

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

FÂRÂBİ BÜTÜNCÜL BİR DİN DİLİ TEORİSİ ÖNERMEKTE MİDİR?

Does Fârâbi Propose A Holistic Theory of Religious
Language?

Zeynep İNAL, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri | Marmara University Philosophy and Religious Studies

zeyneppinal@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2934-0629>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 30.10.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 15.12.2020

Atıf | Cite As

İNAL, Zeynep. "Fârâbi Bütüncül Bir Din Dili Teorisi Önermekte Midir?". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 232-253.

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 plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

FÂRÂBİ BÜTÜNCÜL BİR DİN DİLİ TEORİSİ ÖNERMEKTE MİDİR?*

Zeynep İNAL

ÖZ

Din dili, başta Tanrı olmak üzere pek çok aşkın içeriği ihtiva eden dini metinlerin dilidir. Bu dilin, felsefi soruşturma sahasına dâhil olmasının sebebi, Tanrı hakkında anlamlı bir konuşmanın imkânına dair arayıştır. Dilin metafizik gerçeklikle ilişkisinin incelendiği din dili probleminin temelinde Tanrı ve insan arasındaki ontolojik farklılık yer alır. Söz konusu bu farklılık, konu üzerine yoğunlaşan düşünürleri, mahlûkata yüklediğimiz birtakım yüklemeleri Tanrı'ya yüklediğimizde bunların ne anlama geldiği ve bunun bir uzantısı olarak, dini öğretilerin, emir ve yasakların nasıl anlaşılması gerektiğine dair cevapları içeren bütüncül bir din dili teorisi oluşturmaya yönelmiştir. Bütüncül bir din dili teorisinin oluşturulması için yukarıdaki soruların cevaplarını belirleyen temel olgulardan bir tanesi din, diğeri ise Tanrı tasavvurudur. Fârâbi, bu iki olgudan ilkinin felsefe-din ilişkisi ile ikincisini ise ilahi basitlik öğretisi ile temellendirerek Tanrı hakkında konuşmanın imkânına dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu çalışmada Fârâbi'nin söz konusu açıklamalarının bütüncül bir din dili teorisi olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılacaktır. Bunun için Fârâbi'nin öncelikle dine bakışı daha sonra Tanrı tasavvuru belirginleştirilecektir. Son olarak, filozofun bu iki husustaki açıklamalarının birbirleriyle uyumlu olmadığı gösterilmeye çalışılacak ve bu uyumsuzluğun Fârâbi'nin açıklamalarını bütüncül bir din dili teorisi olarak kabul etmeye engel teşkil ettiği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din dili, Fârâbi, İlahi Basitlik, Tanrı Tasavvuru.

GİRİŞ

Herhangi bir din dili yaklaşımının mahiyetini belirleyen en önemli unsurlardan bir tanesi bir fenomen olarak dinin ele alınış biçimidir. Zira din hakkındaki varsayımlar teolojik ifadelerin mahiyetini belirler. Dinin kaynağı, oluşumu, epistemolojik değeri ve fonksiyonu hakkındaki görüşler, dini metinlerin hangi bağlamda anlaşılması gerektiğine kendileriyle karar verdiğimiz unsurları oluşturur. Bu unsurların teolojik dile etkisi bir yana teolojik dilin de bu unsurlara etkisi vardır. Yani dine bakış dini metinlerin niteliğini belirlerken, dini metinlere ve özelde onların epistemolojik değerine bakış dinin konumunu belirlemektedir.

* Bu çalışma, "Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Din dilinin mahiyetini belirleyen bir diğer temel unsur Tanrı anlayışıdır. Tanrı hakkında anlamlı bir konuşma yapmak ya da hakkındaki dini ifadelerin hangi bağlamda ele alınacağına karar vermek, O'nun hakkında metafizik bir ön kabulü gerektirir. Zira kendisiyle ilgili hiçbir ön bilgiye veya varsayıma sahip olunmayan varlık hakkındaki ifadeler uygun bir bağlama yerleştirilemez. Çünkü din dili yaklaşımı ile Tanrı tasavvuru arasında tek yönlü değil çift yönlü bir ilişki mevcuttur. Bir diğer deyişle "Tanrı hakkında nasıl ne kadar konuşabileceğimize dair kabul, Tanrı tasavvurumuzdan kaynaklanırken, Tanrı hakkında konuşma tarzımız dilimizde ona tahsis ettiğimiz yer de tersinden Tanrı tasavvurumuzu şekillendirmektedir."¹ Dolayısıyla din dili yaklaşımlarının her birinde önceden kabul edilmiş bir Tanrı tasavvuru olduğu söylenmelidir. Nitekim yaklaşımlar arasındaki farklılık büyük ölçüde buradan kaynaklanmaktadır.

Dinin ele alınış biçimi ve Tanrı tasavvuru, bir din dili teorisi oluşturmak için vazgeçilmez iki unsur olmakla birlikte bu ikisine sahip olmak, bütüncül bir din dili teorisi kurmak için yeterli değildir. Zira bütüncül bir teori ile kendi içerisinde tutarlı, kurucu unsurları birbirleriyle çelişmeyen kapsamlı bir yaklaşım kastedilmektedir. Burada bütüncüllük için belirlenen şartın bu iki unsurun uyumuna bağlı olması, ideal bir din dili teorisinin dini metinler için makul bir anlama tarzı sunma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Zira ideal bir din dili teorisinden beklenen, dini metnin bütününe uygulanabilecek bir anlama tarzı sunmasıdır. Dolayısıyla kendisiyle dini metinlere yaklaştığımız bir din dili teorisinden beklenen, metnin hem Tanrı hem de hukuki emir ve yasaklar ile ilgili pasajlarda aynı anlama tarzını sunabilecek kapsama sahip olmasıdır. Bundan ötürü din dili yaklaşımının ideal bir teorinin şartlarını sağlayıp sağlamadığını tespit etmek için öncelikle Fârâbî'nin din ve Tanrı tasavvuruna bakılacak, ardından bu ikisinin varsayımları ve imalarının birbirleriyle uyumu tespit edilerek dini metnin bütünü için uygulanabilirliği incelenip, felsefi değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. EN YÜKSEK MUTLULUĞA ULAŞMA ARACI OLARAK DİN

Fârâbî'ye göre din, insanın yaşamı boyunca ulaşmaya çalıştığı nihai hedefi olan mutluluğa ulaşması için bir araçtır. Kişi bir dini benimseyerek kendisinden başka bir şey için amaç olmayan mutluluğu elde etmeye çabalar. Zira mutluluğun elde edilmesiyle insani arzular son bulur ve insan bir anlamda tekamüle ermiş olur. Yaşamı boyunca insanın teoriye ve pratiğe yönelik bütün çabaları bu mutluluğun elde edilmesine hizmet eder.² Kendisine ulaşmak istenen mutluluğun bilgisi, din ve felsefede mevcuttur. Felsefe, bu bilginin kavramsal halini sunarken; din, felsefede kavramsallaştırılmış olanın sembollerini

¹ Rahim Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2013), 13.

² Fârâbî, *Tenbih ala Sebili's-Saade*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 159-161.

verir.³ Felsefeye nazaran dini, sembolik bir sistem olarak kabul etmesi filozofun mutluluğun elde edilmesine dair yaptığı açıklamalarıyla ilişkilidir.

Eşyanın tabiatına yönelik sorgulamaların amacının mutluluğa götürmek olduğu pek çok filozofun genel kabulünü oluşturmakla birlikte mutluluğun ne olduğuna dair açıklamalar filozoflara göre farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte genel kabul, söz konusu mutluluğun, haz, makam, bilgi, üstünlük ve mevki gibi şeylerle ilişkili olmadığıdır. Fârâbi, mutluluğu, insanın elde ettiğinde başka bir şey istemeyeceği nihai amacı olarak tarif eder. "Çünkü o kendisi için istenen, hiçbir zaman başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, İyi'dir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur."⁴ İnsan için en büyük amaç olarak tayin edilmesi, mutluluğun insan üzerindeki etkisinden kaynaklanır. Onu elde eden kimsenin ruhu varlık bakımından, güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacak kadar mükemmelleşir.⁵ İnsani olgunluğun zirvesine ulaşır ve yetkinleşir. Böylece Fârâbi'nin "insanın yaratıcıya benzemesi" olarak nitelendirdiği mutluluğa ulaşır.

Din ve felsefe mutluluğa ulaştıracak bilgiyi sunan iki aracı olmaları bakımından eşit olsalar da bu mutluluğun mahiyetini bilmek ve onu elde etmek öncelikle felsefi soruşturma ile gerçekleşir. Zira her var olanın varlık türüne göre ulaşacağı son yetkinlik yani mutluluk birbirinden farklıdır. Dolayısıyla herhangi bir varlık için en uygun mutluluğun ortaya çıkarılması, onun varlık sahasındaki konumunun belirlenmesi ile mümkün olur. İnsan için hakiki mutluluğun belirlenmesi ancak varlık sahasında yer aldığı konumunun bilinmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla Fârâbi, mutluluk araştırmasına varlığı inceleyerek başlar. Bu varlık araştırmasında en tümele kadar gidilir.⁶ Burada kendisine ulaşılan son nokta, Tanrı'dır. O, varlıkların nihai ilkesidir. Tanrı, ne, neden ve nasıl sorularının cevapsız kaldığı son noktadır. Var olan her şeyin varlığını kendisinden aldığı ilk ilkedir. Bu anlamda en tümel olandır. Bütün var olanların özü ve onlara varlık verendir. Diğer var olanlara göre konumu, Tanrı'yla bütün varlıkları açıklama imkânı vermektedir. Kendisiyle en tümel olana kadar araştırmanın devam edildiği felsefe, hem bu tümel (yani Tanrı) hakkında hem de diğer varlıklar hakkında hakiki anlamda bilgiyi yani burhani bilgiyi sunar. Burhani bilgiyi haiz olan kimse nazari mükemmelliğe ulaşır; bundan sonra Faal Akıl'la birleşir ve elde edeceği son yetkinliğe sahip olur ve böylece mutluluğu kazanmış olur.⁷

Mutluluğu elde etmek için nazari mükemmelliğe ulaşmak Fârâbi'ye göre her insan için mümkün değildir. Bu durum sadece seçkinlere mahsustur. Onlar zihinsel yetenekleri bakımından avamdan farklıdır. Zira onlar nazari bilgiler söz

³ Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yay., 1999), 68-69; *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 89-90.

⁴ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 84.

⁵ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 84.

⁶ Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, 28.

⁷ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 104.

konusu olduğunda "sınanmamış hiçbir bilgi"ye itibar etmeyip onları sıkı araştırmalara tabi tutarlar ve kendilerine makul geleni alırlar. Seçkinlerin aksine, avam böyle değildir. Bunun sebebi gerek toplumsal gerek bireysel nedenlerden ötürü hakikati kavramada avamın seçkinlerle eşit olmamasıdır. Avam, içerisinde bulunduğu şartlar gereği nazari bilgiye ulaşamaz.⁸

Her insan bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk düşünülürlerin hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları nasıl iseler öyle kabul edebilirler. (...) Bazıları ortak olmayan bir kısım düşünülürleri kabul etmeye yatkındır.⁹

Söz konusu sınırlılıklarından dolayı avam gerçek mutluluğun ne olduğunu ve dolayısıyla ona ulaşmak için ne yapması gerektiğini bilmez. Ya da mutluluk hakkında kendisine öğretilen şeyler konusunda isteksiz davranır, yapması gerekenleri yapmaz. Kendisini harekete geçirecek bir güce ihtiyaç duyar. Çoğu, bu durumda olan insanların bazısı kendilerini eğitecek ve harekete geçirecek bir kılavuza ihtiyaç duyarlar.¹⁰ Bu kılavuz avama nazari bilgilerin temsil ve taklitlerini sunarak onları mutluluğa yönlendirir.

Yukarıda bahsedildiği gibi farklı kavrayış gücüne bağlı olarak insanlar seçkinler ve avam olarak ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla, Fârâbî'ye göre, bu ikisi arasındaki bilişsel farklılık, mutluluk söz konusu olduğunda da onlar için farklı eğitim yöntemlerini zorunlu kılar. Buna göre kendileriyle mutluluğa ulaşılacak bilgi iki farklı şekilde insanlara iletilir. Seçkinler söz konusu olduğunda, hakikat olduğu gibi anlatılır ve muhatabın onu zihninde tasavvur etmesi sağlanır ki bu faaliyet felsefedir. Avam için ise, bu hakikatlerin temsil ve taklitleri oluşturularak ruha yerleştirilmesi sağlanır ki bu da din vasıtasıyla yapılır.¹¹

Her öğretim iki şeyden meydana gelir: a) okunan şeyi anlatma ve onun fikrinin nefse yerleştirilmesi ve b) kavrananın ve manası nefse yerleştirilmiş olanın kabul ve tasdik ettirilmesidir. Bir şeyi kavrayabilmek için iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılca kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemden biriyle meydana gelir: ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir. İmdi, eğer bir kimse varlıkların bilgisini elde ediyorsa veya onlar hakkında öğretim görüyorsa, ama onların manalarının kendilerini aklen kavrayıp ve onların tasdiki, kesin delil vasıtasıyla ise, işte bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Fakat bu onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin

⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-Saade*, 64.

⁹ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980), 40-41.

¹⁰ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 43-44; *Medinetü'l-Fazıla*, 107-110.

¹¹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 128.

tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alana din diyorlar.¹²

Fârâbi'nin dini ve felsefeyi bu şekilde konumlandırması onun din dili hakkındaki görüşlerini ortaya koymada bir nirengi noktası oluşturmaktadır. Zira filozofun buraya kadarki açıklamaları, din ve felsefe ilişkilendirmesinde hem dinin kaynağı hem yapısı hem de epistemolojik değerine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Böylece araştırmının ilk ayağı olan Fârâbi'nin din tasavvuru konusu bir nebze aydınlanmış olmaktadır. Buna göre, Fârâbi için din, insanın nihai hedefi olan mutluluğun avama iletilmesi için peygamberin mütehayyile yetisi ile oluşturduğu sembolik bir (bilgi) formudur. Dinin sembolik bir yapı olması felsefi bilgi karşısındaki konumuna göre yapılmış bir nitelendirme değildir. Zira felsefi bilgi dini bilgiye göre hakiki anlamda oluşturulmuş ve dine nazaran birincil konumda bir bilgi türüdür.

Fârâbi'ye göre, dinin sembolik bir yapı olarak kabul edilmesinin ortaya çıkarılmasından sonraki adım, filozofun bu sembolik yapının epistemolojik değeri hakkındaki düşüncelerini aşikâr hale getirmektir. Zira din dilinin epistemolojik değeri hakkındaki düşüncelerini ortaya çıkarmak için burası zorunludur. Bunun ortaya çıkarılması ise filozofun din ile ilgili görüşlerini felsefeye kıyasla ortaya koymasından ötürü dinde ve felsefede kullanılan yöntemlere dair düşüncelerini dinî ve felsefi söylemlerde kullanılan yöntemlerden hareketle açıklanmaktadır.

Fârâbi'ye göre toplumun kavrayış gücü açısından ikiye bölünmesi iki farklı eğitim metodunu gerekli kılmaktadır. Bu iki eğitim metodu, farklı kaynak ve yöntemleri de beraberinde getirir. Seçkinler için eğitim daha soyut ve daha tümel bir yapı arz ederken avam için olan daha somut ve tikel bir çizgiyi takip etmektedir. Burada daha somut ve tikel olan dinî bilgi, daha soyut ve tümel olan da felsefi bilgidir. Yani kendisiyle mutluluğu elde edeceğimiz bilgi, hakiki anlamda sadece felsefi bir araştırmayla bilinebilirken; din ile sembolik bir bilgi elde ederiz. Fârâbi'nin bu konuda felsefeyi yegâne yol olarak kabul etmesi felsefede kullanılan yöntem ve onunla kendisine ulaşılan bilginin niteliğinden kaynaklanmaktadır.¹³ Çünkü burhani yöntem olarak isimlendirilen bu yöntem diğer sanatların aksine kesin bilgiye ulaştırır. Elde edilen bu bilgi hiçbir zaman yanlışlanamaz ve aksi iddia edilemez. Bu bilginin aksini düşünmek veya iddia etmek zihinde çelişki oluşturur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Fârâbi'ye göre bilgi, gerekçelendirilmiş olmalıdır.¹⁴ Onun epistemoloji anlayışında "bilgi" ile "gerekçelendirme" arasında

¹² Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, 68.

¹³ Yaşar Aydın, "Fârâbi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış," *Bilimname: Düşünme Platformu 2*, sayı 4 (2004): 15.

¹⁴ Fârâbi, *Şerâit'ul-Yakin*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., S. 32, 1990), 55; Hasan Yücel Başdemir, "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Fârâbi ve Chisholm Karşılaştırması," *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9*, sayı 17 (2010): 46.

yakın bir ilişki mevcuttur.¹⁵ Gerekçelendirilmeyen herhangi bir veri bilgi olarak kabul edilemez. Bilgi, "bütün zamanlarda doğruluğu geçerli olandır."¹⁶ Fârâbi, kesin bilgiyi zorunlu ve zorunlu olmayan kesin bilgi şeklinde ikiye ayırır. "Kesin zorunlu, varlığında, gerçekte olduğundan farklı olması mümkün olmayan şey hakkında, asla ve hiçbir zaman inanıldığı şekilden farklı olmasının mümkün olmayacağına inanılan şeyin bilgisidir."¹⁷ Buna göre "Yarım, bütünden küçüktür." önermesinde olduğu gibi bu bilginin aksi hiçbir zaman doğrulanamaz. Tanımından da anlaşılacağı üzere zorunlu kesin bilgi için düşünce ve nesnesi arasında tam bir uyum vardır. Fakat "Hava bugün yağmurludur." şeklindeki zorunlu olmayan kesin bilgi, nesnesi ile uyum halinde olduğu sürece kesindir.¹⁸

Burhani yöntem ve onunla ulaşılan bilgi hakkındaki açıklamalarına bakıldığı zaman Fârâbi'nin bilgi bakımından felsefeyi ilk sıraya yerleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla ona göre fizikten metafiziğe kadar her şey hakiki anlamda sadece felsefe ile bilinebilir. Felsefe dışındaki bütün sanatlar felsefedeki tümellerin temsil ve taklitleriyle oluşan yeni bir ifade formudur. Felsefi ifadeyi yeniden din veya sanat gibi yeni bir form halinde sunmak farklı gerekçelere dayanmaktadır. Din söz konusu olduğunda bu gerekçeler Fârâbi'nin dinin menşei, fonksiyonu ve epistemolojik değeri hakkındaki açıklamalarını kapsar.

Fârâbi'nin dini sembolik bir form olarak kabul etmesinin bir sebebi toplumsal zorunluluktur. Düşüncenin gelişimi karşısında insanların farklı konumlarda bulunmaları, felsefi tümelleri dinî bir formda ifade etmeyi zorunlu kılar. Düşüncenin gelişim aşamalarına bakıldığında önce dil oluşur. Eşyayı isimlendirme ve diyalogların oluşmasıyla birlikte şiir, hitabet gibi formlar ortaya çıkar.¹⁹ Söz sanatlarının düşünce üzerindeki etkisiyle birlikte etraflarındaki şeylerin varlığını ve nedenini sorgulamaya başlayan insanlar sırayla önce sofistlik daha sonra diyalektik yöntemi keşfeder.²⁰ Düşüncenin olgunlaşmasıyla birlikte burhani yöntem keşfedilir ve böylece varlığın hakikatının bilinmesiyle metafizik soruların cevapları verilmiş olur.²¹ Fakat burhani yöntemle mutluluğun teorik bilgisine ulaşmak sadece filozofların yapabileceği bir şeydir. Bundan ötürü kendilerini mutluluğa ulaştırmak için ilk başkan-filozof-peygamber burhani bilginin temsil ve taklitlerinden oluşan bir din/*mille* oluşturur. Burada *mille* kavramına dair açıklanması gereken ilk nokta, *millenin* sadece teolojik anlamda dinden ibaret olmadığıdır. Fârâbi'nin *mille* ile kastettiği şey, felsefi tümellerin temsillerinden oluşan dinî, ahlaki ve siyasi kuralların yer aldığı bir rejimdir. Bununla birlikte içerisinde "din" de yer aldığından ötürü Fârâbi'nin *millenin* bütünü için söylediği her şey "din" için de geçerlidir. Kendisi hakkında bu kısa

¹⁵ Aydın, "Fârâbi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış," 15-18.

¹⁶ Fârâbi, *Füsulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: İstiklal Matbaası, 1987), 42.

¹⁷ Fârâbi, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yay., 2008), 3.

¹⁸ Fârâbi, *Kitabu'l-Burhan*, 2-4.

¹⁹ Fârâbi, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2018), 78.

²⁰ Fârâbi, *Kitabu'l-Huruf*, 79-85.

²¹ Fârâbi, *Kitabu'l-Huruf*, 87.

açıklamadan sonra mille yani din hakkında söylenmesi gereken ilk şey, felsefi tümellerin sembolik bir formu olduğudur.²² Fârâbi'ye göre din, felsefeden farklı bir hakikate sahip değildir. Bilakis din, felsefedeki hakikatlerin farklı bir formda ifade edilmesinden ibarettir. Din ile felsefe aynı hakikatin farklı ifade biçimleridir. Fakat bu hakikat dinde felsefede olduğu gibi doğrudan dillendirilmez. Dolayısıyla epistemolojik değer bakımından felsefe birinci sırada, din ikinci sıradadır. Dinin felsefe karşısındaki bu ikincil konumu sadece epistemolojik değer açısından değil aynı zamanda zamansal açıdandır. Çünkü *sahih mille* yani din, burhani bilginin elde edilmesinden sonra oluşturulmuştur.²³

Fârâbi'nin din dilinin hususiyetine yaklaşımını belirlemeye çalışırken *millenin* mahiyeti üzerinde durmak, filozofun yaklaşımını belirlemede hayati önemi haizdir. Zira Fârâbi üzerine çalışan düşünürler *millenin* mahiyeti konusunda tam bir mutabakata varmış değildirlere. Nitekim kimileri *millenin* bütünüyle dine karşılık geldiği kanaatini taşıırken kimileri *millenin* vahiyle aynı şey olmadığını aksine onun sadece peygamberin yorumlarından ibaret olduğu düşüncesini taşımaktadır.²⁴ Bu çalışmada benim kanaatim, *millenin* bütünüyle vahiyden ayırt edilebilecek bir şey olmayıp, aksine, Fârâbi'nin din için söylediği her şeyin *mille* için de geçerli olduğudur. Bu kanaatin oluşmasında Fârâbi'nin şu ifadeleri etkili olmuştur:

²² Burada önemle belirtilmesi gereken nokta, Fârâbi'nin sembol anlayışının hususiyetidir. Ona göre sembol, hakikati malum olan şeyin temsil ve taklididir. Bu tanımlı yapmama imkân veren şey ise filozofun kullandığı "muhakat" kelimesidir. Fârâbi'nin *muhakat* kelimesi ile kastettiği şey, hakiki anlam bilindiği halde dilde çok anlamlılığı mümkün kılan söz sanatları ile bir şeyin temsilinin oluşturulmasıdır. Dolayısıyla Fârâbi için dinin sembolik bir form olması aslında felsefi tümellerin mecaz ve istiare gibi söz sanatları ile oluşturulmuş temsilleri anlamına gelmektedir. Bu anlamda Fârâbi'ye göre dinin sembolik bir dile sahip olması vurgusu, dinin temsili bir dile sahip olduğu anlamını taşımaktadır. Fârâbi'nin sembole bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Mahdi, "Science, Philosophy, and Religion in AlFârâbi's Enumeration of the Sciences," *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Holland: Reidel Publishing Company, 1975), 113-147; Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri-," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2008): 121-144. Burada sembolik dil-temsili dil ayrımının yapılması Fârâbi'nin sembole bakışını belirginleştirmek için büyük bir öneme sahiptir. Zira onun sembol ile kastettiği şey varoluşçu akım mensuplarının sembol anlayışından ayrılmaktadır. Paul Ricoeur ve Paul Tillich gibi varoluşçu akım mensuplarına göre sembol, hakiki dille anlatılamayanı ifade etmek için kendisine başvurulana yegane unsurdur. Yani semboller başka türlü anlatılamayan şeyi ifade etmek için kullanılırlar. Oysa Fârâbi için sembol, tek seçenek değil hakiki dilin bir alternatifidir. Dolayısıyla Fârâbi'nin sembolik dil ile kastettiği şeyle varoluşçu akımda kastedilen sembolik dilin bütünüyle başka içeriklere sahip olduğu önemle belirtilmelidir. Varoluşçu akımın sembol anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row Publisher, 1957); Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yay., 2007).

²³ Fârâbi, *Kitabu'l-Mille*, çev. Fatih Toktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1, (2000): 258.

²⁴ *Millenin* mahiyetine ilişkin yorumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille = Ad- Din, Philosophy and al-Mille," *Diyanet İlmî Dergi*, sayı 1 (2016): 65-80; Mustafa Said Kurşunoğlu, "Fârâbi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'," *Mavi Atlas* 6, (2018): 29-62; Abdullah Selman Nur, *Fârâbi'de Mille Teorisi* (Yüksek lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2011).

Erdemli ilk başkanın sultanlık mesleği Allah'tan kendisine gelen vahiy ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli dine geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da şu iki şekilden ya biriyle veya her ikisiyle birden gerçekleşir: a) söz konusu görüş ve eylemlerin hepsi ilk başkana belirlenmiş olarak vahyedilir; b) vahiyden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti ile ilk başkan bunları kendisi belirler ve bu durum erdemli eylem ve görüşlerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazanıncaya kadar sürer. Söz konusu görüş ve eylemlerden bazıları birinci şekilde bazıları da ikinci şekilde gerçekleşir.²⁵

Peygamberin Faal Akıl'la ittisali neticesinde kendisiyle *milleyi* oluşturacağı tümellerin aktarılışını anlattığı bu pasajda Fârâbi, peygamberin tümelleri her zaman ilk anlamında değil bazen temsilleri ve taklitleri oluşturulmuş halde aldığını belirtmektedir. Bu da göstermektedir ki Fârâbi'nin görüşler ve fiiller bütünü olarak tanımladığı dinin bütün temsillerinin peygamber tarafından değil Faal Akıl tarafından oluşturulduğunu yani vahyin de temsillerden arı olmadığını bilakis bir kısmının doğrudan belli temsiller formunda indiğine işaret etmektedir. İşte bu durum *millenin* sembolik, dinin ise hakiki anlamda bir bütün olduğu yorumunu kabul etmeyi güçleştirmektedir. Zira yukarıdaki pasaja göre Faal Akıl'ın peygambere aktardığı vahyin bir kısmı doğrudan temsil ve taklit formunda gelmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada *mille* için geçerli olan her yorumun din için de geçerli olduğu kabulüne dayanan bir Fârâbi okumasının yapıldığı ilave edilmelidir.

Millenin mahiyeti hakkındaki bu ilavenin ardından ifade edilmelidir ki epistemolojik açıdan her ne kadar ikincil konumda olsa da din, felsefi tümeller üzerine inşa edilir. Yani din her halükarda felsefi bilginin temsil ve taklididir. Bu anlamda felsefenin dayandığı hakikat ile dinin dayandığı hakikat birbirine paraleldir. Din, bilgi bakımından eksik olan sofistlik veya diyalektik felsefenin sembolü olabileceği gibi hakiki bilgi düzeyi olan burhani felsefenin de sembolü olabilir. Dolayısıyla sembolik bir form olarak dinin hakikati yansıtmıyorsa yansıtmadığı, dayandığı zemine bağlıdır.²⁶

Felsefeye nazaran ikincil konumda yer alması dinin sadece sembolik bir formda olmasıyla değil kullanılan yöntemlerle ilişkilidir. Epistemolojik değer açısından bakıldığı zaman dini söylemde kullanılan yöntemler felsefi söylemde kullanılan yöntemlerin gerisinde kalmaktadır. Çünkü dini söylemde felsefi söylemde yapılanın aksine anlatılanın gerçekliği ispat edilmez, bu konuda muhatap ikna edilmeye çalışılır. Burhani yöntemin aksine dini söylemde şiir ve hitabet kullanılır. Bu ikisi burhani yöntemin daha gerisinde kalmaktadır. Çünkü bu sanatlar kendisiyle gerçeğin peşine düşülen değil, gerçek olduğuna inanılan şeye ikna araçlarıdır.²⁷ Bununla birlikte Fârâbi, şiirle hakikatin ifade edilebileceği

²⁵ Fârâbi, *Kitabü'l-Mille*, 187.

²⁶ Fârâbi, *Tahsilü's-Saade*, 73-76; *Kitabu'l-Huruf*, 89-90.

²⁷ Fârâbi, *Kitabu'l-Burhan*, 68-70.

kanısındadır.²⁸ Dolayısıyla ona göre dini önermeler her ne kadar felsefi önermelerin gerisinden gelse de epistemolojik bir değere sahiptir.

Fârâbi, teolojik dilin sembolik oluşunun her ne kadar toplumsal şartların farklılığından kaynaklandığını söylese de onu böyle düşünmeye götüren şey, katı realist epistemolojidir. Felsefe ile din arasında yaptığı karşılaştırma ancak böyle bir epistemolojik görüş benimsendiğinde mümkün olabilir.²⁹ Zira bir şeyin sembolik anlamda ifade edildiğini söylemek, o şeyin hakikati bilindikten sonra mümkün olabilir. Buna göre Tanrı ve diğer metafiziksel konuların yer aldığı teolojik bir metnin tamamen sembolik olduğunu iddia etmek, söz konusu varlıkların hakiki anlamda bilinmesinden sonra mümkün hale gelecektir. Nitekim burhani yöntemle hakikatin bilgisine ulaşıldıktan sonra *millenin* oluşturulması bu varsayımı doğrulamaktadır.

Fârâbi'yi teolojide sembolik yaklaşıma götüren bir diğer gerekçenin içinde bulunduğu dinî yapı ile Yunan felsefi mirasını uzlaştırma isteği olduğu söylenebilir. Zira birbirinden farklı hakikatlerin varlığını kabul etmeyen filozof, felsefenin ve dinin aynı hakikatin farklı ifade biçimleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre zahirde felsefe ve dinin birbirinden farklı gibi görünmesi, hakikat araştırmasında kullanılan yöntemlerin farklılığından kaynaklanmaktadır.³⁰ Dolayısıyla Fârâbi söz konusu farklılığı dinin sembolik, felsefenin ise teorik (hakiki) bir ifade biçimi olduğunu vurgulayarak açıklamaya çalışmıştır.

Buraya kadar yazılanlara bakıldığında Fârâbi'nin felsefe ve din karşılaştırmasından kendisinin din dili konusunda sembolizmi benimsediği söylenmelidir. Ona göre, dini metinler, hakikatin sembolik ifadeleridir. Fakat onun sembolizm anlayışı Ortaçağ düşünürlerinin aksine sembolün yapısından kaynaklanmaz. Bir diğer deyişle Fârâbi, bazı çağdaşlarının aksine semboller hakikatin tek ifade biçimi olarak görmez. Ona göre, düşüncede olan her şey kavramsallaştırılabilir. Bu, metafiziksel alan söz konusu olduğunda da böyledir. Metafiziksel olanın kavramsallaştırılabilmesine rağmen Fârâbi'nin sisteminde sembollere yer vermesi toplumsal koşullarla alakalıdır. Akli yetkinleşmeye erişemeyen insanların, kendilerini mutluluğa götürecek nazari bilgiye ulaşamamaları, söz konusu bilgilerin teolojide sembollerle iletilmesini gerekli kılar.³¹

2. ZORUNLU VARLIK OLARAK TANRI

²⁸ Mehmet Bayrakdar, "Fârâbi'nin Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, (1997): 49-52.

²⁹ Rahim Acar, "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fârâbî's and Ibn Sînâ's Positions," *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3, (2020): 40-41.

³⁰ Aydın, "Fârâbi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış," 32; Nitekim Ömer Mahir Alper, Fârâbi'nin din ve felsefe ilişkisini bir uzlaştırma olarak gördüğünü ifade etmekte ve felsefesini bu uzlaşma üzerine inşa ettiğini belirtmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam, Akıl ve Hakikat," *Milel ve Nihal Araştırma Dergisi* 3, (Eylül- Aralık 2010): 53-54.

³¹ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 60.

Fârâbî'nin din ve felsefe hakkındaki ifadelerine bakıldığında ilk etapta sembolik dil gerekçesi epistemolojik koşullarla irtibatlandırılacaktır. Fakat metafizik hakkındaki görüşlerinin bütüncül bir okuması yapıldığında onu sembolizme götüren etkenlerin epistemolojik ve toplumsal şartlardan ibaret olduğunu söylemek eksik bir tespit olacaktır. Çünkü Fârâbî için Tanrı hakkında konuşmanın mahiyetini belirleyen şey, bu koşulların yanı sıra Tanrı'nın ontolojik bakımdan farklılığıdır. Nitekim Fârâbî, Tanrı ile ilgili fikirlerini ilahi basitlik ve zat-sıfat ilişkisi gibi konular ekseninde tartışmıştır. Dolayısıyla sembolik dil gerekçesinin anlaşılması, temel aldığı ontolojik arka planın anlaşılması ile yakından ilişkilidir.

Fârâbî'nin ontoloji anlayışına dair söylenmesi gereken ilk şey, Tanrı'nın zorunluluğu üzerine yaptığı vurgudur.³² O, ilgili açıklamaları boyunca Tanrı'nın diğer varlıklardan bütünüyle farklı olduğunu ifade eder. Öyle ki kendisiyle bütün bir varlığı açıkladığı felsefi sistemini bu ayırım üzerine inşa etmektedir. Bir diğer deyişle onun sisteminde bütün varlıklar kendilerine sebep olması bakımından *İlk Neden* olarak nitelendirilen Tanrı'nın zorunluluğu ile birlikte açıklanır. Bu sistem içerisinde Fârâbî, varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. Zorunlu varlık, yokluğu asla düşünülemez, varlığının aksi iddia edilemeyen varlıktır. Yani var olmak, ona arız olmuş değildir. Bu anlamda var olmak, onun için zorunludur. Burada zorunlu varlık ile kastedilen Tanrı'dır. Mümkün varlık ise varlığı ile yokluğu birbirine eşit olan varlıktır. Mümkün varlık, yokluğu da imkân dâhilinde olmasına rağmen varlığa gelmiştir. Bu durumda onun varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih olmalıdır ki bu müreccih Fârâbî'ye göre Tanrı'dır. Bu anlamda varlık silsilesinin kendisiyle sona erdiği ilke Tanrı'dır.³³

Var olmanın imkânı açısından diğerlerinden bütünüyle farklı olan zorunlu varlık yani Tanrı, her türlü noksanlıktan uzaktır. Her bakımdan yetkindir. Dolayısıyla O, üstünlük ve yetkinlik açısından en üst sıradadır. Onun her türlü noksanlıktan uzak olması, varlığında hiçbir şekilde maddi olanı içermemesinden kaynaklanmaktadır. Zira madde, İlk'in tabiatına aykırıdır. Çünkü madde, bir oluş süreciyle ilgilidir, bu anlamda tamamlanmamışlığa işaret eder. Fakat Tanrı için böyle bir durum söz konusu olamaz.³⁴

Maddeden bütünüyle uzak olan Tanrı, varlığında madde ile iç içe olan insan tarafından bütünüyle bilinemez. Fakat Tanrı'nın bütünüyle bilinmemesi, Tanrı'nın belirsiz olmasından değil insanın epistemolojik sınırlılığından kaynaklanır. Fârâbî bu durumu şu şekilde açıklar; Tanrı'nın mükemmel olması, onun mükemmel bir şekilde bilinmesini gerektirir. Çünkü ona göre zihinde oluşan bilginin niteliği, bilme eyleminin kendisine yöneldiği şeyin niteliğiyle doğru orantılıdır. Bu durumda hakkında bilgi elde edilmek istenen şey, varlık bakımından ne kadar mükemmel olursa elde edilecek bilgi o denli kesin

³² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2000), 26.

³³ Fârâbî, *Füsulu'l-Medenî*, 57-58.

³⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 3-7.

olacaktır. Nitekim varlık bakımından eksik olan zaman, mekân ve yoksunluk gibi unsurlar tam olarak bilinemezken; sayı, üçgen ve dörtgen gibi varlık bakımından tam olan unsurlar kesin olarak bilinmektedir. O halde en yetkin varlık olan Tanrı'nın tam olarak bilinmesi gerekir. Fakat durum böyle değildir zira insanın maddeyle iç içe olması Tanrı'yı tam olarak bilmesini engeller. Çünkü bu iç içelik akıl gücünü zayıflatır ve Tanrı'yı bütünüyle idrak etmekten mahrum kılar.³⁵

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında anlaşılacaktır ki Fârâbi, Tanrı'nın ontolojik yapısının bilinmesine engel olmadığını düşünmektedir. O, Tanrı hakkındaki bilgiyi engelleyen şeyin Tanrı kaynaklı değil insan kaynaklı olduğunu ifade eder. Buradaki engel insanın maddeye bulaşmış olmasıdır. Dolayısıyla o, Basit bir varlık olan Tanrı'yı idrak edecek akılsal güce sahip olmadığı için onu bilemez.

Felsefi literatürde ilahi basitlik, sebepsiz ilk sebep olan Tanrı'nın kendisini var kılacak parçalara sahip olmadığını, dolayısıyla, diğer varlıklar gibi mürekkep olmayan aksine mutlak anlamda "bir" olduğunu ifade eden bir kavramdır.³⁶ Fârâbi de maddeden tamamen uzak olan Tanrı'nın kendisini oluşturacak bir parçaya ihtiyacı olmadığını dolayısıyla basit bir varlık olduğunu ifade eder. Yani O hem niceliksel olarak hem de niteliksel olarak bir bölünme kabul etmez. Mutlak anlamda bir ve bölünmezdir. Dolayısıyla Tanrı'ya yalnızca "bir" vasfı yüklenebilir.³⁷

Tanrı'nın mutlak anlamda bir ve basit olması, onun bir tanımının ve tarifinin yapılamayacağını gösterir. Zira herhangi bir şeyin tarif edilebilmesi için cinsi, nevi ve faslıyla yeteri kadar tanınması ve bilinmesi gerekir.³⁸ Fakat bunların bilinmesi herhangi bir terkibe sahip olan varlıklar için geçerlidir. Tanrı için böyle bir terkip söz konusu olmadığından dolayı hakkında yapılacak bir nitelendirmeden bahsedilemez. Dolayısıyla, O'nun hakkında mutlak "bir" olmasından başka bir nitelendirme söz konusu değildir.

Aynı şekilde İlk olan, tanım aracılığıyla, tözünü meydana getiren şeylere bölünemez. Çünkü O'nun anlamını açıklayan bir tanımın her bir parçasının O'nun tözünü meydana getiren bir parçaya işaret etmesi olanaksızdır. O halde bir şeyin tanımının parçalarının işaret ettiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının nedenleri olmaları, madde ve suretin, kendilerinden meydana gelen şeyin varlığının nedenleri olmaları anlamında, İlk olanın tözünü meydana getiren parçalar da onun varlığının nedenleri olacaktır. Ancak İlk olan söz

³⁵ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 16-18.

³⁶ Abdüssamet Özkan, "Fârâbi'de İlahi Basitlik," *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* (Nisan 2016): 88-89.

³⁷ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 11-12.

³⁸ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969), 12.

konusu olduğunda bu imkânsızdır çünkü O, İlk olandır ve O'nun hiçbir nedeni yoktur.³⁹

Fârâbî'ye göre insanın maddeyle iç içe olmasının yanı sıra Tanrı'nın ilahi basitlik içerisinde değerlendirilmesi, Tanrı hakkında anlamlı bir konuşmanın imkânını sınırlayan ikinci faktördür. Zira ilahi basitlik öğretisiyle hareket edildiğinde Tanrı hakkında yapılabilecek tek nitelendirme Tanrı'nın "bir" oluşudur. Söz konusu sınırlılıktan ötürü Fârâbî, Tanrı için yapılan nitelendirmelerin Tanrı'da ontolojik bir karşılığının olmadığını belirtir. Dolayısıyla bilen, yaşayan ve adil vs. sıfatlarla sıfatlandırılması Tanrı'nın pek çok öze sahip olduğunu göstermez. Söz konusu sıfatların hepsi tek bir öze işaret eder.⁴⁰

...güzellik ve güzel, İlk Olan'da ise tek bir özden başka bir şey değildir. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusudur.⁴¹

Farklı nitelendirmeler gibi görünse de tek bir öze işaret etmeleri, sıfatların aynı anlama geldiğini gösterir. Bu durumda Tanrı için kullanılan "bilen" ve "yaşayan" şeklinde birbirinden farklı herhangi iki sıfat aynı anlama gelmektedir. Bu durumda söz konusu sıfatların Tanrı hakkında hakiki anlamda bilgi verici oldukları kabul edilemez. Çünkü hakkında kullanılan her sıfat Tanrı'ya dair zihinde aynı yargıyı oluşturacaktır. Bununla birlikte ilgili ifadeleri incelendiği zaman görülmektedir ki Fârâbî, ilahi basitlik öğretisini benimsemesine rağmen Tanrı'ya birtakım kemal sıfatlarını atfetmektedir. Tanrı'nın basitliğini kabul etmekle birlikte Fârâbî'nin Tanrı'ya kemal sıfatlarını atfetmesi, insanın Tanrı'yı bilme ihtiyacının karşılığı olarak ya da Tanrı'nın halka bu şekilde anlatılması zorunluluğundan kaynaklandığı söylenebilir. Yani Fârâbî hakiki anlamda bu sıfatların Tanrı'ya atfedilemeyeceği kanısında olsa da avamın mutluluğa sevk edilmesinde ihtiyaç duyulan Tanrı tasavvurunu oluşturmak için felsefesinde kemal sıfatlarına yer vermiş olabilir. Fakat bu ihtimali ciddiye almak için elimizde yeterli veri bulunmadığından Fârâbî'nin Tanrı'ya kemal sıfatlarını atfetmesi ve ilahi basitlik arasında kurduğu ilişki için daha makul bir açıklama zemini oluşturulmalıdır.

Fârâbî'nin bu konudaki mevzii hakkında çalışan çoğu araştırmacı, ilahi basitliğe rağmen onun, kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmesinin bir problem oluşturmadığını belirtmektedirler. Zira onlara göre Fârâbî her ne kadar Tanrı'ya farklı kemal sıfatlarını atfetse de bu sıfatları "ilim" sıfatı ile açıkladığından aslında bu durum yine Tanrı'da herhangi bir çokluğa işaret etmemektedir.⁴² Söz konusu

³⁹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 11.

⁴⁰ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 15-16.

⁴¹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 20.

⁴² Fârâbî'nin bu husustaki mevziine dair yapılan çoğu çalışmada araştırmacılar Fârâbî'nin herhangi bir çelişki içerisinde olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü söz konusu araştırmacıların çoğu, Fârâbî'nin Tanrı'ya her ne kadar kemal sıfatlarını atfetse de bu sıfatları sadece "ilim" sıfatı üzerinden açıkladığını dolayısıyla aslında birbirinden farklı bu sıfatların tek bir öze işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu açıklama her ne kadar kemal sıfatları ve ilahi basitlik arasında bir uyum inşa etmiş gibi görünse de Fârâbî'nin sıfatlar hakkındaki açıklamaları, araştırmacıların bu yorumunun isabetsiz olduğunu gösterecektir. Sıfatlar hakkındaki bu

kemal sıfatlarının hepsi Tanrı'nın ilim sıfatının bir yansımasıdır. Örnek vermek gerekirse Fârâbi, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi "ilim" sıfatıyla açıklar. Yani ona göre Tanrı'nın kendini bilmesi, âlemin var olması için yeter sebeptir. Dolayısıyla Tanrı'nın âlemlerle ilişkisine göndermede bulunan "irade" ve "kudret" gibi sıfatlar da Tanrı'nın "ilim" sıfatının âlemdeki yansımasıdır. Bu durumda söz konusu sıfatlar Tanrı'da farklı farklı özelliklerin bulunduğu değil "ilim" sıfatının âlemdeki farklı yansımalarının açıklaması olacaktır.⁴³

Fârâbi'nin ilahi basitliğe rağmen kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmesinin bir açıklaması da bu sıfatları ilişkisel bağlamda kullanmış olabileceği şeklinde yapılabilir. Zira ilişkisel bağlamda ele alındığı takdirde kemal sıfatlarının Tanrı'da bir çokluk oluşturması zorunlu bir sonuç değildir. Çünkü yapılan her eylem varlığın özünü farklı boyutlara ayırmaz. Bir örnekle anlatmak gerekirse, bir insan olarak ben arkadaşımı görünce hatırlayabilir ve ona nasıl olduğunu sorabilirim. Hem hatırlayan hem de soru soran kişi olmam benden iki tane olduğunu göstermez bilakis aynı bireyin aynı anda iki farklı veçheye sahip olduğunu gösterir. Aynı durum sıfatlar için de geçerlidir. Bir varlığın birden çok sıfatla sıfatlandırılması, onun çoklu bir yapıya sahip olduğunu göstermek zorunda değildir. Bunun yerine farklı sıfatlarla sıfatlandırılmak, varlığın diğerleriyle olan ilişkisini açıklar fakat söz konusu varlık yine aynıdır. Örneğin bir kız çocuğuna sahip olan A kişisi aynı anda hem babasının oğlu hem de kızının babasıdır. Aynı anda hem oğul hem baba olması, A kişinin iki farklı varlığa sahip olduğunu göstermez. Aynı durum Tanrı'ya atfedilen kemal sıfatlarının ilahi basitlik öğretisiyle bir arada bulunmasında da geçerlidir. Yani Tanrı'nın aynı anda hem "bilen" hem "kadir" olması O'nun çoklu bir yapıda olduğunu göstermek zorunda değildir.⁴⁴ Aksine bu sıfatları Tanrı'yla olan ilişkimizi açıklamak için O'na atfederiz. Bu anlamda kemal sıfatları Tanrı'da farklı farklı tözlere değil insanın sahip olduğu Tanrı tasavvurunu açıklamada kullandığı dilsel araçlara işaret eder. Nitekim Fârâbi'nin, kemal sıfatlarının Tanrı'da ontolojik olarak bulunmadığına dair iddiasını, şu ifadesi destekler mahiyettedir:

Onun adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki var olanların yetkinlik ve erdemini gösteren isimlerdir.⁴⁵

açıklamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbi'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi= Fârâbi's Understanding of Amalgamation and the Problem of Adjectives," *Diyanet İlmî Dergi* 1, (2016): 225-246; Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2012): 1-21; Mehmet Sait Reçber, "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri* (Ekim 2004-2005, Ankara): 213-222.

⁴³ Ali Kürşat Turgut, "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi," 9.

⁴⁴ Nitekim Fârâbi de kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmenin bir çokluk oluşturmadığını, bu sıfatların tek bir öze işaret ettiğini şu ifadeleriyle vurgular: "Gene, genellikle birçok isimlerle ifade edilen yetkinlik türleri çoktur. Fakat, O'nun, birçok isimlerle gösterilen yetkinlik türlerinin çok olduğu, bu isimlere göre bölümlendiği ve bunların her biriyle cevherlendiği sanılmamalıdır. Bu çeşitli isimlerle, asla bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlık belirtilmektedir." Fârâbi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 17.

⁴⁵ Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, 29-30; *Siyasetü'l-Medeniyye*, 16-17.

Bu ifadesiyle Fârâbî'nin, en yetkin olanın isimlendirilmesinin ancak insanın değer verdiği şeyler üzerinden gerçekleştirilebileceği mesajını verdiği söylenebilir. Yani buna göre hakkında hiçbir şey bilinmeyen Tanrı hakkında konuşmak için elimizde değerli kabul ettiğimiz şeylerden başka bir şey yoktur. Dolayısıyla Tanrı kendisinde bizzat bulunduğundan dolayı değil insanın elinde epistemolojik başka bir veri olmadığı için iyi ve güzel olan şeylerle sıfatlandırılır. Bir diğer ifadeyle Tanrı'ya atfedilen kemal sıfatları bizzat O'nda ontolojik olarak mevcut olduğu için değil varlıkların en mükemmeli olarak kabul edildiği için kemal sıfatlarıyla sıfatlandırılır. Bu anlamda Fârâbî'nin tam bir sembolizmden bahsettiği söylenebilir. Çünkü varlıklar arasındaki iyi ve güzel görülen şeyler ve bunlara yüklenen sıfatların -eğer Tanrı basitse- Tanrı'yla ontolojik bir bağı yoktur ve böyle bir bağ olmadığı için kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmede bir çelişki olmaz.

Fârâbî'nin ilahi basitlik öğretisini benimsemekle birlikte kemal sıfatlarını Tanrı'ya atfetmesinin izahı, sıfatların ilişkiselliği üzerinden yapılırsa onun, kemal sıfatları ve ilahi basitlik arasında uyumlu bir ilişki inşa ettiği söylenebilir. Zira ilahi basitlik öğretisini benimsemekle birlikte Tanrı'ya kemal sıfatlarını atfetmek ancak bu sıfatların Tanrı'yla ontolojik bir bağının olmadığını kabul etmekle makul bir açıklama biçimine dönüşecektir. Bunu temin etmenin yolu ise basit olan Tanrı'ya atfedilen sıfatların Tanrı'nın özünü değil aksine onun diğer varlıklarla olan ilişkisini açıkladığını ifade etmekle mümkündür. Aksi takdirde sıfatların, ilişkiselliğe başvurulmadan Tanrı'ya atfedilmesi, O'nun çoklu bir yapıda olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu anlamda, Fârâbî'nin, kemal sıfatlarının çevremizde var olanlarının yetkinliklerini gösteren isimlerden oluşturulduğunu belirtmesi, sıfatlarla Tanrı arasında ontolojik bir bağ kurmadığını göstermiştir. Bu durumda onun basit olan Tanrı'ya kemal sıfatlarını çelişkiye düşmeden atfettiğini gösterir.

Fakat Fârâbî'nin kemal sıfatlarını ilişkisellik üzerinden Tanrı'ya atfettiğini kabul etmek, onun bu konudaki diğer ifadelerinden dolayı pek mümkün görünmemektedir. Nitekim o ilgili ifadelerinde sıfatların Tanrı'da nasıl anlaşılması gerektiğini şu şekilde belirtir:

İlk (Evvel)'in başkasıyla aldığı ortak isimlerin bir kısmı bütün var olanları içerir. Bir kısmı da var olanlardan kimisine verilir. İlk (Evvel)'le birlikte başkalarının ortaklaşa aldıkları isimlerin çoğunda, açıktır ki, her isim önce İlk (Evvel)'in yetkinliğini, sonra da varlıkça İlk (Evvel) karşısındaki mertebesine göre bir başkasını gösterir. "Var olan" (mevcud) ve "Tek" (vahid) isimleri böyledir. Bu iki isim, önce İlk (Evvel)'in cevheri olan her şeyi gösterir; sonra da cevherini İlk (Evvel)'ten almış ve O'ndan meydana gelmiş ve yararlanmış olmaları itibarıyla diğer şeyleri anlatır.⁴⁶

Yukarıdaki ifadelerine bakıldığında ilahi basitlik öğretisini benimsemiş olsa da Fârâbî, mükemmellik bildiren isimlerin Tanrı'ya atfedildiğinde, asli anlamda;

⁴⁶ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 18.

diğer varlıklara atfedildiğinde tali anlamda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre, Fârâbi'nin özü itibariyle güzel olan Tanrı olduğu için, diğer varlıkların güzel olmasını, Tanrı'nın güzelliğinin bir yansıması olarak gördüğü söylenebilir. Bu anlamda güzelliğin hakiki anlamı Tanrı için, sembolik anlamı insan içindir. Dolayısıyla burada kemal sıfatlarının hakiki anlamının Tanrı'ya atfedilmesi söz konusudur.

Fakat belirtmeli ki, kemal sıfatlarının ilişkisellik bağlamının aksine, Tanrı'da asıl anlamlarına sahip olduğunu söylemekle Fârâbi iki bakımdan açık bir çelişki içerisine girmektedir. Birincisi, kemal sıfatlarının Tanrı'da birincil anlamda anlaşılması gerektiğini belirtmek, bu sıfatların Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Bu varsayımın ilahi basitlik öğretisi ile uyumlu olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira kemal sıfatlarının Tanrı'ya hakiki anlamda atfedilmesi, onun çoklu bir tabiata sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.⁴⁷ Dolayısıyla, sıfatlara dair böyle bir açıklama tarzını benimsemekle Fârâbi'nin bu konuda çelişkili bir yaklaşıma sahip olduğu söylenmelidir. İkincisi, kemal sıfatları hakkındaki bu açıklama kabul edildiğinde sembolik dil yaklaşımının imkânı kısmen zedelenmiş olur. Zira sembolik dil yaklaşımında sembolize etme eylemi, insandan Tanrı'ya doğrudur. Yani biz önce iyiye ve güzele dair kavramlar oluşturur ve sonra bunları başka şeylerin sembolleri haline getiririz. Fakat Fârâbi'nin ifade ettiği gibi düşünülürse bir sembolleştirmeden bahsedilemez. Çünkü bu durumda sıfatların hakiki anlamı bilinemeyeceğinden bunları başka bir şeye sembol yapmak mümkün olmaz. Zira Tanrı bütünüyle bilinmemektedir. Dolayısıyla bu sıfatların sembolik olarak kabul edilmesi, anlamı bize bütünüyle açık olmayan bir şeyi yine anlamı açık olmayan bir şeye sembol yapmak olur ki, bu durum, kemal sıfatlarının insanlarda bir karşılığının olmaması anlamına gelir.

Tanrı tasavvuru ve kemal sıfatları hakkındaki ifadelerinden Fârâbi'nin, ilahi basitlik ile kemal sıfatları arasında uyumlu bir yaklaşım geliştiremediği

⁴⁷ İlahi basitlik hususunda Fârâbi'nin mevziisini incelediği çalışmasında M. Sait Reçber, Fârâbi'nin kemal sıfatları hakkında bu açıklamasının Tanrı tasavvuru ile uyumlu olduğunu belirtmektedir. Çünkü yazara göre Fârâbi, kemal sıfatlarının Tanrı'da herhangi bir çokluğa delalet etmediğini söylerken bir yandan da bu sıfatları içlemsel bir özdeşlik bağlamında görmektedir. Daha açık bir ifadeyle yazar, Fârâbi'ye kemal sıfatlarının ontolojik bileşik ifade etmemelerinin yanı sıra semantik bir bileşiklik veya çokluk da ifade etmediği kanaatindedir. Öyle ki Reçber bu iddiasını Fârâbi'nin pek çok kemal sıfatının "ilim" sıfatıyla açıklamasıyla temellendirmektedir. Fakat Fârâbi her ne kadar pek çok kemal sıfatını tek bir nitelik üzerinden açıklasa da Reçber'e katılmak pek mümkün değildir. Zira sadece "ilim" sıfatı ile açıklamış olsa da Fârâbi'nin her sıfatı açıklama tarzı birbirinden farklıdır. Yani Fârâbi aynı terminolojiyi kullansa da her kemal sıfatında farklı bir vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte kemal sıfatlarının ontolojik bir bileşikliğe sahip olduğu iddiası bir nebze anlaşılır olmasına karşın bu sıfatların semantik bir özdeşliğe sahip olduğu iddiası kabul edilemez. Zira sıfatların semantik özdeşliğe sahip olduğu kabul edilirse bu sıfatların eş anlamlı olması gerekir ki bu durumda Fârâbi her seferinde aynı anlama gelen kelimelerle Tanrı tasavvurunu açıklamış olacaktır. Fakat Fârâbi'nin mevziisi için böyle bir yorumdan ziyade kendileriyle başka anlamları kastettiği kemal sıfatları hususunda Tanrı tasavvuruna uygun bir yaklaşım geliştiremediği yorumu daha makul olacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, 7-8 Ekim 2005): 219-220.

görülmektedir. Zira o, Tanrı'nın basit bir varlık olduğunu düşünmekle birlikte kendisine atfedilen kemal sıfatlarının diğer varlıklara nispetle birincil anlamda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bu da kemal sıfatlarının Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Fakat sıfatlar hakkındaki bu açıklama, Tanrı'da bir çokluğu ima etmesine karşın ilahi basitlik, Tanrı'nın çoklu bir yapıda olmadığı üzerine kurulu bir öğretimdir. Bununla birlikte Fârâbî'nin çelişkili görünen bu iki açıklaması, aralarında bir öncelik sonralık ilişkisi olduğunda şeklinde uzlaştırılabilir. Yani o, kemal sıfatlarının Tanrı'da nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki açıklamasını, ilahi basitlik öğretisini benimsemeden önce yapmış olabilir. Zira iki görüşü arasındaki çelişki ancak bu şekilde açıklanabilir. Fakat bu da düşük bir ihtimaldir. Çünkü bu konuda görüşlerine yer verdiği *Medinetü'l-Fazıla* ve *Siyasetü'l-Medeniyye* gibi eserlerinde bu açıklamalarını beraber almıştır. Bundan ötürü bu iki görüşü arasında bir öncelik sonralık ilişkisi olduğu söylenemez. Dolayısıyla Fârâbî'nin hem Tanrı'nın basitliğini savunmasını hem de kemal sıfatlarının birincil anlamının Tanrı'ya ait olduğu savunmasını uzlaştırmak zor görünmektedir.

Özetle, Fârâbî, zorunlu varlık olan Tanrı'nın mümkün varlıklardan farklı olduğunu, onların aksine, onun bileşik değil basit bir varlık olduğunu belirtmektedir. Fârâbî'ye göre Tanrı basit bir yapıda olmak zorundadır çünkü çoklu bir yapıda olması demek O'nu varlığa getirecek bir sebebe ihtiyaç duyması demektir. Bu da Tanrı'nın zorunlu değil mümkün bir varlık olduğunu iddia etmek olacaktır. Bu düşünceye sahip olmakla birlikte Fârâbî, Tanrı'ya atfedilen kemal sıfatlarının Tanrı'da birincil, mümkün varlıklarda ikincil anlamda anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Yani iyilik ve güzellik bildiren tüm sıfatlar birincil anlamda Tanrı'ya, ikincil anlamda mahlûkata atfedilmelidir. Fakat kemal sıfatları hakkında böyle bir açıklama yapmak söz konusu sıfatların Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu kabul etmekle aynı şey olacaktır ki bu da ilahi basitlik öğretisi ile çelişmektedir. Aralarındaki bu çelişkiye rağmen Fârâbî'nin her iki görüşe de eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Bu duruma binaen Fârâbî'nin kemal sıfatları konusunda, sahip olduğu Tanrı tasavvuruna uygun bütüncül bir açıklama modeline sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir.

3. FÂRÂBÎ'NİN MEVZİİSİ VE BÜTÜNCÜL BİR TEORİ

Bütüncül bir din dili teorisinin şartlarını sağlayıp sağlamadığını incelemek için araştırmamın sacayaklarını oluşturan, Fârâbî'nin din ve Tanrı tasavvurunu belirgin hale getirdikten sonra filozofun mevziisine dair değerlendirmelerimi ele alabilirim. Başarılı bir din dili teorisi için belirlediğim şartlar göz önüne alındığında, Fârâbî'nin açıklamalarının bütüncül bir din dili teorisi oluşturmak için yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Filozofu bu konuda başarısız bulmamın ilk nedeni, başarılı bir teoride bulunması gereken din ve Tanrı tasavvuru arasındaki uyumun yokluğudur. Fârâbî'nin bu iki husustaki açıklamaları birbirleriyle gereken uyumu sağlamamaktadır. Zira filozof dinin sembolik bir dile, felsefenin ise hakiki bir dile sahip olduğunu söylemesine rağmen, Tanrı

hakkındaki düşüncelerini dinî metinlerde yer alan sıfatlar vasıtasıyla ifade etmektedir. Bir diğer deyişle Tanrı hakkındaki felsefi analizlerini dinî metinlerde yer alan "alim, hay, hak"⁴⁸ gibi sembolik(!) ifadelerle gerçekleştirmektedir. Fakat dinî metinlerde yer alan bu sıfatları kullanması, onun sembolik ifadelerle felsefi tasvirler yaptığını gösterir ki bu da onun hem felsefe tarifine hem de din ve felsefe arasında inşa ettiği ilişkiye uymaz. Zira ona göre felsefi bilgi, sembolik bir dile sahip değildir. Dolayısıyla dinî metinlerde yer alan bu sıfatları felsefi eserlerinde kullanması, filozofun din-felsefe ilişkisine dair açıklamalarında ya bir uyumsuzluk olduğunu ya da yaptığı açıklamaya felsefi pratiklerinde riayet etmediğini gösterir.

Din ve Tanrı tasavvuru arasındaki uyumsuzluğun yanı sıra, Fârâbî'nin açıklamalarını bütüncül bir teorinin şartlarını sağlamaktan uzaklaştıran bir diğer neden, bu iki unsurun kendi içlerinde birtakım problemliliğe sahip olmalarıdır. Filozofun din tasavvurundaki problem, onun dini sembolik bir form olarak kabul etmesinin dinî pratiklerin izahını zorlaştırmasıdır. Zira dinî metinlerde Tanrı hakkındaki ifadelerin yanı sıra inananlara yönelik pek çok emir ve yasak bulunmaktadır. Bu emir ve yasakları hakiki anlamda anlayan inanç sahiplerinin onların sembolik anlama sahip olduğunu kabul etmesi imkânsız görünmektedir. Kaldı ki bu hususta bir ittifak dahi olsa Fârâbî, sembolik anlamda anlaşıldığında oluşacak muhtemel belirsizliğe karşın doyurucu bir açıklamada bulunmamıştır. Bu da kendisinin din tasavvurunu teorik olarak başarılı bir temellendirme olarak kabul etsek bile ideal bir din dili teorisi için gerekli olan pratik alt yapıdan yoksun olduğunu göstermektedir.

Fârâbî'nin Tanrı tasavvurundaki sınırlılığı ise onun ilahi basitlik öğretisini benimsemesine rağmen Tanrı'ya birtakım kemal sıfatlarını atfetmiş olmasıdır. İlahi basitlik öğretisine rağmen bu sıfatları Tanrı'ya atfetmenin makul izahları olsa da Fârâbî'nin bu husustaki açıklamaları söz konusu izahlardan birini benimsemeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü o, bu sıfatların Tanrı'da birincil anlamda diğer varlıklarda ikincil anlamda kullanıldığını söylemektedir. Fakat kemal sıfatları hakkında böyle bir açıklama yapmak söz konusu sıfatların Tanrı'da ontolojik olarak mevcut olduğunu kabul etmekle aynı şey olacaktır ki bu da ilahi basitlik öğretisiyle açıkça bir çelişki ifade etmektedir. Dolayısıyla bu durum, onun Tanrı tasavvurunun kendi içerisinde tutarlı olduğunu söylemeyi güçleştirmektedir.

Tüm bunların yanı sıra bugün hala ideal bir din dili teorisi arayan araştırmacılar için söylenecek son nokta, Fârâbî'nin açıklamaları bütüncül bir din dili teorisi için gereken şartları sağlasa bile bu teorinin bugünün insanı için bir açıklama modeli olamaz. Zira mevcut epistemolojik durum göz önüne alındığında Fârâbî'nin katı realist epistemolojiye dayanarak oluşturduğu din-felsefe ilişkisini kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bugün

⁴⁸ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 13.

ideal bir din dili teorisi inşa etmek için vahiy yoluyla bildirilenler ile saf akli olarak bilinenler arasında Fârâbî'den farklı bir ilişki kurmak gerekmektedir. Ancak bu ilişki inşa edildiğinde yeni bir teoriye kapı aralanmış olunacaktır.

SONUÇ

Fârâbî'nin din dilinin sembolik olduğu iddiasının temelinde onun "din" tasavvuru yatar. Fârâbî'ye göre, dinin yapısı, din dilinin sembolik olmasını gerektirir. Din derece bakımından felsefeden sonra gelir; zira dini metinler, felsefedeki tümellerin sembollerinden ibarettir. Dolayısıyla, dinî ifadeler sembolik olarak anlaşılmalıdır. Fârâbî'nin sembolik dil için gösterdiği ikinci gerekçe, onun Tanrı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Fakat Fârâbî her ne kadar yazılarında Tanrı tasavvurunun sembolik dili gerektirdiğine dair bir açıklama yapmış olmasa da sahip olduğu Tanrı tasavvuru kendisini sembolik dile götürmüş olabilir. Zira Fârâbî, Tanrı ile ilgili açıklamalarının temelinde ilahi basitlik öğretisini yerleştirmiş ve bundan dolayı Tanrı'ya sadece "bir" vasfının yüklenebileceğini belirtmiştir. Eğer Tanrı'ya hakikî anlamda sadece "bir" sıfatı yüklenebiliyorsa, O'na yüklenen diğer sıfatlar ancak sembolik anlamda yüklenebilir.

Teolojide sembolü zorunlu kılan şeyin Tanrı'nın tabiatı ve dinin yapısal mahiyeti olduğunu belirten Fârâbî'nin öne sürdüğü gerekçeler -özellikle Tanrı hakkındaki açıklamaları- felsefi açıdan oldukça makuldür. Bu anlamda Fârâbî'nin teolojik ifadeler hususunda sembolik dil üzerindeki vurgusu anlaşılır bir tavidir. Bununla birlikte din hususunda bütünüyle sembolik dili savunan Fârâbî'nin, kendi yaklaşımına bütünüyle riayet etmemesi, onun eleştirilmesine neden olmuştur. Daha açık bir ifadeyle Tanrı hakkında konuşmanın merkezine ilahi basitlik öğretisini yerleştiren Fârâbî, Tanrı hakkında hakiki anlamda nitelendirmelerde bulunmaktadır. Fârâbî'nin sembolik yaklaşımıyla çelişik olarak Tanrı'ya dair bu nitelemeleri, kendisine en azından bazı sıfatları hakiki anlamda yüklediğimiz bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaksızın tutarlı bir din dili teorisi geliştirmenin mümkün olmayacağı şeklindeki iddiayı doğrulamaktadır. Bu da her ne kadar bütünüyle sembolik bir dili savunsa da Fârâbî'nin, Tanrı hakkındaki bazı hükümlerinin hakiki anlamda doğru olduğunu varsaymaktan kaçınmadığını göstermektedir. Sonuç olarak yaklaşımındaki kurucu unsurların kendi içerisindeki sınırlılıkları ve birbirleriyle olan uyumsuzluğundan ötürü Fârâbî'nin bütüncül bir din dili teorisinin olmadığı söylenmelidir.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim. *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*. İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.

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

Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat." *Milel ve Nihal Araştırma Dergisi* 7, sayı 3 (2010): 39-72.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış." *Bilimname: Düşünce Platformu* (2004): 5-16.

Başdemir, Hasan Yücel. "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Fârâbî ve Chisholm Karşılaştırması." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sayı 17 (2010): 39-65.

Bayrakdar, Mehmet. "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, (1997): 45-65.

Deniz, Gürbüz. "Din, Felsefe ve Mille." *Diyanet İlmî Dergi* 1, (2016) 65-80.

Erdoğan, Ömer Faruk. "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi." *Diyanet İlmî Dergi* 52, sayı 1 (2016): 225-246.

Fârâbî. *es-Siyaset'ül-Medeniyye*. çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

Fârâbî. *Füsulu'l-Medeni*. Çeviren Hanifi Özcan. İzmir: İstiklal Matbaası, 1987.

Fârâbî. *Kitabu'l-Burhan*. Çeviren Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yay., 2008.

Fârâbî. *Kitabu'l-Huruf*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.

Fârâbî. *Kitabu'l-Mille*. Çeviren Fatih Toktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2000): 247-273.

Fârâbî. *Şerait'ül-Yakin*. Çeviren Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.

Fârâbî. *Medinetü'l-Fazıla*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Fârâbî. *Tahsilu's-Sa'ada*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Fârâbî. "Tenbih ala Sebili's- Saade." *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çeviren Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Gemuhluoğlu, Zeynep. "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Fârâbî, İbn Sina ve Rüşd Örnekleri." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, (2008) 121-144.

Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantiği* II. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.

Kurşunoğlu, Mustafa Said. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak "Mille"." *Mavi Atlas* 6, (2018): 29-62.

Mahdi, Muhsin. "Science, Philosophy, and Religion in AlFârâbî's *Enumeration of the Sciences*." Editör J. E. Murdoch and E. D. Sylla, 113-147, *The Cultural Context of Medieval Learning* içinde. Holland: Reidel Publishing Company, 1975.

Nur, Abdullah Selman. *Fârâbî'de Mille Teorisi*. Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Özkan, Abdussamet. "Fârâbi'de İlahi Basitlik." *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2, (Nisan 2016): 87-100.

Reçber, Mehmet Sait. "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi." *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara (Ekim 2004, 2005): 213-227.

Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. Çeviren Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.

Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row Publisher, 1957.

Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Turgut, Ali Kürşat. "Meşşai Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2012): 1-21.

ABSTRACT**Does Fârâbi Propose A Holistic Theory of Religious Language?**

Religious language is the language of religious texts that contain many transcendent contents, especially contents on God. The reason why this language is included in the field of philosophical inquiry is the search for the possibility of a meaningful conversation about God. The ontological difference between God and the man lies at the root of the problem of religious language, in which the relationship of language with metaphysical reality is examined. This difference has led philosophers to focus on the subject to form a holistic theory of religious language that includes answers to what is meant when certain predicates are attributed to God and hence, how religious teachings, orders, and prohibitions should be understood. One of the basic facts that determine the answers to the above questions on forming a holistic theory of religious language is religion and the other one is the imagination of God. Ninth century philosopher al-Fârâbi made explorations about the possibility of talking about God by grounding the first of these two phenomena on the relation of philosophy and religion and the second on the doctrine of divine simplicity. This study will discuss whether al-Fârâbi's statements can be accepted as a holistic theory of religious language. For this, first, al-Farabi's views on religion and his concept of God will be clarified. Secondly, the study will demonstrate that the philosopher's statements on these two issues are not compatible. It will claim that this incompatibility prevents approving of al-Farabi's statements as a holistic theory of religious language.

Keywords: Religious language, al-Farabi, Divine Simplicity, Imagination of God.