

**IV. INTERNATIONAL
EUROPEAN CONFERENCE ON
SOCIAL SCIENCES**

**OCTOBER 11-13, 2019
DİYARBAKIR, TURKEY**



BOOK OF FULL TEXT

Editors

**Assoc. Prof. Zuhra KALAKHANOVA
Ali SÖYLEMEZ**

**ISBN: 978-605-7811-20-2
İSPEC PUBLISHING HOUSE
20/10/2019**

CONFERENCE ID

TITLE

IV. INTERNATIONAL EUROPEAN CONFERENCE ON SOCIAL SCIENCES

PARTICIPATION

Keynote & Invited

DATE – PLACE

October 11-13, 2019

DİYARBAKIR, TURKEY

ORGANIZATION

EUROASIA JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES & HUMANITIES

www.euroasiajournal.com

ORGANIZING COMMITTEE MEMBERS

Assoc. Prof. Zuhra KALAKHANOVA

Assoc. Prof. Dinara FARDEEVA

Dr. Baurcan BOTAKARAYEV

Ali SÖYLEMEZ

Tamar BERIDZE

LANGUAGES

Turkish, English, Russian

SCIENTIFIC BOARD MEMBERS

José G. Vargas-Hernández

M.B.A., Ph. D.

University of Guadalajara

Assoc. Prof. Gökhan OFLUOĞLU
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Andrea Lucchesi

University of São Paulo

Prof. Dr. Mehmet OKUR

Karadeniz Teknik Üniversitesi

Professor Guguli Dumbadze
Batumi Shota Rustaveli State University

Assoc. Prof. H. Eylem KAYA
Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah EREN
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

Dr. Jean Philippe Praene
University of La Réunion

INTERNATIONAL PARTICIPANTS

BENYOUB Nor Eddine-ALGERIA

MERZOUK Hafida-ALGERIA

GHORZI Hafeda-ALGERIA

Mohammed Marzuq Abubakari- Ghana

Zakari Wuntiti Muntari- Ghana

Mehriban ABDURRAHIMOVA- Azerbaijan

Abdul Rashid- Pakistan, USA

Ишмөхәмәтова Анита Шәүкәт кызы-Russia

CONTENTS

Esra DEMİR ÖZTÜRK, Gülşah KURU, Burcu COŞANAY <i>ÇOCUKLARIN OKUL BAHÇELERİYLE HAYALLERİNDEKİ OKUL BAHÇELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI</i>	1
Gülşah KURU, Esra DEMİR ÖZTÜRK, Burcu COŞANAY <i>LİSANS EĞİTİMİNDE ALINAN ÖĞRETMENLİK MESLEK BİLGİSİ DERSLERİNİN UYGULAMADAKİ ETKİLİLİĞİNE YÖNELİK ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ</i>	9
Mutlu SAYLIK <i>ABBÂSÎ İKTİDARININ KUR'ÂN KIRAATLERİNİN SINIRLANDIRILMASINDAKİ ROLÜ</i>	17
Gülşah GÖDEK <i>AHMED YESEVİ'DEN YUNUS EMRE'YE UZANAN GELENEK İZLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME</i>	29
Halit ALKAN <i>A STRUCTURALIST ANALYSIS OF ANTON CHEKHOV'S THE LADY WITH THE DOG</i>	44
Abdullah ÇETİN, Fatma YALÇIN SU <i>KIRSALDA GÖREV YAPAN OKUL ÖNCESİ ÖĞRETMENLERİNİN KARŞILAŞTIĞI GÜÇLÜKLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ</i>	60
Ahmet ÇOBAN <i>TÜRK EĞİTİM SİSTEMİNİN AMAÇLARINDA BİREY NİTELİKLERİ</i>	73
Mutlu SAYLIK <i>ASR-I SAADET DÖNEMİ ŞAIRLERİNİN ŞİİRLERİNDE HZ. MUHAMMED TASAVVURU</i>	86
Mehmet Ünsal MEMİŞ <i>KÜÇÜK VE MİKRO İŞLETMELER İÇİN FİNANSAL RAPORLAMA STANDARTLARI TASLAĞI BÖLÜM 11 MADDİ DURAN VARLIKLAR STANDARTININ İNCELENMESİ</i>	105
Mehmet Ünsal MEMİŞ <i>BAĞIMSIZ DENETİM RAPORLARINDA BDS 701 GEREĞİ KİLİT DENETİM KONULARININ BİLDİRİLMESİ</i>	109
Barış AYDIN <i>GRAFİK TASARIM ÜRÜNÜ OLARAK AFİŞ TASARIMININ GÖSTERGEBİLİMSEL ÇÖZÜMLEMESİNE BİR ÖRNEK</i>	114
Barış AYDIN, Güzin AYRANCIOĞLU <i>POSTMİNİMALİZM, ROBERT MORRIS VE ÇEŞİTLİLİK</i>	120
Mustafa Derviş DERELİ <i>SOSYAL MEDYA VE AKIŞKANLAŞAN DİNİ KİMLİKLER</i>	131
Türker ELİTAŞ <i>DİJİTAL HİKÂYE ANLATICILARININ 'UZAKTAN' EĞİTİM FAALİYETLERİ: DİDAKTİK YOUTUBER PRATİKLERİNİN ELEŞTİRİSİ</i>	141
Esra ÖZKAN PİR <i>PRIVATE MARKET DIVISION STRATEGY: NICHE MARKETING</i>	153
Esra ÖZKAN PİR <i>THE IMPORTANCE OF ETHICAL DECISION IN MARKETING</i>	165
Adem ÇELİK, Metehan KARAKURT <i>FARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUĞUN TEMELLERİ VE SINIRLARI</i>	178
Adnan DAL <i>ÇATIŞMADAN İŞBİRLİĞİ'NE ARKTİK SİYASETİ'NİN DÖNÜŞÜMÜ</i>	191
Abdurrahman ECE <i>İBN ABDÜLBERR'İN EL-ECVİBETÜ'L-MÜSTEV'İBE ANİ'L-MESÂİLİ'L-MÜSTAĞREBE MİN SAHİHİ'L-BUHÂRÎ ADLI ESERİ</i>	199
Selma ERDAĞI TOKSUN <i>TÜRKÇE ÖĞRETMEN ADAYLARININ DRAMA YÖNTEMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ</i>	206
Özgür ÇETİNTAŞ <i>ANADOLU SELÇUKLU MİMARİSİNDE YAZI VE SÜSLEME GELENEĞİ (ANKARA ASLANHANE CAMİİ ÖRNEĞİ)</i>	214
Şengül KOCAMAN <i>PARODİ'DEN PİNG-PONG'A, PİNG-PONG'DAN PAOLO PAOLİ'YE ADAMOV TİYATROSU</i>	222

Faruk KARAARSLAN <i>TÜRKİYE'DE SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARININ AVRUPA MERKEZLİ BAĞLAMI</i>	230
Nesrişah SAYLAN <i>EBÛ ŞÂME EL-MAKDÎSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ</i>	237
Rahmi SAYLIK <i>GENDER DIFFERENCES REGARDING INHIBITION FUNCTION WITH EMOTIONAL STIMULI</i>	243
Ekrem UYSAL <i>HEYSEMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ</i>	246
Vahap COŞKUN <i>HUKUKİ VE SİYASİ AÇIDAN KAYYIM ATAMALARI</i>	262
Özden SAVAŞ <i>KAPİTALİST DÜZEN ELEŞTİRİSİ OLARAK SABAHATTİN ALİ'NİN "BAHTİYAR KÖPEK" ADLI ÖYKÜSÜ</i>	269
Sedat DOĞAN <i>SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİNDE KANT ETKİSİ: İLİŞKİSEL SOSYOLOJİ ÖRNEĞİ</i>	278
Ahmet ÇOBAN, Sait ÇAKAN <i>SOSYAL BİLGİLER ÖĞRETİM PROGRAMI AÇISINDAN BİREY ÖZELLİKLERİ</i>	287
Şeyma Merve TANDOĞAN <i>AŞIRI SAĞIN YÜKSELİŞİ İLE ETNİK VE DİNİ MOTİVASYONLU SUÇLAR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ: İTALYA VE AVUSTURYA ÖRNEKLERİ</i>	301
Şeyma Merve TANDOĞAN <i>AVRUPA PARLAMENTOSU SEÇİMLERİ İŞİĞİNDE AVRUPA'DA AŞIRI SAĞIN YÜKSELİŞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (2009-2019 ARASI DÖNEM)</i>	318
Fethi DEMİR, Mazhar DÜNDAR <i>İMAN KAVRAMININ ANALİZİ VE KELAM BİLGİNLERİNİN İMAN TANIMLARI</i>	329
İmran ASLAN <i>THE ROLE OF INDUSTRY 4.0 IN OCCUPATIONAL HEALTH AND SAFETY</i>	334
İmran ASLAN, Mehmet Emin YAŞAR <i>BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ ÖĞRENCİLERİ SOSYAL MEDYA BAĞIMLILIĞI ARAŞTIRMASI</i>	346
Mukadder Boydak ÖZAN, Zülküf NANTO, Ahmet Alper KARAGÖZOĞLU <i>OKUL YÖNETİCİLERİNİN BAKIŞ AÇILARIYLA YARATICI LİDERLİK</i>	356
Mukadder Boydak ÖZAN, Hakan POLAT, Efraim ÖZTÜRK <i>YÖNETİCİ YETİŞTİRMEDE MENTORLUK</i>	372
Mehmet Nafi ARSLAN <i>ARAP EDEBİYATINDA "KALEM" KONULU LÜGAZLER</i>	385
Mazhar DÜNDAR, Fethi DEMİR <i>MENAHİLÜ'L-İRFAN Fİ ULUMİL KUR'AN ADLI ESERDE İCAZU'L-KUR'AN'IN İŞLEYİŞİ</i>	391
Mazhar DÜNDAR, Fethi DEMİR <i>MUHAMMED ABDÜLAZİM EZ-ZÜRKANİ'NİN MENAHİLÜ'L-İRFAN Fİ ULUMİL KUR'AN ADLI ESERİNİN İÇERİĞİ VE ÖZELLİKLERİ</i>	400
Fethi DEMİR, Mazhar DÜNDAR <i>NASSIN ANLAŞILMASI PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ</i>	405
Büşra AVAN, İlkay ULUTAŞ <i>OKUL ÖNCESİ EĞİTİMİNDE DUYGUSAL ZEKÂ VE GÖRSEL OKURYAZARLIK</i>	411
Hasan KAVRUK, Sevil ALPARSLAN <i>OSMANLI DEVLETİNDE KADIN EĞİTİMİNE YÖNELİK ÇABALAR BAĞLAMINDA MEHMED FUAD'IN "HANIMLARA MAHSÛS USÛL-İ KİTABET VE İNŞÂ" ADLI ESERİ</i>	419
Hasan KAVRUK, Sevil ALPARSLAN <i>OSMANLI'DA İSTANBUL ROBERT KOLEJİ TÜRKÇE TEDRİSATINA MAHSUS PROGRAMIN İNCELENMESİ</i>	427
Savaş KESKİN, İmran UZUN, Emine TAŞ <i>DİJİTAL KAMUSAL ALANLARDA 'ÖTEKİ YERLER' HAKKINDA KAMUOYU ÜRETMEK: EKŞİ SÖZLÜK'TEKİ BAYBURT KONUŞMALARINI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME</i>	438
Mehmet Emin YAŞAR, İsmail ÇELİK <i>İŞLETMELERDE KALİTENİN UYGULANMASI</i>	450

Savaş KESKIN, İmran UZUN, Emine TAŞ <i>ÖTEKİLEŞTİRMENİN PARODİSİ: SOSYAL MEDYANIN CAPS/MEME KÜLTÜRÜNDE BAYBURT TEMSİLLERİ</i>	455
Mehmet Emin YAŞAR, Abdulcebbar OĞUR <i>İŞLETMELERDE TEKNOLOJİNİN UYGULANMASI</i>	465
Gülistan BALCI ELHAKAN, Vildan BURULDAY, F. Zuhale EROL <i>3-6 YAŞ ÇOCUKLARININ TEKNOLOJİ KULLANIMI HAKKINDA EBEVEYN GÖRÜŞLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ</i>	470

FARABİ'DE DİNİ ÇOĞULCULUĞUN TEMELLERİ VE SINIRLARI

Dr. Öğr. Üyesi Adem ÇELİK

Kafkas Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
ademcelik36@hotmail.com

Metehan KARAKURT

Doktora Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, metehankarakurt36@gmail.com

ÖZET

Dini çoğulculuk, dini dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan farklı olarak, her dinsel inanış taraftarlarının kendi dinleri içinde kalarak ilahi selamete erişeceğini söyler. Temelde, teolojik ve felsefi boyutları olan dini çoğulculuk tartışmasının siyasete bakan bir yönü de vardır. İslam tarihinde Meşşâî felsefenin kurucusu ve mutluluk filozofu olarak bilinen Farabi, bir taraftan hakikate nasıl ulaşılacağı diğer taraftan ise “âlem” adını verdiği kozmopolitanizm nasıl inşa edileceği ile ilgilenmektedir. Siyasal toplumun amacının, insanların uygun ölçekte, en yüce iyi için yardımlaşmalarını sağlamak olduğunu savunan Farabi'ye göre, erdemli bir yaşam kurulmasına imkan sağlayan üç örgütlenme biçimi vardır: Şehir, millet ve âlem. Platon ve Aristoteles gibi Antik düşünürlerden farklı olarak erdemli bir yaşamın sadece sitede kurulacağı düşüncesine karşı çıkan Farabi, sitenin yetkin bir yaşamın ilk basamağı olduğunu savunur. Ancak, erdemli yaşamı site ile sınırlamaz. Farabi'nin teorisinde, Antik düşünceyi aşan bir kozmopolitanizm söz konusudur. Bundan dolayı Farabi, farklı dinlerin varlığını, kendi siyasal düşüncesine uygun olarak meşru kabul eder. Eğer mutluluk için yardımlaşacaklarsa, insanların dinlerinin farklı olmasında bir beis görmez. Bu dini çoğulculuğun siyasal temelidir.

Diğer taraftan Farabi, dinleri hakikatle eşitleyen anlayışa karşı çıkararak, farklı dinlerin hakikatin çeşitli imajlar, örnekler ve taklitler yolu ile halka benimsetilmesi olarak görülmesi gerektiğini savunur. Diğer bir ifade ile dinler, hakikatin kendisi değil, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda oluşmuş sembolik ifadesidir. Bu bakımdan bütün dinler ile hakikat arasında bir mesafe bulunmaktadır ve hiçbir din hakikatin kendisi değildir. Buradan Farabi'nin düşüncesinde dinsel çoğulculuğunun sınırı olmadığı çıkmamalıdır. Farabi'ye göre din, felsefe yolu ile bulunan hakikatin ikna etme veya hayal ettirme yoluyla ya da her ikisiyle birden halka kabul ettirilmesidir. Ancak Farabi, hakiki felsefe ile sahte felsefe arasında bir ayrım yapar ve ancak hakiki felsefeyi takip eden dinlerin bir hakikat değeri olduğunu savunur. Hakiki felsefe ise evrenin bir ilk nedeni olduğunu ve ilk nedenin de nedensiz olduğunu söyler. Bu, evrenin tek bir yaratıcısı olduğu anlamına gelir ve çok tanrıcılığı dışlar. Bu bakımdan Farabi, sadece tek tanrılı dinleri çoğulculuk kapsamına alır. Bunun nedeni, tek tanrılı dinlerin hakikatle özdeş olmaları değil, hakiki felsefeyi takip etmeleridir. Çünkü felsefe dinden öncedir. Bu, Farabi'nin düşüncesinde çoğulculuğun sınırlarına işaret etmektedir. Farabi, dinleri hakikatle özdeş görmeyerek ve aynı hakikatin sembolik ifadeleri olduğunu söyleyerek çoğulculuğun yolunu açar. Buna karşın sahte felsefeyi takip eden dinler olduğu gerekçesiyle çok tanrılı dinleri dışarıda bırakarak sınırlarını çizer. Bu çalışma, Farabi'nin düşüncesinde dini çoğulculuğun siyasal ve epistemolojik temellerini ve çoğulculuğun sınırlarını konu almaktadır.

Anahtar Kavramalar: âlem, çoğulculuk, Hakikat, hakiki felsefe, sahte felsefe.

GİRİŞ

Dinlerin hakikat değeri bakımından aralarında bir fark bulunup bulunmadığı felsefe ve teolojinin kadim sorularından birisidir. Bu soruya verilen yanıt, bireylerin farklı dinsel gelenekler içerisinde kalarak ilahi selamete erişip erişemeyecekleri sorusunun da yanıtını içerir. Diğer taraftan pratik bilimlerin bir dalı sayılan siyasetin temel sorularından birisi olan bir arada “iyi bir yaşamın” nasıl kurulacağı sorusunun yanıtı da dolaylı olarak burada gizlidir. Tarih boyunca, bireyin, insanlık toplumunun bir parçası olduğunu savunan kozmopolitanizmin karşı karşıya kaldığı güçlüklerin başında, farklı dinlere mensup bireylerin nasıl aynı kolektivitinin parçası olabilecekleri gelmektedir. Bu itibarla, dini çoğulculuğun sadece felsefi ve teolojik değil, aynı zamanda siyasi bir boyutu da söz konusudur.

Dinler, “Hakikat” ve ilahi selamet söz konusu olduğunda, tek bir dinin “Hak” ve kurtuluşa erdirici olduğunu savunan dışlayıcılık, bu “Hak” dinle birlikte, başka dinlerin de Hak ve kurtarıcı kabul edilebileceğini savunan kapsayıcılık ve hakikat değeri bakımından bütün dinleri eşit kabul eden çoğulculuk olarak adlandırılan üç yaklaşım söz konusudur (Kılıç, 2004, s. 13; Yazoğlu, 2007, s. 7).

Dışlayıcı paradigma, sadece kendi dindaşlarının kurtuluşa ereceğini ve diğerlerinin, bu dini kabul etmedikçe kurtuluşa eremeyeceklerini savunur (Arslan, 2010, s. 17). Tek bir dinin mutlak “Hakikat”e sahip olduğunu savunan dışlayıcılık taraftarlarına göre, sadece bu dinin mensupları kurtuluşa ereceklerdir. Dışlayıcılığı benimsemiş herhangi bir din mensubu, diğer dinlerin mensuplarıyla karşı karşıya geldiğinde, onları mensup olduğu dinden kendi dinine döndürmeye çalışacaktır (Aydın, 2005, s. 26). Dışlayıcılar, kendi dinlerine mensup olanlar dışındakilerin, ne kadar samimi ve ahlaklı olursa olsunlar kurtuluşa eremeyeceklerini savunurlar. Bu bakımdan onlar için kendi dinleri, insanı ilahi selamete erdiren alternatif yollardan birisi değil, tek yoldur. Acaba dışlayıcı paradigmayı savunan herhangi bir din mensubu, sadece kendi dininin “Hak” ve kurtuluşa erdirici olduğunun bilgisine nasıl sahip olmaktadır? Bu görüşü savunanlar kendi dinlerinin Hakikat ve ilahi selamet hakkındaki iddialarının doğruluğunun bilgisine, yine kendi dinlerinden hareketle varmaktadırlar. Diğer bir ifade ile kendi dinlerinin doğruluğunun delili, yine kendi dinleridir. Bu bakımdan dışlayıcılar, söylediklerinin doğruluğuna akli gerekçeler üretmek yerine, nakli kaynaklara referans vermektedir. Hıristiyanlık bağlamında dışlayıcılığın en önemli temsilcisi olan Hendrik Kraemer, Hıristiyanlığın hakikate ulaştırıcı tek din olduğunu, İnciller’den hareketle savunmaktadır. Kraemer’e göre Hıristiyanlık dışında kalan diğer dinler, insanın ezeli kaderi ile ilgili spekülasyon fikirler setidir (Kraemer, 1938, s. 102). Buna karşın Tanrı, kendisini Mesih yoluyla vahyetmiştir. Bu bakımdan Hıristiyanlık aslı itibarıyla insani değil, ilahidir ve insanları cezadan kurtarmak için Hıristiyanlığın tahrif edilmemesi gerekmektedir (Kraemer, 1938).

Benzer bir biçimde İslam bağlamında da dışlayıcılık taraftarları, haklılıklarını Kur’an’ın ayetlerine dayandırmaktadır. Özellikle Âl-i İmran Suresi’nin “*Allah katında din İslam’dır*”; “*kim İslam’dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır*” ayetleri dışlayıcılar tarafından görüşlerini desteklemek için kullanılmaktadır (Aydın, 2005, s. 27). İslam dini bağlamında da dışlayıcıların temel argümanı, İslam’ın Allah’ın insana verdiği ilhamla değil, bizzat Allah’ın kendisi tarafından kurulduğudur. İster Hıristiyanlık bağlamında isterse İslam bağlamında olsun, dışlayıcılar için kendi dinleri, seçilmiş, yüksek ruhlu insanlarla “Mutlak”ın dini tecrübe anlarındaki teması sonucu oluşmuş insani sistemler değil, bizzat Mutlak’ın kendisi tarafından oluşturulmuş sistemlerdir. Bu bakımdan hangi dine mensup olursa olsun dışlayıcılar, kendi dinleri ile “Hakikat”i eşitlemektedir.

1960’larda dışlayıcılığa alternatif olarak geliştirilen kapsayıcılık, bir taraftan kişinin kendi dinsel değerlerine bağlı kalması diğer taraftan da diğer dinsel geleneklere ve onların mensuplarına karşı

dışlayıcı tutumdan kurtulmaları için geliştirilmiş bir orta yaklaşımdır (Aydın, 2005, s. 24). Hıristiyanlık bağlamında geliştirilen kapsayıcı yaklaşıma göre, kurtuluş sadece İsa Mesih yoluyla; ancak Tanrı bütün dünyayı yarattığına, İsa Mesih bütün insanlık için öldüğüne ve Kutsal Ruh bütün yaratılanlara hayat verdiğine göre kurtuluş bütün insanları kapsayıcıdır (Yazoğlu, 2007, s. 13). Bu bakımdan kapsayıcılara göre, Tanrı'nın tüm insanlık için öngördüğü evrensel kurtuluş, her dini gelenekte mevcuttur; ancak bu kurtuluş, hangi dini gelenekte gerçekleşirse gerçekleşsin, daima İsa Mesih sayesinde olacaktır (Aydın, 2005, s. 24). Hıristiyanlık bağlamında kapsayıcılığın öncü düşünürü Karl Rahner'dir. Rahner, Hıristiyanlığın, bütün insanlığa hitap eden mutlak bir din olduğunu ve diğer dinlerin onun eşiti olmadığını söylemesi bakımından dışlayıcılığa yaklaşmaktadır. Buna karşın başka dine mensup olanların Tanrı'nın kurtarıcı rahmetinden mahrum ve günahkâr olarak görülmemeleri gerektiğini söylemektedir. Başka dinlere mensup olan iman sahiplerinin, kalplerinin derinliklerinde Tanrı'nın rahmetini benimsedikleri için "*anonim Hıristiyanlar*" olarak adlandırılmasının uygun olduğunu savunmaktadır (Arslan, 2010, s. 24). Rahner, Hıristiyanlık dışındaki dinler içerisinde sapkın unsurlar olduğunu ve bu unsurların zararlı olduğunu savunur. Bunun yanında bu dinlerin içerisinde Mutlak'ın iradesinin gerçekleştiği unsurlar olduğunu da kabul eder. Pagan inanışların da bu türden sapkın unsurlar barındırdığını ifade etmesine rağmen; bunun, Tanrı'ya hoşnut eden paganların olamayacağı anlamına gelmediğini ekler (Pekarske, 2002, s. 141). Hıristiyanlık bağlamında gelişen kapsayıcı yaklaşım, Hıristiyanlığa diğer dinler karşısında bir öncelik ve üstünlük tanımakta, Hıristiyanlığın Hakikat'i ihtiva ettiğini ve diğer dinlerin mensupları kurtuluşa ereceklerse bunun İsa Mesih aracılığıyla olacağını savunmaktadır.

İslam bağlamı söz konusu olduğunda ise, "*bütün peygamberler ve onlara tabi olanlar "Müslüman" olarak nitelenmek suretiyle kapsayıcı tutuma gönderme*" yapılmaktadır (Aydın, 2005, s. 25). Bu bakış açısından hareketle İslam, "*Hz. İbrahim ve onun soyundan gelenler, Hz. Musa'ya bağlı olanlar, havariler, sahabe ve bugün biz Müslümanların ortak paydasıdır*" (Güler, 2012, s. 19). Benzer bir şekilde Süleyman Ateş'e göre, Kur'an'da İslam kelimesi yalnızca Hz. Muhammed'in getirdiği din için değil, bütün peygamberlerin getirdiği din için kullanılmıştır. Çünkü peygamberlere verilen mesajın mahiyeti aynıdır: Allah'a şirksiz, ahrete şeksiz inanmak ve salih amel yapmaktır (Ateş, 1989, s. 7). Bu bakımdan ilahi selamet ve cennetin sadece Müslümanların tekelinde olmadığı, diğer İbrâhimî din mensuplarının da cennete gidebileceği savunulur (Ateş, 1989, s. 8). İslam'ın, müesses İslam'la değil, kendisine kitap gönderilen bütün peygamberlerin dini olarak kavranıp, müesses İslam'ın şeriatla eşitlendiği bu bakış açısının temeli Maturidi'ye kadar geri gitmektedir. Maturidi için öz niteliğindeki din, tevhid inancı ile eşitlenmektedir. Tevhid, semavi dinlerin nesh edilmeyen en temel ortak noktasıdır. Buna karşın semavi dinler arasındaki en temel farklılık şeriatır. Maturidi'ye göre, şeriatların farklı ve çok olmasının temel nedeni, dini açıdan imtihan, dünyevi açıdan ise peygamberlerin gönderildiği toplumların dil ve kültür farklılıklarıdır (Özcan, 2013, s. 24). Din ve şeriat arasında yapılan bu ayırmadan hareketle çoğulculuğa bir geçiş mümkün olabilir. Buna karşın bahsi geçen bağlamda düşünürlerin önemli bir kısmı, müesses İslam'ı benimsemeyenlerin ilahi kurtuluş ve selamet ihtimalini İslam'la ilişkilendirerek mümkün hale getirirler. Benzer bir biçimde Hıristiyanlık bağlamında kapsayıcılığın bir biçimi, farklı derecelerde de olsa, kurtuluşun Hıristiyanlık içinde olduğu kadar onun dışında da gerçekleşebileceğini kabul ederler. Bununla birlikte, diğerlerinin yaşamlarında kendi dinsel geleneklerinin kurtarıcı etkilerinin, nihayetinde onların tümünün içinde iş gören Mesih'in kurtarıcı eyleminden dolayı olduğunda ısrar ederler (Hick, 2002, s. 56-57).

Kapsayıcılığın temel argümanı, tek bir mutlak ve doğru dinin olduğu, diğer dinlere mensup insanların kurtuluşunun mutlak dinle ilişkilendirilerek mümkün olduğudur. Bu bakımdan diğer semavi dinlerin İslam çatısı altına alınması, çoğulcu değil kapsayıcı bir tutumun göstergesidir. Son kertede müesses İslam'a mensup olmayanların kurtuluşu İslam'la ilişkilendirilerek mümkün hale gelmektedir. Rahner'in gerçek ve anonim Hıristiyanlar ayrımı yaparak diğer din mensuplarını Hıristiyanlıkla ilişkilendirmesine benzer bir biçimde, din ve şeriat ya da İslam ile müesses İslam

ayrımını, diğer semavi din mensuplarını İslam'la ilişkilendirmektedir. Bu yönüyle bu türden bir ayrımın çoğulcu değil, kapsayıcı olduğu söylenebilir.

Temelde felsefi ve teolojik tartışmanın sonucu olan dinsel çoğulculuk, tek bir dinin mutlak ve doğru olduğu yaklaşımından farklı olarak, her dinsel gelenek ve inancın taraftarlarının kendi dinlerinin içerisinde kalarak ilahi selamete kavuşabileceklerini savunmaktadır. Çoğulculuk açısından farklı dinler, *“beşeri melekelerimizin ötesindeki aynı Nihai Aşkın Varlığa ilişkin farklı cevaplardır”* (Aydın, 2005, s. 33). Bu yaklaşım, mutlak ve ilahi Hakikat'in varlığını kabul etmekte, dinleri Hakikat'e ulaştıran ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollar olarak kavramaktadır (Arslan, 2010, s. 27). Çoğulcu yaklaşımın en önemli temsilcileri arasında, John Hick, Paul Knitter, Wilfred Cantwell Smith ve Alan Race gibi isimler ilk akla gelenlerdir. Çoğulcular, kurtuluşun yalnızca Hıristiyanlık ya da daha özelden sadece Katolik kilisesi aracılığıyla olabileceğine ilişkin dışlayıcı yaklaşıma karşı çıkarlar. Çoğulculara göre, kurtuluşun sadece Hıristiyanlık ya da Katoliklik aracılığıyla olacağına ilişkin dışlayıcı yaklaşım, tüm insanları kurtarmak isteyen Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesiyle pervasızca uyumsuzdur (D'costa, 1986, s. 211). Bu bakımdan Hıristiyan çoğulcular, Hıristiyanların, kendi dinlerinin tek ve yalnız doğru inanç değil, onlardan birisi olduğunu yeniden anlamaları gerektiğini savunurlar (Hick, 1980, s. 7).

Çoğulcular, kurtuluşa yönelik iki argüman geliştirirler. İlk olarak Tanrı'nın, insanlığın yalnızca küçük bir kısmının kurtuluşuna karar verip vermediğini sorarlar. Çünkü Mesih'in ve Yeni Ahit'in ismini duymamış milyonlarca insan yaşamaktadır. Bu bakımdan, Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi çoğulcular tarafından dolaşıma sokulan teolojik aksiyomdur. İkinci olarak Hıristiyanların, Hıristiyanlık dışı dinlere Hıristiyanlık ve Mesih perspektifinden değil, Tanrı perspektifinden yaklaşması gerektiğini savunurlar. Çünkü tüm dinlerin kurtuluş için kendisine yöneldiği şeyin Hıristiyanlık ve Mesih değil Tanrı olduğunu savunurlar (D'costa, 1986, s. 212). Bu bakımdan çoğulculuğun önemli temsilcilerinden Knitter, Hıristiyanların diğer dinlere yaklaşımı için Tanrı merkezli (theocentric) bir model önermektedir (Knitter, 1994, s. 147). Knitter, diğer dinlere mensup olanların kurtuluşu söz konusu olduğunda, Evanjelik, Protestan, Katolik ve Tanrı merkezli olmak üzere dört model olduğunu savunur. Evanjelik ve Protestan modelde Mesih'in eşsizliği üzerinden dışlayıcılık, Katolik modelde ise Mesih'in eşsizliği üzerinden kapsayıcılık söz konusudur ve bu üç model de diğer din mensuplarının kurtuluşu söz konusu olduğunda eksik kalmaktadır (Knitter, 1994, s. 79). Knitter, geleneksel Hıristiyan kristolojisine bağlı yorumlarda İsa'nın, Tanrı-insan ilişkilerinde kurtuluşun sayesinde gerçekleşeceği tek aracı, Mesih olarak yansıtıldığını ve Tanrı merkezli yeni bir kristolojiye ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Bu model, Mesih'in kurtuluşa aracı olduğuna ilişkin dışlayıcı ya da kapsayıcı modelden farklıdır. Tanrı merkezli yeni kristiyoloji sayesinde, Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup olanların, kurtuluşunun Mesih değil, Tanrı aracılığı ile gerçekleşmesi imkân dâhiline girmektedir.

Çoğulcu yaklaşım bir diğer temsilcisi Hick ise, Kant'ın numen ve fenomen ayrımından hareket etmektedir (Hick,1980, s. 83; 2002, s. 63). Numen, insanın dil ve düşünce sınırlarını aşan kendinden/bizatihi varlık; fenomen ise insan bilincine ve tecrübesine konu olan varlıktır. Hick, her şeyin temeli ve kaynağı olan “Nihai Tanımlamaz Gerçeklik” ile belli başlı dini geleneklerde çeşitli şekillerde düşünülen ve tecrübe edilen Gerçeklik arasında ayrım yapmaktadır (Hick, 2002, s. 63). Nihai Tanımlamaz Gerçeklik beşeri kavram ağımızın ötesinde bir tabiata sahiptir. Bu bakımdan bu Gerçekliğin şahsi veya gayri şahsi, amaçlı veya amaçsız, iyi veya kötü olduğu söylenemez (Hick, 2002, s. 62). O halde dinler nedir? Dinler, nihai tanımlamaz gerçeklik olan numenal varlığın fenomenal yansımalarıdır. Bundan dolayı dinlerin her birisi doğrudur ve bunlara inanan birisi kurtuluşa erecektir. İslam bağlamında ise Rene Guenon, Huston Smith, Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerin temsil ettikleri perennial felsefenin din anlayışı çoğulculuk içerisinde değerlendirilebilir. Bu düşünürlere göre, Mutlak tektir ve değişmez. Mutlak Hakikat değişmez, fakat O kendini farklı

zamanlarda ve farklı kültürel bağlamlarda, farklı formlarla ifade eder (Arslan, 2010, s. 33). Çoğulculuk, Hakikat ve din arasında bir ayrım üzerine kuruludur. Hiçbir din kendisini Hakikat olarak sunamaz; ancak Hakikat'e götüren çoğul yollardan birisi olarak sunabilir. Çoğulculuğun önemli temsilcilerinden Wilfred Cantwell Smith, dinlerin kendilerini Mutlak'la özdeşleştirmelerinin putperestlik (idolatri) olduğunu savunmaktadır (Smith, 1987, s. 59).

İslam söz konusu olduğunda çoğulcu teorisinin öncüllerinden birisinin Farabi olduğu söylenebilir. Çoğulculuk, Farabi'nin hem siyasal düşüncesinin hem de epistemolojisinin bir sonucudur. Siyasal düşüncesinin merkezine mutluluğu yerleştiren Farabi, ideal siyasal toplumu, insanların en yüce mutluluğu elde etmek için dayanıştıkları şehirden küçük ölçekli olmayan birim olarak tanımlamaktadır. Mutluluk ise ilahi selamet ve kurtuluşla ilişkilendirilmektedir. Nihai aşamada insanlığın büyük politik toplumunu (âlem) hedefleyen Farabi, insanların farklı dinlere mensup oluşunun bu topluma engel olmaması için çoğulcu bir teori geliştirmiştir. Ancak Farabi'nin çoğulcu teorisinin sınırları bulunmaktadır. Bu bölümde Farabi'nin düşüncesinde çoğulculuğun temelleri ve sınırları tartışılacaktır.

FARABI'NİN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE MUTLULUK, SİYASAL TOPLUMSALLAŞMA VE ÇOĞULCULUK

Farabi, insanın kendi kendine yeten bir varlık olmadığı için toplumsallaşmak zorunda olduğunu savunur. İnsan, kendi başına basit maddi ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak bir fitratta yaratılmıştır (Farabi, 2002, s. 269). Bu bakımdan insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Buna karşın toplumsallaşmanın tek amacı insanın basit maddi ihtiyaçlarını karşılaması değildir. Eğer toplumsallaşmanın amacı, sadece insanın biyolojik yeniden üretimi olmuş olsaydı, insan ile sürü halinde yaşayan diğer canlı türleri arasında bir fark olmazdı. Bundan dolayı insan, yaratılıştaki kendisine verilmiş olan mutluluk hedefine ulaşmak için, mutluluğu kendisine hedef edinmiş bir siyasal toplumun parçası olmak durumundadır (Farabi, 2003, s. 32). Farabi, insanın asıl hedefi olan mutluluğa ve erdemli yaşama ancak uygun ölçekli bir siyasal örgütlenmede ulaşabileceğini düşünmektedir. Bundan dolayı şehirden daha küçük bir birimde, insanın, amacı olan en üstün mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Bu bakımdan şehirden daha küçük toplumsallıklar olan mahalleler ve köylerde erdemli bir yaşam sürmek mümkün değildir. Mahalle ile köy arasındaki tek fark, mahallenin şehrin bir parçası olması, köyün ise şehrin hizmetinde olmasıdır (Farabi, 1980, s. 36; 2017, s. 98). Erdemli ve mutlu bir yaşam için gerekli toplumsal örgütlenmenin ilk ve en küçük basamağı şehirlerdir. Çeşitli şehirlerin bir araya gelmesiyle milletler, milletlerin bir araya gelmesiyle de insanlığın büyük toplumu olan âleme ulaşılmaktadır. Farabi'nin, ideal siyasal toplum olarak sadece erdemli şehri görmediğini söylemek gerekmektedir. Erdemli şehir, ideal siyasal toplumsallaşma değil, bu toplumsallaşma türlerinden en küçüğü ve ilk basamağıdır (Çelik, 2018, s. 269). Bundan başka milletler ve âlem de insanın mutluluk hedefine ulaşmasını sağlayan siyasal organizasyonlardır.

Farabi siyasal toplumsallaşma söz konusu olduğunda sadece uygun ölçeğe atıfta bulunmaz. Uygun ölçek erdemli siyasal toplumsallaşma için gerek şarttır ama yeter şart değildir. Uygun ölçeğin yanında, ilgili siyasal toplumun hangi ilke ve hedeflerle kurulduğu belirleyicidir. Diğer bir ifade ile bir topluluğun şehir veya daha büyük bir ölçekte kurulmuş olması erdemli olması için yeterli değildir. Aynı zamanda ilgili siyasal organizasyonun en yüce mutluluğu hedefleyerek kurulmuş olması gerekmektedir. Farabi için ideal siyasal toplum, üyelerinin mutluluk ve erdem konusunda yardımlaşmak için bir araya geldikleri, şehirden daha küçük olmayan ölçeklerde kurulmuş olandır. İdeal siyasal toplumun ilki amaç, ikincisi ise ölçek olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Şehir veya daha büyük ölçeklerde kurulmuş olsa bile üyelerinin gerçek mutluluğunu hedeflemeyen hiçbir siyasal toplum erdemli değildir. Üyelerinin gerçek mutluluk dışındaki amaçlar için bir araya geldikleri şehir

ve daha büyük ölçekli siyasal organizasyonların erdemli olmadığı söylenebilir. Farabi bu tür siyasal toplumsallaşmaları cahil, fâsık, sapık olarak adlandırmaktadır (Farabi, 1980, s. 52). Bu türden toplumların üyeleri gerçek mutluluğu değil, şeref, zenginlik ve hazlar gibi mutluluk sanılan şeyleri hedeflerler (Farabi, 2002, s. 264). Bu bakımdan erdemli siyasal toplumların sadece ölçekle değil, ilke ve amaçlarla ilgisi olduğu görülmektedir.

İdeal siyasal toplumun amacının mutluluk olduğunu savunan Farabi, mutluluğa sadece şehirlerde (polis) ulaşılabileceğine ilişkin Antik Yunan'ın siyasal anlayışını aşmaya çalışmıştır. Farabi, ideal siyasal örgütlenmenin sadece polis'te kurulabileceğine ilişkin varsayımı, farklı şehirlerin bir araya gelmesi ile oluşan orta ölçekli toplumsallaşma birimi olan milletler ve farklı milletlerin mutluluk amacıyla bir araya gelmesiyle oluşan büyük ölçekli toplumsallaşma olan âlemle aşmaya çalışmaktadır. Siyasal olarak Farabi'nin nihai hedefi, farklı milletlerin mutluluk için yardımlaşmaları insanlığın büyük toplumunu kurmaktır. Bu bakımdan Farabi, bütün insanlığın tek bir amaç için bir araya geldiği insanlığın büyük toplumu olarak adlandırılabilir âlemi savunmaktadır. Peki, Farabi için insanlığın büyük toplumunun üyelerinin tek bir dine mensup olması mı gerekmektedir? Farabi, insanlığın büyük toplumu olan âleme ulaşırken din ve kültür farklarının bir sorun teşkil etmediğini düşünmektedir. Farabi'ye göre, hepsi aynı türden mutluluğu hedef edindiği halde dinleri farklı birçok erdemli ulus ve millet bulunabilir (Farabi, 1980, s. 51; 2017, s. 128). İnsanlığın büyük toplumunu hedefleyen Farabi'nin dini çoğulculuğu kabul etmesi, bu hedefe ulaşması açısından zorunludur. Bu bakımdan dini çoğulculuğu kabulü Farabi'nin ulusal sınırları aşan siyasal perspektifinin zorunlu sonucudur. Buna karşın dini çoğulculuk tartışması sadece siyasal hedeflerle ilgili bir tartışma değildir. Kaldı ki, bu türden bir tartışma sadece siyasal hedeflerle ilgili olsa bile aynı hedefi paylaşmayanları, dini çoğulculuk konusunda ikna etmek nasıl mümkün olabilir?

FARABI'DE DİNİ ÇOĞULCULUĞUN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Dini çoğulculuğun Farabi'nin siyasal perspektifiyle ilgili olduğu açıktır. Buna karşın Farabi dini çoğulculuğu sadece siyasal hedefleri açısından benimsemez. Farabi'de dini çoğulculuğun epistemolojik bir temellendirmesi de söz konusudur ki, bu temellendirme Farabi'nin felsefesinin esas güçlü yanını oluşturur. Farabi'nin dini çoğulculuk hakkındaki fikirlerinin hakkıyla anlaşılması için ilk olarak siyasal toplumun amacı olarak koyduğu mutluluktan ne anladığı, mutluluğun nasıl ve kim tarafından bilinebileceği sorularına nasıl yanıt verdiğinin bilinmesi gerekmektedir. Mutluluğun iyilikle ve iyi olanla bir ilgisinin olduğu açıktır. İyi olanı ve insanın ulaşmayı amaçladıklarını, kendilerinden dolayı tercih edilenler ve herhangi bir amacın aracı oldukları için tercih edilenler biçiminde iki ayıran Farabi'ye göre mutluluk, herhangi bir şey için değil kendisi için tercih edilendir (Farabi, 1987, s. 145). Diğer bir ifade ile mutluluk herhangi bir amaca araç olduğu için değil, kendi için istenen, iyi olanlar arasında en iyi, tercih edilenler arasında en tercih edilendir (Farabi, 2017, s. 84). Farabi, hayatı, varlığımızın devamı için beslemeye ve diğer dış şeylere bağlı olduğumuz ilk hayat ve varlığın devamı için kendi dışındaki şeylere ihtiyacı olmayıp, varlığın korunması için kendi kendine yeterli olarak devam ettiği ahiret hayatı olarak ikiye ayırır. Bu iki hayatta da yetkinlik ve mutluluğa ulaşmak mümkündür. Ancak nihai yetkinlik ve mutluluk bu hayatta değil, ancak hayatımızda ilk yetkinliği yaşadıkten sonra, ahiret hayatında meydana gelir (Farabi, 1987, s. 39). Bu bakımdan mutluluğun ahiret hayatına taşan bir boyutu da bulunmaktadır ki, bu mutluluk mutlulukların en büyüğüdür.

Farabi'ye göre mutluluğa ulaşma insanın Faal Akıl ile teması sayesinde mümkündür. Peki, Faal Akıl'la nasıl temas kurulur ve her insanın Faal Akıl'la temasa geçmesi mümkün müdür? İnsan Faal Akıl'la ya kazanılmış (mustefad) akılı sayesinde ya da muhayyile yetisi sayesinde temasa geçer. Farabi, dört tür aklın varlığından söz etmektedir. Bunlar, bilkuvve akıl (heyulani), bilfiil akıl (edilgin), kazanılmış (mustefad) akıl ve Faal Akıl'dır. Bütün insanlarda ortak olan, bilfiil akıl olmaya hazır, alıcı bir istidadın bulunmasıdır. Bu bakımdan insan akıl sahibi değil, akıl sahibi olma istidadındaki

varlıktır. Önemli olan insandaki bu potansiyelin açığa çıkmasıdır. Bu istidadın ortaya çıkmasıyla ya da potansiyel halde bulunanın aktif hale gelmesiyle, bilkuvve akıl sahibi varlık olan insan, bilfiil akıl sahibi olur. Bu aşamadan sonra Faal Akıl ile insan arasında bir aşama daha bulunmaktadır ki; Farabi, bu aşamayı kazanılmış aklın elde edilmesi olarak ifade eder (Farabi, 2017, s. 105). Kazanılmış akla sahip olan insan, Faal Akıl'la temasa geçmektedir. Farabi, insanın, kazanılmış akli sayesinde Faal Akıl'la temasa geçmesini vahiy alma olarak kavramaktadır (Farabi, 1980, s. 45):

“İnsana, ancak bu mertebeye ulaştınca, yani Faal Akılla kendisi arasında herhangi bir aracı kalmadığı zaman Vahy gelir. Çünkü edilgen akıl, kazanılmış aklın maddesi ve konusu gibidir. Kazanılmış akıl da, Faal Akıl'ın maddesi ve konusu durumundadır. İşte, ancak bu durumda, insanın, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönleneceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl'dan münfail akla çıkar. İşte, kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıl'dan münfail akla gelen bu akış, Vahy'dir. Faal Akıl, İlk Sebebin varlığından çıkmıştır. Bunun için, Faal Akıl aracılığı ile bu insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir. Böyle bir insanın başkanlığı, ilk başkanlık olup, diğer bütün başkanlıklar ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır. Bu apaçık bir şeydir.”

Farabi, vahiy kavramını Faal Akıl'ın taşmasıyla izah etmektedir. Kazanılmış akli sayesinde Faal Akıl'la ittisal sonucu, Faal Akıl'da taşma (südur) meydana gelir. Faal Akıl insanın muhayyile yetisine taşarsa kişi peygamber, aklına taşarsa kişi filozof olur (Farabi, 2017, s. 105). Faal Aklın insanın hem aklına hem de muhayyile yetisine taşma durumu da söz konusu olabilir. Bu durumda kişi, filozof-peygamber olur. Farabi'ye göre filozof-peygamberlik bir insanın ulaşabileceği en yüksek aşamadır ve erdemli bir şehrin kurulmasının ilk nedeni filozof-peygamberdir. Filozof-peygamber, erdemli şehrin oluşumunda, İlk Neden'in evrenin oluşumunda oynadığı rolün bir benzerine sahiptir. Diğer bir ifade ile filozof-peygamber erdemli şehrin varlık nedenidir. Çünkü akıl ve muhayyile yetisi sayesinde Faal Akıl'la temas kuran kişinin hakikate ulaştığı kabul edilir ve Faal Akıl'dan taşan vahiy olarak kabul edilir. İnsan ancak Faal Akıl'la teması sonucunda varlıkları bilgisini elde edebilir. Faal Akılla temas sonucunda varlıkların özünü olduğu gibi kavrayan bilgenin ya da filozof-peygamberin hakikatin bilgisine sahip olması yeterli değildir. Farabi için hakiki filozof, sadece bilen değil, aynı zamanda bildiklerini eyleme dönüştürendir. Farabi, bilgiyle temellenmiş eylemi savunması bağlamında praksisin filozofudur (Rosenthal, 1996, s. 185-186). Peki filozofun bildiklerini eyleme dönüştürmesi nasıl mümkün olabilir? Filozofun bilgisini eyleme dönüştürmesi, pratik felsefenin bir dalı olan siyaset aracılığıyla mümkündür. Farabi, felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırmaktadır. Teorik felsefe, insanın bilip yapamayacaklarının, pratik felsefe ise bilip yapabileceklerinin bilgisidir (Farabi, 2014, s. 161). Hakikat, varlıkların özü teorik felsefe aracılığıyla bilinebilir. Buna karşın, bilginin eyleme dönüşmesi pratik felsefenin işidir. Bu bakımdan teorik felsefe, mutluluğun ne olduğunun bilgisini verirken; pratik felsefe mutluluğa ulaştıracak yolları göstermektedir. Burada iki soru belirmektedir: Bütün insanlar Faal Akıl'la temasa geçebilirler mi? Faal Akıl'la temasa geçen herkes bu bilgisini eyleme dönüştürebilir mi?

Farabi'ye göre gerçek bir filozofta şu özelliklerin bulunması gerekmektedir: Nazari bilgilere doğuştan hazırlıklı olmalı, zorunlu olanı anlama ve kavramada üstünlüğü olmalı, iyi bir hafızası olmalı, doğuştan doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, adaleti ve adil insanları sevmeli, arzuladıkları hususunda dik kafalı ve kavgacı olmamalı, açgözlü olmamalı, dirhem ve dinarla işi olmamalı, yüksek ruhlu olup, halkın gözünde küçük düşürücü şeylerden uzak durmalı, zahid olmalı, adalete ve iyiliğe kolayca teslim olmalı, kötülük ve haksızlığa direnmeli, doğru bildiği konuda azimli olmalıdır (Farabi, 2003, s. 60; 2017, s. 107). Bu özelliklerin bir kısmı insanda tabii olarak bulunmasına rağmen; bir kısmı iradi olarak edinilir. Farabi'nin felsefesine bakıldığında teorik olarak herhangi bir insanın, Faal Akıl'la bağlantı kurmasının önünde engel yok gibidir. Bu bakımdan Farabi için vahiy, vahyedenin

vahyeden tarafından seçilmesi üzerine kurulu bir süreç değildir. Tam aksine, özellikle es-Siyasse metninde filozofluğun bütün aşamalarının geçilmiş olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bakış açısı Farabi'nin filozofu ve felsefi bilgiyi vahyin kapsamına almasıyla ilgilidir. Farabi, vahiy söz konusu olduğunda doğrudan İlk Neden yerine, İlk Neden'in varlığından çıkan Faal Akla vurgu yapmaktadır. Vahiy sürecinde İlk Neden'in etkisi dolaylıdır (Aydınlı, 2000, s. 134). Filozofun bilgisi vahiy kapsamına alındığından ve filozof olmak için belirli özellikleri haiz olmak zorunlu olduğundan, bu aşamadan geçen herkesin Faal Akıl'la ittisali mümkündür. Farabi'nin düşüncesi açısından vahiy, muhatabının kişisel hak edişiyle ilgilidir. Ancak bütün insanlar bu özellikleri haiz değildir. İnsanların çoğu ya doğuştan yetersizlikleri ya da düşünce tembellikleri yüzünden Faal Akıl'la ittisal edemezler (Farabi, 1980, s. 50). Bu, insanların büyük çoğunluğunun hakikati oldukları gibi kavrayamayacakları anlamına gelmektedir. Peki, Faal Akıl'la doğuştan özellikleri ya da düşünce tembellikleri yüzünden temas kuramayanların hakikatle ilişki kurması nasıl mümkün olabilir? İnsanların büyük çoğunluğu var olanları olduğu gibi ve akılla kavrama gücünden mahrum oldukları için, hakikatin onlara çeşitli misaller, imajlar ve taklitler yoluyla anlatılması gerekmektedir. Farabi'ye göre bir şey ya akılla kavranır ya da ona uyan bir misal yoluyla kabul edilir. Felsefe ve din, bilge ile mümin arasındaki ayrım bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Felsefe, her şeyde aklen tasavvur edilerek ve kavranarak bilgi verir. Felsefe tarafından delil gösterilerek kanıtlanan her şeyde, din inanmayı kullanır (Farabi, 2003, s. 56). Bu bakımdan felsefenin öğretim yöntemi akıl ile kanıtlama iken; dinin yöntemi, ikna ve inandırmadır. Farabi'ye göre insan, varlıkların ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu ve erdemli şehrin yönetim ilkelerini ya tasavvur eder ve düşünür ya da hayal eder. Bunların tasavvur edilmesi, özlerinin, gerçekte nasıl var iseler öylece insan nefsinde canlandırılmasıdır. Onların hayal edilmesi ise imaj, örnek ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılmasıdır. Bu, suda görünen varlıklardaki duruma benzetilmektedir: *“Sözgeçisi, biz insanın doğrudan doğruya ya kendisini ya timsalini ya suya düşen görüntüsünü ya da suya ve diğer yansıtıcı nesnelere düşen timsalinin görüntüsünü görürüz. Onu doğrudan doğruya görmemiz, aklın, varlıkların ilk ilkelerini, mutluluk ve benzeri şeyleri tasavvur etmesine; onun timsalini suda görmemiz ise, hayal etmeye benzer”* (Farabi, 1980, s. 50). İnsanı veya insanın timsalini aynada, suda veya herhangi bir yansıtıcı nesnelere görmek, insanın kendisini değil, onun bir görüntüsünü, taklidini görmek demektir. Aynı şekilde, şeyler hayal edildiklerinde, onların bizzat kendileri değil, taklitleri tahayyül edilmiş olur. Herhangi bir şeyin hayal edilmesi, o şeyin kendisinin olduğu gibi kavranmasına olanak sağlamaz. Herhangi bir şeyin olduğu gibi kavranmasının koşulu, o şeyin tasavvur edilmesidir. Bu bakımdan duyular bilginin temeli olamazlar. Çünkü duyuların konusu, tikellerdir ve tikeller değişime tabidirler. Buna karşın bilginin konusu, maddi bir yapıya sahip oldukları için değişen nesnelere değil, anlam ve özleri bir olup değişmeyen tümeller ya da idealardır. Bu noktada Farabi, Platon'un epistemolojisine yaklaşmaktadır.

İdealar ve nesnelere dünyası arasında ayrım yapan Platon, varlığa özünü veren, varlığın o şekilde olmasını sağlayan sonsuz ve değişmez idea ile ideanın yansıması olan nesnelere arasında ayrım yapmaktadır. Nesnelere maddi yapıya sahip tikeller oldukları için değişim ve bozulmaya açıktırlar. Buna karşın, nesnelere cins adlarının karşılığı olan idealar değişim ve bozulmadan azadedirler. İdealar ve nesnelere dünyasına tekabül eden episteme ve doksa arasında da ayrım yapan Platon'a göre, episteme varlığın özü yani ideasını, doksa ise varlığın görünüşünü araştırır. Bilimin konusu, varlığın kendisi yani özü; doksanın konusuysa görünüşüdür (Platon, 1975, s. 167). Nesnelere hareketle bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bilmek, varlığın görünüşünü değil, özünü olduğu gibi kavramaktır. Bu bakımdan öz varlığı araştıranlara bilgi dostu yani filozof, sanıları araştıranlara ise sanı dostu yani filozof denmektedir (Platon, 1975, s. 170). Platon için en yüksek bilimin konusu iyinin kendisi yani ideasıdır (Platon, 1975, s. 191). Benzer bir biçimde öğrencisi Aristoteles de her bilginin en yüce iyiyi aradığını ifade etmektedir (Aristoteles, 2017, s. 11). Farabi içinse hakikat ancak teorik felsefeyle kavranabilir (Kurtoğlu, 1999, s. 108). İnsan yaşamının amacı ise en yüce mutluluğa

ulaşmaktır. Bu bakımdan en yüce mutluluğa felsefeyle ulaşmak mümkündür. İnsan teorik felsefe sayesinde en yüce iyinin bilgisine, pratik felsefe sayesinde ise en yüce iyiliğe ulaşır.

Dinler ise, felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halka öğretilmesi amaçlanır. Bu bakımdan felsefe dinden öncedir (Farabi, 2008, s. 69). Ancak her din, bu türden bir öğretme görevini layıkıyla yerine getiremeyebilir. Farabi'nin düşüncesinde, olgunlaşmış felsefeye tabi olan dinler ile zannî ya da çarpıtılmış felsefeye tabi olan dinler arasında bir ayırım söz konusudur. Olgunlaşmış felsefeye tabi olan dinler son derece iyi ve doğruken; zannî ve çarpıtılmış felsefeye tabi olan dinler, içinde bir kısım ya da tamamen yanlış görüşleri barındırır (Farabi, 2008, s. 88). Ancak bu söylenenlerden, olgunlaşmış felsefeye tabi olan dinlerin hakikat olduğu sonucuna varılamaz. Olgunlaşmış felsefeye tabi olsa bile hiçbir din hakikatin kendisi değildir. Dinler, felsefe yoluyla bulunmuş olan hakikatin çeşitli imajlar, örnekler ve taklitler yolu ile halka benimsetilmesidir. Diğer bir ifade ile dinler, hakikatin kendisi değil, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda oluşmuş sembolik ifadeleridir. Öyleyse olgunlaşmış felsefeye tabi olan dinler hakikatin kendisi olduğu için değil, en yüksek iyinin ne olduğunu bilen olgunlaşmış felsefeye tabi oldukları için iyidirler. Zanni veya çarpıtılmış felsefeye tabi dinler ise, en yüksek iyinin bilgisine sahip olmayan felsefelere tabi oldukları için içlerinde yanlış görüş barındırmaktadırlar.

Farabi, felsefe ve din ilişkisini tartışırken, felsefenin dine üstünlüğünü kabul eder ve bir dinin felsefeden uzaklaştığı ölçüde hakikatten uzaklaştığını savunur (Fakhry, 2002, s. 14). Dinler, halkın büyük çoğunluğu hakikati olduğu gibi anlayamayacaklarından, halka, hakikatleri olduğu gibi değil onların misalleri üzerinden anlatır. Bundan dolayı dinler, felsefede teorik olarak temellenmiş hakikatin kendisi değil, onların misalleridirler. Ancak bazı bağlamlarda, örneğin felsefede temellenmiş olanın örnekleri olan dinler başka bir topluma aktarıldıklarında, dinin aktarıldığı toplumun üyeleri, dinlerin hakikatin misalleri değil kendisi olduğunu düşünürlerse felsefe ve din arasında bir çatışma belirir (Farabi, 2008, s. 90). Farabi'ye göre bir dinin, başka bir topluma aktarılması sırasında, aktarılan toplumun üyelerinin anlaması için, o toplumun kültürel ve sembolik diline tercüme edilmesi zorunludur. Bu noktada karşılaşılması muhtemel temel zorlukların başında, toplumun üyelerinin kendi dinlerini, hakikatin çeşitli sembolik ifadeler üzerinden anlatılması değil de, hakikatin kendisi olarak kavramaları gelmektedir. Böyle bir durumda, din ve felsefe arasında bir çatışma kaçınılmaz görünmektedir.

Farabi için din ve felsefe insanları mutluluğa yöneltmeye çalışırlar. Buna karşın ikisinin hem öğretme yöntemleri hem de hakikatle ilişkileri birbirinden farklıdır. Felsefi hakikat tek olmasına rağmen, onun sembolik ifadesi olan dinler çoğul olabilirler. Son kertede dinler felsefi olarak ortaya konulmuş olan hakikatin, hayal ettirme, örnekler ve taklitler yoluyla halka benimsetilmesidir. Toplumlar arasındaki kültürel farklılıklar göz önüne alındığında dinle öğretilmeye çalışılan hakikatin her topluma göre biçimlenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bundan dolayı dinlerin çoğulluğu bir zorunluluktur. Eğer insanların bütünü, felsefi hakikati olduğu gibi tasavvur edebilecek düzeyde olmuş olsalardı, hakikatin imajlar, örnekler ve semboller üzerinden anlatılmasına gerek olmazdı. Buna karşın insanların çoğu yaratılışları ya da zihni tembellikleri yüzünden tasavvur etme gücünden yoksun oldukları için, hakikatin sembolik ifadesinden başka bir şey olmayan dinlerin varlığı ve çoğulluğu bir zarurettir. Bu bakımdan Farabi dinleri, *“koyduğu belirli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir”* şeklinde tanımlamaktadır (Farabi, 2002, s. 258).

Dinlerin çoğulluğunu kabul etmek, hakikat hakkında rölatif bir pozisyon almayı zorunlu kılmakta mıdır? Farabi'nin felsefesi açısından bakıldığında böyle bir zorunluluk yoktur. Farabi, hakikatin varlığını ve tekliğini kabul etmektedir. Buna karşın dinleri, hakikatin kendisi olarak değil, onun imajlar, semboller yoluyla betimlenmesi olarak kavramaktadır. Bu bakımdan hiçbir din hakikatin

kendisi değildir. Dinler hakikatin sembolik ifadeleridir. Hakikat tektir; ancak onun imajları, taklitleri ve hayal edilmiş biçimleri farklılık gösterir. Hakikatin tek bir sembolik ifadesinden söz edilemez. Bu, hakikate dayanan tek bir sembolik söylemin yani tek bir dinin olamayacağı anlamına gelir (Kurtoğlu, 1999, s. 132). Dinler, insanların büyük çoğunluğunun hakikati olduğu gibi kavrayamamasından doğmaktadırlar. Dinler, felsefi hakikatin çeşitli toplumsal formlardaki sembolik ifadesi olarak kavrandığında, Hakikatin tek, dinlerin ise rölâtif oldukları sonucuna ulaşmak mümkündür. Farabi için, dinlerin birbirinden farklı birçok unsuru barındırması olağandır. Örneğin, farklı dinlerin yaratıcıya farklı isimlerle hitap etmeleri, şükranlarını farklı ritüellerle belirtmeleri mümkündür.

Peki, Farabi, çoktanrılı dinler söz konusu olduğunda, çoğulcu perspektifini muhafaza edebilir mi? Bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Farabi'nin dini çoğulculuğu, hakiki felsefeyi takip eden dinlerle sınırlıdır. Hakiki felsefe, her şeyin nedeni olan İlk Neden'in varlığı, O'nun her türlü eksiklikten münezzele olduğu, eşitinin olmadığı, zıddının olmadığı, tanımının olmadığı ve tüm varlıkların ondan taşıdığı ilkeleri üzerine kuruludur (Farabi, 2017, s. 3-25). Çoktanrılı dinlerin, hakikatin bilgisine sahip olmayan bozuk felsefelerden hareket etmeleri nedeniyle insanları nihai amaçları olan mutluluğa ulaştırmaları mümkün değildir. İnsan, yalnızca bu dünyada değil, aynı zamanda öte dünyada büyük mutluluğu hedeflediğine göre, hakiki felsefeyi takip etmeyen dinlerin insanları mutluluğa ulaştırmaları mümkün değildir. Eğer sadece İlk Neden'in her şeyin nedeni, tek, eşsiz ve zıddı olmayan bir varlık olduğu kabul edilecekse ve ancak bu felsefi öncüllere sahip dinlerin temsilcileri nihai mutluluğa ulaşacaklarsa, Farabi'nin çoğulcu değil, kapsayıcı olduğunu söylemek gerekmez mi?

Farabi, kapsayıcı bir pozisyona yerleştirilemez. Çünkü kapsayıcılık, diğer dinlere mensup olanların kurtuluşlarının kendi dinleri aracılığıyla değil, nihai tek bir dinle ilişkileri bağlamında mümkün olacağını savunmalarıdır. Farabi, hakiki felsefeyi takip ettikleri takdirde her din mensubunun kurtuluşa ereceğini kabul etmektedir: *"Hepsi aynı türden mutluluğu hedef edindikleri halde, dinleri farklı birçok erdemli ulus ve şehir bulanabilir"* (Farabi, 1980, s. 51). Farabi'nin çoktanrılı din mensuplarının nihai mutluluğa ulaşamayacaklarını söylemesinin arkasındaki neden, bazı dinlerin hakikatin temsilcisi olmaları, diğerlerinin ise hakikatten mahrum olmaları değildir. Bu noktada belirleyici ayırım, dinlerin hangi felsefeye tabii olduklarıdır. Hiçbir din, hakikatin kendisi değildir. Dinler, hakikatin, ne iseler öyle kavranması da değildir. Dinler, teorik felsefe aracılığıyla bulunmuş hakikatin taklitleridir. Bu taklitler arasında, üstünlük bakımından farkların olması mümkündür. Kimi taklitler iyi ve yetkin, kimileri eksik olabilir. Ancak, aralarındaki farklılıklara rağmen, bunlar arasında uygunluklar söz konusudur (Farabi, 1980, s. 51-52). Bu uygunluk ise hakiki felsefeyi takip etmelerinden gelmektedir. Çünkü nazari felsefe, evrendeki her şeyin bir İlk Neden'i olduğu, İlk Neden'in eşitinin ve karşıtının olmadığı, zorunlu olduğunu burhanî yöntemlerle ispatlamaktadır. Filozof-peygamberin Faal Akıl'la ittisal sayesinde ulaştığı hakikati, tasavvur gücünden yoksul kitlelere benimsetme yöntemi olan din, hakikatin kendisine aykırı veya çelişik şekilde taklit edilemez. Diğer bir ifade ile tek olan Tanrı'nın, çeşitli toplumsal formlardaki sembolik ifadesinde çok olduğu söylenemez. Çünkü bu, hakiki felsefenin ispatladığı gerçekle çelişmek anlamına gelir. Farabi, İlk Neden ve Tanrı hakkındaki fikirlerini herhangi bir dini geleneğe atıfla temellendirmez. Kapsayıcılık, diğer din mensupları hakkındaki hükümlerini, mensup olduğu dini gelenekten türetir. Farabi çıkarımlarını teorik felsefeye dayandırmaktadır. Yani, İlk Neden'in tekliği, mutlaklığı, zorunluluğu gibi çıkarımlar, dini değil felsefi çıkarımlardır. Felsefe ise dinden öncedir. Doğru felsefeye tabi olmayan din ise mutluluğa ulaştıramaz. Neden? Çünkü mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşabileceğini bilmek ancak hakiki felsefe sayesinde mümkündür. Mutluluğun ne olduğunu, mutluluk sanılan şeylerle gerçek mutluluk arasında ayırımın ne olduğunu bilmeyen bir felsefe ve onun taklidi olan dinin insanları mutluluğa ulaştırması mümkün değildir. Eğer herhangi bir felsefe, İlk Neden hakkında doğru bilgiye sahip değilse, bu felsefeyi takip eden dinlerin de insanı mutluluğa ulaştıramayacaklarını söylemek gerekir. Dolayısıyla çoktanrılı dinler ve ilahi selamet arasındaki ilişki söz konusu olduğunda temel sorunun, çoktanrılı dinlerde değil, bunların takip ettikleri felsefede

olduğunu söylemek gerekir. Hakiki felsefe tektir, Hakikat de tektir. Buna karşın hakikatin çeşitli toplumsal formlardaki sembolik ifadeleri olan dinler çoğuldur. Hakiki felsefeyi takip etmeleri koşuluyla, hakikatin birden fazla sembolik ifadesi olabilir ve bunu meşru kabul etmek gerekir. Bu bakımdan diğer dinlere mensup olanların kurtuluşu, kapsayıcılıkta olduğu gibi tek bir doğru din aracılığıyla değil, hakiki felsefeyi takip etmesi koşulluyla farklı dini gelenekler aracılığıyla mümkün olabilir. Çoktanrıcılık söz konusu olduğunda Farabi için temel sorun, bu türden bir dini formülasyonun yanlış veya çarpık felsefeyi takip etmesindedir.

SONUÇ

Dini çoğulculuğun Batı kaynaklı bir tartışma olduğuna ilişkin yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu kanaatin aksine, 10. yüzyılda Farabi, dini çoğulculuğu siyasal ve epistemolojik olarak temellendirme girişiminde bulunmuştur. Bütün insanların mutluluğa ulaşmak ereğiyle yaratıldığını savunan Farabi, bütün insanlığın mutluluk için yardımlaştığı kozmopolit bir dünya arayışını benimsemiştir. Farabi'nin bütün insanlığı âlem adını verdiği bir siyasal toplumun çatısı altında toplama isteği, farklı dinlere mensup insanların dinlerini muhafaza ederek aynı siyasal organizasyonun üyeleri olmalarının mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Farabi, insanların mutluluğu amaç edinmeleri ve mutluluk için yardımlaşmaları halinde bunun mümkün olduğunu düşünmektedir. Bütün insanlığı aynı politik toplumda birleştirmeyi hedefleyen Farabi, dinsel farklılıkların bu birlikteliğin oluşumuna engel olabileceğinin farkında olduğundan, dinleri mutluluk ve ilahi selamete ulaştıran çoğul yollar olarak formüle ederek bu zorluğu aşmaya çalışmıştır. Diğer bir ifade ile Farabi'nin siyasal perspektif ve amacı, dini çoğulculuğu kabul etmesini zorunlu kılmıştır. Bundan dolayı dini çoğulculuk Farabi'nin siyasal hedefi gereği kabul etmek zorunda olduğu bir ilkedir. Günümüzde de dini çoğulculuk tartışmalarının pratik felsefe altında sınıflanan siyasete ilişkin bir dizi kaygıdan kaynakladığı görülmektedir. Giderek karmaşıklaşan çok kültürlü toplumlarda, farklı inançların barış içerisinde bir arada yaşaması mümkün müdür sorusu temel tartışma konularının başında gelmektedir. Bu bakımdan dini çoğulculuk sadece teorik felsefe ya da teolojiye ilişkin bir tartışma değil, siyasete ilişkin bir tartışmadır. Farabi'nin çoğulculuğu benimsemesinin arkasındaki nedenlerden birisi de siyasaldır. Farklı dinlere mensup insanların, aynı siyasal topluluğun parçası olarak bir arada ve barış içinde yaşamaları mümkün müdür? Ancak Farabi'nin dini çoğulculuğa ilişkin perspektifinin güçlü tarafı siyasal değildir. Farabi, günümüz çoğulcularının yaptığı gibi, dinleri hakikatin kendisi olarak değil, çeşitli kültürel formlardaki sembolik ifadesi olarak kavramaktadır.

İnsanın mutluluğa ulaşmak gibi bir erikle yaratıldığını savunan Farabi, mutluluğun ne olduğunun teorik felsefe aracılığıyla bilinebileceğini, ona ulaşmanın ise pratik felsefenin konusu olduğunu savunmaktadır. İnsanların büyük çoğunluğu yaratılışları veya zihni tembellikleri nedeniyle mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılacağını bilmediklerinden, onlara mutluluğu hayal ettirerek öğretecek birilerine ihtiyaç duyarlar. Farabi için dinin en temel varlık nedeni, insanlara mutluluğu çeşitli taklitler, imajlar ve örnekler yoluyla anlatılması zorunluluğudur. Bu bakımdan din, hakikatin olduğu gibi değil, taklitler imajlar ve misaller yoluyla halka benimsetilmesidir. Hakikatin taklitler ve misaller yoluyla anlatılması, anlatıldığı toplumun kültürel dünyasının özelliklerini yansıtır. Diğer bir ifade ile dinler arasındaki farklılıklar, hakikatin kendisi olmalarından değil, hakikatin farklı kültürel ve toplumsal ortamlara uygun misallerle anlatılmasından kaynaklanmaktadır. Farabi'de bilginin temeli akıldır. Buna karşın insanların büyük çoğunluğu tasavvur ve kesin kanıtlar yoluyla hakikati kavrama gücünden yoksun oldukları için, hakikatlerin onlara çeşitli taklitler yoluyla anlatılması bir zorunluluktur. Bu taklitlerin ise toplumdan topluma farklılık göstermesi olağan olduğundan, dini çoğulculuk kaçınılmazdır. Modern çoğulcularda, dinleri tek olan nihai ve ilahi Hakikat'in farklı kültürel ortamlarda, farklı sembolik ifadesi olarak kabul etmektedirler. Bu yönüyle Farabi'nin sadece dini çoğulcu bir teoriye sahip olduğu değil, aynı zamanda modern çoğulculuğun felsefi öncüllerinden birisi olduğu ve çoğulculuğu epistemolojik olarak temellendirdiği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Aristoteles. (2017). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Ateş, S. (1989). "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(1), 7-24.
- Aydın, M. (2005). *Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk*, Ed. Mahmut Aydın, Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2000). *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çelik, A. (2018). "Farabi'nin Siyasal Düşüncesinde Mutluluk ve "İlk Başkanlık" Arasındaki Zorunlu İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 265-284.
- D'costa, G. (1986). "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions". *Scottish Journal of Theology*(39), 211-224.
- Fakhry, M. (2002). *Al-Fârâbi, Founder of Islamic NeoPlatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Farabi. (1980). *Es-Siyâset ul –Medeniyye veya Mebâdi'ul –Mevcûdât*. (A. Ş. Mehmet S. Aydın, Çev.) İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Farabi. (1987). *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. (H. Özcan, Çev.) İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Farabi. (2002). "Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 258-273.
- Farabi. (2003). Mutluluğu Kazanma. *Farabi'nin Üç Eseri* (H. Atay, Çev., s. 21-70). içinde İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Farabi. (2008). *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*. (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi. (2014). "Mutluluk Yoluna Yönelme". *Farabi'nin İki Eseri* (H. Özcan, Çev., s. 129-170). içinde İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Farabi. (2017). *İdeal Devlet*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Güler, İ. (2012). *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Hick, J. (1980). *God Has Many Names?* London: Macmillan.
- Hick, J. (2002). *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*. (M. Aydın, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kılıç, R. (2004). Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu? *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 13-17.
- Knitter, P. F. (1994). *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York: Orbis Books.

- Kraemer, H. (1938). *The Christian Message in a Non-Christian World*. London: The Edinburgh House Press.
- Kurtoğlu, Z. (1999). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özcan, H. (2013). *Mâturidî'de Dini Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Pekarske, D. T. (2002). *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations 1–23*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Platon. (1975). *Devlet*. (S. Eyübođlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rosenthal, E. I. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyasal Düşüncesi*. (A. Çaksu, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Smith, W. C. (1987). "Idolatry In Comperative Perspective". J. Hick, & P. F. Knitter (Dü) içinde, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (s. 53-68). New York: Orbis Books.
- Yazoğlu, R. (2007). *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.