religious Diversity in al-Farabi's Book of Letters"⁴ adlı makalesidir. Burada Lopez-Farjaet, Farabi'nin Kitabü'l-Huruf/Harfiler Kitabı adlı eseri kapsamındaki görüşlerinin dini çeşitliliğe imkân sağlayan yapısına değinmektedir. Diğeri ise Rahim Acar'ın "Foundation of Religion: An Appraisal of Al-Farabi's and Ibn Sina's Positions"⁵ isimli makalesidir. Burada Acar, Farabi ve İbn Sina'nın din tasavvurlarına değinmekte, Farabi ve Hick'in din tasavvurlarının benzerliklerine dikkat çekmektedir. Türkçe literatürde ise Metehan Karakurt ve Adem Çelik'e ait "Farabi'de Dini

¹ Rahim Acar, *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler* (Ankara: Elis, 2007), 23-30.

² Farabi, *Mutluluğun Kazanılması: Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Kültür, 2018), 13.

³ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), XXIX.

⁴ Luis Xavier López-Farjaet, "Faith, Reason, and Religious Diversity in al-Fārābī's Book of Letters", *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, (ts.), 193-217.

⁵ Rahim Acar, "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Positions", *Din ve Felsefe Araştırmaları* (2020), 3/5 (ts.), 28-43.

Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları"⁶ adlı, konuya dair genel ve giriş mahiyetinde değerlendirilebilecek bir makale vardır. Bu makalede dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk ele alınarak Farabi'nin siyasal düşüncesi mutluluk, siyasal toplum ve dini çoğulculuk açısından tartışılmıştır.

1. FARABI'NİN DİN TASAVVURU

Din (mille), Farabi'nin tüm düşünce sistemi için kilit konumda olan bir kavramdır. Zira Farabi, tüm eserlerinde aleme, insana ve hepsinin varlık nedeni olan Tanrı'ya (İlk Sebeb) dair görüşlerin tamamını "erdemli din" özelinde din tasavvuru ile bağlantılı bir şekilde ele almaktadır. Farabi, dini "(bir) ilk Başkan'ın (Reisu'l Evvel) toplum için tasarladığı şartlarla belirlenmiş, kayıtlandırılmış görüşler ve fiiller olup, ilk başkan bunlarla toplumda veya toplum ile gerçekleşecek belirli bir amaca ulaşmak ister"⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Farabi için din, en genel anlamı ile bir sosyal sistemdir. Fakat hedeflenen belirli bir amacı gerçekleştirmek için bir insan tarafından tesis edilen ve bu amaca yönelik teorik zemini ve pratik uygulamaları içeren bir sistemdir. Bu sistem, hem kendisini belirli bir amaca yönelik tesis eden bir ilk başkana hem de bu amacın kendisinde gerçekleştirileceği bir topluluğa, dolayısıyla bir şehre (el-Medine) ihtiyaç duymaktadır.

Bu sosyal sistemin bir insan tarafından yine insanlara yönelik tesis edildiği meselesi Farabi'nin din tasavvurunu anlamak için bir başlangıç noktası olarak önemlidir. Zira bu mesele, Farabi'nin varlık ve insan tasavvuru ile doğrudan bağlantılıdır. Farabi'ye göre her varlığın bir doğası vardır ve her varlık bu doğasının gereğini yapmak, doğasını gerçekleştirmek istemektedir.⁸ Türsel özelliği (nazari) akıl sahipliği olan insan, doğası gereği hem varlığını sürdürme hem de sahip olduğu potansiyelin en yetkin formuna ulaşma hususunda bir topluluk ile yaşamaya ihtiyaç duyan sosyal bir varlıktır, kısaca insan, "toplumsal ve siyasal (akıllı) bir canlıdır."⁹ Farabi'ye göre insan sosyal bir canlı olduğundan "her insan, varlığını sürdürmek ve yetkinliklerinin en üstününe ulaşma hususunda birçok şey muhtaç bir tabiata/fitrata sahip kılınmıştır ve bunların hepsini tek başına yerine getirmesi mümkün değildir".¹⁰ Zira insan, kendisi için var olduğu "mükemmelliğe" ulaşması için mutlaka hemcinslerinin yardımına ihtiyaç duymaktadır.¹¹

İnsanın doğuştan yetkinleştirmek üzere getirdiği bir (potansiyel içeren/bilkuvve) tabiata sahip olması onun varoluşunun bir amacı hedeflemesindedir. Bu amaç, insani yetkinliğin ulaşabileceği son nokta, nihai mutluluktur (Saadetü'l-Kusva).¹² "Nihai mutluluk" kendinde iyidir. Zira nihai mutluluğun başka bir amaca ulaşmak için istenen diğer iyi şeylerden farkı, herhangi bir amaca ulaşmak için değil sadece kendisine ulaşmak için istenir olmasıdır. Dolayısıyla bu amaca ulaşmak yolunda insan, hem mutluluğu bilip tanyabileceği hem ona ulaşmak için yapması gereken fiilleri bilip uygulayabileceği bir toplum içinde yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Farabi'ye göre tüm insanlar çeşitli mertebelerde ve eşit olmayan potansiyeller/istidatlar ile var olurlar. Bu potansiyellerini aktifleştirmeleri için bir ilk başkan tarafından organize edilen bir toplumsal yapıya, bir dine tabi olmaları gerekmektedir.

Farabi'ye göre hakiki manada iyilik yahut kötülük bir irade ve ihtiyarla gerçekleşmektedir. Buna göre insan topluluklarının iyi yahut kötü amaçlar için toplanmaları mümkündür.¹³ Dolayısıyla bir ilk başkanın tesis ettiği din ile bir toplulukta hedeflediği amacın niteliğine göre çeşitli dinlerden bahsedebiliriz. En temelde bir ilk başkan tarafından tesis

⁶ Adem Çelik - Metehan Karakurt, "Farabi'de Dini Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları", *IV. International European Conference on Social Sciences*, (2019), 178-190.

⁷ Farabi, *Kitabü'l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (Litera, 2019), 16.

⁸ Farabi'nin de etkilendiği Aristo'ya dayanan bu mutluluğa yönelik amaçlılık için: Aristotele, *Nicomachean Ethics* (Hackett Publishing, 2019), 1-2.

⁹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 12-13.

¹⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (Litera, 2018), 186.

¹¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 13.

¹² Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 16.

¹³ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 188.

edilen bir dinin, insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğu hedefleyip hedeflememesi durumuna göre dinler erdemli yahut erdemsiz olarak ikiye ayrılmaktadır. Eğer bir din, nihai mutluluğa ulaştırmayı amaçlarsa, bu mutluluğu bilmeye yönelik görüşleri ve yine bu amacı gerçekleştirmeye yönelik eylemleri içeren bir sistem olarak tesis edilirse Farabi tarafından “erdemli din”¹⁴ olarak adlandırılmaktadır. Zira bu dinin amacı insanın varoluş amacı ile aynıdır. Eğer bir ilk başkan tarafından tesis edilen din, nihai mutluluğa ulaşmaktan başka bir amacı gerçekleştirmeye yönelik ise, nihai mutluluktan başka hangi amaca yönelik olursa olsun, bu sistemler erdemsiz dinlerdir ve neye yönelik tesis edildilerse o amaca göre isimlendirilmektedir. Buna göre eğer bir ilk başkan bir toplumu vasıta kılarak yalnızca kendisi için sağlık, esenlik, zenginlik, haz yahut onur gibi erdemli olmayan (cahilî) bir iyiliğe ulaşmayı hedefleyen bir din tesis etmişse ve bunun için yönetimi altında bulunanları araç olarak kullanıyorsa bu başkan da tesis ettiği din de erdemsizdir. Aynı şekilde, bir ilk başkanın tasarladığı sistemle cahili bir iyiliği kendisi için değil fakat sadece toplum için hedeflese dahi netice değişmez, bu ilk başkan da din de erdemsizdir.¹⁵ Eğer ilk yöneticinin yönetimi, kendisi hakikate vakıf olmadığı halde öyle zannetmesi ve yönetimi altında bulunanları da kendisinin hikmet ve fazilete sahip olduğu zannına inandırmasına dayalı olarak bir nihai mutluluğu hedeflerse bu ilk yönetici de tasarladığı din de sapkın ve erdemsizdir.¹⁶ Eğer bir ilk başkanın yönetimi aldatmaya dayalı bir yönetimse, yani görünüşte nihai mutluluğa ulaşmayı hedeflediği halde özünde yöneticinin yönetimi altında olanlar vasıtasıyla cahili iyiliklerden birine ulaşmayı hedeflediği din de yine erdemsiz, aldatmaya dayalı bir dindir.¹⁷

Farabi’ye göre insanın varoluşu gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve yine fitratı gereği sahip olduğu potansiyelin nihai noktasına ulaşabilmesi için erdemli bir dine tabi olmaya ihtiyaç duyduğunu ifade ettik. Bu durumda hem insanın var oluş amacı hem de erdemli dinin tesis edilme amacı olan nihai mutluluğun ne olduğunu sorgulamak gerekmektedir. Farabi’ye göre nihai mutluluk özünde entelektüel bir yetkinliktir. İnsanın doğası ile doğrudan bağlantılı bir tasavvurdur, insanın varoluşu gereği sahip olduğu akli potansiyelini aktifleştirip aklının bilkuvve halden bilfiil akıl hale geçmesidir. Bu ancak insanın varoluşundaki bir suret olarak madde ile var olmak eksikliğinden, ulaştığı yetkinlik neticesinde maddeden/bedenden kurtulup bilfiil akıl olan göksel cisimlerin en alt seviyesi Faal Akıl ile ittisal seviyesine ulaşmasıdır. Bu ittisal sonucunda insan alemin ve alemdeki her şeyin varoluş nedenine, alemin nasıl var olduğunu hakikatine erer, kişi kendi varoluşu ve amacını bilir, amacının mutluluk olduğunu bilip ona ulaşmak için mertebesince yapılacaklara vakıf olup uygular (filozof-peygamber için) yahut uygulayabileceği bir dine tabi olur (halk için).¹⁸ Farabi nihai mutluluğun tam gerçekleşmesi halini maddeye/bedene bağlılıktan kurtuluşla kaydettiği için ölümden sonrası ile ilişkilendirmektedir. İnsan ölüp bedeni ortadan kalktığında, nefsi maddeden kurtulup bilfiil olan akli ile nihai mutluluğa ulaşacak, kendisi gibi mutluluğa ulaşan nefislerle ittisal ederek mutluluğunu katlayacaktır.¹⁹

İnsan bu mutluluk hedefine dair ilk bilgi ve işareti doğuştan²⁰ getirmektedir. Fakat bu geliştirilmesi gereken bir eğilimdir. Farabi’ye göre tüm insanlar (ve tüm varlık) çeşitli mertebeler ve potansiyeller ile var olmuştur ve insanların çoğunluğu ya tab’an ya da alışkanlıkları sebebiyle nihai mutluluğa ulaşacak yetkinliğe erişecek durumda değildirler. Dolayısıyla “yüksek istidatlı bir ruhun”²¹ bu yetkinliğe ulaşıp diğer insanlara kendi potansiyellerine uygun olarak bu yetkinliğe ve nihai mutluluğa ulaşabilmeleri için yol

¹⁴ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 20-24.

¹⁵ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 16-18.

¹⁶ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 18.

¹⁷ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 18.

¹⁸ Erdemli dindeki teorik ve iradi şeyler için: Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 20-24. Faal Akıl ile ittisal için: Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (Litera, 2020), 96-98; Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 86.

¹⁹ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 214-216.

²⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

²¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 96.

göstermesi gerekmektedir ki bunu erdemli bir din tesis ederek gerçekleştirebilir. İnsanların da bu erdemli dine tabi olmaları, bu vesileyle nihai mutluluğa kendi istidatlarınca ve birlikte hareket ederek ulaşmaları amaçlanır.

Farabi'ye göre erdemli dini tesis eden ilk başkan kendisine vahiy verilen kişidir ve erdemli din, kendisine vahiy verilen bu filozof-peygamber olan ilk başkan tarafından takdir ve tayin edilen esaslara ve uygulamalara dayanmaktadır ki bu din, insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğu hedefleyen fikir ve eylemleri içerecek şekilde tasarlanmıştır. Çünkü bu ilk başkan, ancak tab'an sahip olduğu bu üstün potansiyelini yetkinleştirdikten/aktifleştirdikten sonra Faal Akıl ile kurduğu bağlantı ile (ittisal) aldığı vahye dayalı olarak erdemli dini tesis etmektedir. Filozof-peygamber olan ilk başkanın, kendisine tabi olan insanları nihai mutluluğa ulaştırmak için takdir ve tayin ettiği dini oluşturan esaslar, en başında Tanrı'dan kendisine Faal Akıl aracılığıyla taşmakta/vahyedilmektedir. Sistemin teorik temeli ve pratik uygulama zemini yine bu belirlenmiş bir şekilde vahyedilen esaslara dayalı olarak yahut onlar ile uyumlu olacak mahiyette ilk başkan tarafından tayin edilerek oluşturulmaktadır.²²

Farabi'ye göre tüm mevcudun yanında erdemli dinin kaynağı olan vahyin de Faal Akıl vasıtasıyla kendisinden taşıdığı Tanrı'nın mahiyetine ve mevcudun kendisinden nasıl feyz ederek var olduğuna değinmemiz gerekmektedir. Tanrı, Farabi'nin düşünce sistemi açısından çok net bir şekilde varlığı zorunlu olandır hatta bu zorunluluğun insanlar tarafından doğuştan bizatihi bilinme imkânı vardır.²³ Kendisi haricinde tüm varlığın (varlık yahut yokluğunun) mümkün olduğu ve kendisi vasıtasıyla varlık imkanına kavuştuğu Tanrı, varlığı zorunlu olan, yokluğu düşünülemezdir. Başlangıcı ve sonu yoktur, her bakımdan bilfiil olduğundan ona yokluğu ilişmesi düşünülemez. Bu her bakımdan bilfiil olma hali aynı zamanda maddeden uzaklığın ve her türlü gelişmeye açık olan potansiyelin varlığından uzak olmanın delilidir. Zira O, sebebi olmayan ve kendisi dışındaki her şeyin sebebi olan İlk Sebep'tir. Hiçbir şekilde parça ve bölüm barındırmaması manasında tek/bölünmez ve basit olandır, her türlü idrakin zirvesi manasında diri olandır.²⁴ *"İlk mevcutların kendisinden meydana geldiği ilk şeydir".²⁵ "İlk Mevcut, diğer bütün varlıkların varlığının ilk sebebidir. O, noksanlık türlerinin tamamından uzaktır. O'nun dışındaki her şey, bir olsun birden çok olsun, noksanlık türlerinden bir şeyi kendisinde bulundurmaktan hali değildir. İlk'e gelince hepsinden uzaktır."*²⁶

Erdemli din, akıl sahibi varlık olan insanın Tanrı tarafından insanların en yetkini olarak filozof-peygambere vahyedilen/Faal akıl aracılığı ile ona taşan ilkeler ve pratikler ile kurulan bir sistemdir. Bu durumda sorgulanması gereken husus, erdemli millenin kaynağı ve dayanağı olan vahyin mahiyetinin ne olduğudur. Farabi'nin sistemi açısından vahyin mahiyeti, yine sistemi açısından varlık ve insan tasavvuru ile doğrudan ilişkilidir. Farabi'ye göre varlığın bir doğaya sahip olarak var olduğunu ve doğası ne ise onu gerçekleştirdiğine/gerçekleştirmeye meylettiğine değinmiştik. Var olan her şeyin vücudu ise Farabi tarafından, her şeyin kaynağı olan, varlığı zorunlu ve yokluğu düşünülemeyen, varlığında gerçekleşmemiş hiçbir potansiyel barındırmayan bilfiil varlık olan Tanrı'dan taşma/sudur teorisi ile izah edilmektedir.²⁷ Zira her şey doğasından kaynaklanan bir zorunluluk ile doğasının gereği ne ise onu gerçekleştirmektedir. Tanrı da varlığın en kâmil hali olduğundan O'dan ancak varlık taşmaktadır.²⁸ Bu taşma İlk Akıl olan Tanrı'nın kendini düşünmesi sebebiyle O'ndan taşan

²² Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 18.

²³ "Tanrı'nın özü gereği zorunlu varlık olduğunu, herhangi bir bilgi kaynağından öğrenmeksizin doğrudan doğruya (evveliyen) bilmekteyiz." Çünkü Farabi'ye göre insan, "varlık", "zorunluluk" ve "imkân" kavramlarını zihninde hazır olarak bulur ve adeta anlamlarını doğrudan doğruya kavrayacak şekilde dünyaya gelir". Farabi'den doğrudan aktarımla: Yaşar Aydın, *Farabi* (İsam, 2008), 71-72.

²⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 56.

²⁵ 00.00.0000 00:00:00Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 72.

²⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 48.

²⁷ Farabi'de Sudur Teorisi için: Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 76; Mahmut Kaya, "Sudur", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Temmuz 2023).

²⁸ Farabi mevcudun çok sayıda ve farklı mertebelerde olarak El-Evvel'den nasıl meydana geldiğini detaylı olarak şöyle tasvir etmektedir; *"O'nun (İlk Sebep) cevheri, yetkin veya noksan nasıl bir varlık olursa olsun her varlığın*

ikincil akıl ile başlamaktadır. Bu taşan (ikinci) aklın ve sonrakilerin kendisinden taşıdığı İlk Akıl ve aynı zamanda kendilerini düşünmesi neticesinde kendilerinden merteye merteye taşan akılların ay üstü alemdeki onuncu ve son akıl olan Faal Akla kadar taşarak var olmasına kadar sürmektedir. Zira bunların hiçbiri yalnızca kendi zatını akletmek suretiyle mükemmel varlığa ulaşma hususunda kendine yeterli değildir, mükemmel üstünlüğü ancak kendi zatiyle birlikte Tanrı'yı aklederek elde ederler.²⁹ Bu maddeden uzak, cismani olmayan cevherler/ikincil akıllar "*kendi cevherlerinde en üstün yetkinliklerine baştan itibaren sahip olan mevcuttur*".³⁰ Tanrı'ya nispetle varlık hiyerarşisinde ikincil olan bu akıllar herhangi bir potansiyel barındırmayan bilfiil varlıklardır, sahip oldukları tek noksanlık varlıklarının nedeni olmasıdır, zira kendisinden başka her şeyin varlığının kaynağı Tanrı'dır.

Faal Akıl ile son bulan ay üstü alemden sonra başlayan alem ay altı alemdir. Bu alem "*maddeye muhtaç olan suretlerin (cismani cevherlerin) birtakım mertebeler ile var olduğu alemdir*".³¹ Ay üstü alemdeki varlıklardan farklı olarak bu alemdeki varlıkların "*tabiatlarında, cevherlerindeki en üstün yetkinliklerinin baştan itibaren kendilerine verilme özelliği bulunmaz*",³² aksine onların doğası başlangıçta, tüm yetkinliklerin potansiyel/bilkuvve halde bulunması manasında varlıklarının en noksanına sahiptirler. Bu varlıklar, yetkinliklerinin bilkuvve olduğu noktadan, her bir türün kendi cevheri ve sonra da nitelikleri bakımından potansiyelini gerçekleştirdiği en son yetkinliğe ulaşmaya kadar aşama aşama yükselirler.³³

Faal akıl, maddeden uzak olan ay üstü alemin son basamağıdır ve aynı zamanda mümkün varlıklar alemi olan ay altı aleme, İlk Sebep'ten kendisine taşan varlık vasıtasıyla varlık verip onu terbiye edendir. Ay altı alem, bu alemin en üst mertebesinde bulunan akleden canlıdan (insandan) aşağıya doğru, akletmeyen canlılar, bitkiler ve madeni cisimler şeklinde mertebelenmektedir. Faal Aklın en önemli görevi, ay altı alemin en gelişmiş potansiyele sahip varlığı olan "*insanla (akleden canlı) ilgilenmek, onun ulaşabileceği en yetkin mertebeye, yani nihai/en son mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır*".³⁴ Faal Akıl ile ittisal etme seviyesi de her insanın ulaşabileceği bir seviye değildir. Bunun için üstün ve büyük tabiatlı/yüksek potansiyel ile var olmuş bir insanın aklını yetkinleştirip Faal Akıl ile ittisal ederek Müstefad akıl seviyesine çıkması, Faal Akıl'dan kendisine taşan vahiyle diğer insanların mutluluğa ulaşmasına hizmet etmek üzere erdemli bir din tesis etmesi gerekmektedir. Zira Farabi'ye göre hem fitratların birbirinden farklılığı hem de mertebeli oluşu bir yöneticiye ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu merteye farklılığı varoluş itibarıyla daha iyi olanı daha az iyi olana mertebeye üstün ve yönetici kılmaktadır. Bu yönetici, kendisi nihai mutluluğa ulaştıktan sonra bu mutluluğunu arttırmak için diğer insanların da aynı hedefe ulaşmasını amaçlayacaktır.³⁵

Cismani varlıklar alemi olan ay altı alemdeki varlıklar, cismani olmaları sebepli madde ile çeşitli seviyelerde karışmış durumdadırlar. Zira bu alemin varlıklarının varoluşları madde ve suret ikiliğine tabidir. Bu alemin en yetkin varlığı olan insan da doğası gereği madde ile bulaşmış durumdadır ve bir bedene sahiptir. Ay altı alemde cismani varlıklarda en alt seviyeden en üst seviyeye doğru beslenme gücü, duyum gücü, mütehayyile gücü ve akletme

kendisinden taşıdığı/feyzettiği bir cevherdir. Yine, O'nun cevheri öyle bir cevherdir ki, kendisinden bütün mevcuttur taşıdığı, mertebelerine göre sıradüzenine girerler, her mevcudun varlıktan hak ettiği pay ile O'nun karşısındaki derecesi de O'ndan meydana gelir. (Bu sıradüzeni) varlık bakımından en yetkin olandan başlar, sonra onu ondan biraz daha eksik olan izler ve sonra, bunun ardından, noksandan daha noksana ilerlemek suretiyle, ötesine geçildiğinde var olması asa mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olunacağı varlığa ulaşmaya kadar devam eder. Böylece mevcuttur, ötesine geçildiğinde, ötesinde olanın asla bir mevcut olmadığı, hatta var olmasının imkânsız olduğu bu varlıkta son bulur". Detaylar için: Farabi, El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan, 76.

²⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 98.

³⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 88.

³¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 74.

³² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 64.

³³ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 88.

³⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 18.

³⁵ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 90-96, 114.

gücü vardır. İnsanda ise bunlara ilaveten duyum, mütehayyile ve akletme gücüne tabi olur arzu gücü vardır ki, bir şeyin istenmesi ve kerih görülmesi arzu gücü vasıtasıyla olur, irade bu güç vasıtasıyla meydana gelir.³⁶ Mütehayyile gücü burada dinin tesisi hususunda mühim bir kavramdır. Zira duyu verilerinin saklayıp işlemenin yanında bu insani yeti kendisine ulaşan verileri dönüştürüp sembolik olarak ifade etme (taklit/muhaka) yeteneğine de sahiptir. Filozof peygamberin Faal Akıl ile kurduğu ittisal neticesinde kendisine taşan/vahyedilen hakikati insanların anlayabileceği şekilde sembolize eder ve nazari hakikati insanların içinde yaşadığı toplumda anlayabilecekleri taklitleriyle ifade eder.³⁷ Farabi'nin din tasavvurunu çoğulcu olarak anlamaya imkân veren en önemli kavramlardan biri insanın mütehayyile yetisidir. Zira bu insani yeti, tek ve değişmez olan hakikatin her insani yetkinlik seviyesine uygun olarak ifade edilmesi ve anlaşılması imkânını sağlamaktadır.

İnsanın varoluşu en yetkin organ olan kalbin varoluşu ile başlar, “*kalp, beden başta bir organının kendisini yönetmediği yönetici organdır*”³⁸ ve onun riyasetinde merite merite insanın organları dolayısıyla maddi varoluşu tamamlanır. Bu süreçte insan bedeninde evvela duyum ve arzu yetisi meydana gelmektedir. Sonrasında Faal Akıl tarafından insana bir “güç ve ilke” verilmektedir ki “*bu ilke, nefsin akleden parçasında ortaya çıkan ilk bilgiler, ilk akledilirlerdir.*”³⁹ Bu duyum ve arzu canlıdaki ilk iradeyi ortaya çıkarmaktadır. Sonrasında nefsin tahayyül edici parçası ve ona tabi şevkin hasıl olmasından sonra ikinci bir irade meydana gelmektedir. Bundan sonra Faal Akıl'dan gelen ilk bilgilerin insanın akleden parçasından meydana gelmesi mümkün olur. Bu durumda üçüncü irade türü olan akletmeye dayalı şevk (ihtiyar/tercih) ortaya çıkmaktadır, ki bu irade türü sadece insana hastır.⁴⁰ Ancak bu, “*ihiyar insanda meydana geldikten sonra, onun sayesinde mutluluğa doğru çaba göstermeye yahut göstermemeye güç yetirir, onun sayesinde iyi olanı yapmaya ve kötü olanı yapmaya güç yetirir.*”⁴¹

İnsanın varoluşu itibarıyla sahip olduğu “*mutluluğa fitraten hazır kılınmış bir parça*”⁴² aracılığı ile varlığının amaçlılığına ve bu amacın nihai mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla insan, Faal Akıl'dan kendisine verilen ilke ve ilk bilgiler ile bu amaca yönelir, zira bu, “*sayesinde geride kalan yetkinliklerine doğru kendiliğinden çabalayacağı veya insanın kendisi sayesinde çabalama kudretine sahip olacağı bir güç ve ilkedir.*”⁴³ Her insan, nihai mutluluğa ulaşmak için Faal Akıl'ın insana verdiği ilk bilgiler olan ilk makulleri almaya hazır kılınmış yapıda olmadığından insanlar “*tabii olarak mertebeye farklı olan birtakım güçlere ve birbirinden farklı birtakım hazırlıklara sahip olarak ortaya çıkmaktadır.*”⁴⁴ Dolayısıyla insanlar arasında ilk makullerden: a) tab'an hiçbir şey kabul edemeyenler, b) mecnunlar gibi onları olması gerektiğinden farklı bir şekilde alan kimseler ve son olarak da c) insani fitratları sağlıklı olan ve onları olması gerektiği şekilde alan kimseler vardır ki mutluluğa erişmesi mümkün olanlar bu gruptaki insanlardır.⁴⁵

Akleden canlı, Farabi'ye göre doğasının gereği zorunlu olarak akletmektedir. Fakat bu akletme potansiyelinin aktifleştirilerek/bilfiil kılınarak nihai sınırına dek götürülmesi için ancak yüksek bir potansiyele sahip olan insanların yetkinleşmeye iradi bir yönelim ile amacı olan nihai mutluluğun peşine düşmesi gerekmektedir. Sonrasında bu süreç, insanın Faal Akıl ile ittisal edilerek onun seviyesine ulaşması ve Faal Akıldan kendisine taşan vahiy vasıtasıyla nihai mutluluğa ulaşması ile gerçekleşmektedir. İnsan sosyal bir canlı olduğundan ve ancak

³⁶ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 134-142.

³⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 172-176.

³⁸ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 144.

³⁹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

⁴⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 104-106.

⁴¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

⁴² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 122.

⁴³ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

⁴⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 108.

⁴⁵ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 116.

hemcinsleriyle birlikte yaşadığından kişiler, potansiyellerini ne kadar aktifleştirip yetkinleştirdiklerine bağlı olarak doğal bir şekilde yöneten ve yönetilen olarak derecelenmektedir. Dolayısıyla ancak hem yüksek bir potansiyel ile var olup hem bunu Faal Akıl ile ittisalde son bulan noktaya dek yetkinleştirebilen insanlar toplumda yönetici konumunda olacaklardır. Bu, "ilk yönetici, hiçbir şeyde herhangi bir insanın kendisini yönetmesine asla ihtiyaç duymayan kişidir. Ondan ilimler ve marifetler bilfiil hasıl olmuştur, herhangi bir şeyle ilgili kendisini irşat edecek herhangi bir insana ihtiyacı yoktur."⁴⁶

Böyle üstün ve büyük tabiata sahip kimselerden birinin nefsi Faal Akıl ile ittisal ettiği, yani bilkuvve aklı münfail akıl olup sonrasında Faal Akıl ile kurduğu ilişki sonucu kendisinde Müstefad Akıl hasıl olur, bu kişi kendisine vahyedilen kişidir. Nihai mutluluğa ulaştırılan hakikat/vahiy, Tanrı'dan Faal Akıl vasıtasıyla bu insanın nazari aklına sonra tahayyül yetisine taşmaktadır.⁴⁷ Bu kişi, en yetkin taakkul ve mütehayyile gücü ile tıpkı insan bedeninde evvela kalbin oluşup sonrasında tüm organların kalbin riyasetinde kademeli olarak varoluşu gibi, nihai mutluluğa ulaşmayı hedefleyen erdemli dini bir şehirde tesis eden İlk Başkan olur. Bu kişide: a) "tikeller çerçevesinde yapılması gereken her şeyi mükemmel idrak etme kudreti", b) "kendi dışındaki herkesi, öğrettiği her şeye mükemmel irşad etme gücü", c) "kendisine doğru hazır kılındığı bu amelle ilgili olarak belli bir şeyi yapma durumunda olan herkesi kullanma kudreti" hasıl olmuştur ve bu kişi, insanın nihai hedefine yönelik: d) "amelleri belirleme, onları tanımlama ve mutluluğa doğru yönlendirme kudretine sahiptir"⁴⁸ ve Farabi'ye göre gerçek anlamda hükümdar olan kişi ancak kendisine vahyedilen bu insandır. Zira bu kişi kendisine taşan vahiy vasıtasıyla vakıf olduğu hakikatleri, tesis ettiği erdemli din ile bütün insanların seviyelerine uygun olarak anlayabilecekleri mahiyette sembolize edip ifade eder.

Farabi, mevcudun ortaya çıkışını izah ettiği kozmolojik düzen ile insan bedeninin varoluşunu izah ettiği biyolojik düzenin ortaklığı arasında bir analogi kurarak sonrasında bunları İlk Başkan'ın erdemli dini tesis ettiği şehir ile benzer olduğunu ifade etmektedir. Buna göre "şehir, tabii mevcutlara, onun mertebeleri de İlk'ten başlayıp ilk madde ve unsurlarda son bulan mevcutların mertebelerine, onun irtibat ve uyumu da farklı mevcutların birbiri ile irtibat ve uyumuna benzer hale gelir. Bu şehrin yöneticisi de tüm diğer mevcutların kendisi sayesinde var olduğu İlk Sebep'e benzer."⁴⁹ Zira insanların fitratları farklı olduğundan; mutluluğu bilmek, onu kendi gayesi kılmak ve bunun ardından mutluluğu elde etmek için yapması gereken amelleri bilip yapmak hususundaki yetkinlik her insanın fitratında tam bulunmayıp/ortaya çıkmadığı için bir yol göstericiye yahut bir mürşide ihtiyaç duymaktadır. Dahası bazı insanların, mutluluğa doğru irşat edilseler dahi hedefe yönelik harici bir yönlendirici olmaksızın öğretildiği ve kendisine doğru irşat edildiği şeye doğru harekete geçmesi kesin olmaz.⁵⁰ Bu sebeple ideal sistem; bir şehirde yöneten ve yönetilenin uyum içinde aynı hedefe yöneldiği bir erdemli dine tabi olarak mutluluğa ulaşmaya doğru çabaladığı sistemdir.

Mutluluğa ulaşmak ancak şehirlerde ve uluslarda kötülüklerin ortadan kalkması ve bütün iyiliklerin onlarda hasıl olması ile gerçekleşir. Yöneticinin en temel görevleri şehirleri: a) sayesinde şehrin parçalarının birbirine bağlanacağı ve uyumlu olacağı, kötülükleri ortadan kaldırma ve iyilikleri elde etme hususunda birbiriyle yardımlaşacağı şekilde düzenleyip yönetmek ve b) semavi cisimlerin verdiği her şeyi incelemektir. Böylelikle mutluluğa ulaşmada faydalı ve yardımcı olanları korur ve zararlı ve engel olanları ortadan kaldırır.⁵¹ Erdemli dinin tesis edildiği erdemli şehirdeki her ferdin: "a) mevcutların en son ilkelerini, b) onların mertebelerini, c) mutluluğu, d) erdemli şehrin ilk yönetimini, e) ondaki yönetim

⁴⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 116.

⁴⁷ Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili'nin Yapısı", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* (2005), 305.

⁴⁸ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 118.

⁴⁹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 126.

⁵⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 114.

⁵¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 128.

*mertebelerini bilmesi ve sonrasında da f) yapıldığında kendileri ile mutluluğa erişilen belirli fiilleri bilmesi ve g) bu fiillerin uygulamasına/amele dökmesine” ihtiyaç duyulur.*⁵²

Mutluluğa ulaşmak hedefine yönelik erdemli şehir halkının her bir ferdinin bilmesi gereken bu bilgileri, yani “*mevcutların ilkeleri, onların mertebeleri ile mutluluk ve erdemli şehrin yönetimi*”ni insanlar, seviyelerine göre ya tasavvur eder ve akleder yahut onları tahayyül eder. Bu bilgilerin tasavvur edilmesi, “*zatlarının insan nefsinde hakikatte var oldukları gibi irtisam etmesidir*”, onların tahayyül edilmesi ise “*hayallerinin, misallerinin ve onları taklit eden şeylerin insan nefsinde irtisam etmesidir*”.⁵³ Nihai mutluluğa ulaştırarak hakikate dair bilginin insanlar tarafından kendi seviyelerine uygun olarak anlaşılması Farabi tarafından şöyle örneklendirilmektedir: Mesela bir insan düşünelim, onun kendisini, timsalini/heykelini, sudaki yansımasını yahut heykelinin sudaki yansımasını görebiliriz. “*Bu insanın kendisinin görülmesi aklın mevcutların ilkelerini, mutluluğu ve diğer hususları tasavvur etmesi gibidir. İnsanın heykelini yahut sudaki yansımasını görmemiz de aklın tahayyül etmesi gibidir. İnsanın heykelini yahut onun aynadaki görüntüsünü görmemiz onu taklit eden şeyi görmemizdir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur, aynı şeyleri böyle tahayyül etmemiz, hakikatte onları taklit eden şeyleri tasavvur etmemizdir, kendilerinde oldukları haliyle tasavvur edilmesi değildir*”.⁵⁴

Farabi’ye göre bütün insanların fitraten farklı derecelerdeki potansiyellerle varoluşu, bir kısmının fitraten yahut alışkanlıkları sebepli bahsi geçen hakikatleri kavrama ve tasavvur etme kudretinde olmayışlarının nedenidir. Dolayısıyla bu insanlara seviyelerine uygun olarak bu hakikatlerin hayal ettirilmesi gerekmektedir. Hakikatin zâtı bir ve değişmezdir fakat hakikatin kendileri ile taklit edildiği şeyler çok ve çeşitlidir. Tıpkı insana ve insanın görüntüsünün yansımalarına dair Farabi’nin örneğinde olduğu gibi, insanın görüntüsünün suya yansıması hakiki insana, insanın heykelinin görüntüsünün suya yansımasına nispetle daha yakındır. Bu sebeple “*söz konusu şeylerin her topluluk ve ulus için, başka topluluk ve ulus için taklit edildikleri şeylerden başka şeylerle taklit edilmesi imkân dahilindedir*”.⁵⁵ Tam da bu sebeple Farabi’ye göre “*hepsi bir ve aynı mutluluğa yöneldiği halde dinleri farklı olan birtakım erdemli ulusların ve birtakım erdemli şehirlerin bulunması mümkündür*”.⁵⁶ Çünkü “*mutluluğu tasavvur edilmiş bir şey olarak amaçlayan ve ilkeleri tasavvur edilmiş şeyler olarak kabul eden kimseler, hakimlerdir/filozoflardır. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş olarak bulunduran ve onları böylece kabul eden ve amaçlayan kimseler ise müminlerdir*”.⁵⁷

Hakikatin, insanların varoluşsal hiyerarşik potansiyelleri sebepli herkes tarafından bilinmemesi vakıası, insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğa ulaşmasına engel değildir. Zira hakikati bilebilecek yetkinlikteki insanlar (hakimler/filozoflar/peygamberler) tarafından tüm insanların seviyelerine uygun olarak hakikatin sembolik ifadelerinin tespit edilip sunulması, bu hakikatin bilinmesi ile doğrudan bağlantılı olarak tesis edilmiştir. Zira İlk Başkan’ın erdemli dini kendisine taşan vahiy vasıtasıyla kurması sadece hitap ettiği insanların mutluluğa ulaşması için değil aynı zamanda kendi ulaştığı nihai mutluluğun tamlığı için de gereklidir. Tek ve değişmez olan hakikatin insanlara erdemli bir din vasıtasıyla sunulması, tarihsel ve kültürel gerçekliklere bağlı olarak birbirinden farklı sembolik ifadelerle olabilecektir.

Farabi’nin din tasavvurunu izah ettiğimiz bu bölümde gördüğümüz üzere din kavramının içeriği erdemli yahut erdemsiz olarak sınıflandırılrsa da genel anlamıyla din kavramı Farabi’ye göre tüm insani siyasi sistemleri kapsar mahiyette genişdir. Dahası dinin insana aşkın bir kaynaktan alınan ilkelere göre tesis edilse dahi insan eliyle insanlar için

⁵² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 128.

⁵³ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 128.

⁵⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 130.

⁵⁵ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 130.

⁵⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 130-132.

⁵⁷ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 132.

oluşturulmuş yani “insanileştirilmiş” bir kurum olarak ifade edilmesi, filozofun din anlayışını dini çoğulculuk teorilerine yaklaştırmaktadır. Zira dini çoğulculuk teorilerindeki din tasavvurlarının ortak noktası dinin insani bir olgu oluşudur. Dinler insani sistemler olarak eşit konumdadırlar, birbirlerine üstünlüğünden bahsedilemez. Dini çoğulculuk kapsamında bu temel üzerinden insana aşkın olana referansla kurulan belirli bir dinin iddia ettiği üstünlük ve bu sebeple dinler arasında ortaya çıkan ihtilaflar aşılmaya çalışılmaktadır. Fakat Farabi’nin din tasavvurunu dini çoğulculuktaki din tasavvurundan ayıran önemli bir nokta vardır ki insani sistemler olsa da dinlerin, dayandığı kaynak açısından erdemli yahut erdemsiz olarak sınıflandırılmasıdır. Zira Farabi’ye göre Tanrı ve hakikat her insan tarafından bilinemesi de İlk Başkan olan filozof peygamber tarafından bilinebilirdir. Dahası her insanın seviyesine uygun mahiyette sembolize edilip açıklanabilir. Dolayısıyla erdemli dinlerin tek ve değişmez olan hakikatin farklı sembolik görünümüleri olarak olgusal çokluğunun imkanına dayanarak Farabi’nin din tasavvurunun dışlayıcı yahut kapsayıcı değil çoğulculuğa daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira Farabi’nin düşüncesinde erdemli din dışlayıcı yahut kapsayıcı mahiyette değildir. Yani erdemli din tek ve değişmez olan hakikatin vücut bulduğu tek bir sistem olarak dışlayıcı bir mahiyette yahut tek ve değişmez olan hakikatin belirli bir görünümünün içerildiği ve diğer dinlerin hakikatin bu belirli formunu içerdikleri oranında kabul gördüğü kapsayıcı bir sistem olarak teorize edilmemiştir. Filozofun din tasavvurundaki dini çoğulculuk iması taşıyan bu nokta, Farabi’nin din tasavvurunu Hick’in çoğulcu din tasavvuru ile kıyaslamaya dair bir zemin oluşturmaktadır.

2. HICK’İN DİN TASAVVURU

John Hick, eserlerinde insanı, “dini eğilimi olan canlı (religious animal)”⁵⁸ olarak değerlendirmekte ve dinin, tüm insan toplulukları için evrensel bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Dini çoğulculuk teorisini geliştirdiği eseri *An Interpretation of Religion*’da⁵⁹ ise Hick, din fenomeninin evrenselliğini tarihsel verilerle izah etmektedir. Zira Hick’e göre Aşkın olana inancın evrensel oluşu modern antropoloji tarafından tamamen onaylanmakta, dinin de aynı dil gibi insani evrensel bir fenomen olduğu antropolojinin verileri ile desteklenmektedir.⁶⁰ Fakat bu durum, her bireyin dindar olduğu anlamına gelmez. Hick’e göre bu durum sadece, seküler toplumlar dahil tüm insan topluluklarının dini bir karakter taşıdığı anlamına gelmektedir. Zira komünist ideoloji dahi insan hayatına dair mitik (mythic) bir kavram çerçevesi sunmakta, komünist parti kendi hiyerarşisi, kutsal kitabı ve dogmatik doktrini ile bir tür sosyolojik kilise gibi gözükmektedir.⁶¹

İnsanın dini eğilimi olan bir canlı olduğunu bilimsel verilere dayalı olarak verili kabul eden ve din tasavvurunu dini çoğulculuk teorisini kapsamında ortaya koyan Hick, teorisini eksen sonrası dönem (the mid first millennium BCE) dinleri ile sınırlamaktadır. Dini ise *God and the Universe of Faiths* adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır: “*Tabii dünyanın ötesine, Tanrı’ya veya Tanrılara veya Mutlak’a veya aşkın bir nizama veya bir sürece referansla kurulmuş bir hayat tarzı ve kâinat anlayışıdır.*”⁶² Dini çoğulculuk teorisini geliştirdiği eseri *An Interpretation of Religion*’da ise Hick, dine dair yaptığı bu tanımda, Paul Tillich’ten aldığı “nihai endişe”yi⁶³ dinin tanımına dair başlangıç noktası kabul etmektedir.

Hick’in tespit ettiğine göre dinin tanımına dair vakıda iki temel yönelim vardır. Bunlardan ilki dini tamamen insan ürünü bir fenomen olarak görüp izah eden natüralist görüşler iken diğeri dini, insan üstü bir güç ile bağlantılı olarak yorumladığı halde sadece dahil olduğu inancı ve geleneği doğru/hakikate ve kurtuluşa ulaştırıcı yol olarak kabul edip diğer

⁵⁸ John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford, 1993), 133.

⁵⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 21-22.

⁶⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 21.

⁶¹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 21-22.

⁶² Hick, *God and the Universe of Faiths*, 133.

⁶³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 4.

inanışları yanlış (yahut eksik) kabul eden dışlayıcı ve kapsayıcı görüşlerdir.⁶⁴ Hick'in din tasavvurundaki ana hedef, dini olan ama dışlayıcı olmayan, "confessional" (önermesel bağlanma) manada olmayıp aksine dinlerin dini bir izahını yapmaktır: "Bu nedenle, beşerî bilimlerin verilerini ve teorilerini tam olarak hesaba katan, ancak bunları nihai bir Gerçek'e verilen cevabın (insanlığa ait) tarihin içerisinde çok fazla şaşkıncı biçim aldığını göstermek için kullanılan kapsamlı bir hipotez inşa etmeye" çalışmıştır.⁶⁵

Literatürde bulunan hem dini tanımlamaya hem de dinlere dair çalışmaların çokluğuna rağmen dinin ne olduğuna dair genel geçer bir tanımın yapılmasının zorluğunu ifade eden Hick, dinin tanımını yaparken, din kavramı altında değerlendirilebilecek tüm sistemler için bir ortak özün olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü Hick'e göre, Budizm, Konfüçyanizm, Yahudilik, Hristiyanlık yahut İslam gibi büyük dinleri incelediğinde, inanç ve pratik manasında birbirinden çok farklı hatta birbirine karşıt esaslar içerdikleri görülecektir. Dolayısıyla bu dinlerin tamamını kapsayacak mahiyette bir din tanımı yapabilmemizi sağlayan ve bu dinlerin hepsinde bulunan, kendilerine haslık manasında paylaştıkları ortak bir özden bahsedemeyiz. Bu dinlerin tamamını içine alabilecek bir şemsiye kavram olarak bir din tanımı yapmanın imkânı Hick'e göre ancak Wittgenstein'in "aile benzerliği" analojisine dayanıldığına mümkündür.⁶⁶ "Aile benzerliği" analojisine göre, mesela futbol, satranç ve olimpiyat oyunları gibi birbirinden çok farklı olan oyunlar, çeşitli ortak özelliklere ve niteliklere sahip olsalar dahi hepsinde ortak bir öze sahip olmadıkları halde "oyun" ailesi kapsamında değerlendirilmektedir. Bunun gibi Hick de bahsi geçen büyük dinlerin "nihai bir endişe"ye dayanmaları ve en yaygın özellik olarak "yüce ve görünmez bir güce" yönelmeleri açısından bir aile benzerliği gösterdiklerini savunmaktadır.⁶⁷

Sosyologların, psikologların ve diğer alanlarda çalışan bilim insanlarının bu aile benzerliği şemsiyesinde kendi alanlarına göre öncelikli olan çeşitli özelliklere odaklanarak yaptığı ve yapabileceği tanımlar içinde Hick, "aşkın olana iman" özelliğine odaklanmayı tercih etmektedir. Zaten Hick'e göre, dinin dini bir tanımını yaparken "aile benzerliği" kavramını kullanmanın kıymeti de kavramın içerdiği bu farklı özelliklere odaklanarak yapılabilecek farklı tanımlara imkan sağlamasında ortaya çıkmaktadır.⁶⁸ Buna ilaveten, bu konuda araştırma yapan bilim insanlarına, ilk insanlardaki totem gibi inanışları da içermenin yanında, dinin Marksizm ve Komünizm gibi sistemleri de içine alır mahiyette geniş manada bir tanımını yapma imkânı da sunmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla Hick'e göre din kavramını eğer "kısmen örtüşen ve kısmen ayrışan bir ilişkiler ağı" fenomeni olarak "aile benzerliği" kapsamında anlarsak, Komünizm ve onun Marksizm ve hatta Maoist formları dahi bu kavramın anlamının en geniş kapsamında değerlendirilebilir ve bu durum dinin insan toplumlarındaki yeri ve bu yerin evrenselliği fenomenine tezat bir örnek oluşturmaz.⁷⁰ Ayrıca Hick, dine dair kullandığı aile benzerliği analojisinin başka bir avantajı olarak, bu analojinin "bir aşkın olana inanan ve inanmayanlar arasındaki karşıtlığı, sanki din ve din olmayanlar arasında bir savaş varmışçasına

⁶⁴ Hick, *God and the Universe of Faiths*, 122-123. Hick, dini dışlayıcılığı da dini kapsayıcılığı da eleştirmekte ve bu tutumların inanan için bir çelişki barındırdığını savunmaktadır. Bu çelişki, dini dışlayıcılık yahut kapsayıcılığı savunmanın ortaya çıkardığı hem tüm yaratıklarının seven, onların iyiliği ve kurtuluşunu isteyen bir Tanrı'ya inanıp hem de yaratıklarının bir kısmını kurtuluşa erdirip ötekileri kurtulmuştan mahrum eden bir Tanrı tasavvurunu kabul etmektir.

⁶⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 1-2.

⁶⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 3-4.

⁶⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 5.

⁶⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 5-6.

⁶⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 5, 22. Sosyolojik olarak dinin aile benzerliği kavramını temele alıp, mesela dinin insana sosyal bir yaşam çerçevesi sunması özelliğine odaklandığımızda, sosyolog Robert Bellah gibi Marksizmden bir "dini-politik sistem" olarak bahsedebiliriz. Yahut Komünist partiyi de sosyolojik olarak kendi hiyerarşisi, kutsal metinleri ve sistemleri hatta eskatolojisi (sınıfsız bir toplum ideali) olan bir kilise olarak kabul edebiliriz. Çünkü komünist ideoloji de insanlara yaşamları için mitolojik bir çerçeve ve bunu gerçekleştirmek için de motivasyon vermektedir.

⁷⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 22.

destekleyen bir konumda değil aksine dini tartışmaların yapılabilmesine imkan sağlayan/yer açan bir konumda olmasına” değinmektedir.⁷¹

Dini tanımlamak için aile benzerliği analogisine başvuran ve bu analogiyi kullanımını sunduğu bahsi geçen çeşitli imkanlar ile gerekçelendiren Hick’in, dini tanımlamaya dair farklı özelliklerden en yaygın olduğunu düşündüğü “aşkın olana inanma” özelliğine odaklanarak dini tanımladığını belirginleştirdik. Hick’e göre, her ne kadar bu özellik dine dair bir öz olmasa da (ki Hick’e göre böyle bir özden bahsedilemeyeceğini belirtmiştik), çoğu din formunda şahsi, gayri şahsi yahut evrenin nedeni olan bir ilke gibi farklı şekillerde tasavvur ve ifade edilen; insana ve dünyaya aşkın, varlığı kendinden bir kurtarıcı gerçeklik kabul edilmektedir.⁷² Hick, dini tanımlamaya dair tüm bu genel değerlendirmeden sonra din tanımında “aşkın olana iman etmek” özelliğine odaklanırken, din ile kastettiği anlamın Marksizm gibi sistemleri de kapsayacak şekilde geniş değil, daha dar manada olduğunu, “*Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve Budizm gibi din ailesinin daha merkezi üyelerini/kökleri eksen sonrası çağda olan büyük dünya dinlerini*”⁷³ kastettiğini belirtmektedir. Nihai olan ile kurulan bu iman ilişkisinde Hick, insan faktörünün asli bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmekte, hatta aşkın ile kurulan iman ilişkisindeki insani payı izah için modern antropolojik ve sosyolojik çalışmalardan yararlanmaktadır.⁷⁴ Çünkü Hick’e göre Nihai Olan ile kurulan ilişkideki insani payın gerçekliği yadsınamaz. Nitekim Nihai olanın algılanıp ifade edilişi⁷⁵ insanın tarihi, kültürü ve dili kapsamındaki tasavvuru ile sınırlıdır. Hick’e göre bu durum, Xenophanes’in yüzyıllar önce ifade ettiği, herkesin inandığı rabbi kendisinden bildiği/kendisine benzer mahiyette tasavvur ettiği görüşünden, modern bilim insanlarının insan toplumlarının inanma şekilleri ve buna dayalı olarak oluşturdukları dini toplumlar ile içinde buldukları çevresel faktörlerle tarihlerinin arasında şaşmaz bir ilişki olduğuna dair tespitlerine kadar çok geniş bir şekilde temellendirilebilir.⁷⁶

Hick, Tanrı’ya yahut dinlerin kendisi ile kurulan ilişki neticesinde ortaya çıktığı özneye dair özel bir kavramı vaz’ edip (postulated) kullanmayı tercih etmektedir. Çünkü her dini geleneğin kendi kavramları ve isimlendirmeleri olduğu için Hick’in hedeflediği manada dine dair dinler üstü ve dini bir teori oluşturulacaksa, gelenekler açısından nötr olan bir dini terminolojiye⁷⁷ ihtiyaç vardır. Bu amaçla literatürde İlahi Olan (The Divine) yahut Nihai Olan (The Eternal One) kavramlar kullanılabilir, fakat Hick’e göre bu kavramlar teistik imalar taşımaktadır. Aşkın olarak “Transcendent” kavramının da kullanılabileceğini ifade etse de Hick, hepsinin yerine Nihai Gerçek “The Real” kavramını kullanmayı daha yerinde bulmaktadır. Çünkü ona göre Nihai Gerçek kavramını kullanmanın en büyük avantajı, bu kavramın hiçbir geleneğe has kılmadan tüm dini gelenekler için bilinen bir kavram olarak kullanılabilmesidir.⁷⁸ Bu kavramın vaz’ edilmesi Hick’in dini tasavvurundaki en temel dayanaklarından biridir.

Hick’e göre vakiadaki dini gelenekler, nihai Nihai Gerçek ile kurulan ilişki/bu nihai gerçekliğe verilen insani karşılık neticesinde ortaya çıkmıştır.⁷⁹ Dolayısıyla Hick’e göre, Yahudiler Nihai Gerçek’i Yahweh olarak bilirken, Hristiyanlar Baba Tanrı (God the Father) ve Müslümanlar da Allah olarak; diğer dini gelenekler de kendi karakteristik kavramsallaştırmaları yoluyla bilmekte ve anlamaktadırlar. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde inanılan ve tecrübe edilen hakikat, dünya ve ötesi için kurtuluşun kaynağı olarak tanrı en mükemmel vasıflarla muttasıf tek ve şahsi bir varlık şeklinde tanımlanırken

⁷¹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6.

⁷² Hick, *An Interpretation of Religion*, 6.

⁷³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 12.

⁷⁴ Hick, *An Interpretation of Religion*, 7-8.

⁷⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 7.

⁷⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 7-8.

⁷⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 9.

⁷⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 11-12.

⁷⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, XIX, XXII, 239.

mesela Hinduizm'de çeşitli dini kutsal imajlara karşılık gelen bir tanrılar çokluğu ile karşılaşmaktayız. Buna karşılık Budizm'de ise inanılan ve kurtuluşun nesnesi, gayri şahsi bir gerçekliktir.⁸⁰ Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta Nihai Gerçek'in kendinde varlığının bilinip ifade edilmesinin Hick açısından, Nihai Gerçek ve insan arasında bulunan epistemik mesafe nedeniyle insan bilgisi açısından mümkün olmadığıdır. Nihai Gerçek'in bilinebilmesi ancak ona dair insani tecrübenin yine insani kavramlar ile ifade edilmesi ile sınırlıdır.

Nihai Gerçek ve onun fenomenolojik görünümüleri olarak kabul edilen dini geleneklerde Tanrı, Yahweh yahut Allah olarak adlandırılan tanrılar şeklinde ifade edebileceğimiz ayrımı Hick, epistemolojik olarak Kant'ın, insanın bilgisine konu olan şeylerin sınırını ve ötesini izah etmek için kavramlaştırdığı numen ve fenomen ayrımına dayandırmaktadır. Kant'ın fiziksel aleme dair algımızın eşyayı olduğu gibi/kendinde haliyle yansıtmadığını anlatmaya dair bu ayrımını Hick, dini epistemolojide kullanarak Tanrı'ya dair insani algı ve tecrübeye uygulamıştır. Buna göre Nihai Gerçek, Hick'in epistemolojisinde numen'e karşılık gelirken, insan tecrübesine konu olan dini geleneklerdeki tanrılar da Nihai Gerçek'in fenomenal görünümüne denk gelmektedir. Oysa Kant için Tanrı ve Gerçek, tecrübe konusu olamaz.⁸¹

Hick, Nihai Gerçek ve onun fenomenolojik görünümüleri olarak tanrılara dair ayrımın tüm dini geleneklerde bulunduğunu iddia etmekte, bu iddiasını da dinlerdeki Tanrı'nın layıkıyla bilinmeyeceği ve kuşatılamayacağına dayanan ilahi anlatılamazlık öğretisine dayandırarak savunmaktadır. Hick'e göre, Budizm'deki tüm sıfatlardan arı ve insani tecrübe ile anlatılamaz olan Nirguna Brahman ile çeşitli sıfatları olup insani tecrübeye İşvara diye bilinen saguna Brahman yahut Müslüman sufilerdeki el-Hakk ve Allah kavramı kapsamında ifade edilen ayrımlar gibi örnekler iddiasını temellendirmektedir.⁸²

Dini geleneklerin, Nihai Gerçek ile kurulan ilişki/bu nihai gerçekliğe verilen insani karşılık neticesinde ortaya çıkışı Hick tarafından hassas ve yüksek ruhlara dayandırılmaktadır. Her çağda insanlar arasında bulunan hassas ve algıları yüksek/açık ruhların, bu Nihai Gerçek'in varlığına kendilerini açıp yüksek algıları ile O'nu algılamaları ve O'nunla kurdukları bu bağ ile insanın varoluşuna dair anlama vakıf olup bunu ifade etmeleri şeklinde izah edilmektedir. Buna göre *“dinler, yoğun dini tecrübe anında İlahi Varlık'ın etkisiyle oluşan ampirik ve daima gelişen inanç sistemleridir; dinin kaynağı da mistik tecrübenin yoğunlaştığı bu anlardır. Dinin teşekkülü ise, Mutlak'ın insan ruhunu doğrudan ve dolaylı bir şekilde etkilemesi neticesinde oldukça duyarlı ve hassas şahsiyetleri, kendi varlığı ve insanın varoluş anlamı üzerine bilgilendirmeye başlamasıyla oluşmaktadır.”*⁸³

Dinlerin insani fenomenler oluşu Hick'in din tasavvurunun en belirgin özelliğidir. Zira dinler, insanlar arasındaki yüce ruhların Nihai Gerçek ile kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıksa da tarihsel süreçte değişip dönüşen insani, tarihsel ve kültürel fenomenlerdir. İnsanın tecrübesi “gibi tecrübedir”, yani insanın bir şeyi olduğu haliyle tecrübe etmesi mümkün değildir. Mutlaka her tecrübeye insani yorumlayıcı unsur katılmaktadır. Buna Nihai olana dair tecrübe de dahildir. Hick, *Who or What is God? And Other Investigations* adlı eserinde, dine dair önerdiği hipotezin aslında: *“Sonsuz Ruh'un sonlu insan ruhlarının çokluğuna her zaman baskı yaptığını, yine de her zaman bu kuşatıcı gerçekliğe ilişkin sonlu farkındalığımızın bir dizi insani dini kavram ve ruhani uygulama aracılığıyla filtrelediğinin”* izahı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴

⁸⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 238.

⁸¹ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 73.

⁸² Acar, *Dini Çoğulculuk*, 72-73.

Mesela Müslüman sufilerdeki El-Hakk'ın diğer sıfatlardan yüce kabul edilmesi, diğer sıfatların sahibi olan/inanılan rabbin üzerinde bir yüceliğe mi işaret ettiği meselesi tartışmalıdır: İlgili eleştiri için: Mehmet Sait Reçber, “Hick, the real and al-Haqq”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/1 (2005), 3-10.

⁸³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 169.

⁸⁴ John Hick, *Who or What Is God : And Other Investigations* (London, 2008), 185.

Hick dinin tanımına dair yaptığı soruşturmada, bilimsel olarak insanoğlunun geldiği gelişmişlik seviyesi sebebiyle aleme dair, dini olmayan aksine tamamen natüralist olan açıklamayı da dini açıklamaya eş değerde makul bulmaktadır. Zira Hick'e göre alemin dini açıklaması da natüralist açıklaması da bu görüşlerden birine inanmayı tercih eden bir birey için eşit oranda geçerli ve makuldür, çünkü aleme dair her iki açıklama ve izah yolunun da tamamen yalanlanması yahut aksinin ispatlanması epistemolojik olarak imkansızdır. Zira Hick'e göre alemin dini yahut natüralist, her iki açıdan da tutarlı bir şekilde yorumlanmaya müsaade edecek şekilde müphemdir.⁸⁵ Alemin müphemliğinin dayanağı ise insanın tüm tecrübesinin "gibi görmek/tecrübe etmek (seeing/experiencing as)"⁸⁶ formatında oluşudur. Zira evvelden de belirttiğimiz üzere Hick'e göre insanın bir şeyi olduğu haliyle tecrübesi imkânsızdır, zira Hick, insanın tüm dünyayı algılamaya dair tecrübesinin "gibi tecrübe etmek" şeklinde olduğunu savunmaktadır.⁸⁷ Bu savunuyu temelinde Hick, tecrübe edenin, kendi kültürel arka planının verdiği lensler (veriler) ile tecrübe nesnesini yorumlaması manasında tecrübeye dair fiziksel, etik ve dini tecrübe şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırımı insanın yorumlamaya dair özgürlüğü, fiziksel tecrübeden etik tecrübeye ve sonrasında dini tecrübeye doğru gittikçe arttığı bir derecelendirmeye gitmektedir. Fiziksel anlam seviyesi bizim fiziki dünya ile temasımız ve dünya üzerinde hareketimizi kapsarken; ahlaki anlam seviyesi de dünyadaki yaşamımızın insan ilişkileri ve bu kapsamdaki ahlaki iddiaları kapsar mahiyetteki yanına dayanmaktadır.⁸⁸ "Dini anlam ise, fiziksel ve ahlaki önemi ile birlikte, son tahlilde Nihai Gerçek/Hak olana aracılık eden ve onu zahir kılan bir çevre olması bakımından bizim dünyada ikamet etmemizdir" ve dünya ile kurduğumuz ilişkidir.⁸⁹ Her anlam durumunun bağlayıcılığı ve her bir anlam durumundaki insanın özgürlüğü farklıdır. Fiziksel anlam insanın özgürlüğünün en az olduğu seviye iken, dini anlam insan özgürlüğünün en yüksek olduğu seviyedir.⁹⁰ Yani insanın algısı, önüne çıkan ağaca dair fiziksel gerçekliği inkâr edemez mahiyette gerçekliği ile bağlantılıdır. Ahlaki anlam seviyesinde ise, fiziksel anlama nispetle daha çok ama dini anlama nispetle daha az bir özgürlük seviyesi vardır. Çünkü insan ahlaki olmayan bir yorum benimseyebilir ama bu o kişiyi sorumlu olmaktan ve çevresindeki sorumluluk beklentisinden kurtarmaz, bu manada Hick'e göre, her iki anlamın da temellendirilmeye ihtiyacı yoktur.

Dini anlam seviyesinde insani özgürlük en yüksek seviyede olduğundan insan, aleme dair dini görüşü tamamen dışlayıp natüralist bir görüşle kendi dışındaki alemin yorumlayabilir.⁹¹ Hick, bir tecrübeyi dini yapan unsur olarak dünyaya dair algıda yorum unsurunu tecrübeye öncelendiği ve "inanç" dediği bir tercihten bahsetmektedir. Buna göre insan dünyaya dair algı ve tecrübesini içinde yetiştirdiği geleneğin kendisine sunduğu lensler ve aşkın olan bir güç ile açıklamayı tercih ettiğinde bu tecrübesi dini olacak; tam zıt manada, dünyaya dair bu algı ve tecrübesini sadece bilimsel verilerin kendisine sunduğu arka plan ile

⁸⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 129.

⁸⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 140; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (New York: St. Martin's Press, 1985), 16.

⁸⁷ Hick, Wittgenstein'in din felsefesini din dilini özerk bir dil oyunu olarak görmesinin dinin metafizik temelini arındırması sebebiyle reddetmesine rağmen Wittgenstein'den aldığı "seeing-as (gibi görmek)" kavramını dine dair soruşturmasında önemli bir yere sahiptir. Wittgenstein'e göre görmeye dair iki ayırmadan bahsedebiliriz, bunların ilki mesela baktığımızda kâğıt, boyut ve renk görmemiz gibi gördüğümüz şeye (see) dair ham duyuşsal veriler iken ikincisi bu verilere yüklediğimiz anlamdır (seeing as) ki baktığımız kâğıtta bir yüz resmi görmemiz gibi. Fakat Wittgenstein'e göre görmeye dair bu ayırım varsayımsaldır (hypothetical). Zira insanın "seeing as" haricinde ham veri olarak görmesi mümkün değildir. Çünkü "biz sadece yorumladığımız gibi görürüz" Görmeye dair Wittgenstein'den aldığı bu ayırımı Hick genişletmiş, duyma, koklama ve tatmaya da genellemiştir. Buna göre "biz saf duyuş verisi olarak duymaz, tatmaz yahut koklamayız aksine bir tren sesi duyar, nane tadar yahut sigara kokusu alırız. Dolayısıyla, "dünyaya dair sıradan çok boyutlu farkındalığımızda" "experiencing as (deneyim-olarak)" yaşarız. Hick, *Problems*, 16.

⁸⁸ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65-66

⁸⁹ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65

⁹⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 132; Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65

⁹¹ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65-66

açıklamayı tercih ettiğinde bu tecrübesi (natüralist bir açıklama olması manasında) dini olmayacaktır.⁹²

Teolog ve dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith'in dinlere dair, onları birbirlerinden izole ve bağımsız değil aksine birbiriyle sürekli etkileşim halinde, bu sebeple birinin diğerine nispetle doğru yahut yanlış olarak nitelenemeyeceği gelenekler olarak gören yaklaşımı,⁹³ Hick'in din tasavvurunun etkilendiği önemli bir faktördür. Ayrıca Smith'in insanoğlunun dini hayatının içsel ve dışsal olmak üzere iki boyutu olduğunu savunan görüşü de Hick'in düşünce sistemini etkileyen unsurlardan biridir. Dinin dışsal boyutu dini pratikler ve kurumlardan oluşmaktadır. Smith tarafından "birikimli gelenek" olarak adlandırılan bu boyut sürekli değişime tabi ve empirik gözleme açık dışsal boyuttur. Bu dışsal boyutun dindar birey için anlam kazandığı içsel bileşen ise Smith tarafından "inanç" olarak adlandırılmaktadır ki bireyin aşkın olanla ilişkisi ile ilgilidir ve empirik gözleme açık değildir, bireyin yaşamında ancak bu imanın etkileri gözlenebilir.⁹⁴

C. W. Smith'in sunduğu dinleri sürekli gelişen dinamik fenomenler olarak ele alan bu zemine ilaveten Hick, yine Wittgenstein'dan alıp kullandığı "aile benzerliği (family resemblance concept)" kavramını dinlere uyguladığını ve dini tanımlamak için aile benzerliği kavramının yeni ufuklar vereceğini savunduğuna değindik. Ayrıca buna ilaveten Hick, dinleri tanımlamaya dair bu analogiyi kullanmanın verdiği imkana göre, dinlerde odaklanılabilecek çeşitli yaygın özellikler içinde dinlerdeki "aşkın olana inanma (belief in the Transcendent)"⁹⁵ yanında "hayatın gerçek doğası ve anlamına dair öneriler ile kişiye acıdan nasıl kurtuluş nihai kurtuluşa ulaşılabilirliğinin gösterilmesi (salvations)"⁹⁶ özelliklerine odaklanmayı da tercih etmektedir. Zira Hick'e göre, dinlere dair aile benzerliği kavramını kullanmanın güzelliği de budur, yani seçilen çeşitli niteliklere odaklanarak yapılacak tanımlamalara izin vermesidir. Hick'e göre dinler, insani "nihai endişe"ye cevap arama serüveninde "insanı aşan bir aşkın güce inanmak" yaygın ortak özelliğinin "bir aile benzerliği" içinde bir araya getirdiği geleneklerdir.⁹⁷ Bu noktada Hick'e göre dinlerdeki ortak "aşkın bir gerçekliğe" iman unsuruna geçebiliriz.

Hick, aşkın olana inanma özelliğini din tasavvurunda verili olarak kabul etmektedir. Çünkü vakıadaki dinlerin Hick'in tabiriyle "çoğu formunda", şahsi, gayri şahsi yahut kozmik bir güç, bir süreç yahut evrenin temeli olması gibi farklı formlarda algılansa da kurtuluşu sağlayan, insanlara ve dünyaya aşkın olan Nihai bir gerçeklik kabul edilmektedir.⁹⁸ Dünyadaki büyük dini geleneklerin tanrı tasavvurları ve hakikat iddiaları arasında bulunan karşılıklı gerçeğine rağmen Hick her geleneğin, bu Nihai gerçekliği algılamak, tecrübe etmek yahut hayatın içinde ona cevap vermek manasında birbirinden çok farklı fakat eşit derecede uygun ve geçerli yollarını sunduklarını savunmaktadır. Hick'e göre bu aşkın nihai gerçeklik Nihai Gerçek (The Real) yahut Nihai Gerçeklik (The Ultimate Reality) olarak adlandırabileceğimiz, nihai, tarif edilemez ve kategoriler ötesi/üstü olan Nihai Gerçek'tir.⁹⁹ Fakat bu Nihai Gerçek olduğu haliyle (an sich) direkt olarak bilinmez ancak algılanabilir, tecrübe edilebilir yahut

⁹² Hick, *An Interpretation of Religion*, 161

⁹³ Kenneth Thomas Rose, *Knowing the real: John Hick on the cognitvity of religions and religious pluralism* (Harvard University, 1992). 5

⁹⁴ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End Or Religion: a New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New American Library of Canada, 1964), 139-140. Ayrıca Hick, savunduğu çoğulcu teolojinin aslında Smith'e dayandığını, onun dinlere dair yaptığı araştırmalarda kullandığı ayırım olan "iman" ve "birikimsel gelenek" kavramlarını farklı isimlerle kullandığını ifade etmektedir. John Hick - Paul F. Knitter, *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions* (Wipf and Stock Publishers, 2005), 5.

⁹⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6.

⁹⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6, 14.

⁹⁷ Dinlerde yaygın olan diğer bir özellik de hayatın gerçek doğası ve anlamına dair öneriler ile kişiye acıdan nasıl kurtuluş nihai kurtuluşa ulaşılabilirliğinin (salvations) gösterilmesidir. Hick, *An Interpretation of Religion*, 6, 14.

⁹⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6, 8. Bu Nihai hakikatin kültürel lensler aracılığı ile tecrübe edilen formu verili kabul edilmektedir.

⁹⁹ John Hick, *The rainbow of faiths: critical dialogues in religious pluralism* (scm Press, 1995), 149.

bireyin yaşamını kendisine dair algısına göre tesis etmesi manasında birbirine karşıt olacak çok farklı yollarla dahi olsa kendisine cevap verilebilir.¹⁰⁰

Bu nihai gerçekliğe dair oluşturulan ayırım, Hick'in teorisindeki "dini çoğulculuğu" mümkün kılmaya dair atılan en keskin adımdır. Hick'in teorisinde aşkın ve nihai bir hakikate inanç, verili kabul edilse de dinlerdeki bu ortak nihai hakikatin kendinde varlığı ve tecrübe edilen varlığı arasında bir ayırma gitmekte ve Hick bu ayırımı Kant'ın epistemolojisindeki insanın bilgisine dair kategorik ayırmadan ödünç aldığı "numen ve fenomen" kavramlarıyla yapmaktadır. Hick'e göre bu Nihai Gerçek'in kendinde varlığı bilinemez iken ancak bu numenal gerçekliğin insan tecrübesinin nesnesi olan fenomenolojik görünümüleri olarak bilinebilir.¹⁰¹ Böyle bir ayırımın tesis edilmesinin rasyonel temeli nedir? Vakıadaki dini gelenekler arasında hepsine hitap edip, hakikatlerine dair aralarında bir kıyas ve derecelendirme yapacak dünyevi bir kriterimizin olmadığı malumdur.¹⁰² Ancak bireyin kendi inancına bir rasyonel temel bulması söz konusu olabilir ki bu da nihai olana dair kendi tecrübesidir. Hick'e göre kişinin nihai olana dair kendi tecrübesi kendi inancının rasyonelliği için gerekçe oluşturmaktadır. Bireyin kendisi için geçerli olan bu kural, felsefi "altın kural" gereği diğer inananların tecrübesi ve inancı için de geçerlidir. Herkes kendi tecrübesi ile kendi inancını gerekçelendiriyorsa Hick'e göre bu tecrübelerin nesnesi olan ve tüm tecrübelerin kendisine yöneldiği nihai gerçeklik aynı olmalıdır. Dolayısıyla Hick bu noktada, "*insanlığın çoğulcu dini yaşamının gerekli bir postulatı*"¹⁰³ olarak tüm dini geleneklerin, fenomenal görünümüleri olarak kendisine cevaben oluştuğu bir numenal Nihai Gerçek'in zorunlu olarak vaz' edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁴

Her bir dini gelenek içerisinde ibadetin nesnesi olan Nihai Hakikat gerçek kabul edilmektedir. Bu durumun kendi inanç geleneğimiz için olduğu kadar diğer inananların gelenekleri için de geçerli olduğunu felsefi "altın kural" gereği kabul etmiştik. Hick'e göre tam da bu sebeple dini tecrübelerin ve bu tecrübelerle dayanarak oluşan geleneklerin doğruluk karakterinin ön varsayımı olarak aşkın bir numenal gerçekliği, Nihai Gerçek'i vaz' etmek zorundayız. Zira her inananın tecrübesinin kendi inancı için bir gerekçe sağlaması ve dini tecrübenin farklı formlarının çoğullukla birbirinden farklı hatta çelişen inançları temellendirmesi meselesi bizi "dinlerin çokluğu problemi" ile baş başa bırakacaktır. Bahsi geçen altın kural gereği tüm bu tecrübeler ve bu tecrübeler ile temellendirilen inançların rasyonelliği eşit oranda kabul edilmek durumundadır. Vaz' edilmiş numenal gerçek olan Nihai Gerçek kabul edilmediğinde, her birinin nihai olduğu iddia edilen fakat hiçbirinin tek başına gerçek olamayacağı bir şahsi ve gayri şahsi tanrılar çokluğuyla baş başa kalırız.¹⁰⁵

Hick, din tasavvurunun çoğulcu olarak tutarlılığı için Nihai Gerçek'i vaz' etmesine rağmen natüralist teorilerden farkının tesis edilmesi problemi bizi, Hick'in çoğulcu din felsefesinin temel ikilemine, Nihai Gerçek'in bilişselliği meselesine götürür. Nihai Gerçek'e dair konuşmada din dilinin bilişselliğini ispat etmek isteyen Hick, bunu şöyle temellendirir: Temel dini ifadeler, nihai olarak olgusal bir anlamda doğru ya da yanlış olma potansiyeli barındırmaları sebebiyle din dili bilişsel dolayısıyla anlamlıdır. Çünkü din diline dair eskatolojik bir doğrulama imkanımızın olup olmayacağını bilmesek de böyle bir empirik imkânın mantıken varlığı din dilinin bilişselliğinin delilidir.¹⁰⁶ Dünyadaki dinler arasında

¹⁰⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 245.

¹⁰¹ Kant'ın epistemolojisinde bu ayırım negatif bir manada kullanılmış, numenal alan insanın bilgisinin nihai sınırını ifade eden bir terim olarak bilinemez/agnostik bir temelde kullanılırken Hick'in bu terimi fenomenal alanın varlık kaynağı olarak kullanması teorisinin radikal ve açıklamaya muhtaç bir noktasıdır: Hick, *An Interpretation of Religion*, 240-246.

¹⁰² Her ne kadar Hick, yine dinlerdeki ortak bir inanç olan bu dünyanın sonrasındaki dünyaya dair eskatolojik doğrulamayı savunsa da bu dünyadaki dini geleneklere dair bahsi geçen tartışma için bu kullanılamaz.

¹⁰³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 249.

¹⁰⁴ Haejong Je, *A Critical Evaluation of John Hick's Religious Pluralism in Light of His Eschatological Model* (Digital Commons Andrews University: Andrew University, Tez, 2009), 95-96.

¹⁰⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 249.

¹⁰⁶ Kenneth Thomas Rose, *Knowing the real*, 9-10.

olgusal manada doğruluk ve yanlışlığın tespiti için kriter ise yine dünyevi bir kriter olarak Hick'in teorisi kapsamında tesis ettiği insanın hayatındaki "ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe dönüşümün" gerçekleştirilmesidir.¹⁰⁷

Nihai Gerçek'e dair fenomenolojik görünümünün hepsi Hick'e göre doğrudur ve insan tecrübesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hepsi ortak bir fonksiyona sahiptir ki bu da insan varlığına kurtuluş için bir bağlam sağlamaktır. Dinlerdeki bu kurtuluş tasavvuru insan varoluşunun daha iyi bir olasılığa göre dönüştürülmesinin farklı formlarıdır ve "ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe dönüşüm" olarak formüle edilmiştir. Hick'in bahsi geçen tüm dini fenomenleri ve dini gelenekleri değerlendirmek için kullandığı kriter de yine bu formülasyonla ifade edilen tasavvur ile alakalıdır. Zira Hick'e göre her geleneğin kurtuluşa dair dönüşümde gösterdiği etki, sevgi ve şefkatin etik ideali olarak tanımlanabilecek ve her gelenekte ortak olan yüce ahlaki değerler ve bu değerlerin kendilerinde somutlaştığı yüce ahlaki insanlar ile ölçülebilir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Hick'e göre, yetkin insani ruhların bu tecrübelerine dair ifadelerinde görsel yahut lafzi olarak benzer bir şablon görülmesi de verdikleri bilgilerin özünde bir evrensellik gözlemlenmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca insanı kurtuluşa ulaştıracak dönüşümün kendisinde gerçekleştirildiği ve insanlara örnek olan azizler (the saints) de her gelenekte ortaktır ve özde "ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe dönüşüm" olarak formüle edilebilecek hedefler için çabalamışlardır. Hick tarafından her dine özel teorik zeminle neticede "insanın ben-merkezlilikten hakikat/Tanrı merkezliliğe dönüşmesi"nin nasıl olduğu detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Mesela İslam'da bu durumu Hick, tasavvuftaki fena kavramı ile örneklendirmektedir. Hick, sufilerin zikir ve namazları neticesinde kendi varlığının Allah'ın varlığında erimesini (fena) hedeflediğini, dolayısıyla fena'nın da ben-merkezlilikten Tanrı-merkezliliğe dair radikal bir dönüşümün örneği olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰

Hick'e göre her din, aynı Nihai Gerçek'e, içinde bulunulan kültür ve gelenek kapsamında verilen kendine has bir cevaptır. Hick, bu dinlerin iddiaları arasında görülen farklılık ve çelişen durumların özde verilen mesajın ve varılmaya çalışılan hedefin ortaklığı sebebiyle aslında çoğulculuğa engel olmadığını savunmaktadır. Bu sebeple farklı dini geleneklerdeki birbiriyle çelişen iddialar genellikle tarihi iddialardır; mitolojik olarak anlaşılmalı ve tolere edilmelidir. Alemin varlığı ve geleceğine dair birbiriyle çelişen tarihsel (trans-historik) iddialarda ise iddianın vakiadaki insani kavramlar çerçevesinde cevaplanıp cevaplanamayacağına bakılmalı, kurtuluş tasavvurumuza nispetle pratik değerini hedefleyerek bu çelişen iddialarla yüzleşmeli yahut reddetmeliyiz. Neticede her dini geleneğin Nihai Gerçek'e dair farklı düşünüş ve tecrübe ediş yollarından biri olduğunu görüp, hepsinin aynı numenal gerçekliğe dair birbirinden farklı farkındalıklar ile insan hayatındaki ortak hedef olan kurtuluşa dair dönüşümü hedeflediklerini kabul etmeliyiz.

Hick'in din tasavvurunu ele aldığımız bu bölümde Hick'in dinleri en genel manada insani sosyal sistemler olarak değerlendirirken daha dar bir manada eksen sonrası dönemde aynı Nihai Gerçek'e verilen cevapların tarih içerisinde somutlaştığı insani sistemler olarak ele aldığımızı gördük. Hick'e göre nihai aşkın olan Tanrı'nın/Nihai Gerçek'in bilinemez olmasına dayanan bu din tasavvuru, ancak insanlar arasındaki yüce ruhların kendisini tecrübe etmesi ve bu tecrübelerini tarihsel ve kültürel manada kayıtlı kavramlarla ifade etmesi kapsamında aşılabilir. Hick'in din tasavvurunda Nihai Gerçek ile kurulan ilişki ve bunun ifadesi, bu ilişkiyi yaşadığı tecrübe ile bir dil ve gelenek içerisinde ifade eden kişiden daha önemlidir. Zira her dini gelenek, tek bir kişinin yaşadığı tecrübeye binaen tesis edilmenin ötesinde tarihsel süreçte değişip dönüşen tabiri caizse canlı bir organizmadır. Fakat yüce ruhların Nihai Gerçek'i tecrübelerine dayanmaları açısından dinlerin hepsi Hick tarafından, aynı hakikatin

¹⁰⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 307, 259, 369.

¹⁰⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 325-331.

¹⁰⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 168-169.

¹¹⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 49-50.

farklı tarihsel ve kültürel görünüşleri ve aynı hakikate ulaştıran farklı yollar olmaları manasında eşit konumda değerlendirilmektedir.

SONUÇ

Hick, din tasavvurunu vakiadaki dinlerin çeşitliliği ve çokluğunun çelişen hakikat iddiaları sebebiyle cevap verilmesi gereken bir meydan okuma oluşuna binaen pragmatik bir bakış açısıyla formüle etmektedir. İnsan dindar bir canlıdır ve bir aşkınlığa yönelmek eğilimindedir. Fakat insanın bu aşkınlığı olduğu haliyle bilmesi mümkün değildir. Bir insan bu aşkın Nihai Gerçek'i ancak tecrübe edebilir ve kendi tecrübesinin sunduğu veri ile bilebilir. Fakat insanın tecrübesi ile edindiği bu veri ancak kendi inancının rasyonel temeli olabilir, ona başkasının inancına dair bilgi ve o inancı değerlendirme yetkisi veremez. Herkesin yöneldiği ve kendi tecrübe verisiyle bilip inandığı tanrılar çokluğu vakiasına, çelişen hakikat iddiaları sebebiyle bir cevap verilmelidir, ki bu cevap ve çözüm Hick'in numen-fenomen ayrımı ile tesis ettiği sistemdir. Bu ayrıma dayanan Hick'in dini çoğulculuk teorisine göre, her dinin tanrısı aslında tek olan numenal Nihai Gerçek'in ilgili toplumdaki fenomenal görünümüdür. Fakat numenal Nihai Gerçek'in kendinde varlığının bilinip ifade edilmesi Hick'e göre, Nihai Gerçek ve insan arasında bulunan epistemik mesafe nedeniyle insan açısından mümkün değildir. Bu sebeple Nihai Gerçek ancak dini hayatın zorunlu bir gereği olarak postule edilmelidir/vaz' edilmelidir. Bu nokta Farabi'nin din tasavvuru ile Hick'in din tasavvuru arasındaki en temel farklardan biridir. Zira Farabi'ye göre de Nihai Olan (İlk Sebep) her insan tarafından bilinemese de onu bilebilecek yetkinlikteki insanların (filozoflar) kavrayışına açık olması manasında bilinebilir. Fakat bu aşkın nihai hakikatin, olduğu haliyle bilinmemesi meselesi her iki düşünür açısından da ortaktır. Farabi'ye göre yetkin ruhlar tarafından kavranabilen hakikatin/Tanrı'nın, bu yetkinliğe erişmemiş insanların anlayabileceği seviyede sembolleştirilmesi dindir ve farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda çeşitli formlarda ortaya çıkabilir. Bu dinlerin doğruluk kriteri Farabi'ye göre insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğa erdirmek amacıyla tesis edilip edilmemeleri ve nazari felsefenin sembolik görünüşleri olup olmadıklarıdır. Hick için ise bu doğruluk kriteri tek numenal Nihai Gerçek'e verilen cevaplar olan dinlerin insanları ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe dönüştürüp dönüştürmemesi ve bunun neticesinde kurtuluşa erdirmeye potansiyelidir.

Vakiadaki dini çeşitlilik ve çokluğa tek çare çoğulculuktur savunusu ile teorisini formüle eden Hick'ten farklı olarak Farabi, vakiadaki dini çokluk ve çeşitliliği tek ve değişmez olanın farklı insani kültür ve gelenekler bağlamındaki ifadesi olarak izah etmektedir. Bu noktada Farabi'nin erdemli din kavramı, tek ve değişmez olan, Hick'in sisteminden farklı olarak bilinmemesi sebebiyle vazedilen değil, üstün ruhlar tarafından bilinebilen hakikatin farklı insani kültür ve gelenekler bağlamında ifadeleri manasında doğal olarak çeşitli ve çoktur. Tüm erdemli dinler, görünüşteki farklılıklarına rağmen aynı hakikatin uzak yahut yakın farklı sembolik görünüşlerine karşılık gelmektedirler. Aralarında görülecek çelişkileri çözebilmek için ise elimizde bir nazari felsefeye uygunluk ve onun sembolik görünümü olup olmamak kriteri vardır.

Son olarak Farabi'nin sistemi açısından filozofun kendisi hem dinlerin çeşitliliği ve çokluğunu, hepsinin üstünde bir noktadan vakiayı izah edecek konumdadır hem de birbirleriyle çelişen hakikat iddialarına karşı dinleri değerlendirmek için ortaya koyduğu nazari felsefeye uygunluk kriterini, filozof olması hasebiyle kontrol edebilecek konumdadır. Dahası Hick için dinlerin çeşitliliği ve çokluğu fenomeni çözülmesi gereken bir sorun iken, Farabi için bu alemin ve insanın varoluşu ile uyumlu doğal bir süreçtir. Netice itibarıyla Farabi'nin din (mille) tasavvurunun erdemli dinleri aynı hakikatin farklı kültürel bağlamlardaki sembolik görünüşleri olarak eşit görmesi açısından çoğulcu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat buradaki çoğulculuğun Hick'in anladığı manada vakiadaki dini çeşitliliğe cevaben ve çelişen hakikat iddialarını çözmek amacıyla tüm dinleri numenal alemde vaz' edilen ortak bir kaynağın farklı kültürel bağlamlardaki fenomenal görünüşlerine indirgemek manasında bir çoğulculuk olmadığı ortadadır. Bu çalışmanın önemi buradadır, zira bu çalışma,

dini çoğulculuk gibi vaktadaki dini çokluk ve çeşitliliğin meydan okumasına izah aramak gibi çağımıza ait bir meseleye, klasik dönem filozoflarının görüşlerinden de yeni bir ufuk açabileceğimizi, hatta meseleyi çözülmesi gereken bir sorun olarak değil olgunun bir tarifi olarak resmedip çözebilecek bir cevap bulabileceğimizi göstermektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*. Ankara: Elis, 2007.
- Acar, Rahim. "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Positions". *Din ve Felsefe Araştırmaları*, (2020), 3/5 (ts.), 28-43.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Hackett Publishing, 2019.
- Aydın, Yaşar. *Farabi*. İsam, 2008.
- Çelik, Adem - Karakurt, Metehan. "Farabi'de Dini Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları". *IV. International European Conference on Social Sciences*, 178-190.
- Farabi. *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. Litera, 2018.
- Farabi. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. Litera, 2020.
- Farabi. *Kitabü'l-Mille: Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. Litera, 2019.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması: Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Kültür, 2018.
- Haklı, Şaban. "Fārābī'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili'nin Yapısı". *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri (Ed. Şenol Korkut, Fehrullah Terkan)*, Elis, 2005.
- Hick, John *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2nd ed. 2004 Edition., 2004.
- Hick, John. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford, 1993.
- Hick, John. *The rainbow of faiths: critical dialogues in religious pluralism*. scm Press, 1995.
- Hick, John. *Who or What Is God : And Other Investigations*. London, 2008.
- Hick, John - Knitter, Paul F. *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions*. Wipf and Stock Publishers, 2005.
- Je, Haejong. *A Critical Evaluation of John Hick's Religious Pluralism in Light of His Eschatological Model*. Digital Commons Andrews University: Andrew University, Tez, 2009. <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/70>
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Kenneth Thomas Rose. *Knowing the real: John Hick on the cognitivity of religions and religious pluralism*. Harvard University, 1992.
- López-Farjeat, Luis Xavier. "Faith, Reason, and Religious Diversity in al-Fārābī's Book of Letters". *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological*

Perspectives, 193-217.

Reęber, Mehmet Sait. "Hick, the real and al-Haqq". *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/1 (2005), 3-10. <https://doi.org/10.1080/0959641052000313192>

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End Or Religion: a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New American Library of Canada, 1964.