



## FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlmî ve Akademik Dergi

ISSN: 2757-6639



Atayurttan Anayurda  
Düşünce Köprüsü

**EDİTÖR**

**Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT**

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi  
**Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi**

Yıl: 3 Sayı: 5

Temmuz-Aralık 2022

e-ISSN: 2757-6639

**Journal of Philosophy and Religious Sciences**

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 3 Num: 5

July-December 2022

e-ISSN: 2757-6639

## Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

**Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences**  
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 3 Sayı: 5 / Year: 3 Number: 5  
Temmuz-Aralık 2022 / July-December 2022

### **Sahibi/Owner**

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

### **Editör/Editor**

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

### **Editör Yardımcısı/Editor Assistant**

Doç. Dr. Emel SÜNTER-Doç. Dr. Hamdi ONAY

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager**

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

### **Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading**

Doç. Dr. Emel SÜNTER

### **Yayın Kurulu/Editorial Board**

İsmail Erdoğan (Fırat Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsamettin Karataş, (Fırat Üniversitesi, Türkiye), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Sünter (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi), Nurhayat Çalışkan Akçetin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Zeynep Sağır (Fırat Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağlıoğlu, Ahmet (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsamettin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi,

Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Nahmedov, Ahmet (Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye) Onay, Hamdi (Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, Hacı Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Pirinç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Sünter, Emel (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger, Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)

### **Hakem Kurulu/Referee Board**

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

*Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences*, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

**Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences**

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ELAZIĞ

[farabi.net](http://farabi.net)





İsnad

İSNAD ATIF SİSTEMİ



## **Editörden**

Değerli okurlarımız, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, 2022 yılının Aralık sayısı ile üçüncü yılını tamamlayıp dördüncü yıla merhaba demenin heyecan ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda Felsefe ve Din Bilimlerinin farklı alanlarından oluşan birbirinden değerli beş araştırma makalesi ile karşınızdayız. 2020 yılından beri akademisyenlere hizmet gayesi taşıma amacıyla yayın hayatına giren dergimiz ilk günkü heyecanı ile gayret ve azmini sürdürmeye devam etmektedir. Uzun bir süreci gerektiren ve yoğun bir şekilde fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz okuyucuların takdir ve beğenileri olacaktır. Dergimizin 5. Sayısının vücut bulmasında emek harcayan ve alın teri döken, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle yol gösteren tüm yazar, hakem ve yayın kurulu üyelerimize katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

**Editör**

**Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT**



## **İçindekiler / Contents**

### **Araştırma Makaleleri / Research Articles**

**Hamdi ONAY**

Gazali Felsefesinde Bilimler Eleştirisi (1-18)

**Tülin AKSOY**

Farabi'nin Tanrı Görüşünde Eski Türk Düşüncesinin İzleri (19-46)

**Abdulkadir KIYAK**

Hıristiyan Teolojisinde İnkültürasyon Kelimesinin Kavramsal Analizi (47-68)

**Serhat AKTAŞ-Hamdi ONAY**

Molla Sadra Felsefesinde Cehennemın Mahiyeti ve Teodise Problemi (69-89)

### **Kitap İncelemesi / Book Review**

**Mehmet DERİ**

Doç. Dr. Emine Taşçı Yıldırım'ın "İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi (90-93)

**Makale G6nderim Tarihi: 17.12.2022**

**Makale Yayın Tarihi: 30.12.2022**

**Araştırma Makalesi**

## **Gazali Felsefesinde Bilimler Eleştirisi**

**Hamdi ONAY<sup>1</sup>**

### **6zet**

Yaklaşık olarak XI. Asrın sonlarında yaşamış olan Gazali, kendi d6nemiyle beraber 6nceki d6nemleri inceleyip, 6zg6n eleştiriler yapan bir İslam d6ř6n6r6d6r. İlimler eleştirisi de yapan Gazali'nin, hayatında 6nemli değişiklikler meydana gelmiştir. Hayatının bazı d6nemlerinde ř6phe ve ruhi bunalımlar yaşamış olsa da g6çl6 kişiliği ve mantık y6r6tmeyle bu girdaptan 6ıkmayı başarmış, hayatı boyunca ilmi 6alışmalar yapmaktan geri durmamıştır. Gazali, yaşadığı 6ağda 6ne 6ıkan ilim dallarını araştırmış, pek 6ok bilim dalında uzmanlaşmıştır. Sırasıyla Bâtniye (Talimiye), Kelam, Felsefe, Tasavvuf gibi İslami ilimlerin metotlarını incelemiş ve bu ilim dallarının kritiğini yapmıştır. Filozof yaptığı bu araştırmalar sonunda tasavvufta karar kılmış ve bu yolu takip etmiştir. Gazali, bilginin kaynağı probleminde duyu organları ve aklın, kesin bilgiye ulaşma konusunda yetersiz kaldığını, kalbin yaşayacağı tecr6belerle eşyanın hakikati bilgisine ulaşılabileceğini

---

**Atıf/Reference:** Hamdi Onay, "Gazali Felsefesinde Bilimler Eleştirisi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.5, Aralık-2022.

<sup>1</sup> Doç. Dr., İn6n6 6niversitesi İlahiyat Fak6ltesi, [hamdi.onay@inonu.edu.tr](mailto:hamdi.onay@inonu.edu.tr) , Orcid No: 0000-0002-0867-278X

kabul etmektedir. Bu çalışmada filozofun ilimler eleştirisini inceleyerek onun bu ilimlere olan yaklaşımı hakkında değerlendirmeler yapmayı amaçlıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Gazali, Kalam, Felsefe, Tasavvuf, Hakikat

## Criticism of Sciences in the Philosophy of Ghazali

### Abstract

Mainly Ghazali, who lived at the end of the XI. century, is an Islamic thinker who examines the previous periods together with his own period and makes original criticisms. Ghazali, who made a criticism of sciences, had important changes in his life. Although he experienced doubts and spiritual depressions in some periods of his life, he managed to get out of this whirlpool with his strong personality, and he did not refrain from doing scientific studies throughout his life. Ghazali researched the prominent branches of science in his age and specialized in many branches of science. He examined the methods of Islamic sciences such as Bâtiniyya (Talimiye), Kalam, Philosophy and Sufism, and made a critique of these branches of science. At the end of these researches, the philosopher decided on Sufism and followed this path. Ghazali accepts that in the problem of the source of knowledge, the sense organs and the mind are insufficient to reach certain knowledge, and that the knowledge of the truth of things can be reached with the experiences of the heart. In this study, we aim to analyze the philosopher's criticism of sciences and make evaluations about his approach to these sciences.

**Keywords:** Ghazali, Kalam, Philosophy, Sufism, Truth

### Giriş

Gazali, hakikati arama yolundaki serüvenini kaleme aldığı *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde hakikati arayanları dört sınıfa ayırır. Bunlardan ilki kalam

alimleridir ki bunlar rey ve istidlal sahibi iddiasında olduklarını ifade ederler. İkincisi olan Batıniye fırkası da hakikati *Masum İmam*'dan aldıklarını iddia eder. Üçüncüsü felsefe ile meşgul olanlar mantık ve burhan sahibi olduklarına kanidirler. Dördüncü sınıf ise mutasavvıflardır. Bunlar da Allah'ın huzurunda oldukları, müşahede ve keşf ehli oldukları iddiasını taşımaktadırlar. Gazali, hakikatin bu dört sınıfın dışında temsil edilemeyeceğini ifade ederek bu sınıfları teker teker tetkik etmeye koyulur<sup>2</sup>.

Gazali, hakikati elde etme araçlarının ya da bilgiye ulaşma yollarının önce duyu algısı daha sonra da akıl olduğunu belirtmektedir. Bu ikisinin de eşyanın varlığı ve hakikatini yeterince açıklayamadığını görünce, en sonunda bilginin Allah tarafından gönderilen bir nur ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Gazali'nin basit düşünme yollarından başlayarak bilimsel bir gözleme dayanan şüphe etme ilkesi hakikatin ortaya çıkarılmasıyla ilgili bir yöneme dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu şüpheli yaklaşımın, oluşan problemleri kolayca çözüme kavuşturmasına bakılırsa; kendisinin içine düştüğü problemleri çok iyi bildiği ve ona göre çözüm yollarını da kendi metoduyla gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.

Gazali, kelim ilminde seçkin bir yer edinmiş olsa da onun ihtisas alanını sadece kelim ilmiyle sınırlı tutmak elbette mümkün değildir. O kelami tartışmalardan sonra Masum İmam anlayışını taklit eden Talimiye mezhebinin çelişkilerini gördükten sonra Felsefe ilmiyle meşgul olmuştur. Günümüzde, İslam felsefesini sekteye uğratan bir şahsiyet olarak görülse de daha geniş bir perspektifle değerlendirildiğinde bunun haksız bir itham olduğu, dolayısıyla Gazali'nin katkı sunduğu alanlardan birisinin de İslam felsefesi olduğu görülecektir. Felsefeyle alakası, Bağdat'ta başlayan Gazali'nin Yunan ve İslam filozoflarına ait birçok felsefe kitabı okumuş ve tekrar etmiştir. Konuya hakimiyet sağladıktan sonra felsefi münakaşalara yol açan *Mekasidü'l Felasife* ve *Tehafütü'l-Felasife* gibi eserlerini kaleme

---

<sup>2</sup> Gazali, el-Munkuzu Mine' d-Dalâl, Çev. Hilmi Güngör, 2. Bs. Maarif Basımevi, Ankara, 1960, s. 22-23.

almıştır<sup>3</sup>. Felsefenin de içindeki şüpheleri gideremeye yetmediğini gördükten sonra Tasavvuf ilmine meylettiğini, bu ilmin şüphelerini nasıl giderdiğini bizlere el-Munkız adlı eserinde anlatmaktadır.<sup>4</sup>

Çocukluğundan itibaren kendisinde özel bir merak duygusunun var olduğunu söyleyen Gazali, bu merak duygusuyla Felsefe, Bâtîniye, Tasavvuf, Kelam ilimlerinin amaçlarının ne olduğunu kavramaya çalışır. Gazali'nin felsefeye karşı takındığı tavır esasen ilginç bir neticeyi de beraberinde getirir. Felsefeciler onu felsefeye karşı olmakla, kelamcılar ise felsefeyi kullanmış olmakla suçlar. Bu iki kutuptan gelen eleştiriler, esasen Gazali'nin İslam felsefesindeki konumu için belirleyici bir husus olarak kendini gösterir. Kesin bilgi konusunda kendisine sorulan sorular karşısında kesin olmayan bilgiye güvenilemeyeceği ilkesini ortaya koyar.<sup>5</sup> Buradan hareketle müellifin, araştırmanın, eleştirmenin kendisini doğru bilgiye götüreceğini konusunda deneyimler kazandığını söyleyebiliriz.

### **1.Gazzali'nin İlimler Eleştirisi**

Gazali, bilgisinin genişliği, özgünlüğü ve eleştiri gücüyle İslam düşünce tarihine katkı sağlamış ender şahsiyetlerden birisidir. O, kendi zamanına kadar ulaşan pek çok ilim dalını incelemiş aynı zamanda kendisinin de kelam, felsefe, tasavvuf, fıkıh, hadis ve ahlak alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Onun en belirgin özelliği kelamcı olmasıydı. Yaratıcı bir üsluba sahip olması dolayısıyla kelâm ilmini eleştirel bir bakışla yenileme hareketine katılmıştır.<sup>6</sup> Gazali'nin sufi ve selefi özellikleri birleştirmesi onun fikirlerinin sentezci bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Onun filozofları eleştirisi, felsefi düşünceye olan hâkimiyetinin

---

<sup>3</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazâlî ve Şüphecilik*, s. 64-65.; Çubukçu, *Gazâlî ve Kelam Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970, s. 12.

<sup>4</sup> *Gazâlî, El-Munkızu mine'd Dalal ve Tasavvufi İncelemeler*, çev., Salih Uçan, İstanbul 2008, s. 96.

<sup>5</sup> *Gazali, el-Munkız*, s. 99.

<sup>6</sup> M. Said Şeyh, "Gazali", Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri I* (içinde), Ed. M.M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 156.

derecesini göstermektedir. Bu sebeple Gazali, bir ilim dalı hakkında yorum yapabilmek için o ilim dalını çok ayrıntılı bir şekilde araştırmak gerektiğini belirtir.<sup>7</sup>

Gazali, filozofları eleştirirken samimi ve açık fikirli olmaya çalışmaktadır. Onun eleştirisinin özü, filozofların yeterince Kur'an ve Sünnete müracaat etmedikleri, Yunan felsefesinin eksik yönlerini belirtmeden hepsini kabul ettikleri iddiası üzerine kuruludur. Buna rağmen filozofların haklı oldukları noktalara işaret etmeyi de ihmal etmez. Dolayısıyla Gazali felsefeyi değil; filozofları ve yöntemlerini eleştirmektedir. Bu da onun doğru bildiklerini, düşündüğü fikirleri hiç çekinmeden, korkmadan, söyleyen ve yazan bir karakter olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup>

Gazali, yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnetin amaçları doğrultusunda felsefeyle uğraşanları dehriler, tabiatçılar ve ilahiler (hikmet ehli) olmak üzere üç sınıfa ayırır. Dehriler, kâinatın tedbirli, alim ve muktedir bir yaratıcısı olduğunu kabul etmezler. Bunlar alemin öteden beri kendiliğinden var olduğunu iddia ettiklerinden Gazali bu sınıftakileri zındıklıkla suçlamıştır. İkinci sınıf olan Tabiatçılar, hayvan ve bitkilerin ilginç özelliklerini açığa çıkaran çalışmalar yapan ve devam ettirenlerdir. Canlıların organları üzerinde çalışmalar yapan bu sınıf tababet ilminde Allah'ın hayret verici sanatını ve hikmetlerini görmüşlerdir. Bundan dolayıdır ki Allah'ın varlığının kabulünü itirafa mecbur kalmışlardır. Bunlar tabiattan çok bahsettikleri için canlılık özelliklerinin etkisiyle varlığın kıvam ve kemalinde mizacın itidal üzere bulunmasının büyük tesiri olduğuna şahit olanlardır. Böylece insandaki "akıl gücü" nün de mizaca tabi olduğunu ve mizacın bozulmasıyla onun da bozulduğunu ifade ederek bozulan bir şeyin tekrardan var olmayacağını zannettiler. Dolayısıyla cenneti, cehennemi, kıyameti, hesabı; yani ahireti inkâr ettiler. Tabiatçıların bu şekilde sıradan bir canlı gibi başıboş kaldıklarını ifade eden Gazali, bunların

---

<sup>7</sup> Gazali, el-Munkız, s. 128.

<sup>8</sup> Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 2001, s. 210; Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul 1994, s. 159.

Allah'ın varlığını reddetmeseler de ahiret inancını kabul etmediklerinden dolayı zındık olduklarını iddia etmektedir.

Gazali'ye göre felsefe ile uğraşanların üçüncü sınıfı hikmet ehlidir. Bunlar Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi bilginlerle beraber sonradan aynı yolu takip eden filozoflardır. Mantık ilmini tertip eden ve felsefi ilimleri hülasa edip kolay bir şekilde istifade edilebilir hale getiren kişi Aristo'dur. Bu hikmet ehli, yukarıda bahsi geçen dehriler ile tabiatçıları eleştirenlerdir. Onların hatalarını başkalarının izahına gerek bırakmayacak şekilde ortaya koydular. Dolayısıyla "Allah müminleri çarpışmadan kurtardı" manasındaki ayet gereği bir müminin bunları reddetmek için çaba sarf etmesine ihtiyaç kalmadı. Aristo, daha sonra Sokrates, Platon ve daha evvel yetişen diğer Yunan filozofların görüşlerini eleştirerek bunlardan bağımsız kaldığını söylese de bazı fikirlerinden kendini kurtaramadı. Gazali bu yüzden genelde İslam filozoflarını özelde ise İbn-i Sina ve Farabi'yi, ağır bir şekilde eleştirmekle birlikte hiç kimsenin adı geçen filozoflar kadar Aristo'nun ilmini nakletme başarısı gösteremediğini kabul eder. Gazali bu filozofların Aristo'dan naklettiği malumata dayanarak felsefeyi üç kısma ayırır; bunlardan bir kısmı küfre girer, bir kısmı bidattir, bir kısmı da inkârı gerektirmeyen bilgilerdir, der.<sup>9</sup>

Gazali, hakikati arayanların şu dört grup içerisinde aramak gerektiğini ifade etmektedir. Bunlar; kelamcılar, batıniler, filozoflar ve sufilerdir. Allah'ın kendisine yardım etmesiyle şüphe krizinden kurtulduğuna inanan Gazali, tasavvufu bir hayat tarzı haline getirmiştir. Nefsiyle yaptığı mücadelede başarılı olmasını ilahi sırlara vukufiyetine bağlamaktadır.<sup>10</sup> Aradığı gerçeğin bu gurupların dışında olmadığını belirten Gazali, taklitçiliği bıraktığını, çünkü taklitçinin taklitçi olduğunu fark etmesi, kendisini hakikati araştırmaya sevk edeceğini ifade etmektedir. Onun, bu ilimlerle ilgili çeşitli araştırmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Gazali'nin bu ilim dallarındaki araştırmalarını sırasıyla inceleyelim.

<sup>9</sup> Gazali, el-Munkız, s, 26-30.

<sup>10</sup> Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazâlî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 12; Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış; İmam Gazali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev., Hikmet Gök, İstanbul 2007, s. 152-153.

## 1.1.Kelâm

Gazali, önce kelâm ilmiyle araştırmaya koyulmaktadır. Kelâm ilmini ayrıntılı bir şekilde öğrenmektedir. Kelâmın konuları üzerinde çıkarımlar yapmaktadır. Kelâm ilminin kurucularının kitaplarını incelemektedir. Daha sonra Kelâm ilmiyle ilgili kitaplar yazdığı görülmektedir. Gazali, kelâm ilmini maksadı açısından yeterli, ama keyfiyeti bakımından yetersiz olduğu kanaatine varmaktadır.<sup>11</sup>

Kelâm ilminin amacı, Ehl-i Sünnet inancını bidat ehlinin yıkıcı faaliyetlerinden korumak olduğunu ifade etmektedir. O, Kur'an ve sünnetin merkeze alınarak İslam inanç sistemini kurmaya çalışmaktadır. Gazali, kelâm ilminin insanların İslam inancını yıkmaya çalışmaları ve din mensuplarını aldatmaya çalışmaları üzerine doğduğunu vurgulamaktadır. O, Kelamcılarının en çok önem verdikleri hususun, tartıştığı insanın açığını bulmak ve onlara kendi görüşünü kabul ettirmek olduğunu eleştirmektedir.<sup>12</sup> Bu durum, aklın zaruri prensiplerinden başka bir şeyi kabul etmenin kimseye fayda vermeyeceğini bilmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı Gazali için kelâm tatmin edici bir ilim dalı olarak kabul edilmemektedir. Bu sebeple, kelamcılarının kendi alanlarının dışındaki problemleri de çözmeye çalışmaları eleştirmektedir. Bu çerçevede onların başarılı olmadıklarından dolayı halk arasında bu ilmin fikir ayrılıklarına neden olduğunu kanaati hasıl olmaktadır. Halkın inançlarıyla ilgili problemlerin çözümü, kelâm ilminin kendi konularının dışına çıkması nedeniyle işlevini yitirdiğini belirtmektedir.<sup>13</sup>

Gazali, kelâmı İslam âlimleri tarafından ele alınış biçimi bakımından farklı bir şekilde incelemeye tabi tuttuğu görülmektedir. O'nu kelâm ilminin ilk ortaya çıkış sebebini ve onun âlimlerinin yorumlarını inceleyerek, kelamcılara çeşitli

---

<sup>11</sup> Gazali, *age*, s. 105; Çubukçu, *age*, s. 64.

<sup>12</sup> Gazali, *age*, s. 106; Çubukçu, *age*, s. 63; Şerif, *age*, s. 163.

<sup>13</sup> Gazali, *age*, s. 106; Uludağ Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994, s. 122.



eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Kelâm ilminin herkese yararlı olmayacağını belirtmesine rağmen, kelamcılara karşı hoşgörülü davrandığı da bilinmektedir.<sup>14</sup>

Gazali, kelâmın belli bir yere kadar kendisi için yeterli olduğunu belirtmektedir. Her ilim dalının bizi hakikate ulaşma noktasında şüpheye düşürdüğünü vurgulayarak, kelamı da eleştirmeye ve ona farklı yorumlar getirmeye çalışmaktadır.

## 1.2.Felsefe

Gazali'nin, Kelamcılardan sonra filozofları eleştirdiği bilinmektedir. Ancak o, felsefeye yönelik eleştirilerine başlamadan önce bu alanı iyice kavramaya çalıştığını beyan eder. Çünkü Gazali'ye göre bir ilmi son raddesine kadar öğrenmeyen bir kimse, o ilimdeki çarpıklıkları ortaya koyamaz.<sup>15</sup> Filozoflar, hakikatleri aramaya başladıklarında nasıl bir yöntem izlemektedir? Onların görüşlerinin eşyanın hakikatini anlamada nereye konmalıdır? Bu ilim dalının yöntemi nedir? Onların söylediklerinin doğruluk payı ne kadardır? Onlar, Allah'ı, evreni ve varlıkları nasıl anlarlar? Gazali, filozofların yukarıda saydığımız özelliklerini, onların bütün görüşlerini tahlil ederek filozofları ve ilim elde etme yöntemlerini eleştirmeye başlar. Bir ilim dalının eleştirilebilmesi için o ilim dalında yetkinleşmiş kimseleri de aşarak bilinmeyen taraflarını da bilmek gerekmektedir. Gazali, işte o zaman bu ilim dalının eksikliklerinin öğrenilebileceğini ifade etmektedir.<sup>16</sup> Bu dönemlerde kaleme aldığı *Makasıdu'l-Felasife'*de (Filozofların Maksatları) Aristo felsefesini izaha koyulmuştur. Öyle ki bu eser Aristoculuğun öylesine sadık bir izahını yapmıştır ki İspanyol filozof ve mütercim Dominicus Gundisalvus tarafından yapılan Latince tercümesinden sonra Batılı filozoflar bu eseri Peripatetik (Aristocu) olarak değerlendirmiştir. Hatta Büyük Albert, Thomas Aquinas ve Roger Bacon gibi düşünürler, Gazali ismini Meşşailerin önde gelen

---

<sup>14</sup> Gazali, *age*, s. 106.

<sup>15</sup> Gazali, El-Munkız, s. 26-30; Mustafa Çağrı, "Gazali-Literatür", DİA, C. 13, 1996, s. 530-534.

<sup>16</sup> Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev., Cemaleddin Erdemci, Ankara 2002, s. 35.

temsilcilerinden İbn Sina ve İbn Rüşd ile birlikte zikrettiler. Halbuki Meşşailik, Gazali gibi bir muarıza o zamana kadar rast gelmemiştir<sup>17</sup>.

Gazali'nin felsefeyi anlamaya çalışırken kullandığı metodun önemi, kendi özellikleri ve yaklaşımından gelmektedir. Kelâm kitaplarında yer alan eleştiri ve reddiyelerin karmaşık, dağınık ve çelişkili ifadelerle dolu olduğunu, bu ilimlere ilgi duyanlar, bu eleştiri ve reddiyeleri ciddiye almazlar. Çünkü kendisiyle çelişen tutarsız bilgi yığınlarını akl-ı selim insanlar kabul etmezler. Felsefi araştırmalarının sonunda öğrendiklerini düşünmeye, anlamaya ve anlamlandırmaya, çalışan Gazali'ye göre bir ilim dalının özellikleri, faydaları ve eksiklikleri şüpheden uzak ancak bu şekilde kavranabilir.<sup>18</sup> Felsefe araştırmalarını tamamladıktan sonra Gazali, filozofları üç guruba ayırır: Dehriler, Tabiatçılar ve İlahiyatçılar.

Gazali, felsefecilerin ilk grubunun "*dehriler*" olduğunu ifade etmektedir. Gazali, dehrilerin öncü filozoflar olduğunu, kudretli, bilgili ve planlayıcı bir yaratıcıyı inkâr ettiğini belirtmektedir. Gazali'ye göre dehriler, evrenin, insanların ve hayvanların öteden beri kendi kendine var olduğunu ve bu durumun sonsuza kadar devam edeceğini savunmaktadır. Gazali, dehrilerin bu özelliklerinden dolayı zındık olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup>

Gazali, felsefecilerin ikinci grubunun "*tabiatçılar*" olduğunu kabul etmektedir. O, bu grubun cansızlar âlemi, canlılar ve bitkiler üzerinde çalışmalarını sürdürdüğünü belirtmektedir. Gazali, tabiatçıların canlıların organları konusunda araştırmalar yaptığını, Allah'ın yaratıcılığının tezahürleri ve hikmeti noktasında O'nu tanımaya mecbur kaldığını savunmaktadır. Gazali, insanın anatomi ve canlıların ilmini öğrendiğinde Allah'ın yarattığı mükemmel varlığa hayran olabileceğini vurgulamaktadır.<sup>20</sup>

Gazali, tabiatçıların araştırmalarının çoğunu cansız varlıklar üzerinde gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Tabiatçılar, insanlardaki akıl gücünün mizacın

---

<sup>17</sup> M. Said Şeyh, *age*, s. 164-165.

<sup>18</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 129.

<sup>19</sup> Gazali, *age*, s. 130; Şerif, *age*, s. 165; Çubukçu, *age*, s. 66.

<sup>20</sup> Gazali, *age*, s. 130; Çubukçu, *age*, s. 66.

dengesine bağılı olduğunu kabul etmektedir. Onlar, insan vücudundaki denge ortadan kalkınca, akıl gücünün de ortadan kaybolduğunu savunmaktadır. Tabiatçılar, nefis (ruh) ölünce, tekrar dirilmeyeceğini kabul etmektedirler. Onlar, ahireti, cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesap vermeyi inkâr ettiklerinden dolayı günah ve sevabın da söz konusu olmayacağına kanidirler. Gazali, tabiatçıların iman etmeyi bilemedikleri için nefsin arzu ve isteklerine göre hareket ettiklerini belirterek, tabiatçıların Allah'a ve sıfatlarına inanmalarına rağmen ahiret gününü inkâr ettiklerini vurgulamaktadır.<sup>21</sup>

Gazali, felsefe ile uğraşanların üçüncü grubunun "ilahiyatçılar" olduğunu belirtmektedir. O, kadim filozofları (Sokrates, Platon, Aristoteles) bu guruba dahil eder. Ancak bu filozoflar içerisinde felsefeyi sistematik hale getirenin Aristoteles olduğunu kabul etmektedir. İslam toplumunda yetişen filozofların, kendilerinden önceki dehriler ve tabiatçıları eleştirdiğini belirtmektedir. Gazali, Farabi ve İbn-i Sina'yı Aristoteles'in fikirlerinin bir kısmını değiştirmek ve ona ait olmayan fikirleri benimsemekle eleştirir. Bununla birlikte Gazali, Aristoteles felsefesini bize en doğru şekilde aktaranların Farabi ve İbn-i Sina olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Gazali, filozofları daha yakından inceledikten sonra felsefi ilimleri amaçlarına göre riyaziye, mantık, tabii ilimler, ilahi ilimler, siyaset ve ahlak olmak üzere altı kısma ayırmaktadır<sup>23</sup>.

Bu sebeple Gazali'nin felsefe anlayışına bakıldığında eleştirel bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir. Buna rağmen O, felsefe hakkında değerlendirme yapmanın bu ilmi tam olarak öğrenildikten sonra ancak doğru olabileceğini kabul etmektedir. Ayrıca felsefecilerin ortaya koydukları doğru bilgilerin kabul edilmesini; yanlış bilgiler var ise yanlışlıkları gösterilerek eleştirmenin doğru olduğunu savur. Bu anlayış içerisinde Gazali'nin, birçok ilim dallarına eleştiriler getirdiğini, getirilen bu eleştirilerin o ilimleri geliştirdiğini söylemek mümkündür.

---

<sup>21</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 131; Çubukçu, *age*, s. 66.

<sup>22</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 132; Şerif, *age*, s. 165.

<sup>23</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 30-43.

Gazali'nin Felasifeye ağır eleştirilerinden sonra İslam coğrafyasında felsefenin gözden düştüğü ve kaybolmaya yüz tuttuğu kanaati hâsıl olmuştur. Öyle ki Gazali'nin felsefeyi reddettiği ve ona tümüyle karşı çıktığı iddialarına dönüşmüştür. Bu durum Gazali'nin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Çünkü Gazali, felsefenin disiplinlerini tetkike tabi tutarak filozoflar ortaya koydukları fikirlerin doğru ve hatalı yanlarını kendi bakış açısıyla tespit etmiştir. Filozofların görüşlerini ne tamamen reddetmiş ne de tümüyle kabul etmiştir. Dolayısıyla Gazali zannedildiği gibi felsefeyi reddetmemiş, yalnızca bazı filozofların bilhassa metafiziğe ilişkin görüşlerini felsefi bir bakış açısıyla tenkit etmiştir. Bu durum felsefe açısından bakıldığında olağan bir durumdur. Felsefenin doğası eleştirmektir. Kısacası Gazali'nin temel gayesi felsefeyi reddetmek değil, kendisinden uzun yıllar sonra Kant'ın gerçekleştirdiğine benzer şekilde saf akla dayanan felsefeye bir sınır koymaktır<sup>24</sup>.

### 1.3.Batıniyye (Talimiyye)

Bâtıniyye, dinî gerçeklerin sadece masum imamların öğretmesiyle bilinebileceğine inanan grupları ifade eder. Dini nasların batınî manalarını benimsemeleri sebebiyle Bâtıniyye, yedili devir sistemini kabul ettikleri için Se'biyye, İbâhîliğe meylettikleri için İbahiyye gibi nitelemelerle anılan İsmailiyye fırkası insanların ileri sürecekleri görüşlerin birbirinden farklı, hatta zıt olabileceğini, bu sebeple dinî metin ve gerçeklerin ancak masum imam tarafından öğretilmesi suretiyle öğrenilip uygulanabileceğini ifade etmektedir. İslam düşünce tarihinde İsmailiyye'ye nispet edilen Talimiyye ismini Gazali'nin eserlerinde görmek mümkündür.<sup>25</sup> Gazali'nin yaşadığı dönemde Talimiyye mezhebi gelişme göstererek hâkim anlayış haline gelmiş, halk arasında her şeyin içyüzünün hakkı ayakta tutan masum imamdan öğrenebileceği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.

<sup>24</sup> Ömer Mahir Alper, "Gazali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sa. 4, 2001, s. 104-106.

<sup>25</sup> Gazalî, Feğâ' ihu'l-Bâtıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 11, 17.

Talimiye düşüncesinin İsmailiye fırkasında ortaya çıkması ve geliştirilmesi genellikle Hasan Sabah'a nispet edilmektedir. Hasan Sabah yeni bir anlayışla "edda'vetü'l-cedîde" adıyla Nizârî-İsmailiyesi'nin prensiplerini vazetmiş, Allah'ın akıl ve istidlâl yoluyla değil ancak masum imamın öğretmesiyle bilineceğini ileri sürmüş, takipçileri de bunun gelişmesine yardımcı olmuştur. Şehristânî'nin Hasan Sabbâh'a atfen naklettiğine göre Allah'ın bilinmesi konusunda zahir ulemasının yapacakları açıklamalar iki ihtimal taşır. Allah ya öğreticiye ihtiyaç duymadan sadece aklî istidlâl ile ya da bir öğreticinin öğretmesiyle bilinebilir. Birinci ihtimale göre başkasının istidlâlini reddetme imkânı yoktur, çünkü onu reddetmek bir tür öğretim eylemidir. Şu hâlde sadece öğretim (talim) yöntemi isabetlidir. Hasan Sabbâh'a göre hakkın alâmeti birlik, bâtılın alâmeti çokluktur. Birlik yalnız imamın öğretmesiyle sağlanabilir, çokluk ise insanların re'y ve görüşlerinden kaynaklanır. Tevhidin gerçekleşebilmesi için nübüvvetle, nübüvvetin gerçekleşebilmesi için imametle birlikte bulunması gerekir. İmamet kurumunun başında bulunan masum imam ise bütün gerçeklerin öğreticisidir.<sup>26</sup>

İsmailiye'yi talim fikrine yönlendiren düşünce nasların zahir ve bâtınının bulunduğu iddiasına dayanır. Batıniyye'ye göre aklî istidlâl yoluyla hakkın bilinmemesinin asıl sebebi nasların sadece zahiriyle yetinilmesidir. Halbuki asıl amaçlanan şey gizli ve batınî mana olup bunu da sadece imam bilebilir. Felsefe tarihinde ele alınan düşünce sistemlerine göre bilgi, büyük çoğunlukla duyuların yanı sıra onları düzenleyen aklî düşünce ve istidlâlden kaynaklanır. Kutsal metin ve haberlere dayanan dinî düşüncede ise bu metinlerin ve haberlerin anlaşılıp yorumlanması konusunda kaçınılmaz şekilde akla başvurulmuş, İslâm dininde özellikle âlimlerin taklide sapmadan elden gelen gayreti sarfetmeleri istenmiştir. Masum imam iddiasına gelince bunu ileri süren Batıniyye konuyla ilgili olarak hiçbir objektif delile sahip değildir. Esasen İslâm tarihinin daha çok kriz dönemlerine rastlayan bu sofist telakkiye ilgi gösterenlerin sayısı çok az olmuştur.

---

<sup>26</sup> Gazalî, Feğâ' ihu'l-Bâtıniyye, s. 198.

Gazali, Batni ekollerin düşüncelerini öğrenmiş, onların temel fikirlerini üzerine eleştirilerde bulunmuştur. Hakikatin bilgisinin yanılmaz (masum) imamdan değil, insanlara hakikati açıklayan gerçek bir alimden öğrenileceğini bize el- Munkız adlı eserde anlatmaktadır.<sup>27</sup> Batni düşünceye sahip insanlar, saf ve temiz insanları çeşitli cedel ve hitabet sanatlarıyla ikna etmeye çalıştığını ifade ederek, gençlik yıllarından itibaren merak, sorgulama, tartışma, anlamaya çalışma gibi özelliklerinden dolayı bu mezhebi kabul eden insanların hakikatin gerçek bilgisine ulaşamayacağı düşüncesine kapılmalarından kaynaklandığını öne sürmektedir.

#### 1.4.Tasavvuf

Gazali'nin yukarıda anlatılan ilim dallarının araştırmasını bitirdiğinde tasavvufa yöneldiği bilinmektedir. Tasavvufun ilim ve amel yoluyla öğrenileceğini ifade eden Gazali, tasavvuf yolunun nefsin arzu ve isteklerinden uzaklaşmak suretiyle masivadan sıyrılarak sadece Allah'ı düşünmek olduğunu belirtmektedir. O tasavvufun Allah'ın iradesine uygun bir hayat yaşamak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>28</sup>

Gazali, bu ilime insanların çok az bir kısmının sahip olduğu, öğrenmeyle ulaşılamayan, ancak yaşayarak ve sıfatlarını değiştirerek birtakım özellikleri keşfettiğini belirtmektedir. Gazali, tasavvufun İslam dininin yaşama pratiği olduğunu dile getirmektedir. Bizler her ne kadar nefsimizi terbiye etmemiz gerektiğini söylesek de onu uygulamadığımız zaman bunun bir anlamını olmayacağını vurgulamaktadır.<sup>29</sup> Buradan hareketle tasavvufun, kalbi Allah'a açmak ve O'na yönelmek olduğu anlaşılmaktadır. Sufilerin laf düşkünü olmayıp, ehli hâl olduklarını ifade ederek, ilim yoluyla elde ettiği bilgilerin ardından, kalanları ise tadararak ve yaşayarak elde ettiğini belirtmektedir. Gazali, ahiret

---

<sup>27</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 169.

<sup>28</sup> Gazali, *el-Munkız*, s.,169; Bayrakdar, *age*, s. 211.

<sup>29</sup> Gazali, *age*, s. 171; Karadaş, *age*, s. 86, 87.

mutluluğuna takva ile beraber nefsin arzu ve isteklerinden kurtulmasıyla ulaşabileceğini öğütler. İnsanın bunu yapabilmesi için dünyanın aldatıcılığından uzaklaşması, ebedi hayata hazırlık için kalbin dünyaya olan ilgisini kesmesi ve Allah'a yönelmesi gerekmektedir.<sup>30</sup> Gazali, Allah'a yönelmenin ancak mevkiden, makamdan ve dünya meşgalelerinden uzaklaşarak başarılabilirliğini ifade ederek, gündelik olaylar, geçim derdi gibi işlerin insanın moral ve motivasyonunu etkilediğini belirtir. Gazali'nin tek başına yaşama, uzlet arzusunu içinde olduğu bilinmektedir. O, ömrünün son on yılını halvet, riyazet ve kalbini dünyaya meyletmekten arındırarak Allah'ı zikretmeyle geçirmeye çalışmıştır. Ona göre insan, ne kadar aklını kullanarak hüküm vermeye çalışsa da ne kadar ince bir düşünüş gerçekleştirse de sufilerin yolunu ve davranışlarını kazanmaktan uzak kalacaktır. Çünkü O, sufilerin hayata bakış açısının peygamberlerin nuruyla aydınlandığını belirtmektedir.<sup>31</sup> Bu sebeple tasavvuf yolunun başından itibaren insanlarda bir takım manevî haller meydana gelmektedir. Gazali, tasavvuf yolunda insanın yaşadığı hallerin sözlerle ifade edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu mertebede söyleyeceğimiz her söz bizi zor durumda bırakabilir. Bazı insanların bu halleri Allah'a hulul etmek şeklinde anlayabileceğini vurgulayarak, insanın bu hallerini bir yanılğı olarak görmek gerekmektedir.<sup>32</sup>

Gazali, insanın kalbini temizleyerek Allah'a yaklaşması sürecini gerçekleştirilmeyen kimselerin nübüvveti anlamayacağını kabul etmektedir. Velilerin kerametlerini, Hz. Muhammed'e peygamberlik görevi verilmeden önceki hallere benzeten<sup>33</sup> Gazali, Hz. Muhammed'e vahiy gelmeden önce insanlarla ilgisini keserek Hira mağarasına sığınmasını ve Rabbiyle baş başa kalmasını tasavvuf ehlinin yolu olduğuna delil kabul etmektedir. O, bu yol hakkında bilgi sahibi

---

<sup>30</sup> Karadaş, *age*, s. 90.

<sup>31</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 177, 178.

<sup>32</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 178.

<sup>33</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 178.

olmayanların sufilerle beraber hayat yaşayarak, onların tecrübeleri hakkında bilgi sahibi olabileceklerini belirtmektedir.<sup>34</sup>

Gazali, insanın manevi tecrübeleri keşfettikten sonra ancak olgun bir kişi olabileceğini öne sürerek tasavvufun özünü inkâr eden insanların sözlerini şiddetle eleştirir. Ona göre insan bir ilmin gayesini bilmediği zaman o ilim hakkında olumsuz yorumlar yapması kaçınılmaz olacaktır. Bu konuda Hz. Muhammed'in kırk yaşında Peygamber olmasını örnek göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber kırk yaşından sonra Allah'ın vahyine muhatap olmasıyla birlikte kendisinde bulunan ahlaki terbiyesi bütün Müslümanlara örnek olmuştur. Bu sebeple, insanların böyle bir ahlaki örneği görebilmeleri için tasavvuf yolunun seçilmesi gerektir. Kendisinin de tasavvuf yolunu tanınması sebebiyle nübüvvet (peygamberlik) konusunu daha iyi anladığını ifade etmektedir.

Gazali, tasavvuf yolunda geçirdiği tecrübelerin ardından kendisini harekete geçenin Allah olduğunu belirtir. Gazali, Allah'tan kendisini ıslah etmesini ve kendisi aracılığıyla da insanları ıslah etmeyi istemektedir. Böylece geçirdiği tecrübeler sonrasında nefsinde kendisini üstün gösteren, makam ve mevkiye önem veren özelliğini terbiye ettiğini belirtmektedir. Gazali, Allah'ın hâk ve bâtılın ayrımını kendisine gösterdiğini ifade ederek tasavvuf yolunda Allah'ın öğrettiği hakikatleri insanlara anlattığına inanmaktadır.

Gazali, tasavvuf yolculuğunda kazandığı tecrübeleri Hz. Peygamber'in nübüvvetini örnek alarak açıklamaya çalışmaktadır. Vahyin Hz. Peygamber'in kalbine aktığını ve kalbinde hissettiği vahyi akıyla anlamaya çalıştığını düşünmekle, Gazali'nin kalp ve akıl arasındaki ilişkiyi nasıl anladığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yani insanın bir konuda kalbinde geçirdiği şüphelerin, akılla anlaşılmasına çalışıldığında hakikatin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

---

<sup>34</sup> Gazali, *el-Munkız* s. 179.



## Sonuç

Gazalî eserlerinde kendisini bir "feylesof" (filozof) olarak görme ve gösterme gayreti içinde olmamıştır. Buna rağmen o gerek bazı İslam bilginleri gerekse modern araştırmacılar tarafından felsefe geleneğiyle irtibatlandırılmış, hatta bir filozof olarak değerlendirilmiştir. Çünkü o felsefe konularıyla bir filozof kadar ilgilenmiş ve ortaya koyduğu düşünceler İslam Felsefesi tarihiyle ilgilenenlerin asla göz ardı edemeyeceği bir felsefi derinliğe sahiptir. Bir din bilgini olarak felsefeden aldığı etkiler sayesinde kazanmış olduğu felsefi tavır, Gazalî'yi felsefî ve akli ilimler alanının bir üyesi saymayı mümkün kılmaktadır. Onun felsefeden elde ettiği düşüncelerle din ilimlerine yaptığı katkı İslam Metodolojisini yakından ilgilendirmektedir. Bu, sadece Gazalî'nin felsefede derinleştiği ve onu özümlediği, onun nazari bilginin gücüne ulaştığı manasına gelmez, aynı zamanda felsefenin onu etkilediği, hatta tasavvufî düşüncesine tesir ettiğini gösterir.

Gazalî'nin çalışmalarındaki felsefî değeri, öncelikle, onun felsefeye yönelttiği eleştirilerde aramak gerekir. İslam'da felsefî düşüncenin gelişim yahut değişimi açısından bakıldığında Gazalî'nin yalnızca İslam Kelâm geleneğini değil, İslam Felsefesi geleneğini de metafizik ve epistemolojik açıdan bir ölçüde yönlendirdiği görülebilir. Bu yönlendirme öncelikle Batı'da İbn Tufeyl ile Doğu'da Sühreverdi el-Maktul üzerinde görülmektedir. Gazalî'nin etkisi kendisini esas itibarıyla *İhya* düşüncesiyle hissettirmiştir. Hiç şüphesiz bu etki, Sünnî İslam'da önemli ölçüde kendini göstermiş bir anlayış olarak gelmektedir. Gazalî'nin çalışmaları Şii düşünce geleneğinde, özellikle de İsfahan Okulu'nda İşrakî anlayış içerisinde günümüzde hâlâ sürdürülmektedir.

Gazalî, Aristo gibi Yunan filozoflarıyla beraber, onlardan etkilenen Farabî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirileri, özgün İslami düşüncenin oluşması için sarf ettiği çabasının sonucu olarak yorumlamak gerekir. Nitekim bu eleştiriler, onun felsefesinin orijinal olduğunu gösterir. Çünkü Gazalî, felsefeye duyduğu ilgiyi, tabiatında var olan hakikati arama eğilimine bağlamaktadır. Erken yaşlardan itibaren araştırma, sorgulama ve eleştirel bir mizaca sahip olduğunu

vurgulayan düşünür, hakikati arama çabasına karşılık gelen manevî veya entelektüel bir krize girer. Mümkün alternatifler olarak kelamcılar, Bâtniler, sufiler ve filozofların görüşlerini sıralar. Bu sıralamaya göre, felsefe, İslam ilim ve düşünce geleneğinde rol oynayan dört entelektüel gelenekten biridir. Ne var ki, kendinden sonra İslâm dünyasında pek çok düşünür Gazalî taraftarı olmuşsa da onun felsefesini ileri boyutlara taşıyamamıştır. Ne yazık ki bu düşünürlerin çoğu Gazalî'yi, özellikle onun felsefeye bakışını yanlış yorumlayarak, hatta belki hiç anlamayarak onu felsefe düşmanı ilân etmişlerdir. Gazalî'nin, bazı filozofların görüşlerini tenkit etmesini, felsefeye yapılan hücum şeklinde göstermişlerdir. Bu da İslâm âleminin felsefî ve aklî ilimlere olan rağbeti, başka sebeplerle birlikte azaltmıştır.

### **Kaynakça**

- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Arnaldez, Roger, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", Çev. Ahmet Arslan, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C. 28, S. 1-2, 1970.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993.
- Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul 1994.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi, C. I*, çev., Hüseyin Hatemi, İstanbul 2008.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazali ve Şüphencilik*, Ankara 1989.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Kelam Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev., Kasım Turhan, İstanbul 2000.
- Gazalî, Fedâ'ihü'l-Bâtniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964.

- Gazali, *El-Munkızu mine'd Dalal ve Tasavvufi İncelemeler*, çev., Salih Uçan, İstanbul 2008.
- Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev., Cemaleddin Erdemci, Ankara 2002.
- Karadaş, Çağfer, *Gazali*, İstanbul 2004.
- Ayni, Mehmet Ali, *Hüccetü'l İslam İmam Gazali*, Haz. Ebubekir Subaşı, İlk Harf Yay., İstanbul, 2020.
- Alper, Ömer Mahir, "Gazali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sa. 4, 2001.
- Şerif, M. Muhammed, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev., Mustafa Armağan, İstanbul 2000.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1994.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 3. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 1983.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış; İmam Gazali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev., Hikmet Gök, İstanbul 2007.

**Makale Gönderim Tarihi: 24.11.2022**

**Makale Yayın Tarihi: 30.12.2022**

**Araştırma Makalesi**

## **Farabi'nin Tanrı Görüşünde Eski Türk Düşüncesinin İzleri<sup>1</sup>**

**Tülin AKSOY<sup>2</sup>**

### **Özet**

Tanrı düşüncesi insanlık tarihiyle başlayan bir geçmişe sahip olan konular arasında yer almaktadır. İnsan âlemdeki yerini, varoluş amacını, âlem karşısındaki pozisyonunu ve etrafında cereyan eden hadiseleri sorgulamaya başladığı anda, onun ilk olarak tabiatüstü ve yüce bir güçle ilişki kurmaya çalıştığı söylenebilir. Bu bakımdan Yüce Varlık, Aşkın Varlık ve Mutlak Varlık gibi doğaüstü özellikler atfedilerek isimlendirilen Tanrı ile ilgili her mevzunun metafizikte öncelikli sırada yer aldığı görülmektedir.

Türk İslam filozofu Farabi Tanrı konusunu belli prensipler çerçevesinde inceleyen ve sistemleştiren filozofların başında gelmektedir. Farabi, metafizik felsefesinin merkezine Zorunlu Varlık olarak adlandırdığı Tanrı'yı konumlandırmıştır. O'nu varlık ve mahiyeti açısından ele almış ve bunu da aklı bir metot kullanarak gerçekleştirmiştir. Bu sayede Tanrı konusunun sistemli bir şekilde anlaşılmasına katkı sunmuştur. Filozofun böyle bir yaklaşıma sahip olmasında İslam Dini ve Antik Yunan düşüncesinin etkisi olduğu bilinmektedir. Ancak

---

Atıf/Reference: Tülin Aksoy, "Farabi'nin Tanrı Görüşünde Eski Türk Düşüncesinin İzleri", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S. 5, Aralık-2022.

<sup>1</sup> Bu makale Farabi Felsefesinde Eski Türk Düşüncesinin İzleri adlı tezden yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> MEB, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora öğrencisi, [aksoy.tln34@gmail.com](mailto:aksoy.tln34@gmail.com)  
**Orcid No:** 0000-0003-0321-965X

Farabi'nin Tanrı görüşünde yaşadığı ortamda varlığını devam ettiren Türk kültürünün de tesiri olduğu düşünülmektedir. Çalışmada Farabi ve eski Türk düşüncesindeki Tanrı anlayışları arasındaki benzerlikler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Tanrı, Zorunlu Varlık, Farabi, Eski Türk Düşüncesi, Metafizik.

### **Abstract**

The idea of God is among the subjects that have a history that begins with the history of humanity. It can be said that as soon as a person begins to question his place in the world, his purpose of existence, his position in the face of universe and the events happening around him, he firstly tries to establish a relationship with a supernatural and supreme power. In this respect, it is seen that every subject related to God, which is named by attributing supernatural features such as Supreme Being, Transcendent Being and Absolute Being, takes priority in metaphysics.

The Turkish-Islamic philosopher Farabi is one of the leading philosophers who examines and systematizes the subject of God within the framework of certain principles. Farabi has positioned God, which he calls the Necessary Being, at the center of his metaphysical philosophy. He handled it in terms of its existence and nature and realized this by using a rational method. In this way, he contributed to a systematic understanding of the subject of God. It is known that the religion of Islam and the thought of Ancient Greece have influence on the philosopher's having such an approach. However, it is thought that the Turkish culture, which continues to exist in the environment where Farabi lives in the view of God, is also influential. In the study, the similarities between the understanding of God in Farabi and old Turkish thought will be tried to be revealed.

**Keywords:** Islamic Philosophy, God, Mandatory Asset, Farabi, Old Turkish Thought, Metaphysics.

İslam düşüncesinde Tanrı konusu, muhtelif ilim adamları tarafından olduğu gibi filozoflar tarafından da ele alınıp yorumlanmıştır. Konunun kendi içindeki zorluğu göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'yı belli prensipler çerçevesinde inceleyen ve sistemleştiren İslam filozoflarının başında Farabi gelmektedir. Farabi, felsefî düşüncesinin merkezine Tanrı'nın varlığını ve mahiyetini yerleştirmiş, konunun aklî bir metot kullanılarak anlaşılmasını sağlamıştır.

Türk İslam filozofu Farabi'nin, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu ile ilgili herhangi bir sorgulama içinde olmadığı görülmektedir. Filozofun bu yaklaşımında Müslüman olmasının etkisi olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın varlığını zorunluluk ve yetkinlik ilkeleri çerçevesinde açıklaması filozofun metafizik düşüncesinin dikkat çeken yönlerinden biridir.<sup>3</sup> Bu bağlamda Farabi felsefesinde varlık ve var oluş arasındaki ilişkinin ortaya konulmasında, Tanrı düşüncesinin belli bir sistem içinde incelendiği söylenebilir.

Türk-İslam filozofu Farabi'nin Tanrı hakkındaki görüşlerine geçmeden önce Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatunculuğun Tanrı anlayışlarına ve bu anlayışların Farabi'nin fikirlerinin oluşmasındaki etkilerine kısaca değinmek gerekmektedir.

Antik Yunan düşüncesinin öne çıkan filozoflarından biri Platon'dur. Tanrı'nın yaratıcı ve İlk Neden olduğunu ifade eden Platon, Tanrı düşüncesinin temeline "İdealar Öğretisi"ni yerleştirmiştir. Buna göre âlem, ideler ve görünüşler olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Görünüşler âlemi olarak isimlendirdiği dünya ve içindeki varlıklar özlerini idelerden almaktadır. Fizik ötesi boyutta var olan ideler âlemi, duyularla algılanamayan, değişmeyen ve yok olmayan bir âlemdir. Bu âlemdeki ideler sonradan yaratılmayıp ezeli bir özellik taşımaktadır. Sonradan meydana gelen görünüşler âlemi ise ezeli ve ebedi olmayıp tekrar yokluğa uğramaya mahkumdur.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Yaşar Aydın, Fârâbî, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s.71.

<sup>4</sup> İsmail Erdoğan, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı, Ankara, Avrasya Yayınları, 2004, s.56.

İdeler âleminin kendi içinde bir hiyerarşisi bulunmaktadır. Bu hiyerarşinin en üstünde “İyi idesi” yer almaktadır. Tanrı, iyilik idesinden hareketle ve ona bakarak bir mimar gibi evreni yaratmıştır. Platon, “Timaios” adlı eserinde Tanrı’yı “Demiurgos” olarak adlandırmış ve O’nun idelerle olan ilişkisini “...Ne de olsa Tanrı kavranabilen canlıların en güzeline ve her açıdan en kusursuz olanına benzetmek istiyordu ve özü açısından tüm canlıları kapsayıp görülebilir bir canlı varlık yaratmıştır.”<sup>5</sup> şeklinde ifade etmiştir. Demiurgos, iyilik idesine bağlı olarak yarattığı her şeye iyilik, güzellik ve doğruluk gibi özellikler vermiştir. Filozofun Tanrı’nın tek ve mutlak olması, ideler öğretisi ve iyilik ideasından hareketle evrendeki düzeni oluşturması gibi yaklaşımların, Farabi’nin Tanrı anlayışına yansıdığı söylenebilir. Örneğin Platon’un Tanrı’yı iyi, güzel, doğru ve adil gibi özelliklerle nitelemesi, Farabi’nin Tanrı anlayışının oluşmasında İslam inancı ile birlikte önemli bir etken olarak değerlendirilebilir.

Farabi’nin Tanrı anlayışının oluşmasında etkili olan diğer filozof, İslam felsefesinde “Muallim-i Evvel” olarak isimlendirilen ve Antik Yunan düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Aristoteles’tir. Onun “Metafizik” adlı eserindeki Tanrı ve Tanrı’nın sıfatlarına dair düşüncelerinin bulunduğu bölümlerde hareket etmeyen, mükemmel, bağımsız, değişmeyen ve bozulmayan ilkenin Tanrı olduğu ifade edilmiştir. Bu ilke, evrenin en dış kısmında bulunan küreyi hareket ettirerek varlıktaki oluş sürecini başlatmıştır. İlk hareket ettiren ve maddeye şekil veren “Muharrikü’l-Evvel” olarak isimlendirdiği Tanrı, evrenin gerçeklik kazanmasını sağlamıştır. Evreni, sebep-sonuç ilkesi doğrultusunda harekete geçiren Tanrı’nın yaratma işini tamamlamasından sonra evrene herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir.<sup>6</sup>

Aristoteles’e göre fizikî âleme şekil veren Tanrı, var olan her şeyi kapsamaktadır ve kendisi dışındaki varlıkları hareket ettirecek yetkinliğe sahiptir. Evreni harekete geçiren varlık sırf mekanik bir varlık değil aksine bilinçli bir varlık

---

<sup>5</sup> Platon, Timaios, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s.40.

<sup>6</sup> Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s.506-507.

olup “sevgi” özelliğine sahiptir. Varlıklar O’nun güzelliğine hayran kalarak içlerinden gelen bir sevgiyle O’na doğru yönelmiş ve bunun sonucunda da hareketi elde etmişlerdir. Dolayısıyla İlk Muharrik’in kendisi sevgi olduğu gibi hareketin kaynağı da sevgidir.<sup>7</sup> Varlıklar da mevcut potansiyellerini gerçekleştirmek için değişim ve dönüşüm içerisinde sürekli hareket ederler. Hareketin kendisinde mükemmel olmayı arzulayan bir düşüncenin veya aklın bulunduğunu savunan Aristoteles’e göre Tanrı, İlk Akıl olarak akletmenin sebebini oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Bu bağlamda dünya ile ilgili olan her şeyin ötesindeki “Nous/Tanrı”(akıl, düşünce), varlığın özünün de akıl olmasını sağlayan bir güçtür. Aynı zamanda Nous, objesi kendisinde var olan aktif bir akıl olup düşüncenin düşüncesi olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Aristoteles’in İlk Neden, İlk Akıl ve hareket gibi kavramlarının Farabi kozmolojisinde de yer aldığı söylenebilir. Kendisi Aristoteles’te olduğu gibi Tanrı’yı evrenin oluşumunu gerçekleştiren bir güç olarak kabul etmiştir. Fakat Tanrı’nın evrene ve varlığa gerçeklik kazandırdıktan sonraki pasiflik konusunda ise Aristoteles’ten ayrılmıştır. Farabi metafiziğinde Tanrı’nın her zaman fiil halinde bulunduğunu, var oluşun tüm aşamalarında varlıklarla iç içe ve irtibatlı olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

Farabi’nin Tanrı yaklaşımında etkilendiği bir diğer filozof da Yeni Eflatunculuğun temsilcisi olan Plotinus’tur. Filozof, semavi dinlerin kabul ettiği yoktan yaratan veya Aristoteles’in tanımladığı gibi evrene sadece şekil verici güç olan Tanrı anlayışını kabul etmemiştir. Plotinus, Tanrı’yı her şeye kaynaklık eden ve her şeyin kendisinden sudur ettiği/taştığı bir varlık olarak tanımlamıştır. “Bir” ve “İlk” olarak isimlendirdiği Tanrı, özün ötesinde bulunduğundan bilimin veya sözün nesnesi olamaz. Aynı zamanda O, kendisinde herhangi bileşiğin olmadığı

---

<sup>7</sup> S.Hayri Bolay, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2013, s.15.

<sup>8</sup> Peter Adamson, Richard C. Taylor, İslam Felsefesine Giriş, Çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s.64-65.

<sup>9</sup> Cavit Sunar, İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973, s.56.



basit bir varlıktır. Kendisine yeten, cisim olmayan ve kendisinden sudur eden varlıklara benzemeyen Bir, bölünemez ve parçalara ayrılamaz. Bu bakımdan Bir'in ne olduğunu tam olarak kavramamız mümkün değildir. Ancak O'na "salt iyilik", "yaratıcı ilke" ve "ilk ilke" gibi bazı sıfatlar verilebilir.<sup>10</sup> Yeni Eflatunculuğun "Bir" ve "Birden ancak bir çıkar." ilkesinden hareketle oluşturulan sudur nazariyesinin Farabi'nin metafizik görüşlerine kaynaklık ettiği bilinmektedir.<sup>11</sup> Ancak filozofun hem Aristoteles hem de Plotinus'a ait unsurları olduğu gibi almayı onları bir araya getirip sentezleyerek kendine özgü bir kozmoloji oluşturduğu ifade edilebilir.

Farabi'nin Tanrı ile ilgili fikirlerinde eski Türk düşüncesinin izlerini sürebilmek adına öncelikle Türk inanışındaki Tanrı kavramına göz atmak gerekmektedir. Türk düşüncesi kaynaklarında yer alan bilgilerin bir araya getirilerek Türklerdeki Tanrı kavramını belli bir çerçeveye oturtmanın, konunun anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Türklerin ilk dönemlerden itibaren yüce, ulu ve soyut bir varlığa olan inançlarını ifade etmek için Tengri kelimesini kullandıkları bilinmektedir. Tengri kelimesi Türk lehçelerinde farklı şekillerde söylenmiştir. Ön Türk dili olarak kabul edilen Sümercede Tanrı anlamında "Dingir" sözcüğü kullanılmıştır. Dingir kelimesi ile Çince "t'ien" ve Türkçede "döndürmek" anlamına gelen teng- fiil gövdesinden Tengri kelimesinin türemiş olduğu düşünülmektedir.<sup>12</sup>

Sümercedeki 'dingir' kelimesinin "dim/din" ve "gir" kelimelerinin birleşmesinden oluşan bileşik bir sözcük olduğu ileri sürülmektedir. Bunlardan

---

<sup>10</sup> Plotinus, Enneadlar, Çev. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011, V, s.100-102.

<sup>11</sup> Bir hususun özellikle belirtilmesi lazımdır ki o da şudur: Farabi Yeni Eflatunculuğun Tanrı ile ilgili görüşlerini aslında Aristoteles'e ait görüşler olarak bilmekteydi. Zira Plotinus'un Enneadlar adlı kitabının 4/6. kısımları Esulucya adıyla Arapçaya çevrilmiş ve yazarı da Aristoteles olarak belirtilmişti. Dolayısıyla Farabi, Aristoteles'e atfedilen ancak gerçekte Plotinus'a ait olan fikirleri, Aristoteles'in görüşleri olarak bilmekteydi.

<sup>12</sup> Jean Paul Roux, Eski Türk Mitolojisi, Ankara, Bilge Su Yayınları, 2015, s.128.

“dim/din”, armağan/bağış; “gir” ise yaratmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Dingir ile gökleri yaratan, kuşatan ve bağışlayan Tanrı ifade edilmiştir.<sup>13</sup>

Hun Türklerinin de Dingir kelimesine benzer bir biçimde Tanrı için “Tengri” kelimesini kullandıkları görülmektedir. Bununla birlikte Tanrı kelimesinin ilk hecesi ve kelimenin kökü olarak kabul edilen “Tang” sözcüğü, 10.yy Uygur metinlerinde “latif” ve “harika” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Bazı Türk lehçelerinde Tanrı’ya birbirine yakın telaffuzu olan isimler verilmiştir. Örneğin Tanrı’ya Türkmen, Uygur ve Tatar Türkçesinde Tengre, Tengri ve Tenger; Çağatay Türkçesinde Tengri, Kazan Türkçesinde Teri / Tengri ve Altay Türkçesinde ise Teneri gibi isimler verilmiştir. Bu kelimeler zamanla harflerin kalınlaşmasıyla Kırgız Türkçesinde Tangri, Yakut Türkçesinde ise Tanara / Tangara, şeklinde telaffuz edilmeye başlanmıştır.<sup>15</sup>

Türkçe yazılmış kaynaklarda Tanrı kelimesinin başına birtakım sıfatların eklendiği de görülmektedir. Örneğin Göktürk kitabelerinde bazen Tengri ifadesi kullanılırken bazen de Gök Tengri ve Türk Tengrisi ifadeleri yer almaktadır. Bazı kaynaklarda ise Tanrı’ya farklı isimlerin verildiği bilinmektedir. Örneğin Altay mitolojisinde “Kayrakan”, Yakut mitolojisinde ise “Ürüng Ayıg Toyon” isimleri Tanrı anlamında kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmud’un Divanu Lügati’t-Türk adlı eserinde ise Tanrı’nın niteliklerini belirten Bayat (Ezelî) ve İdi (Sahip, Efendi) gibi birçok kelimenin yer aldığı görülmektedir. Türklerin İslamiyet’e girmesinden sonra çok yaygın olmasa da Çalab/Çeleb adının da Tanrı yerine kullanıldığı olmuştur.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Dingir kelimesi ile ilgili olarak Z.Velidi Togan “Sümerlerdeki dingir kelimesinin aslı, Moğollardaki “*tenggeri*” den anlaşılacağı üzere “*teng*” ve “*eri*”, yani semanın sahibi demek olacağı ve sema manasındaki Türkçe *teng* kelimesinin, Choular vasıtasıyla *tian* şeklinde Çin’e ulaşmış olması pek mümkündür.” şeklinde iddiada bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s.27.

<sup>14</sup> Durmuş Hocoğlu, “*Türk İslam Düşüncesi ve Modern Fizik’de Kozmos*”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 1994, s.41.

<sup>15</sup> Hikmet Tanyu, İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, no:148, 1980, s.16,18.

<sup>16</sup> Harun Güngör, Türk Din Etnolojisi, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020, s.22-24; Tanrı’ya verilen Türkçe sıfatlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sunay Deniz, “*Karahanlı, Harezmi*

Tanrı'nın isimlendirilmesinde ve telaffuz edilmesinde görülen çeşitliliği, Türklerde çok tanrılı bir inancın varlığına dair bir işaret olarak görmek yerine, tek ve bir olan Tanrı'nın Türk lehçelerindeki telaffuz farklılığı şeklinde yorumlamanın daha doğru olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Türklerin zaman içinde farklı dinlere girip çıkmış olmaları da buna bir etken olarak görülebilir. Ancak bu durum, inanç alanında bazı değişiklikleri beraberinde getirmiş olsa da Türklerin hemen her dönemde kendilerine özgü biçimde tek ve yüce bir varlığa inandıkları söylenebilir.

Tanrı düşüncesinin Türklerde görüldüğü erken dönemlerden Farabi'nin yaşadığı asra kadar devam eden sürece tarihsel olarak bakıldığında zamansal bir farklılığın olduğu aşikardır. Ancak bu durumun niceliksel bir sonuç olduğu, buna mukabil her iki düşüncedeki Tanrı yaklaşımında var olan bazı benzerliklerin, zamana bağlı olan uzaklığı ortadan kaldırdığı söylenebilir. Şöyle ki, İslam dini Farabi'nin yaşadığı bölgeye yaklaşık olarak 840 yıllarında girmeye başlamıştır. Ancak bu durum bölgede herkesin bir anda Müslümanlığı kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Kaynaklarda Farabi'nin doğduğu ortamda İslam'a girmiş olan Türklerle birlikte bu dine girmeyen Türklerin var olduğunu bilinmektedir. Hatta Farabi'nin ailesinde İslam'ı kabul eden en yakın kuşağın babası veya dedesi olduğu da ifade edilmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla filozofun içinde yetiştiği ortama İslam gelmeden önce veya yayılmaya başladığında o bölgede yaşayan Türklerin zihinlerinde geleneksel Tanrı inancının var olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Farabi'nin yetişmiş olduğu Otrar bölgesinde İslam'dan önceki inanç ve geleneklerini devam ettiren canlı bir Türk kültürünün olduğu da göz önünde bulundurulduğunda, Farabi'nin Allah inancını ailesinden hazır olarak aldığı söylenebileceği gibi bu inanca tamamen yabancı olmadığını hatta Tanrı anlayışında eski Türk düşüncesinin izleri olduğu da düşünülmektedir.

---

*ve Kıpçak Türkçesi Eserlerinde Dinî Terimler*", (Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ, 2019.

<sup>17</sup> Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s.17.

## Farabi Düşüncesinde Tanrı Kavramı

Tanrı'nın varlığı ile ilgili herhangi bir tereddüt yaşamayan Farabi, O'nun diğer varlıklardan farklı, mutlak ve aşkın olduğuna inanmaktadır. O, Tanrı'yı sadece dinî duyguların, sevinç, istek ve dertlerin iletildiği ibadet edilen bir varlık olarak görmemektedir. Bu düşüncesini bir adım öteye taşıyan Farabi, Tanrı'yı zihninin akıl yürütme faaliyetine dahil etmiştir. Bununla Tanrı'yı insanların rasyonel zeminde belirli ilkelerle düşünebileceği ve sonunda ulaşabileceği düşünülmüş bir varlık olarak ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>18</sup> Farabi'nin Tanrı yaklaşımını "*Farabi'nin tavsif ettiği Tanrı, ne Eflatun'un Timeus'undaki dünyayı yaratma işine bakan sâni (Demiurge) ne de Aristo'nun gâi hedefi olan, hareketi hâsıl edecek ilk Muharrrik'tir. Farabi'de Tanrı mutlak ve mütealdir.*" şeklinde ifade etmek mümkündür.<sup>19</sup>

Farabi metafiziğinde Tanrı'nın varlığının aklî yönden sistemleştirilmesi oldukça önemli bir yere sahiptir. Filozofun ontolojiden yola çıkarak oluşturduğu metafizik anlayışı belirli ilkelere dayanmaktadır. Bu ilkelere biri insan zihninde a-priori özellik gösteren ve kavranması zaruri olan bir varlığın bulunmasıdır. İnsanın varlık ve var oluş arasındaki sebep-sonuç ilişkisini sonsuza kadar devam ettirmesi mümkün olabilir. Ancak söz konusu sebepler silsilesinin sonsuza kadar uzatılması mantıksal bir tutarsızlığı beraberinde getirmektedir. Farabi'ye göre bunu aşmanın en tutarlı yolu varlığı zorunlu olan, yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan ve bütün sebepleri kendinde toplayan bir varlığın olduğu düşüncesidir. Farabi metafiziğinde bu özelliklerin hepsini bir arada bulandıran varlık İlk Sebep, Zorunlu Varlık, İlk Varlık ve Bir olarak isimlendirilen Tanrı'dır.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Aydın, Fârâbî, s.21.

<sup>19</sup> Cavit Sunar, İslam'da Felsefe ve Farabî I, İstanbul, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2004, s.60.

<sup>20</sup> Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul, İFAV Yayınları, 2013, s.116; Farabi "Fusûlü'l-Medenî" adlı eserinde "Eğer bir şey bir yokluğa sahipse, o, onun varlığında bir eksiklikler. Eğer o, varlığından başka bir şeye muhtaç olursa, o da varlıkta bir noksanlıktır. Türünde benzeri bulunan her şey, varlıkta eksiktir; çünkü bu sadece, türü içerisinde tek başına var olmak için yeterliliğe sahip olmayan şeyde ve kendisiyle tek başına o varlığın tamamlanmasında yeterli olmayan şeyde mümkündür." ifadesiyle Tanrı'nın hiçbir zaman yokluğunun düşünülmeceğini belirtmiştir. s.98.

Farabi, "...varlığının kendisiyle (bihi), kendisinden (anhu) veya kendisi için (lehu) olacağı bir nedeninin olması mümkün olmayan var olan..."<sup>21</sup> şeklindeki ifadesiyle Tanrı'yı varlıkların "İlk Neden"i olarak görmüştür. Ona göre evrendeki var oluşun kaynağı "İlk Neden" olmakla birlikte O aynı zamanda "Zorunlu Varlık" olma özelliğine sahiptir. Filozof "Zorunlu Varlık" ile Tanrı'nın özü gereği varlığının zorunluluğunu ve yokluğunun da bir an dahi düşünülemediğini ifade ettiği söylenebilir.

Farabi metafiziğinin önemli bir diğer ilkesi de alemdeki nesnelere kendilerini varlık sahasına taşıyacak veya var edecek güce sahip olmamasıdır. Bu özelliğe sahip olan varlıklar Mümkün varlık olarak isimlendirilmiş ve onların var olmalarını Zorunlu Varlık'a bağlı olarak gerçekleşmektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Farabi'de Tanrı alemdeki hem varlık ve var oluşun hem de hareketin kaynağıdır.

Farabi'de Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık kavramlarının ontolojik mertebelere ve mertebelerdeki yetkinliklere işaret ettiği ifade edilebilir. Farabi kozmolojisinde tüm varlıkları içine alacak şekilde yapılan sıralama "Varlıklar Hiyerarşisi" olarak isimlendirilmiştir. Onun bu hiyerarşisinde Zorunlu Varlık, derece ve mükemmellik bakımından en üst mertebededir. O, ezeldir ve kendisini ezeli kılacak herhangi bir varlığa ihtiyacı yoktur. O, hiçbir şekilde yarattıklarına benzemez, özü ve var oluşu tam olup mutlak anlamda yetkindir, birdir. Mümkün varlıklar ise kendilerini oluşturan parçalara muhtaç olduklarından mürekkep bir var oluşa sahiptirler. Bu varlıklar, Zorunlu Varlık'tan aldıkları paylar nispetinde kendi içlerinde bir statü oluşturmuşlardır. Dolayısıyla mümkün varlıklar noksan olduğu gibi yetkinlik seviyeleri de eksik ve kusurludur.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Farabi, İdeal Devlet, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s.4; Uyun'ul Mesail, Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslav, Kanaat Kitabevi, s.208.

<sup>22</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.27.

<sup>23</sup> Mehmet Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.3, S.6, 2017, s.117. Ayrıca Farabi'ye ait olup olmadığı şüpheli olan "Uyûnu'l-Mesâil" adlı eserde konuyla ilgili olarak: "Mevcudatın ikiye ayrıldığını kabul ederiz. Onlardan biri;-zâtı itibariyle- varlığı gerekli olandır ve "Vâcibü'l-Mevcûd" diye isimlendirilir. İkincisi; zâtı itibariyle varlığı gerekli olmayandır, "mümkünü'l-vücûd"(Allah'tan gayri her şey) diye isimlendirilir. Mümkünü'l-vücûd olan bir varlığı yok

Farabi metafiziğinde varlık kavramı zorunlu ve mümkün olan her iki varlık türü için ortak bir payda oluşturuyor gibi görünse de Tanrı'nın basit, bölünemez ve özü itibariyle tam olmasının O'nu mümkün varlıklardan ayıran özelliklerinden biri olduğu söylenebilir.

Farabi metafiziğinde Tanrı için kullanılan "Zorunlu Varlık" kavramı, kendisi dışındaki bütün varlıkların meydana gelmesinin sebebi anlamında kullanılmaktadır. Zorunlu Varlık'ın kendisi dışındaki var oluşa kaynaklık etmesi O'nda herhangi bir eksiklik oluşturmamaktadır. Aksini düşünmek mümkün olduğunda O'nun diğer varlıklardan bir farkı kalmayacaktır. Bu bakımdan Zorunlu Varlık en üstün, tek ve biricik olma özelliği ile diğer varlıklardan önce gelmektedir.<sup>24</sup>

Zâtı itibariyle zorunlu olan Tanrı, herhangi bir şeye muhtaç olmadan sadece kendi özü gereği var olmaktadır. Bu da O'nun ezelî olduğunu göstermektedir. Çünkü Tanrı'nın varlığından önce başka bir varlığın olması mümkün değildir. O'ndan başka mükemmel bir varlığın olması da söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı, bütün noksanlıklardan uzak ve tamdır.<sup>25</sup>

Farabi'ye göre Tanrı'nın varlığının zorunlu olması aynı zamanda ilk olması, eşi ve benzerinin olmaması anlamlarına da gelir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın var oluşu başkalarına veya herhangi bir sebebe bağlı olmadığından O, aynı zamanda İlk Var Olan'dır. O'nun varlıkların ilki olması aynı zamanda var olanların varlıklarının ilk sebebi olması anlamına da gelmektedir.<sup>26</sup> Bundan dolayı Tanrı'nın varlığından daha üstün veya öncesinde bir şeyin var olması mümkün değildir.<sup>27</sup>

---

farz ettiğimizde, yok olur. Bu durum onun muhal olmasını gerektirmez, bir sebep olmaksızın var olamaz. Vâcibü'l-Vücûd başkasına nispetle olmuş olsaydı zâtı itibariyle varlığı mümkün değil, gayrisi itibariyle varlığının gerekli olması gerekirdi.", bkz. Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil, Felsefi Meselelerin Kaynağı, Çev. Şerife Gürel, İstanbul, İnsan Yayınları, 2020, s.47.

<sup>24</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.27.

<sup>25</sup> Hanifi Özcan, Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, İstanbul, M.Ü İFAV Yayınları, 2017, s.72.

<sup>26</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.23.

<sup>27</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.5.

## Eski Türk Düşüncesinde Tanrı Kavramı

Farabi'nin Tanrı anlayışına kısaca değindikten sonra eski Türk düşüncesindeki Tanrı anlayışlarına da bakmak gerekir. Anlayışlar denilmesinin sebebi ise köklü bir tarihe sahip olan Türk milletinin hem zaman içerisinde hem de değişik coğrafi bölgelere yayılmaları ve oralarda diğer milletlerle münasebetlerinden kaynaklı dini inançlarında birtakım değişikliklerin görülmesidir. Dolayısıyla Türklerin Tanrı anlayışlarında bazı farklılaşmaların olması gayet olağan bir şeydir. Bu olağan süreç içerisinde değişmeyen bir şey varsa o da Türklerin tek Tanrı inancını muhafaza etmiş olmalarıdır.

Eski Türk düşüncesindeki Tanrı kavramının ilk dönemlerde Gök ve Tanrı anlamlarını içerdiği görülmektedir. Mitoloji ve destanlarda bahsedilen Tanrı yaratan, yaşatan, kut veren ve yarlıgayan güç olarak birçok özelliğe sahiptir. O ay, güneş ve yıldızların uzağında hatta yukarısında bulunmaktadır. Tanrı, insanı gök ile yer arasında yaratıp ona akıl, lisan ve ahlaki güzellikler verendir. Tanrı'nın gök/yüce anlamına da gelmesinden dolayı O'nun evrene tanrısal özellikler veren ve evrende ezelî bir hareketliliğe kaynaklık eden güç olduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Bu hareketlilikle irtibatlı olarak gökte müşahade edilen ve orada gerçekleşip yere tesir eden gök gürültüsü, yağmur, gece ve gündüzün oluşması gibi bazı doğa olayları kutsal kabul edilmektedir.<sup>29</sup> Bu bakımdan ilk dönemlerde Tanrı ile gök sözcüklerinin birbirini tamamlar şekilde kullanılmış olduğu söylenebilir.

Türklerde erken dönemlerde var olan Tanrı anlayışına dair yaklaşımlarının yer aldığı eserlerin mitolojiler olduğu söylenebilir. Mitlerde ilk olarak kaosun ve belirsizliğin hâkim olduğu bir zaman dilimi anlatılmakta sonrasında ise yaratılış ile kaostan kozmosa dönüşümün gerçekleştiği görülmektedir. Altay-Yakut mitolojileri incelendiğinde kaosu sonlandıran, evrendeki hareketliliği ve yaratılışı başlatan bir gücün varlığı anlatılmaktadır. Bununla birlikte Tanrı olarak kabul edilen bu gücün,

---

<sup>28</sup> Mübahat Türker Küyel, Türk Kültürü Makaleleri I, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2016, s.768.

<sup>29</sup> Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s.188.

kozmetik sistemdeki düzenin kurucusu şeklinde karşımıza çıktığı söylenebilir. Örneğin Yakut mitolojisinde ilk ve büyük yaratıcı Ürüng Ayıg Toyon olarak isimlendirilmiştir. O, diğer ruhların en üstünde bulunan büyük bir varlık olup her şeyi yaratandır. Tanrı, sahip olduğu kudretiyle dünyayı idare etmektedir. Ancak Tanrı'nın evrendeki olaylara herhangi bir tesiri olmamakta ve kişilerin özel işleriyle ilgilenmemektedir.<sup>30</sup>

Tanrı'nın evrendeki işleyişle ilgili olmama durumu, güneşten ışığın yansımaya veya yıldırımın sesinin duyulmasına benzer. Başka bir ifadeyle nasıl ki güneşten ışık kendiliğinden yayılıyorsa evren de Tanrı'dan kendiliğinden meydana gelmiştir. Dolayısıyla Tanrı var olmasına rağmen evrene herhangi bir müdahalede bulunmadığı ve insanların hayatlarına karışmadığı gibi onların dileklerine de karşılık vermemektedir. Fakat bazı durumlarda istisnai olarak insanlara yardımda bulunmak suretiyle onları ölümden kurtarabilir. Tanrı'nın bu tarzda yapacağı yardım da ancak efsanelerde yer alan kahramanlar için geçerlidir.<sup>31</sup>

Yakut mitolojisindeki Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra evrenle ilgili işleyişe müdahil olmaması, Aristoteles'in ilk hareket ettiricisini hatırlatmaktadır. Zira Aristoteles'in Tanrı'sı da evrene ilk hareketi verdikten sonra bir kenara çekilmekte ve evreni kendi işleyişine bırakmaktadır. Aşağıda da değinileceği üzere Farabi'nin Aristoteles'in ilk hareket ettirici fikrini İslam inancı ile uzlaştırmaya çalışmasında, Aristoteles'in fikirleri ile eski Türk inançlarındaki Tanrı kavramının benzerliğini de dikkate aldığı söylenebilir.

Bir diğer Türk mitolojisi olan Altay mitolojisinde de Yakutlardakine benzer bir Tanrı anlayışıyla karşılaşılmaktadır. Altay Türklerine göre varlık hiyerarşisinin tepesinde "Tengere Kayra/Kayra Han/Tengri Kayragan" adı verilen Tanrı bulunmaktadır. Burada Tengere/Tengri, Gök ve Tanrı anlamında kullanılmıştır. Kayragan kelimesi ise Türkçede kayırmak fiilinden gelen saklamak ve korumak anlamında olup Tanrı'nın koruyan, saklayan gibi niteliklere sahip olduğunu ifade

---

<sup>30</sup> Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s.465.

<sup>31</sup> Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019, s.69.



etmektedir.<sup>32</sup> Bu inanişa göre Kayra Han insanları koruyan ve evrendeki varlığı başlatan güçtür. Kendisi göğün en yüksek tabakasında bulunarak evrenin yazgısını belirlemektedir.<sup>33</sup> Hem Yakut hem de Altay mitolojilerindeki Tanrı anlayışlarının birbiri ile benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Türklerin yaşadıkları dönemin şartları ile eldeki imkanların yetersizliği ve bilgilerin tecrübe edilebilir olmaktan uzak oluşu olayları algılama biçimlerini etkilemiştir. Yaşadıkları dünyadan baktıklarında gök/gökyüzü her zaman onlar için ulaşılmaz ve erişilmez olmuştur. Gök nasıl ulaşılmaz ise Tanrı da yüce ve erişilmez olmalıydı. Bundan dolayı Türkler inandıkları yüce varlığa her zaman göğü tahsis etmişlerdir. Tanrı'yı nitelemek maksadıyla yine yaşadıkları dünyadan hareketle "yukarıda, üstte, gökte olan" şeklindeki kelimelerin de Tanrı için hem bir yüceliğe hem de bir konuma işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Eski Türk düşüncesinde Tanrı kelimesinin ilerleyen dönemlerde Gök/Kök Tengri şeklinde iki kelimenin oluşturduğu bir tamlama olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu tamlamanın öncelikle erken dönemlerde söylenen Tengri kelimesinin içerdiği anlamı devam ettirdiğini sonrasında ise anlam genişlemesine doğru evrildiği söylenebilir. Türkler, Gök Tengri kelimesine en genel manada Tengri'nin içerdiği yücelik ve ululuk gibi manaları vermekle birlikte "gökyüzüne hâkim olan güç" anlamını da vermişlerdir. Bununla birlikte gök kelimesi ile astronomik olarak yıldızlar, güneş ve ayı da içine alan göğün en yüksek yerini (arş) ifade etmek için kullanmışlardır.<sup>34</sup>

Türk dünyasının ilk yazılı eserleri olarak bilinen Göktürk yazıtlarında da Gök Tanrı inanişinin yansımalarını görmek mümkündür. Yazıtlarda Tengri'nin başlangıcı ve sonu olmayan, ezeli olan, her şeyi yaratan bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Türk mitolojisi ve destanlarında olduğu gibi burada da Tanrı

---

<sup>32</sup> Abdülkadir İnan, İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara, A.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, No:148, 1980, s.12.

<sup>33</sup> Abdülkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, Ankara, Altınordu Yayınları, 2020, s.30.

<sup>34</sup> Gök kelimesinin Tatarcada "kuk", Kırgızca, Çağtayca ve Altaycada "kök", Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde de gök/göy<sup>34</sup> şeklinde ifade edildiği görülmektedir.

kişilerin işlerine karışmamaktadır. O dünyadaki nizamı sağlayan, yöneten ve insanoğlunun kaderini belirleyendir. Her şeyi görüp bilen ve bundan dolayı da her şeyin sorumlusu olan, yaşatan ve öldürenidir. İyinin ve tüm iyiliklerin kaynağı olan Gök Tanrı kötülükten uzaktır. Dualarda gökteki en büyük ruh olarak kabul edilendir. Aynı zamanda Gök Tanrı devlet ve milleti koruyan, kut veren ve verdiği kutu geri alan bir güce de sahiptir.<sup>35</sup>

Kaşgarlı Mahmud Dîvanü Lügâti't-Türk adlı eserinde Tengri kelimesinin Müslüman olmayan Uygur Türkleri için ifade ettiği anlama dair şöyle bir açıklamada bulunmuştur<sup>1</sup>: “Kafirler göğe, Tengri derlerdi. Yine bu adamlar büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine büyük görünen şeylere de hep Tengri adını verirlerdi. Bu yüzden bu gibi şeylere tapınır ve secde ederlerdi. Yine bu kimseler, bilgin kişilere de Tengriken derlerdi.”<sup>36</sup> O dönem insanların nesnel anlamda büyük gördükleri cisimlere yücelik anlamını yükledikleri söylenebilir.

Verilen bilgilerden hareketle Farabi’de Zorunlu Varlık’ın varlıklar arasında en üstte ve diğer varlıkların da mertebe bakımından O’ndan sonra yer alması görüşü ile Türk düşüncesindeki Tanrı anlayışlarının birbirine benzeyen yönleri olduğu anlaşılmaktadır.

## **Farabi’nin Tanrı Anlayışı ile Eski Türk Düşüncesindeki Tanrı İnancının Mukayesesi**

Farabi’nin Tanrı’nın varlığı, zorunluluğu, her şeyin sebebi oluşu ve hiçbir şeye benzemediği şeklindeki görüşleri, her ne kadar İslam dininden kaynaklanıyor ise

---

<sup>35</sup> Necati Gültepe, Türk Mitolojisi Yeni Araştırmalar Işığında, İstanbul, Resse Yayınları, 4.Baskı, 2014, s.405-406.

<sup>36</sup> Kaşgarlı Mahmud, Dîvanü Lügâti't-Türk, Haz. Ahmet Bican Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, Ankara, TDK Yayınları, 2014, s.501. Bu ifadede geçen Tengriken kelimesi DLT’de “Tanrı’ya tapan, bilgin kimse” anlamına gelmektedir. Bununla ilgili olarak İsmail Erdoğan tapmanın aynı zamanda ibadet etmeyi de gerektirdiğini belirtmiş ve “Tengriken” kelimesinin, günümüzde ilahi dinlerin tanrılarına inanan kişiler için felsefi bir terim olan “teist” kelimesine karşılık geldiğinin iddia etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. “Bazı Felsefi Kavramlara “Dîvanü Lügâti't-Türk”ten Karşılık Olabilecek Terim Örnekleri”, F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17:1, 2012, s.15-30.

de bu görüşlerin aynı zamanda eski Türk inançları ile de bağlantılı olduğu ifade edilebilir. Şöyle ki, Farabi'deki Zorunlu Varlık'ın var edici ve yaratıcı özelliğe sahip olması ile Türklerdeki Tengri'nin var eden, yaratan ve her şeye gücü yeten gibi bazı vasıflarının olması her iki düşüncenin benzer yönlere sahip olduğunu göstermektedir.

Eski Türk düşüncesinde Tanrı'nın yaratması "Törü" kelimesine karşılık gelmektedir. Kaşgarlı'nın eserinde de "Tenri ajun törütti (Tanrı alemi yarattı), Tanrı yalınuk törütti (Tanrı Adem'i(insanı) yarattı)"<sup>37</sup>, "Yalınuk törüdi (Beşer yaratıldı)"<sup>38</sup> şeklinde yer alan ifadeler, Tanrı'nın yaratıcı ve var olma gücüne işaret etmektedir. Ayrıca Tanrı ile ilgili "Ugan" kelimesi de eserde Tanrı'nın sıfatı olarak "Ugan Tengri (Gücü yeten Tanrı)"<sup>39</sup> şeklinde her şeye gücü yeten Tanrı anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla her iki düşüncede de Tanrı'ya atfedilen özelliklerin O'nu diğer varlıklardan ayırdığını ve "Tanrı" denildiğinde, O'nda olması gereken öncelikli vasıfların neler olduğuna işaret ettiği görülmektedir.

Farabi'ye göre Zorunlu Varlık özü itibariyle madde olmadığı ve herhangi bir maddede bulunmadığı için cevheri bakımından bilfiil akıldır. Aynı şekilde O, maddeye ihtiyaç duymamasından ötürü yine cevheri bakımından akledilendir. Tanrı'nın akledilen olması için kendisinin dışında ayrı bir öze ihtiyacı bulunmamaktadır. Ayrıca kendisi bizzat akıl olduğu için kendi özünü de düşünmektedir. Dolayısıyla O hem âkil hem ma'kûldür hem de akıldır. Tüm bunlar Tanrı'da bölünmeyen tek bir cevherin varlığını göstermektedir. İlk Olan, en mükemmel akılla en mükemmel akılsalı kavrayan ve en mükemmel bilgi ile bilen olduğu için kendisi diri ve hayat olarak adlandırılmaya da en çok layık olandır. O'nun akıllı ve akılla, bilen ve bilgi olması nasıl bir ve tek anlama geliyorsa diri ve hayat olması da aynı manaya gelmektedir.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> DLT, s.327.

<sup>38</sup> DLT, s.461.

<sup>39</sup> DLT, s.36.

<sup>40</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.13-16.

Zorunlu Varlık'ta her şey tek bir öz olduğundan diğer özelliklerde olduğu gibi güzel ve güzellikte O'nda aynıdır. Bir şey kendisini sevdiği, kendisinden hoşlandığı müddetçe mutlu olur. Tanrı da ilk varlık olması hasebiyle kendisine ve özüne âşıktır. Bu durum kendisinde seven ve sevilenin, âşık ile mâşukun aynı anlama geldiğini göstermektedir.<sup>41</sup>

Farabi'nin fikirlerine benzer bir yaklaşımın Türkler tarafından dikilen yazıtlarda da "Tengri" veya "Tengri teg Tengri" şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Burada Tengri kelimesi, zaman ve mekândan bağımsız bir biçimde var olan güç anlamındadır. "Tengri teg Tengri" ifadesindeki "teg" kelimesi "gibi, benzer" anlamına gelmektedir. Yazıtları ilk defa çözümleyen Thomsen, ibaredeki ilk Tengri kelimesinin "Tanrı" ve ikinci Tengri kelimesinin ise "gök" anlamına geldiğini söyleyerek deyimini "Göğe benzer Tanrı" şeklinde tercüme etmiş ve Tanrı'nın gök gibi sonsuz olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup>

Talat Tekin, aynı deyimini "Tanrı gibi (ve) Tanrı"<sup>43</sup> şeklinde çevirmiştir. Bahaeddin Ögel ise deyimine "Tanrı'ya benzer Tanrı" şeklinde anlam vermiştir. Ögel, bununla Tanrı'nın kendisinden başka bir şeye benzemediğini ve kendisine benzeyen tek şeyin yine kendisi olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşımın da Tanrı'nın İslam'daki Vâcibü'l-Vücut oluşuna delil teşkil ettiğini düşünmektedir.<sup>44</sup>

Yapılan her üç değerlendirme de makul olmakla birlikte Bahaeddin Ögel'in değerlendirmesi hem İslam inancındaki hiçbir şeye benzemeyen Allah inancı ile hem de Farabi gibi Türk kökenli filozofların Zorunlu Varlık anlayışlarıyla paralellik arz ettiği söylenebilir.

Farabi metafiziğinde Tanrı, zorunlu ve sebepsiz olması bakımından birdir. Aynı zamanda O, hiçbir maddeye ihtiyaç duymamasından ötürü de birdir. Farabi'nin "...kendisi ile kendi zâtında mevcut olmasını sağlayan varlıktan bir başkası mümkün değildir. Dolayısıyla O'nun kendisi dışındakilerden ayrı olması,

---

<sup>41</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.20.

<sup>42</sup> Ögel, Türk Mitolojisi II, s.189.

<sup>43</sup> Talat Tekin, Orhon Yazıtları, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2019, s.35.

<sup>44</sup> Ögel, Türk Mitolojisi II, 190.

zâtıyla aynı olan bir birlik sebebiyledir. Şu halde İlk, “bir”dir ve “bir” ismine ve onun anlamına kendi dışındaki her “bir” olandan daha layıktır.”<sup>45</sup> şeklinde belirtmiş olduğu ifadeyle hakikatte “bir” olmanın yalnız Tanrı’ya has bir özellik olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

Farabi’ye göre hakikatte tek olan varlığın birden fazla tezahürü bulunmaktadır. Hakikatin ise görünen çokluktaki birliğe ulaşmak olduğunu ifade etmektedir. Var olanların çokluklarından ve sahip oldukları mükemmellik seviyelerinden hareketle birlik düşüncesine, Bir’e ve en mükemmele ulaşmanın Farabi metafiziğinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu görülmektedir.<sup>46</sup> Kendisi O’nun “Bir” olmasını, Tanrı ile yarattıklarının farklı özelliklerde olduğuna işaret etmiştir. Çünkü “Bir”in kendine has bir yapısı vardır ve bu anlamda O diğer varlıklardan bağımsızdır, üstündür. Varlık bakımından da biriciktir. Bundan dolayı mümkün varlıkların O’nun taşıdığı özelliklere sahip olması düşünülemez.<sup>47</sup>

Mutlak anlamda “Bir” in varlığı iki yönden ele alınabilir. Birincisi O, varlıklar arasında var olmasının ilkliliği bakımından sayıca tek ve birdir. İkincisi ise Tanrı’nın özü ve cevheri bakımından aynı olduğundan ve herhangi bir parçalanma, bölünme söz konusu olmadığından O mutlak manada birdir, basittir. Tüm bunlara ek olarak “Bir” kendine has bir yetkinliğe sahip olduğundan tektir.<sup>48</sup>

Farabi “...Demek ki, İlk Olan, varlık bakımından biriciktir ve O’nun varlık türünü paylaşan başka hiçbir varlık yoktur. Şu halde O, birdir ve mertebesi bakımından da biriciktir.”<sup>49</sup> ifadesiyle Tanrı’nın en mükemmel olduğunu ve diğer varlıklarla hiçbir mevzuda ve hiçbir şekilde ortaklığının mümkün olmadığını belirtmiştir. Şayet böyle bir şey olmuş olsaydı O’nun varlığı her iki varlığı bir arada bulunduran

---

<sup>45</sup> Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* (Mevcutların İlkeleri), Çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020, s.44. Ayrıca “bir” kavramıyla ilgili olarak Farabi’nin “Kitabu'l-Vahid Ve'l-Vahde” eserine bakılabilir. Bu eserde Tanrı’nın birliğinden öte farklı anlamlara gelen ve çeşitli şekillerde incelenen “bir” kavramı ele alınmıştır. Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Vahid Ve'l-Vahde*, Çev. Cevdet Kılıç, Ankara, Fecr Yayınları, 2014.

<sup>46</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Mille* (Din Üzerine), Çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021, s.60.

<sup>47</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, s.6.

<sup>48</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s.30.

<sup>49</sup> Farabi, *İdeal Devlet*, s.9.

varlıktan daha aşağıda olurdu. Bu durumda Tanrı'nın noksanlık barındırdığı sonucu çıkardı. Oysa Tanrı tamdır ve özünün dışında mümkün bir şey mevcut değildir. Aynı varlık mertebesini paylaşan olmadığından O merteye bakımından da biriciktir.<sup>50</sup>

Farabi'nin "Bir'i" bize İbn Fazlân'ın Seyahatname adlı eserinde geçen bir olayı hatırlatmaktadır. X. asrın başlarında İtil(Volga) Bulgarlarının hakani tarafından İslamiyet'i öğretmesi için dönemin halifesinden İbn Fazlân'ın gelmesi talep edilmiştir. Hakan, İbn Fazlân'a Oğuz Türkü bir mütercim vasıtasıyla "Rabbınızın karısı var mı?" diye sorar. Bunun üzerine İbn Fazlân tövbe edince soruyu soran kişi de ellerini göğe açarak "Bir Tengri" der. Benzer şekilde kendisi, Oğuz Türklerinden bahsederken "...aralarında biri zulme uğrarsa veya sevmediği bir şey görürse, başını semâya kaldırır ve "Bir Tengri" dediklerini belirlemiştir. İbn Fazlân'a göre bu ifadeler "Bir Allah" anlamına gelmektedir.<sup>51</sup>

Türklerle ilgili yapmış olduğu çalışmalarıyla tanınan V. Radloff'ta da başka bir örnek görülmektedir. Kendisi yazmış olduğu eserinde, Türklerin tek Tanrı'ya inandıklarına dair "... Güneş yükselince Er-Sayın, bir tepenin başına çıktı ve "Ey yaratan (casağan) yalnız (tek) Tanrım!" şeklindeki ifadeler yer vermiştir.<sup>52</sup>

Orhun yazıtlarında işaret edilen dinî mitolojik sistemin merkezindeki Gök Tanrı için kullanılan ifadeler her zaman tekil biçimde yer almıştır. Bununla birlikte Türk hükümdarları savaş sonrası zafer kazandıklarında ellerini göğe uzatarak "Ey Gök Tanrı, Sana şükürler olsun" diyerek bir ve tek olan Tanrı'ya şükranlarını sunmuşlardır.<sup>53</sup>

Uygur Türkleri de Tanrı'nın bir ve tek olduğuna, O'nun herhangi bir varlık biçiminde tasavvur edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu sebeple Türkler arasında

---

<sup>50</sup> Farabi, Es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s.42.

<sup>51</sup> İbn Fazlân, Seyahatname, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Tarih Encümeni Yayınları, 2020, s.37, 182.

<sup>52</sup> Ögel, Türk Mitolojisi II, s.302.

<sup>53</sup> Gültepe, Türk Mitolojisi, s.406.

putçuluk veya put tapınmaya yönelik davranışlar olmamıştır. Bazı metinlere bakıldığında Gök Tanrı hakkında şu ifadelere yer vermişlerdir:

“Tanrım, Gök Tanrı

Sen güneş ışığındasın

Yere göğe hükmedensin

Güneş gibi aydınlatan...”<sup>54</sup> şeklinde devam eden satırlarda da Tanrı’nın tekliği ve her yerde var olduğu anlatılmıştır.

Eski Türk düşüncesi kaynaklarından olan Yaratılış Destanı’nın giriş kısmında ise “Yer, yer değilken su, su idi; başka bir şey yoktu...”<sup>55</sup> şeklinde başlayan anlatımın devamında söylenece Kara Han’a gelmektedir. Destandan onun Tanrı olduğu anlaşılmakta ve Tanrı Kara Han’a “...Sana teklik yaraşır; Tanrı’ya teklik gerek!...”<sup>56</sup> sesiyle hitap edilmektedir. Bu da Tanrı’nın bir ve tek olma özelliğine işaret etmektedir. Söylencenin devamında yine Tanrı’nın bir başka özelliği olan yaratıcılığına da yer verilmiş ve Ak Ana’nın “Yarat!. Yarat!. Yarat!...”<sup>57</sup> diyerek Tanrı Kara Han’a seslendiği görülmektedir.

Türklerde en eski destanlardan biri olarak kabul edilen ve Saka hükümdarlarından Alp Er Tunga adına yazılmış olan destanda Gök Tanrı’nın bazı özelliklerine yer verilmiştir. Bunlardan biri de Peşenk Han’a çocuğunun dünyaya geldiği müjdesi verildiğinde kendisinin başını göğe kaldırarak bir ve tek olan Gök Tanrı’ya teşekkür ettiği anlatılmıştır. Benzer şekilde Gök Tanrı’nın her şeyi bildiği ve onları koruduğuna dair anlatılar da ifade edilmiştir.<sup>58</sup>

İlerleyen dönemlerde İslami bir tesirle yazılmış olsa da Dede Korkut hikayelerinde de Tanrı’nın birliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Deli Dumrul hikayesinin anlatıldığı kısımda, Deli Dumrul canını almaya gelen Azrail’ e “Bre

---

<sup>54</sup> Gültepe, Türk Mitolojisi, s.408.

<sup>55</sup> M. Necati Sepetçioğlu, Yaratılış ve Türeyiş Türk Destanı, İstanbul, İrfan Yayıncılık, 9.Baskı, 2015, s.15.

<sup>56</sup> Sepetçioğlu, age., s.17.

<sup>57</sup> Sepetçioğlu, age., s.19.

<sup>58</sup> Ahmet Haldun Terzioğlu, Saka Türkleri’nin Büyük Hakanı Alp Er Tunga, İstanbul, Bilgeoğuz Yayınları, s.17.

Azrail aman, Tanrı'nın birliğine yoktur güman..." şeklindeki af dilemesinde Tanrı'nın bir ve tek olduğunu dile getirmiştir. Yine aynı destan içinde Begil Oğlu Emre'nin anlatıldığı bölümde, kendisinin bir kâfirle mücadeleye giriştiği esnada Allah'ın birliğine sığınarak yapmış olduğu dua kâfir tarafından duyulur ve ona "Oğlan yenildinse Tanrı'na mı yalvarıyorsun, senin bir Tanrın varsa benim yetmiş iki puthânem var." der. Bunun üzerine Begil oğlu Emre de: "Ya asi mel'un sen putlarına yalvarıyorsan ben âlemleri yoktan var eden Allah'ıma sığındım." diyerek karşılık verir.<sup>59</sup> Türklerde özellikle İslam öncesi itikadi sistemlerinin merkezinde yer alan Tanrı'nın bir ve tek olması, O'nun öne çıkan en önemli özelliğidir.

Farabi mükemmel ve yetkin bir varlık olan Tanrı'yı "...O'nun büyüklük, ululuk ve şerefi de büyüklük ve şerefe sahip olan diğerlerinin üstündedir. O'nun üstün olan bu büyüklük ve şerefi, tözü bakımındandır; tözü ve özünden başka herhangi bir şey bakımından değildir..."<sup>60</sup> şeklinde Tanrı'nın ululuk ve şeref sahibi olduğunu da ifade etmiştir.

Eski Türk düşüncesinde de Tengri'nin tek ve bir olmasının yanında eşi, benzeri olmadığı, yüce ve ulu olduğu düşüncesinin hâkim olduğunu görmekteyiz. Bununla ilgili olarak Türklerin Tanrı için başkasına boyun eğmeyen, ulu ve büyük anlamına gelen "Bedük"<sup>61</sup>, "Ulug"<sup>62</sup> ve her şeyin sahibi ve efendisi anlamında "İdi"<sup>63</sup> sıfatlarını kullandıkları görülmüştür.

Dede Korkut destanındaki Deli Dumrul'un Tanrı'ya yakarışında eski Türk düşüncesindeki Tanrı anlayışının devam ettiği söylenebilir.

"Yücelerden yücesin!

Kimse bilmez nicesin!

Güzel Tanrı,

Nice cahiller seni gökte arar, yerde ister,

---

<sup>59</sup> Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969, s.124, 198

<sup>60</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.19.

<sup>61</sup> DLT, 155, 166, 485.

<sup>62</sup> DLT, 921.

<sup>63</sup> DLT, 42, 140.



Sen bizzat müminlerin gönlündesin,

Daim duran cebbar Tanrı!

Baki kalan settar Tanrı!...”

Deli Dumrul’un bu yakarışı Tanrı’nın ululuğunun, her türlü nitelemenin ötesinde olan özellikleri içermektedir. Farabî’nin ifadeleri de aslında benzer inancın felsefî bir dille ifade ediliş şeklidir denilebilir.

Farabi bazı eserlerinde Tanrı’nın sıfatlarına dair birtakım ifadelere yer verdiği görülmektedir. Örneğin Tanrı’dan bahsederken O’nun bilen, bilge, gerçek, diri, cömert ve adil gibi niteliklerinden bahsetmektedir.<sup>64</sup>

Filozofa göre Tanrı’nın en önemli sıfatı ilim yani bilgelik sıfatıdır. Çünkü Zorunlu Varlık’ın bilgisi, varlıkların var oluşunu sağlayan bir bilgi olup, insanların bilmesinden farklıdır. İnsanlardaki bilginin oluşabilmesi için bir obje ve o objenin insan zihninde oluşturduğu bir karşılığının olması gereklidir. Oysa Tanrı’nın bilgisi “etki” veya “sonuç” a bağlı olarak oluşmamaktadır. O’nun bilgisi objelere göre değişkenlik göstermeyip, objesini var kılacak bir özelliğe sahiptir.<sup>65</sup> Bu bağlamda O’nun bilgisinin varlıkların varlık kazanmasını sağlayan bir bilgi olup herhangi bir maddenin değişimine bağlı olarak değişmeyen bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı’nın özü nasıl mükemmel, yetkin ve ezelî ise O’nun bilgisinin de tam, eksiksiz ve ezelî bir bilgi olduğu ifade edilebilir.

Farabi Tanrı’nın bilen (âlim) olmasını: *“Çünkü o bilmek için, bilgisi sayesinde mükemmellik kazanacağı, kendisinden başka bir öze muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendisini bilecek bir başka öze ihtiyaç duymaz. Tersine bilmesi ve bilinmesi için tözü yeter. Özünün bilgisi ise tözünden başka bir şey değildir. O halde onun bilmesi, bilinmesi ve bilgi (ilm) olması, tek bir öz ve tek bir töze işaret eder.”*<sup>66</sup> şeklinde ifade ederek aynı zamanda Tanrı’nın en mükemmel ve yetkin bir varlık olarak tözünde her şeyin bir olduğunu

---

<sup>64</sup> Farabi, İdeal Devlet, s.29; Es-Siyâsetü’l-Medeniyye, s.52.

<sup>65</sup> Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990, s.113.

<sup>66</sup> Farabi, İdeal Devlet, s. 14.

söylemiştir. Farabi'nin Tanrı'nın hakîm, hak ve hayy olma durumlarında da aynı yaklaşımı benimsediği görülmektedir.

Türk İslam filozofu Farabi Tanrı ile ilgili bazı sıfat veya isimleri belirtmiş olsa da filozofun mevzu hakkındaki bir diğer düşüncesi de Tanrı'nın özü ve sıfatlarıyla ilgili net bir ayırımın yapılmasını uygun görmemesidir. Farabi Tanrı'ya dair yapılacak olan her türlü ayırımın O'nun birliğine gölge düşüreceğini ve birliği ile çelişeceğini düşünmektedir. Zira Tanrı'ya verilen isimlerin kendi dünyamızda en üstün varlık olarak kabul edilen varlıklardaki mükemmelliğe işaret etmektedir. İnsanların Tanrı için kullandığı niteliklerle dünyadaki varlıklara vermiş oldukları isimler aynı anlamlara gelmemektedir. Bu sebeple Tanrı'ya verilen farklı isimlerin işaret ettikleri mükemmellik türlerinin bizde birden fazla olduğunu düşündürmemesi gerekir. Çünkü Tanrı farklı mükemmellik çeşitlerine bölünemez. Aslında tüm bunlar Tanrı'nın tek bir öze ve birliğe sahip olduğunu göstermektedir.<sup>67</sup>

Farabi'nin belirtmiş olduğu bu yaklaşıma benzer bir anlayışın Türk düşüncesinde de olduğu söylenebilir. Türkler yaşadıkları dünyadan hareketle gökte olduğuna inandıkları Tanrı'ya dair bazı isimler kullanmışlardır. İlk etapta bu isimlerin Tanrı'nın birden fazla olduğuna dair bir izlenim verebilir. Ancak ifade edilen isimlere bakıldığında özü itibariyle bir ve tek olan Tanrı'yı öven, yücelten ve O'nun farklı özelliklerine işaret eden isimler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Türklerin Tanrı için kullandıkları sözcüklerin insan ürünü olduğunu ancak mahiyetleri itibariyle insanüstü veya Tanrısal özellikleri barındırdığı söylenebilir.

Altay mitolojisinde ilk insan olarak Erlik'in yaratılmasından sonra kendisi Tanrı Ülgen'i aramaya çıkar. Bir müddet sonra da O'nu bulur ve şöyle der: "Tanrı'nın gönlü temiz, yücelerden yüceydi."<sup>68</sup> Buradan anlaşıldığına göre Erlik kendi konumunu düşündüğünde Tanrı'nın sahip olduğu özelliklerin üstün olduğunun farkında olduğu söylenebilir.

---

<sup>67</sup> Farabi, Es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 54.

<sup>68</sup> Gültepe, Türk Mitolojisi, s. 74.

Tanrı ile ilgili İslam öncesi bazı şaman metinlerinde “Zayan, Kayra, Dızayaça, Şayan” sıfatların yer aldığı görülmektedir. Bununla birlikte birçok Türk boyunda Bayat(Kadim), Açu(Baba) ve Oğan(Kadir) bazı isimlerin verildiği de bilinmektedir. Yakutların Tanrı’ya verdikleri isim olan Ayı Toyon ışıklı, Yüryüng(Ürüng) ise yüksek veya ulu gibi sıfatları karşılamaktadır.<sup>69</sup>

Yeni müslüman olan bir baksı’nın yapmış olduğu duada Tanrı’nın “Yahşı(Güzel), Cömert, Mirza(Han)” gibi vasıflarına yer verdiği görülmektedir.<sup>70</sup>

Orhun yazıtlarında Tanrı’nın bilginin kaynağı olduğuna dair şu şekilde yer almıştır:

“...Anda kisre Tengri bilig birtük üçün...” (Tanrı bilgi vermediği için...)<sup>71</sup> ifadesinde Tanrı’nın her şeyi bildiği ve O’nun bilgisi ile bazı şeylerin gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Dede Korkut destanında Tanrı’nın kadir, yüce, ulu, güzel ve kerem sahibi olduğu birçok yerde belirtildiği görülmektedir.<sup>72</sup> Türk düşüncesinde gerek İslam öncesi ve gerekse İslam sonrası Tanrı yaklaşımlarında köklü bir değişikliğin olmadığı söylenebilir.

## **Sonuç**

Farabi, Türk-İslam dünyasında yetişen, düşünceleriyle hem yaşadığı zamana hem de kendisinden sonraki zamanlara yön vermeyi başaran önemli filozoflardandır. O, yaşamış olduğu coğrafyanın kültürünü, mensubu olduğu dinin bilgisini ve tercüme ettiği Antik Yunan felsefi düşüncesini birlikte ele almış ve harmanlayarak özgün bir yaklaşım oluşturmuştur. Tanrı, evren ve insan konularını sistematik bir bakış açısıyla ele alarak İslam düşüncesine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

---

<sup>69</sup> Fuzuli Bayat, Türk Mitolojik Sistemi 1, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017, s. 218.

<sup>70</sup> Ögel, Türk Mitolojisi II, s. 301.

<sup>71</sup> Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, Tonyukuk, I. Taş, Batı Cephesi, Satır:6.

<sup>72</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı.

Farabi'nin metafizik felsefesinin merkezinde Tanrı düşüncesi yer almaktadır. Onun Tanrı hakkındaki görüşlerinde İslam dini ile Antik Yunan düşüncesinin etkili olduğu bilinmektedir. Filozofun Müslüman olmasından hareketle Tanrı ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelerindeki öncelikli kaynağın İslam Dini olduğu açıktır. Onun metafizik sistemindeki hiyerarşide ilk sırada yer alan Zorunlu Varlık, İslam dinindeki Allah'a işaret etmektedir. Filozofun Tanrı düşüncesine etki eden diğer kaynak ise Antik Yunan düşüncesidir. Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatunculuğun eserlerindeki Tanrı görüşünden etkilenen Farabi, düşüncelerini olduğu gibi felsefi sistemine aktarmamıştır. O, var olan yaklaşımları eklektik bir tarzla ele almış ve Tanrı düşüncesi ile ilgili ortak bir payda oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Farabi'nin, Tanrı'yı evrensel bir bakış açısıyla ele aldığı ve kendine has bir kozmoloji oluşturmayı başardığı söylenebilir.

Farabi'nin felsefesini orijinal yapan bir diğer düşünce kaynağının da Türk düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Bir kişinin görüşlerini yaşadığı çevreden bağımsız bir şekilde ele almak o kişinin anlaşılmasında nasıl bir eksiklik oluşturursa aynı durum Farabi için de geçerlidir. Şöyle ki, Farabi'nin doğduğu Kengü Tarban (Otrar) bölgesine İslam dininin girmesi yaklaşık olarak 840 yıllarında başlamaktadır. Filozofun yaşadığı zamanda Müslüman olmayan Türklerin var olduğu bilinmektedir. Bu durum bölge insanının hali hazırda kendilerince oluşturdukları dinî bir yaşam tarzlarının mevcut olduğu bir başka deyişle İslam öncesi Türk kültürünün de yaşandığı anlamına gelmektedir. Kengü Tarban bölgesine yayılmaya başlayan İslam Dini, Türklerin aşına olduğu ve bilinçlerinde nesilden nesile aktarılmış olarak varlığını koruyan Tanrı'yla benzer bir inanç sunmuştu. Gök Tengri'den İslam'daki Allah inancına geçiş Türkler için bambaşka veya farklı bir dönüşüm olmayıp inanç alanında gerçekleşen bir değişim olarak değerlendirilebilir. Dinî ve kültürel etkileşimin yaşandığı bir ortamda Farabi'nin bağlı olduğu Türk kültür ve inancını bir hamlede bırakması veya görmezden gelmesi mümkün değildir. Bu bağlamda filozofun Tanrı'yı isimlendirmesinde ve yorumlama biçiminde, Tanrı'dan insana ve insandan Tanrı'ya doğru ortaya

koyduğu sistematik düşünme şeklinde ve Tanrı'nın anlaşılabilmesi için belirlediği ilkelerin oluşmasında filozofa kaynaklık eden düşüncelerden birinin de yaşadığı coğrafyada varlığını devam ettiren eski Türk düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır.

### **Kaynakça**

- Adamson, P. And Taylor, R. C., 2018, İslam Felsefesine Giriş, Çev. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, Metafizik, 1996, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M., 1990, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.
- Aydınlı, Y., 2008, Farabi, İsam Yayınları, İstanbul.
- Aydınlı, Y., 2017, Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Bolay, S.H., 2013, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Nobel Yayıncılık, Ankara.
- Deniz, S., 2019, "Karahanlı, Harezmi ve Kıpçak Türkçesi Eserlerinde Dinî Terimler", (Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ.
- Erdoğan, İ., 2004, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı, Avrasya Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, İ., 2012, "Bazı Felsefî Kavramlara "Divanü Lügati't-Türk"ten Karşılık Olabilecek Terim Örnekleri", F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17:1, Elazığ.
- Ergin, M., 1969, Dede Korkut Kitabı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Ergin, M., 2011, Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Farabi, 2014, Kitabü'l-Vahid Ve'l-Vahde, Çev. Cevdet Kılıç, Fecr Yayınları, Ankara.
- Farabî, 2016, İdeal Devlet, Çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Farabi, 2020, Es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Mevcutların İlkeleri, Çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Farabi, 2020, Uyûnu'l-Mesâil, Felsefi Meselelerin Kaynağı, Çev. Şerife Gürel, İnsan Yayınları, İstanbul.

- Farabi, 2021, Kitâbü'l-Mille (Din Üzerine), Çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Farabî, Uyun'ul Mesail, H. Ziya Ülken-Kıvımettin Burslav, Kanaat Kitabevi.
- Gökalp, Z., 2019, Türk Medeniyeti Tarihi, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Gültepe, N., 2014, Türk Mitolojisi Yeni Araştırmalar Işığında, Resse Yayınları, 4.Baskı, İstanbul.
- Güngör, H., 2020, Türk Din Etnolojisi, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Hocaoğlu, D., 1994, "Türk İslam Düşüncesi ve Modern Fizik'de Kozmos", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul.
- İbn Fazlân, 2020, Seyahatname, Çev. Ramazan Şeşen, Tarih Encümeni Yayınları, İstanbul.
- İnan, A., 1980, İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, A.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, No:148, Ankara.
- İnan, A., 2020, Eski Türk Dini Tarihi, Altınordu Yayınları, Ankara.
- Karakuş, M., 2017, "Farabi Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.3, S.6, Kilis.
- Kaşgarlı M., 2014, Dîvânu Lügâti't-Türk, Haz. Ahmet Bican Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, TDK Yayınları, Ankara.
- Küyel, M.T., 2016, Türk Kültürü Makaleleri I, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Olguner, F., 1987, Farabi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Ögel, B., 2014, Türk Mitolojisi I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ögel, B., 2014, Türk Mitolojisi II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Özcan, H., 2017, Farabi'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, M.Ü İFAV Yayınları, İstanbul.
- Platon, Timaios, 2015, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul.
- Plotinus, Enneadlar, 2011, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- Roux, J.P., 2015, Eski Türk Mitolojisi, Bilge Su Yayınları, Ankara.

- Sepetçioğlu, M. N., 2015, Yaratılış ve Türeyiş Türk Destanı, İrfan Yayıncılık, 9.Baskı, İstanbul.
- Sunar, C., 1973, İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Sunar, C., 2004, İslam'da Felsefe ve Farabî I, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tanyu, H., 1980, İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, no:148, Ankara.
- Taylan, N., 2013, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İFAV Yayınları, İstanbul.
- Tekin, T., 2019, Orhon Yazıtları, Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Terzioğlu, A. H., Saka Türkleri'nin Büyük Hakanı Alp Er Tunga, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul.
- Togan, Z.V., 2019, Umumi Türk Tarihine Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

**Makale Gönderim Tarihi: 23.11.2022**

**Makale Yayın Tarihi: 30.12.2022**

**Araştırma Makalesi**

## **Hıristiyan Teolojisinde İnkültürasyon Kelimesinin Kavramsal Analizi**

**Abdulkadir KIYAK<sup>1</sup>**

### **zet**

XIX yüzyılın sonlarından itibaren Kilise'nin misyonerlik faaliyetlerinde bir misyon krizi içine girmesi, II. Vatikan Konsili'nin toplanmasını zorunlu kılmıştır. 11 Ekim 1962'de toplanan II. Vatikan Konsili'nde kültürün önemini fark eden Kilise, yeni misyon anlayışını kültür ve inanç terimlerinin birleşimi sonucu anlamını bulan inkültürasyon kavramı üzerine bina etmiştir. İnkültürasyon kavramı her ne kadar yeni bir terim olarak karşımıza çıksa da bu terimin uygulama sürecinin Hıristiyanlık tarihi kadar eski olduğu ifade edilir. Kilise'nin inkültürasyon faktivitesi, Hıristiyan mesajının belli bir plan ve program dâhilinde Hıristiyan olmayan toplumların aşına olduğu inanç ve kültür yapısına uygun bir biçimde yorumlanarak sunulmasını içerir.

Çalışmamızda inkültürasyon kavramının bir ihtida (dönüştürme) anlayışından ziyade Hıristiyan misyonerliğinin "tanassur" yani Hıristiyanlaştırma amacı taşıdığı kavramsal analiz açısından ortaya koyulmaya çalışılacaktır. İnkültürasyon teriminin teolojik açıdan anlam yapısının analizi yapıldıktan sonra Hıristiyan misyonerliği açısından bu kavramın sosyo-antropolojik nitelikli kavramlar olan enkültürasyon ve akkültürasyon kavramları ile anlam ve işlev

---

**Atıf/Reference:** Abdulkadir Kıyak, "Hıristiyan Teolojisinde İnkültürasyon Kelimesinin Kavramsal Analizi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.5, Aralık-2022.

<sup>1</sup> Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr](mailto:abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr) Orcid No: 0000-0003-2399-8654



açısından ilişkisi tetkik edilecektir. Ayrıca misyonerlik aktivitelerinde inkültürasyon kavramıyla ilişkili olan Kilise ile Hristiyan olmayan kültürler arasındaki ilişkiyi konu edinen diğer kavramlara da değinilecektir. Çalışmamızda son olarak inkültürasyon kavramının inanç ve kültür açısından değerlendirilmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hristiyan, İnkültürasyon, Kilise, Misyon

## **Conceptual Analysis of The Word Inculturation in Christian Theology**

### **Abstract**

Since the end of the 19th century, the church's missionary activities had a mission crisis, which made it necessary to convene the Vatican Council II. Realizing the importance of culture in the Vatican Council II convened on October 11, 1962, the church built its new mission understanding on the concept of inculturation, which finds its meaning as a result of the combination of culture and belief terms. Although the concept of inculturation appears as a new term, it is stated that the application process of this term is as old as the history of Christianity. The inculturation activities of the Church are the presentation of the Christian message within a certain plan and program in accordance with the belief and culture structure familiar to non-Christian societies.

In our study, it will be tried to be revealed in terms of conceptual analysis that the concept of inculturation has the aim of "tanassur", that is, Christianization, for Christian missionary rather than a conversion understanding. After analyzing the theological meaning structure of the term inculturation, the relationship between this concept and the socio-anthropological concepts of enculturation and acculturation in terms of meaning and function will be examined in terms of Christian missionary. In addition, other concepts that deal with the relationship between the Church and non-Christian cultures, which are related to the concept of inculturation in missionary activities, will also be mentioned. Finally, the concept of inculturation will be evaluated in terms of belief and culture in our study.

**Keywords:** Christian, Inculturation, Church, Mission

## Giriş

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Kilise, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla beraber misyonerlik faaliyetlerine karşı tepkisel bir yaklaşım göstermeleri sebebiyle bir misyon krizi içerisine girmiştir. Hıristiyan dünyasını içine düştüğü bu kaos ortamından kurtarmak amacıyla Papa XXIII. John, 25 Ocak 1959 yılında II. Vatikan Konsili'ni toplama kararı almıştır. Konsil'in toplanma amacını ise “*Kilise’yi günümüz toplumuna uygun hale getirmek*” diye ifade etmiştir.<sup>2</sup> 11 Ekim 1962’de toplanan II. Vatikan Konsili’nde benimsenen inkültürasyon yöntemi ile misyonerlik faaliyetleri yeni bir boyut kazanmıştır. Kilise kültürün önemini keşfetmiş ve bunun neticesinde yeni misyon anlayışını inkültürasyon yani kültürlerarası etkileşim üzerine bina etmiştir.<sup>3</sup> Kilise, inkültürasyon faaliyeti ile Hıristiyan teolojisinin inanç ve kültür kodlarını sistemli ve programlı bir biçimde yerel kültürlerle aşlamayı hedeflemektedir. Sonraki dönemlerde de Hıristiyan misyon anlayışında inkültürasyon faaliyeti önemini korumuştur. Öyle ki Papa II. John Paul, 16 Ocak 1982 tarihinde yapılan “*Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*”<sup>4</sup> isimli ulusal kongrede halka yaptığı konuşmada: “*Kültür haline gelmeyen inanç tamamen benimsenmez, tam olarak düşünülmez veya sadakatle yaşanmaz*” diyerek inkültürasyon metodunun önemini ortaya koymuştur.<sup>5</sup>

İnkültürasyon öncelikle teolojik kültür açısından önem arz eden bir kavramdır. Bilhassa misyonerlik faaliyetleriyle eş zamanlı geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Hıristiyan misyon anlayışında inkültürasyon her ne kadar yeni bir kelime olsa da bu kavramın uygulamasının aslında Hıristiyanlık tarihi kadar eski olduğu ifade edilir.<sup>6</sup> Böyle

---

<sup>2</sup> W. John O'Malley, “Reform, Historical Consciousness, And Vatican II'S Aggiornamento”, *Theological Studies*, XXXII/IV, 1971, s. 589; Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog* (İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), 51, 77; Ali İsmail Güngör, “Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri”, *Misyonerlik Trendleri ve Stratejileri*, ed. Süleyman Turan (Rize: STS Yayınları, 2014) 271-272.

<sup>3</sup> Aktaran Güngör, “Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri”, 271; Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 79.

<sup>4</sup> “*Al Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (14 giugno 1980) Giovanni Paolo II*” (Erişim 08 Kasım 2022).

<sup>5</sup> Eugene Chianain, *Inculturation: A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation*. (Toronto: Ecclesia in Africa, University of St. Michael's College and the University, 2018), 2.

<sup>6</sup> Kee-Fook Chia, *Asian Christianity and Theology (Inculturation, Interreligious Dialogue, Integral Liberation)*, ed. Frans Wijssen (London and New York: Routledge, 2022), 68.

uzun bir geçmişe sahip olması dolayısıyla Hıristiyan dünyasında inkültürasyon faaliyeti ile ilgili arada küçük farklılıklar gösteren farklı yöntem ve yaklaşımlar da kullanılmıştır.

İnkültürasyon kavramının tarihi süreç içerisinde kazandığı anlamlara bakıldığında genellikle Hıristiyan inanç ve kültürünün hedef toplumun kültürel kodlarıyla sunulması olarak karşımıza çıkmaktadır. “Kültür”, anlam açısından çok yönlü bir kavram olduğu için kültürlerarası etkileşimi ortaya koymada zengin bir literatüre sahip olmuştur.

## **Kültür ve Din**

İnkültürasyon, bir yanda inanç, diğer yanda kültür olarak adlandırılan iki kavramla ilişkili bir terimdir.<sup>7</sup> Dolayısıyla kültür ve inanç kavramları üzerinde durmak elzem bir gereklilik teşkil etmektedir.

Temel öznesi insan ve toplum olan kültür, tarihsel süreç içerisinde bir toplumu diğer toplumlardan ayıran ve kendine özgü bir kimlik kazanımı sağlayan maddi ve manevi değerler bütünüdür.<sup>8</sup> Ortaya koyulan bu kimlik Ziya Gökalp’in de ifadesiyle “bir milletin dinî, ahlaki, akli, estetik, lisani, iktisadi ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür”.<sup>9</sup> Ayrıca dinamik, değişime ve gelişime açık bir olgu olan kültür, sürekli olarak kendini yenileyen dolayısıyla diğer kültür ve medeniyet unsurlarından bazı öğeleri ya da özellikleri de kendi yapısına alarak kendine mal etmektedir.<sup>10</sup> Yani en genel ifadesiyle kültür; “*tarihin derinliklerinden süzülüp gelen; zamanın ve ihtiyaçların doğurduğu, şuurlu tercihlerle, manalı ve zengin bir sentez oluşturan; sistemli ve sistemsiz şekilde nesilden nesile aktarılan; bu suretle her insanda mensubiyet duygusu, kimlik şuuru kazanılmasına yol açan; çevreyi ve şartları değiştirme gücü veren; nesillerin yaşadıkları zamana ve geleceğe bakışları sırasında geçmişe ait atıf düşüncesi geliştiren; inanışların, kabullenişlerin, yaşama şekillerinin bütünüdür.*”<sup>11</sup>

Edward Burnette Tylor ise kültürü birey merkezli tanımlamaktadır. Tylor’a göre kültür, “*herhangi bir toplumun üyesi olan bir insanın öğrendiği sahip olduğu bilgi, iman, sanat, ahlak, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, hukuk, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir*

---

<sup>7</sup> Aylward Shorter, *Toward A Theology Of Inculturation* (Eugene: Wipf and Stock, 2006), 4.

<sup>8</sup> Ali Akdoğan, “Kültür ve Din” *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 439.

<sup>9</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Sebil Matbaacılık, 1975), 27.

<sup>10</sup> Ali Akdoğan, “Kültür ve Din” 438,441.

<sup>11</sup> Sadık K. Tural, *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler* (Ankara: Ecdad Yayınevi, 1992), 97.

yapıdır.”<sup>12</sup> Bu temel betimleyici tanımda insan toplumu kültürün ölçütü haline gelir. Kültür, bir insanın toplumun bir üyesi olarak öğrendiği veya edindiği şeydir. O insan düşüncesinin ve insan davranışının - kalıtsal yönlerinin aksine - öğrenilmiş yönlerini içerir. Daha modern bir eğilim, düzeni tersine çevirmek ve insan toplumunu kültür açısından tanımlamaktır. Bu düşünce tarzına göre, onları tanınabilir bir şekilde farklı bir insan grubu veya toplumu olarak oluşturan, kültürel olarak gelenek değerlerini ve kendine özgü yaşam tarzını paylaştıkları şeydir.<sup>13</sup>

Kültür, bir toplum içinde ne kadar bütünleştirici işleve sahipse, diğer toplumlarla olan farklılıkları ortaya koyduğu için ayrıştırıcı bir özellik de taşır.<sup>14</sup> İnsan toplumları sadece bir kültüre sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu kültürle diğer insan toplumlarından ayrılırlar. Kültür bu nedenle sadece davranışla ilgili değildir. Aynı zamanda fikirlerle de ilgilidir. Kültürün zihinsel temeli, modern tanımlarda yaygın olarak vurgulanmaktadır.<sup>15</sup>

Fertle kültür arasındaki münasebetin girift olduğu görülür. Fert mensubu olduğu gruba ait kültürünün bir temsilcisi olarak hareket edebileceği gibi onun taşıyıcısı, kullanıcısı ve hatta yaratıcısı olarak da faaliyet gösterebilir.<sup>16</sup> Yani ferdin kültürü, içinde bulunduğu toplumun kültüründen soyutlanamaz.

Din ise, “bir cemaatin sahip olduğu kutsal kitap, peygamber veya kurucu, Tanrı kavramını da genellikle içinde bulunduran inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yaptığı ibadet, yerine getirmeye çalıştığı ahlaki kurallar bütünüdür.”<sup>17</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere din, sadece bir inançtan ibaret olmayıp aynı zamanda kişinin dünyevi hayatına yön veren ahlaki, hukuki ve sosyal kuralları da ihtiva eder. Dinin temel özelliklerinden biri de aynı inancı paylaşan, aynı davranış biçimlerini benimseyen kişilerden meydana gelen bir sosyal birlik oluşturmasıdır.<sup>18</sup> Dolayısıyla din, kişinin hem bireysel hem de toplumsal hayatına yön vermekte ve kültürel yapısının şekillenmesinde ana unsuru teşkil etmektedir.

---

<sup>12</sup> Edward Burnette Tylor, *Pirimitive Culture*, (London: John Murray, 1871), 1.

<sup>13</sup> Aylward Shorter, *Toward A Theology Of Inculturation*, 4.

<sup>14</sup> Göksel Göker, *Göç Kimlik Aidiyet (Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler)*, (Konya: Literatürk Akademia, 2015), 144.

<sup>15</sup> Shorter, *Toward A Theology of Inculturation*, 4.

<sup>16</sup> Crech Crutchfield Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, çev. Mümtaz Turhan, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 132.

<sup>17</sup> Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 4.

<sup>18</sup> Ömer Faruk Harman, “Din ve Vicdan Hürriyeti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt IX, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 320.

Yukarıda verdiğimiz tanımlardan da anlaşılacağı üzere din ve kültürün gelişimi birbirinden soyutlanamaz. Din ve kültür ne tamamen birbirinin aynı ne de tamamen birbirinden ayrıdır. Kültürü oluşturan bazı unsurların yaşanan dinin de unsurları olduğu bir gerçektir. Din ve kültür arasındaki yakınlık o kadar yüksektir ki dinde meydana gelen bir değişiklik mutlaka kültürde de kendini gösterir. Mesela Hıristiyan kültürleri arasındaki bölünmenin inanış ve kültürlerde de farklılaşmayı getirmesi kuvvetle muhtemeldir. Yani kültür, dinin vücut bulmuş halidir.<sup>19</sup> Bir diğer ifadeyle din, kültürü etkilemeye, kültür kalıpları din kalıplarına göre oluşmaya ve yaşanmaya devam etmektedir.

### **İnkültürasyon Kavramının Teolojik Anlam Yapısının Analizi**

Hıristiyan teolojisinde Kilise'nin tarihsel süreci içerisinde inkültürasyon kavramı yeni bir kavram olarak görünse de teolojik anlamları irdelendiğinde bu kavramın Kilise tarihi kadar eski olduğu kabul edilir.<sup>20</sup> Onwubiko'nun ifadesiyle inkültürasyon; Kilise'deki eski bir problemin yeni bir vizyonu veya eski bir problemin çözümüne yeni bir yaklaşım olarak kabul edilir.<sup>21</sup> Katolik çevrelerin yaygın olarak kullandığı inkültürasyon kavramını Protestanlıkta "contextualization" (şartlara uydurma) kavramı karşılamaktadır.<sup>22</sup>

İnkültürasyonun teolojik içeriğinin tanımı çeşitli açılardan ele alınabilir. Bu kavram hangi açıdan ele alınırsa alınsın teolojik içeriği aynıdır. Ancak genel bir açıdan bakıldığında inkültürasyon kavramının iki taraflı bir süreç olduğu görülür:

a-İnkültürasyon temel de Hıristiyan mesajının asimilasyonudur. Hıristiyan inancının götürüldüğü toplumun kültürüne uygun tarzda sokulmasını ifade eder.

b-Hıristiyan olmayan dinlerin ve kültürlerin doktrin ve pratiklerinin Hıristiyanlığa uydurulma sürecidir.<sup>23</sup>

İnkültürasyon, Hıristiyan yaşamının ve Hıristiyan mesajının belirli bir kültürel bağlamda enkarnasyonudur. Öyle ki bu deneyim sadece kendine özgü unsurlar aracılığıyla

---

<sup>19</sup> T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 20-26.

<sup>20</sup> Kanu Ikechukwu Anthony, "Inculturation and the Christian faith in Africa", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 17, September 2012, 237.

<sup>21</sup> Onwubiko'dan aktaran Anthony, "Inculturation and the Christian faith in Africa", 237.

<sup>22</sup> Crollius, A. Roest, *İnkültürasyon*, çev. Ali İsrâ Güngör, *Dinî Araştırmalar*, 1998, cilt 1, sayı 1, 95; Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 486.

<sup>23</sup> K. P. Aleaz, "The Theology of Inculturation Re-examined", *Asia Journal of Theology*, , Volume XXV, Issue 2, Oct. 2011, s. 229, 233.

ifade bulmaz. Aynı zamanda kültürleri canlandıran, yönlendiren ve birleştiren, dönüştüren ve yeni bir yaratı ortaya çıkaracak şekilde yeniden yapan bir ilke haline gelir.<sup>24</sup> Bu bakış açısına göre, inkültürasyon, müjdenin Mesih'i kabul eden insanların inançlarında ve müjdenin değerlerinde can ve beden almasını içerecek "kelimedenden yaratılmış" modeline (Tanrı'nın kelamının İsa ile ete kemiğe bürünmesi) uyan bir süreç haline gelir. Bu inanca göre Mesih nasıl herkes için kurtuluşu kazanmak için insan olduysa, müjde de "yerel halkın" kalbini kazanmak için "kültür" haline gelmelidir.<sup>25</sup> Papa II. John Paul ise inkültürasyon için şu ifadeleri kullanır:

*"Kilise'nin halkların kültürlerine dâhil olma süreci uzun bir süreçtir. Bu tamamen dışsal bir adaptasyon meselesi değildir, çünkü inkültürasyon hakiki kültürel değerlerin Hıristiyanlıkla bütünleşmeleri ve Hıristiyanlığın çeşitli insan kültürlerine dâhil edilmesi yoluyla samimi bir şekilde dönüştürülmesi anlamına gelir."*<sup>26</sup>

Zira kültür-inanç bütünleşmesi yani Hıristiyanlığın kültüre dâhil edilmesinin gerekliliği II. Vatikan'dan sonraki Kilise belgelerinde de sürekli vurgulanmıştır.<sup>27</sup>

Esasen inkültürasyon kavramının tarihi süreç içerisinde kazandığı anlamlara bakıldığında genellikle Hıristiyan inanç ve kültürünün hedef toplumun kültürel kodlarıyla sunulması olarak karşımıza çıkmaktadır. İnkültürasyon kavramının anlamını İslami literatürdeki karşılığı "tanassur"<sup>28</sup> kavramıdır. Örneğin yıllarca uğraşılmasına rağmen Müslüman toplumlar üzerinde "tanassur" faaliyetlerinde başarılı oldukları söylenemez. Misyonerlerin yapmış oldukları çalışmalar Hıristiyanlaştırma (tanassur) faaliyeti olmasına karşın, bu faaliyeti "rejenerasyon" veya İslami terminolojiye ait bir kavram olan "ihtida" anlamını ifade eden kavramlar ile nitelemiş olmaları aslında başlı başına bir inkültürasyon

---

<sup>24</sup> Pedro Arrupe, "On Inculturation, to the Whole Society", *The Portal to Jesuit Studies*, 1978, 2, (Erişim 20 Kasım 2022).

<sup>25</sup> Anthony, "Inculturation and the Christian faith in Africa", 237.

<sup>26</sup> "Redemptoris Missio (1990), 52 (Erişim 08 Kasım 2022).

<sup>27</sup> *Gaudium et Spes* (1965), 54 (Erişim 08 Kasım 2022); *Redemptoris Missio* (1990), 52 (Erişim 08 Kasım 2022).

<sup>28</sup> "Hıristiyanlığın Dinleri Asimilasyonunun Bir Metodu: İnkültürasyon Yaklaşımı" adlı çalışmamızda da ele aldığımız tanassur kavramını merhum Erol Güngör eserinde "belli bir plan ve program dâhilinde Hıristiyanlaştırma" anlamında kullanmıştır. (Erol Güngör, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2012), 72.

faaliyetidir. Hatta dönüştürme ifadesi önüne getirilen samimi sıfatıyla “intimate transformation” (samimi dönüşüm) anlam daha da kuvvetlendirilmektedir.

İnkültürasyon terimi, enkültürasyon ve akkültürasyon kavramları ile Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesini konu edinen enkarnasyonu ifade eder. Eğer enkültürasyon yeni bir kültürü öğrenme süreci ise ve akkültürasyon da bu kültür etkileşiminin sonucu ortaya çıkan ürün ise o zaman inkültürasyon şu üç terimin özelliklerinin birleşimidir: Enkarnasyon, Enkültürasyon ve Akkültürasyon. Yani inkültürasyon; a- Mutlak Tanrı'nın İsa aracılığı ile bedenleşmesi b- Bir kültürü öğrenme süreci c- Yerel kültür ile Hıristiyan kültürün etkileşiminin sonucu demektir. Dolayısıyla inkültürasyon üç aşamalı bir süreçtir: Birincisi, Hıristiyan veya misyonerin yeni bir bağlama girmesi ve yerel kültürü yöre halkından öğrenip onlarla kültürleşmesiyle başlar. İkincisi, zamanla, Hıristiyan mesajı yerel kültürle etkileşime girdikçe, iki kültürün birbirinin unsurlarını öğrenip özümsemesini sağlayan kültürleşme gerçekleşir. Son olarak, enkarnasyon süreci gerçekleşir. Yani Hıristiyan mesajı yerel kültürde vücut bulur, sembolleri, dili ve düşünce kalıpları aracılığıyla kendini ifade eder. Bu sürecin yerel kültür için olduğu kadar Hıristiyan misyoner için de sonuçları üç yönlüdür: Birincisi, aralarında simbiyotik yani ortak bir ilişki olmalıdır. Bu ilişkide olması gereken en temel değerler ise karşılıklı saygı, açıklık ve güvendir. İkincisi, öğrenmedir. Yani misyonerlerin ve yerel kültürün halklarının birbirlerini paylaştıkları ve dönüştürdükleri kadar hem öğrendikleri hem de dönüştükleri iki yönlü bir süreçtir. Son olarak inkültürasyon dinamik ve yaşam boyu süren bir süreçtir. Bu süreçte hem Hıristiyanlık hem de yerel kültür sürekli olarak gelişecek ve yeni biçimler alacak, süregiden bir diyalogda karşılıklı olarak birbirlerini etkileyecek ve zenginleştirecektir.<sup>29</sup> Çünkü inkültürasyon yaklaşımına göre kültürlerin çeşitliliği olduğu için, Tanrı üzerine düşünme biçimlerinin de çeşitliliği olması gerektiği sonucu çıkar. Her kültür kendine özgü ve biriciktir bu yüzden İncil'i de her kültür farklı yorumlayacaktır.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Chia, *Asian Christianity and Theology (Inculturation, Interreligious Dialogue, Integral Liberation)*, 65.

<sup>30</sup> Chibueze Udeani, *Inculturation as Dialogue (Igbo Culture and the Message of Christ)*, Rodopi Publishing, New York 2007, s.

## Hıristiyan Misyonunda Kullanılan Diğer Kavramlar

Hıristiyanlık tarihinde inkültürasyon kavramı öncesinde Kilise ile diğer kültürler arasındaki ilişkiyi ifade eden farklı kavramlar da olagelmıştır. Bu kavramların en popüler olanları accommodation (yerleştirme, uzlaştırma, intibak), indigenization (yerleştirme), contextualization (şartlara uydurma) kelimeleridir. II. Vatikan Konsili'nde adaptasyon ve accommodation (yerleştirme, uzlaştırma ve intibak) kelimeleri kullanılmıştır. Bu terimler, Hıristiyan inancıyla farklı kültürlerin karşılaşmasına dışarıdan bakmaktadır.<sup>31</sup> Adaptasyon, inanç ve kültür arasındaki ilişkiyi ifade eder. Yani Hıristiyan inancı, yerel dinlerden kendi öğretilerine uygun olan unsurları alır ve Hıristiyanlığa adapte eder.<sup>32</sup> Bir bakıma adaptasyon, Kilise tarafından açıklanan İncil'e neyin tutarlı olup olmadığını belirleme çabasıdır. Ayrıca dünyanın vücut bulması ve Tanrı'nın insanlıkla uyumunun boyutunu araştırır.<sup>33</sup> İkinci Vatikan Konsili, adaptasyonun dinamik bir formunu öne sürmüştür. Hıristiyanlığı vaaz ederken insanların kendilerini adapte edebilmeleri için ihtiyaçları göz önüne alınır. Bu bağlamda dinamik bir şekilde vaazlar değiştirilir. Çünkü bu durum vaaz edilen insanlarda yeni bir hayat kültürü meydana getirir. Bu adaptasyon yapay değildir, insanların yeni hayat tarzlarına uyum sağlayabilmeleri için içsel bir dönüşüm yaşamalarını sağlar.<sup>34</sup>

İnkültürasyon ve adaptasyon hedefleri ve kullandıkları metotlarıyla birbirlerinden ayrılır. Adaptasyon iki taraflı bir etkileşim olmayıp statik bir yapıya sahiptir. Oysa inkültürasyon iki taraflı bir etkileşime sahiptir. Hıristiyan mesajı ile dünyanın farklı kültürleri arasında yaratıcı ve dinamik bir ilişkiye yönelik harekettir. Yani değişime açık ve dinamik bir karakter gösterir. Çünkü toplumların kültürleri de sürekli bir değişim içindedir.<sup>35</sup>

Kilise misyon anlayışında ön plana çıkan bir diğer kavram ise indigenization (yerleştirme)'dir. Kutsal Kitap tarihinden, Tanrı ile halkı arasındaki ilişki açısından yerleştirilmenin Eski Ahit'ten başlayarak var olduğu söylenebilir. Eski Ahit'te görülen

---

<sup>31</sup> K. P. Aleaz, "The Theology of Inculturation Re-examined", 233

<sup>32</sup> Chianain, Inculturation: "A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation", 24.

<sup>33</sup> Graham A. Duncan, "Inculturation: Adaptation, Innovation and Reflexivity. An African Christian Perspective", *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, 70 (1), 2014, s.2.

<sup>34</sup> Udeani, *Inculturation as Dialogue (Igbo Culture and the Message of Christ)*, 126.

<sup>35</sup> Udeani, *Inculturation as Dialogue (Igbo Culture and the Message of Christ)*, 125-129.



örneklerde Tanrı, İsrail kültürünün kökünü oluşturmaya çalışır. Tanrı insanlarla iletişim kurarak bunu sağlamaya çalışır. Bu yerleşme, Tanrı ile İsrail halkı arasındaki karşılaşmalarda meydana gelmekte ve Tanrı'nın sevgi dolu ilgisi ve kurtuluş mesajı, kendilerini içinde buldukları şartlardan bağımsız olarak insanların yaşamlarının yerli biçimlerinde ifadesini bulmaktadır. Bir anlamda Eski Ahit, Tanrı'nın halkı arasında yerleşmesinin tarihi olarak görülebilir. Tanrı'nın bu yerleştirilmesi Eski Ahit'le bitmemekte, Yeni Ahit'te de devam etmektedir. Bu yerleştirme daha sonra İsa Mesih'in kişiliğinde başlar.<sup>36</sup> Enkarnasyon yerleşmenin eşsiz bir örneğidir. Nitekim bu defa Tanrı sadece İsrail oğullarının arasında değil tüm insanlıkla beraber yaşamaya başlar. Bu, babalarla, yargıçlarla, liderlerle ve peygamberlerle farklı karşılaşmalarda hazırlanmış olsa da, o zamandan beri, Tanrı'nın kendisiyle artık bir insan aracılığıyla değil, bir insan olarak karşılaşılacaktır.<sup>37</sup>

Hıristiyanlığın ilk yıllarında da Kilise yerleşmeyi bir metot olarak kullanmıştır. Örneğin Romalılar için yapılan misyonerlik faaliyetlerinde onların hukukuna uygun davranılmıştır. Yunanlılar için Pavlus, felsefi açıklamalar yapmıştır.<sup>38</sup> Pavlus örneğinde de görüleceği gibi ilk Hıristiyanlar mesajlarını yaymak için hedefledikleri kültürde işlerine yarayabilecek hususları kullanmaktan çekinmemişlerdir. Afrika'nın kolonileşmesi sürecinde yerleştirme kullanılmamış ve Afrika kültürüne küçümseyici bir bakış olmuştur. Bu durum II. Vatikan Konsili'ne kadar devam etmiştir. Vatikan Konsili'nde alınan kararlara göre artık İsa'nın mesajları iletilmek istenen insanların saygıdeğer kültürlerine göre yapılacaktır. Konsil'e göre Kilise herhangi bir ırka veya ulusa, yaşam tarzına ait değildir.<sup>39</sup>

Proclamation (ilan) ve preaching (davet) terimleri daha çok Grekçe "kerygma" (kerigma) kelimesini karşılamak üzere kullanılmıştır.<sup>40</sup> Yeni Ahit'te kerigma, İsa'nın mesajının, Tanrı'nın krallığından geldiğini ifade etmek için kullanılır.<sup>41</sup> Kerigma, erken dönem Hıristiyan mesajının içeriğini tanımlar. Bu da İsa'nın hayatını ve faaliyetlerini içerir. Özellikle de İsrailoğulları tarihiyle İsa'nın yaşamı ve ölümündeki olayları ilişkilendirir.

---

<sup>36</sup> İbraniler, 1:14.

<sup>37</sup> Udeani, *Inculturation as Dialogue (Igbo Culture and the Message of Christ)*, 116-118.

<sup>38</sup> Elçilerin İşleri, 17:22-31.

<sup>39</sup> Udeani, *Inculturation as Dialogue (Igbo Culture and the Message of Christ)*, 120-124.

<sup>40</sup> Aktaran Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Paulus* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 41.

<sup>41</sup> Matta, 4:17; Markos, 1:14-15.

Bunları Tanrı'nın kurtarıcılık aktivitesinin zirvesi olarak görür.<sup>42</sup> Ayrıca proclamation (ilan), İncil mesajının iletilmesidir. Tanrı tarafından Ruh'un gücüyle İsa Mesih'te herkes için gerçekleştirilen kurtuluş gizemidir. Yani İsa Mesih'e inanma taahhüdüne ve vaftiz yoluyla inananlar topluluğu olan Kilise'ye girişe bir davettir.<sup>43</sup>

Conversion (dönüştürme)'da din değiştirme fikri dâhil olmak üzere, her zaman Tanrı'ya doğru genel bir hareket vardır. Yani dönüşüm, "kişinin yaşamını ona daha cömertçe teslim etme arzusuyla yüreğin alçakgönüllü ve tövbe-kâr olarak Tanrı'ya dönüşü"nü ifade eder. Daha özel olarak, dönüşüm, dini bağlılığın değişmesine ve özellikle Hıristiyan inancını benimsemeye yönelik bir faaliyettir.<sup>44</sup>

Witness (Şahitlik), kişinin bir şeylerin kanıtını kendinden başkalarının dikkatine sunmasıdır. Hıristiyanlık'ta şahitliğin üç unsuru vardır: Mesaj, ikna işaretleri ve (kişileri) Tanrı'ya yönlendirmek için yardım. Gerçek şahitlik baba ve oğlundur. Şahitliğin temel şartı da budur. O insan olduğu kadar oğul Tanrı olduğu için onun verdiği tanıklık babanunkiyle aynı olmalıdır. O, dünyaya tam olarak gerçeğe tanıklık etmek için geldi<sup>45</sup>, ki bunu Baba'dan aldı.<sup>46</sup> İsa bu üç unsuru da doğrulamaktadır. Şahitliğin rolü, çağrıyı iletmek için mevcudiyetin farkına varmaktır. Hıristiyanlığın temel varlığını devam ettirmek için İsa'ya şahitlik daha önemlidir. İsa'nın ilk çağrısı Hıristiyanlığı yaşamak ve aktarmak, ikinci çağrısı ise Hıristiyanlığın hayattaki rolünü aktarmaktır. Hıristiyanlığın temel şahitlik özelliği doğrulamadır. Bu kişinin taleplerini karşılar ve Hıristiyanlığın olgunlaşmasını sağlar. Hıristiyan inancında Kutsal Ruh, kişiyi asil, güçlü ve inanan kılmayı teklif eder. Şahitlikte tüm soruların ilki "Şahitlik nedir?" den ziyade şahitliğin ne yaptığıdır. Bu kişiler arasından birini yol gösterici yapar. Hıristiyanlık şahitliği gerektirir. Çünkü o, öğretmekten ziyade yakalatmak zorundadır. Böylece normal olarak yakalanmış biri tarafından yakalanabilir yani Hıristiyanlık tek başına öğrenilmez. Hıristiyan inancında bir aracının olmasının şart olduğu vurgulanır.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> D. S. Ferguson, "Krygyrna" *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell), Michigan, 2001, s.653.

<sup>43</sup> *Pontifical Council For Inter-Religious Dialogue (Dialogue And Proclamation (19 May 1991)*, (Erişim 20 Kasım 2022).

<sup>44</sup> *Pontifical Council For Inter-Religious Dialogue (Dialogue And Proclamation (19 May 1991)*, (Erişim 20 Kasım 2022).

<sup>45</sup> Yuhanna,18:37.

<sup>46</sup> Yuhanna,8: 26.

<sup>47</sup> W. F. Dewan, "Witness", *New Catholic Encyclopedia*, (United States: Gale, 2003), 802-803.

Hıristiyan misyon anlayışında gerçek anlamda şahitlik, kişinin doğruyu ve gerçeği hareketleri ve sözleriyle onaylamasıdır. Bu terimin Hıristiyanlıktaki kullanımı İsa'ya ve onun koruyucu gücüne verilen şahitlik etmek anlamına gelmektedir. Yeni Ahit'teki kullanımı kişinin insanların lehine ve aleyhine şahitliği; Tanrı'nın insanlara şahitliği olarak kullanılmıştır. İlk olarak şahitlik Hıristiyanlık gerçeğini ve enkarnasyonunu tesis etmek anlamına gelmektedir. Sonra ise yeniden diriliş ve Hıristiyanlık gerçeğinin ve Kutsal Ruh'un yönetiminin en önemli kanıtıdır.<sup>48</sup> Yani daha özet bir ifadeyle şahitlik, İsa Mesih'in hem Tanrı hem de insan tabiatına sahip olduğuna ve onun kurtarıcı rolüne inanmaktır. Zira Yeni Ahit'te de bu duruma yönelik referanslar mevcuttur.<sup>49</sup>

Hıristiyan misyon anlayışında ön plana çıkan bir diğer terim ise "evangelizm"dir. Evangelizm, Mesih'in ve İncil'in mesajının bütün insanlara ulaştırılması, öğretilmesi ve kendi hür iradesine dayanarak Hıristiyanlığa döndürülmesini ifade eder.<sup>50</sup> Özellikle Hıristiyan olmayan kültürler ve bağluları arasında oluşturduğu olumsuz imajı değiştirmek amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.<sup>51</sup> Evangelizmin faaliyet alanı, Hıristiyan olmayanlarla sınırlı olmayıp, dine duyarsızlaşan Hıristiyanları da kapsar. Zira evanjeliklerle Hıristiyanların ayrıldıkları temel nokta burasıdır. Misyonerlik terimi sömürgeci ve emperyalist bir anlam ihtiva ederken, evanjelizasyon daha yumuşak bir kavramdır. Bununla beraber evanjelizm tabirini misyondan daha dar bir şekilde tanımlama eğilimi vardır. Roma Katolikleri ve Protestanlar Kilise'nin faaliyetleri için daha çok misyon kelimesini kullanmaya eğilimliken, Evanjelikler ise evanjelizm tabirini kullanmayı öncelerler.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> F. L. Fisher, "Witness, Witnessing", *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (United States: Baker Book House, 1984), 1174-1175.

<sup>49</sup> Matta, 10:18; Markos, 13:9.

<sup>50</sup> Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 165.

<sup>51</sup> Şinasi Gündüz, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler", *Misyonerlik Trendleri ve Stratejileri*, ed. Süleyman Turan (Rize: STS Yayınları, 2014), 38.

<sup>52</sup> Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Paulus* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 36, 39; Tuncer Günay, *Misyoner Örgütleri ve Misyoner Faaliyetleri*, (Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2004), 149.

## İnkültürasyon, Akkültürasyon ve Enkültürasyon Kavramlarının Anlam Analizi

“Enkültrasyon” antropolojik, “inkültürasyon” ise teolojik bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Enkültürasyon, kişinin belirli bir kültürde yaşarken edindiği öğrenme deneyimlerini ifade eder.<sup>53</sup> Bu, çocukluk döneminde başlayan bir faaliyet olup, kişinin dünyaya bakışını, eğitimini ve değerlerini etkileyen kültür edinimi sürecidir. Yani bireyin değerler, davranışlar, anlayışlar, sosyal normlar, gelenekler ve diller de dâhil olmak üzere kendi kültürel kimliğini kazanımıdır. Bu süreçte aile üyeleri, akranlar ve toplumun diğer üyeleri bireylere normatif sosyal standartları öğrenmeleri için yardımcı olurlar. Kültürel kimliğini kazanan bireyler daha sonra toplumsal yapıya uyum sağlayıp yaşamlarını sürdürürler.<sup>54</sup>

Enkültürasyonda kişi kendi kültürü içine sokulmaktadır. Yani kişi başlangıçta bir kültüre sahip değildir. Kendi kültürünü enkültürasyon yoluyla elde etmektedir. İnkültürasyon ise Kilise’nin belli bir kültür içine sokulması olayıdır. Ancak Kilise özel bir kültüre bağlı olmasa bile başka bir kültürün unsurlarıyla önceden bağlantılı olmaksızın bir kültür içerisine giremez. Dolayısıyla Kilise’nin gerçek tabiatına ait bazı unsurların kültürel bir karaktere sahip olduğu ifade edilir. Antropolojik bir bakış açısıyla inkültürasyon sürecinin aynı zamanda bir akkültürasyon süreci özelliklerine sahip olduğu da söylenebilir.<sup>55</sup> Esasen enkültürasyon ve inkültürasyon arasında faydalı bir analogi vardır. Enkültürasyon bireyi kendi kültürüne adapte eder. İnkültürasyonun öncelikli amacı ise daha önce Hıristiyanlığın olmadığı yerlerde Hıristiyanlık inancını o kültüre adapte etmektir.<sup>56</sup>

Bireyin kültürel öğrenme sürecini ifade eden enkültürasyon kelimesi, sosyalleşme ifadesiyle ilişkili bir kavramdır. Yani Sosyal Bilimciler bu ifadeyi, bireyin toplum tarafından eğitilmesi anlamında kullanırlar. Bu öğrenme ve öğretme süreci genellikle informal ve

---

<sup>53</sup> Josephine N. Akah- Aloysius C. Obiwulu-Anthony C. Ajah, “Recognition and Justification: Towards a Rationalisation Approach to Inculturation”, *HTS Theologese Studies*, 2020, s. 2.

<sup>54</sup> Leonard Tan, “Enculturation”, *Music in the Social and Behavioral Sciences: An Encyclopedia*, ed. W. F. Thompson (New York: Sage Publications, 2014), 393-395

<sup>55</sup> Crollius, A. Roest, “İnkültürasyon” , çeviren: Ali İsra Güngör, *Dinî Araştırmalar*, 1998, cilt: I, sayı: 1, 97.

<sup>56</sup> Shorter, *Toward A Theology Of Inculturation*, 6

kendiliğinden gerçekleşen bir süreçtir. Kültür bu yüzden psikolojik ve sosyolojik bir fenomendir. Yani kişinin toplumun belli sembollerini ve kavramlarını sahiplenmesidir.<sup>57</sup>

Antropolojik bir terim olan akkültürasyon, kültürler üzerine çalışmayı ve kültürel etkileşim sürecini konu edinir. Akkültürasyon, iki grup karşılaştığında belli bir süre içinde bu gruplarda görülen değişikliklerdir.<sup>58</sup> Yani iki kültürün karşılaşması neticesinde egemen kültürde veya her iki kültürde oluşan değişiklikleri ifade eder.<sup>59</sup> Çok yönlü ve dinamik bir süreç olarak görülen akkültürasyon genellikle dört aşama sonucunda gerçekleşir: 1. Dil Edinimi 2. Diğer kültürü tanıma (Yani yerel kültürün içine girme) 3. Yerel kültürle entegre olma 4. Asimilasyon. Bu süreçte görülen değişiklikler kültürel ve psikolojik boyutta gerçekleşir. Yani akkültürasyon sürecinde dil, kıyafet ve davranışlar gözle görülür bir şekilde değiştiği gibi değerler de bu süreçte sistematik olarak değişim gösterir. Akkültürasyon özellikle de göçmenlerin, egemen (çoğunluk) kültürün kültürel normlarını kabul etmesi için uygulanır.<sup>60</sup>

Akkültürasyon, inkültürasyonun teolojik anlamıyla yakından ilişkilidir. Bu yüzden birbiriyle karıştırılırlar. Ancak akkültürasyon, inkültürasyon için gerekli bir koşuldur ve tamamen farklı sosyolojik bir kavramdır. Akkültürasyonun anlamı, bir kültürün başka bir kültürle karşılaşması demektir. Kültürel değişimin sebeplerinden biridir. İnsanoğlu diğer kültürlerle karşılaşınca kültürel geleneklerini değiştirme özgürlüğüne sahiptir. Zaten kültür dediğimiz şey bu karşılıklı sürecin sonucudur. Ayrıca akkültürasyon, tarihi bir süreçtir. Aynı zamanda statik değil, inkültürasyon gibi dinamik bir süreçtir. Evrensel bir Kilise olduğunu iddia eden Katoliklik için akkültürasyon yani kültürlerarası saygı ve hoşgörü gerekli şartlardan biridir. Çünkü Hıristiyanlık inancı tüm dünyada kültürden kültüre geçebilme yeteneğine sahiptir.<sup>61</sup>

Papa John Paul II, resmi Papalık belgesi "Trande Catechesi"de inkültürasyon ifadesini ilk defa akkültürasyon kelimesiyle beraber kullanmıştır.<sup>62</sup> Akkültürasyon iki

---

<sup>57</sup> Shorter, *Toward A Theology Of Inculturation*, 5-6

<sup>58</sup> Jacob Leah, "Acculturation", *Salem Press Encyclopedia* (New York: Grey House Publishing, 2020), 2.

<sup>59</sup> Aktaran Chianain, "Inculturation: A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation", 21.

<sup>60</sup> Leah, "Acculturation", 2.

<sup>61</sup> Shorter, *Toward A Theology Of Inculturation*, 6-7; Crollius, A. Roest, "İnkültürasyon", 97.

<sup>62</sup> *Catechesi Tradendae* (1979), 53 (Erişim 21 Kasım 2022).

kültürün karşılaşması sonucunda yeni bir kültürün ortaya çıkmasıdır. Akkültürasyon kavramı misyon teolojisinde yaygın bir kullanıma sahip olmayıp, Kilise de akkültürasyon faaliyetine temkinli yaklaşmıştır. Çünkü Hıristiyanlığın, başka bir kültürle karşılaşması Hıristiyan olmayan yeni bir kültürün doğuşuna yol açabilir. Ancak Hıristiyanlığın başka bir kültürle temasa girme gereksinimi sebebiyle yine de akkültürasyon, inkültürasyon sürecinin gerekli bir şartı olarak kabul edilir. Zira bu sebepten dolayı Papa John Paul II “Catechesi Tradendae” belgesinde her iki kavramı bir arada kullanmıştır.<sup>63</sup>

Hıristiyan misyon tarihinde 1960-1980 tarihleri arası, geleneksel misyon anlayışından geleceğin misyonuna geçiş dönemi olarak kabul edilir. Bu dönem inkültürasyon dönemi olarak karakterize edilse de “interkültürasyon” kavramı bu dönemde misyon tarihinde yeni bir kavram olarak kendine yer bulmuştur. İnterkültürasyon kavramını 1980 yılında Piskopos Joseph Blomjous, misyonun karşılıklı karakterini ifade etmek için kullanmıştır. Misyon sürecinde kültürel etkileşim açısından hem sosyolojik hem de teolojik gerçekliği anlatmak için interkültürasyon terimini kullanmanın daha doğru bir tercih olacağını ileri sürenler de vardır.<sup>64</sup> Ancak inkültürasyonun uygulama biçimi ve sahip olduğu fonksiyon, onun daha farklı ve özel bir anlama sahip olduğunu gösterir. Öyle ki inkültürasyon bir süreç olup, bu süreçte Hıristiyanlığın mesajının ve hayat tarzının yerel kültüre belli bir plan ve program dâhilinde ve yerli halk aracılığıyla adapte edilmesi faaliyetini içerir.<sup>65</sup>

### **Kültür-İnanç İlişkisi Açısından İnkültürasyon Kavramı**

II. Vatikan Konsili, Hıristiyan olmayan dinler, kültürler ve geleneklerde bulunan bazı iyi unsurların tespit edilmesi, açığa çıkarılması ve Hıristiyan inancına uygun hale getirilerek desteklenmesi yönündeki direktifleriyle dikkat çeker. Bu direktifler Kilise'nin başka kültürlerle olan yaklaşımını da gösterir. Konsil, Hıristiyan olmayan din, kültür ve geleneklerde birçok eksikliklerin bulunduğuna işaret etmekte ve bu eksiklikleri fertlerin düşünce, hareket ve ihmalleriyle sınırlı görmemektedir. Konsil'e göre diğer dinlerde bulunan dogmatik görecelilik, sihir, büyü ve ahlaki sapmalar bu dinleri hükümsüz ve dolayısıyla kurtuluşa ulaştırmada yetersiz kılmaktadır. Bu sebeple Hıristiyan teolojik

---

<sup>63</sup> Chianain, *Inculturation: “A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation”*, s. 28.

<sup>64</sup> Shorter, *Toward A Theology Of Inculturation*, 13-14

<sup>65</sup> Güngör, “Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri”, 275.

anlayışıyla sağlam bir iletişim neticesinde bu eksiklikler giderilmeli ve bu kültürler yeniden canlandırılmalıdır.<sup>66</sup> Papa II. John Paul ise inkültürasyon ile ilgili şu ifadeleri kullanır: İnkültürasyon kavramı her şeyden önce inanç ve kültür arasındaki diyalogu ifade eder. Hıristiyan mesajı ile bir kültür veya kültürler arasındaki her türlü ön yargı ve kültürel üstünlükten uzak, alma-verme sürecine dayalı, yaratıcı ve dinamik bir ilişki vardır.<sup>67</sup> Kültür, bir halkın biyolojik olarak değil, sosyolojik olarak aktarılan yaşam biçiminin bütünüdür. Bernard Lonergan'a göre kültür, ortak bir yaşam biçimini bildiren bir anlamlar ve değerler kümesidir ve bu tür anlam ve değerlerin farklı kümeleri olduğu kadar çok kültür vardır.<sup>68</sup> Hıristiyan misyon anlayışında Hıristiyanlık ancak kültürlerle temas içerisine girip bütünleşebilirse evrensel bir nitelik kazanır. Bu ifadeyi açacak olursak Eliot'un da ifade ettiği gibi, bütün Hıristiyanların ideal bir birlik kurmaları sonuçta bütün dünyada tek bir kültürün oluşacağını ima etmez. Bu sadece pek çok mahalli Hıristiyan kültüründen oluşmuş bir Hıristiyan kültürünün varlığını ifade eder. Evrensel bir Hıristiyan kültürü çeşitli kıtalardaki kültürlerin arasındaki farklılıkları bir kenara iten ve küçümseyen bir kültür demek değildir.<sup>69</sup>

II. Vatikan Konsili'nde Paul VI tarafından 7 Aralık 1965'te ilan edilen *Gaudium et Spes*, (Modern Dünyada Kilise Üzerine Pastoral Anayasa)'da inkültürasyon çalışmasında kültürel çoğulculuğun önemine dikkat çekilmektedir. Belgede insanın gerçek ve tam insanlığa ancak kültür yoluyla ulaşabileceği ifade edilmektedir. Bu nedenle dönüşüm yani Hıristiyanlaşma sürecinde kültür, İncil'i insanlığa ulaştırma yolunda vazgeçilmez bir araçtır.<sup>70</sup> Konunun önemine binaen Papa II. John Paul 16 Ocak 1982 tarihinde yapılan "Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale" ulusal kongresinde halka yaptığı konuşmada "kültür haline gelmeyen inanç tamamen benimsenmez, tam olarak düşünülmez veya sadakatle yaşanmaz" diyerek konunun önemini ortaya koymuştur. Ayrıca bu Pastoral anayasadaki en önemli paradigma kayması, bir Dünya Kilisesi kavramını gerçekleştirmeye yönelik gerçek bir girişim olan kültürlerin çoğulluğunu<sup>71</sup> kabul

---

<sup>66</sup> Aktaran Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 150

<sup>67</sup> Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 11

<sup>68</sup> Bernard Lonergan, *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1973), 301.

<sup>69</sup> Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, s. 82

<sup>70</sup> Chianain, "Inculturation: A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation", 19-20.

<sup>71</sup> *Gaudium et Spes* (1965), 53 (Erişim 08 Kasım 2022).

etmesiydi.<sup>72</sup> 4 Aralık 1963'te Papa VI. tarafından ilan edilen “Sacrosanctum Concilium” (Kutsal Liturjiye İlişkin Anayasa)'da litürjinin belirli koşullara ve kültürlere göre gözden geçirilmesini ve uyarlanmasını desteklemiştir. Çünkü misyon bölgelerine yerleştirilen Hıristiyan inancı artık Avrupa merkezli bir kültürel tezahürle sınırlandırılmaması gerekir. Hatta “Sacrosanctum Concilium”'in başlattığı reformlar neticesinde iki önemli gelişme yaşanmıştır: Birincisi, İncil, dinlerin liturjilerinde yerel dillere çevrildi. Yani yetkili bölgesel dini otoritenin onayı ile ayinle ilgili metinlerin Latince'den yerel dile çevrilmesi<sup>73</sup> desteklendi. İkinci olarak, toplumların tabu sayılan geleneksel jestler, sanatlar, şarkılar, davullar, danslar ve ritmik alkışlar gibi kültürel unsurları Hıristiyan ibadetine entegre edilmiştir.<sup>74</sup> 1975'te Paul VI, inkültürasyon konusunda en olumlu resmi belge olarak kabul edilen Apostolik Nasihat “Evangelii Nuntiandi”'yi (Evangelizasyon Üzerine) yayınlamıştır. Papa bu belgede, İncil'in muhatap olduğu insanları ve onların kültürel birikimlerini dikkate almazsa gücünü ve etkisini kaybedeceğine vurgu yapar. Yine bu belgede Papa, İncil'in mesajının herhangi bir kültürle nasıl bütünleşebileceğini<sup>75</sup> göstermiştir.<sup>76</sup>

Hristiyan mesajının belirli bir kültürde vaaz etmek ve kültüre almak, Katolik sosyal doktrinlerini topluma üç ana adımda uygulamaya benzer. Bu adımlar; gör, yargıla ve harekete geç. Papa John XXIII, bu adımları şu şekilde açıklar: Önce somut durum gözden geçirilir. İkinci olarak, aynı ilkelerin ışığında onun hakkında bir yargıya varılır. Üçüncü olarak ise koşulların neler yapılabileceğine ve yapılması gerektiğine karar verilir ve bu ilkeler uygulanır.<sup>77</sup> Bu adımlar, analogi yoluyla inkültürasyon sürecinde de uygulanabilir. İlk adım görmektir. Yani kültürel durumu mümkün olduğunca doğru bir şekilde gözlemlemek ve değerlendirmektir. İkinci adım bir yargıç kimliğiyle kültürel özelliklerini sevindirici haber değerleriyle uyumlu veya aykırı olup olmadığına karar vermektir. Son aşama ise eylemdir. Yani Hıristiyan unsurları yerel kültüre aşlamak için belirli bir eylem planı veya stratejiler dizisi benimsemektir. Dolayısıyla belirli bir toplumda herhangi bir

---

<sup>72</sup> Chianain, *Inculturation: “A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation”*, s. 2, 20, 39.

<sup>73</sup> *Sacrosanctum Concilium* (1963), 36 (Erişim 23 Kasım 2022).

<sup>74</sup> Chianain, *Inculturation: “A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation”*, s. 15.

<sup>75</sup> *Evangelii Nuntiandi* (1975), 63 (Erişim 23 Kasım 2022).

<sup>76</sup> Chianain, *Inculturation: “A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation”*, s. 24

<sup>77</sup> *Mater et Magistra* (1961), 235, (Erişim 21 Kasım 2022).



dini öğretimi kültüre almanın ilk adımı, ikinci ve son aşamada yanılmamak için yerel kültürün kendisini mümkün olduğunca bilimsel olarak bilmektir.<sup>78</sup>

## Sonuç

XIX. yüzyılda Hıristiyan dünyasının yaşadığı misyon krizi sonucunda toplanan II. Vatikan Konsili'nde üçüncü dünya ülkelerinin kendi kültürlerini yaşama isteklerinden hareketle kültürün önemini keşfetmiş ve yeni misyon anlayışını inkültürasyon anlayışı üzerine bina etmiştir. Ayrıca bu konsil, Hıristiyanlığın Kudüs Konsili'nden sonra Helenizm kültürünün de etkisiyle uzun bir dönem taşıdığı tek kültürlü bir Kilise kimliğini yıkarak yüzünü dünyaya çevirmiştir. Yani Kilise'nin misyon anlayışında inkültürasyon, kültürlerarası etkileşimi kendine teolojik model olarak seçmiştir. Şunu da ifade etmek gerekir ki inkültürasyon her ne kadar yeni bir kelime olsa da bu kavramın uygulanması aslında Hıristiyanlık tarihi kadar eskidir.

Görüldüğü üzere Hıristiyanlık misyon anlayışının ortaya koyduğu zaruret sonucunda heterojen bir kültür anlayışı ortaya koyar. Bu misyonerlik anlayışında kültürel çoğulculuk benimsenip diğer kültürlere yönelik pozitif bir dil kullanıldığı görülür. Ancak buradaki temel amaç, II. Vatikan Konsili'nin de temel amacı olan diğer kültürlere tanassur faaliyeti uygulayarak bu kültürlere Hıristiyan bir kimlik kazandırılması hedeflenmektedir. Bu amaca ulaşmak için de diğer kültürleri ötekileştirmeyen bir hoşgörü imajı çizilerek müjde, hakikat, samimi dönüşüm gibi pozitif anlam ifadeleri sıklıkla tercih ve tavsiye edilir.

İnkültürasyon öncelikle teolojik kültür açısından önem arz eden bir kavramdır. Bilhassa misyonerlik faaliyetleriyle eş zamanlı geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İnkültürasyon kavramının tarihi süreç içerisinde kazandığı anlamlara bakıldığında genellikle Hıristiyan kültürünün hedef toplumun kültürel kodlarıyla sunulması olarak karşımıza çıkmaktadır. Misyonerlerin yapmış oldukları faaliyetler Hıristiyanlaştırma (tanassur) politikası olmasına karşın bu faaliyetlerin rejenerasyon veya İslami terminolojiye ait ihtida anlamını ifade eden kavramlar ile -intimate transformation (Samimi dönüşüm)- verilmeye çalışılması bizzat bir inkültürasyon faaliyeti olarak kabul edilebilir.

İnkültürasyon olayında kültür ve inanç arasında iki istikametli bir münasebet olduğu görülmektedir. Dolayısıyla inkültürasyon aktivitesine bir kültürün öğrenme süreci olan

---

<sup>78</sup> Anthony, "Inculturation and the Christian faith in Africa", 9.

enkültürasyon ve kültürlerarası etkileşimi ifade eden akkültürasyon kavramları da dâhil olmaktadır. Ancak enkültürasyon ve akkültürasyon kavramları sosyo-antropolojik bir nitelik gösterirken, inkültürasyon kavramı teolojik bir karakter arz eder. Akkültürasyon çok kullanılan bir yöntem değildir. Çünkü iki kültürün karşılaşması Hıristiyan olmayan yeni bir kültürün doğuşuna yol açabilme ihtimalini bulundurmaktadır. Ayrıca kendi kültürlerine sadık olan insanları kültür açısından dejenere etme korkusu da diğer bir temel gerekçedir. Aslında Hıristiyan misyon faaliyetinde yerel kültürleri belli bir plan ve program dahilinde Hıristiyanlaştırma amacını gerçekleştirmek için diğer kültüre hareket alanı bırakılmak istenmemektedir. Kısacası kültürlerarası etkileşim açısından akkültürasyon, inkültürasyon faaliyetinde sadece bir araç metodudur.

### **Kaynakça**

- Akah, Josephine N. – Obiwulu, Aloysius C. –Ajah, Anthony C., “Recognition and Justification: Towards a Rationalisation Approach to Inculturation”. *HTS Theologese Studies*, 2020, 1-9.
- Akdoğan, Ali. “Kültür ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012
- Aleaz, K. P. “The Theology of Inculturation Re-examined”. *Asia Journal of Theology*, Volume XXV, Issue 2, Oct. 2011, 228, 249.
- Anthony, Kanu Ikehukwu. “Inculturation and the Christian faith in Africa”. *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 17, September 2012.
- Arrupe, Pedro. “On Inculturation, to the Whole Society”. *The Portal to Jesuit Studies* (14 May 1978).[https://s3.amazonaws.com/bc-iajs-wordpress-uploads.bc.aws.avalonconsult.net/prod/wp-content/uploads/2018/12/21200124/1978\\_ArrupeInculturationSociety.pdf](https://s3.amazonaws.com/bc-iajs-wordpress-uploads.bc.aws.avalonconsult.net/prod/wp-content/uploads/2018/12/21200124/1978_ArrupeInculturationSociety.pdf) (Erişim 20 Kasım 2022).
- Ballachey, Crech Crutchfield. *Cemiyet İçinde Fert*. çev. Mümtaz Turhan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Chia, Kee-Fook. *Asian Christianity and Theology (Inculturation, Interreligious Dialogue, Integral Liberation)*. ed. Frans Wijssen. London and New York: Routledge, 2022.

- Chianain, Eugene. *Inculturation: A Conditio Sine Qua Non for Effective Evangelization in Cameroon in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation*. Toronto: Ecclesia in Africa, University of St. Michael's College and the University, 2018.
- Dewan, W. F. "Witnness". *New Catholic Encyclopedia*. United States: Gale, 2003, 802-803.
- Duncan Graham A. "Incultration: Adaptation, Innovation and Reflexivity. An African Christian Perspective". *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 70 (1), 2014, 1-11.
- Eliot, T. S. *Kültür Üzerine Düşünceler*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Ferguson, D. S. "Krygyma" *Evangelical Dictionary of Theology*. ed. Walter A. Elwell. Michigan, 2001, 653-654.
- Fisher, F. L. "Witness, Witnessing", *Evangelical Dictionary of Theology*. ed. Walter A. Elwell. United States: Baker Book House, 1984, 1174-1175.
- Giovanni Paolo II. "Al Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (14 giugno 1980)". [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800614\\_impegno-culturale.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800614_impegno-culturale.html). (Erişim 08 Kasım 2022).
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Sebil Matbaacılık, 1975.
- Göker, Göksel. *Göç Kimlik Aidiyet (Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler)*. Konya: Literatürk Akademia, 2015.
- Günay, Tuncer. *Misyoner Örgütleri ve Misyoner Faaliyetleri*, Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2004.
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler". *Misyonerlik Trendleri ve Stratejileri*. ed. Süleyman Turan. Rize: STS Yayınları, 2014, 15-56.
- Güngör, Ali İsrâ. "Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri". *Misyonerlik Trendleri ve Stratejileri*. ed. Süleyman Turan. Rize: STS Yayınları, 2014, 271-290.
- Güngör, Ali İsrâ. *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
- Güngör, Erol. *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2012.
- Harman, Ömer Faruk. "Din ve Vicdan Hürriyeti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt IX. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 320-322.

- John Paul II. "Redemptoris Missio (7 December 1990)".  
[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) Erişim 08 Kasım 2022.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Küçük, Abdurrahman – Tümer, Günay - Küçük Mehmet Alparslan. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Leah, Jacob. "Acculturation". *Salem Press Encyclopedia*. New York: Grey House Publishing, 2020, 2.
- O'Malley, W. John. "Reform, Historical Consciousness, And Vatican II'S Aggiornamento". *Theological Studies*, XXXII/IV, 1971, 573-601.
- Pontifical Council For Inter-Religious Dialogue (Dialogue And Proclamation (19 May 1991))*/[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html). Erişim 20 Kasım 2022.
- Pope John XXIII. *Mater et Magistra* (15 May 1961). [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html). Erişim 21 Kasım 2022.
- Pope Paul VI, *Sacrosanctum Concilium* (4 December 1963). [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html). Erişim 23 Kasım 2022.
- Pope Paul VI, "Gaudium et Spes" (7 December 1965). [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html). Erişim 08 Kasım 2022.
- Pope Paul IV, *Evangelii Nuntiandi Apostolic Exhortation Of His Holiness* (8 December 1975). [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html). Erişim 23 Kasım 2022).
- Pope John Paul II. *Apostolic Exhortation Catechesi Tradendae* (16 October 1979). [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_16101979\\_catechesi-tradendae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html). Erişim 21 Kasım 2022.

- Roest, Crollius, A. "İnkültürasyon". çev. Ali İsra Güngör. *Dinî Araştırmalar*, 1998, Cilt 1, Sayı 1, 93-105.
- Shorter, Aylward. *Toward A Theology Of Inculturation*. Eugene: Wipf and Stock, 2006.
- Tan, Leonard "Encultration", *Music in the Social and Behaivoral Sciences: An Encyclopedia*. ed. W. F. Thompson. New York: Sage Publications, 2014, 393-395.
- Tural, Sadık K. *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*. Ankara: Ecdad Yayınevi, 1992.
- Turan, Süleyman. *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Tylor, Edward Burnette. *Pirimitive Culture*. London: John Murray, 1871.
- Udeani, Chibueze. *Inculturation as Dialogue (Igbo Culture and the Message of Christ)*. New York: Rodopi Publishing, 2007.

**Makale Gönderim Tarihi: 25.12.2022**

**Makale Yayın Tarihi: 30.12.2022**

**Araştırma Makalesi**

## **Molla Sadra Felsefesinde Cehennemın Mahiyeti ve Teodise Problemi**

**Serhat AKTAŞ<sup>1</sup>**

**Hamdi ONAY<sup>2</sup>**

### **Özet**

Molla Sadra, farklı boyutlarda üç alemin varlığından ve her alemin kendine ait cehennemi bulunduğundan bahseder. Dolayısıyla cehennem de varlık alemi gibi üç aşamaya sahiptir. Dünya ve ahiretin bir bütün olması sebebiyle ona göre ahiretteki azaplar da dünyada yapılan kötülüklerin farklı bir tezahürü (yansıması) dır. Cehenneme açılan kapılar insanın iç dünyasından açılır ve bu kapılar insanı, eylemlerinin sonuçlarına göre bazen Cennete bazen de Cehenneme götürür. Zira öbür dünyadaki acılar bu dünyadaki eylemlerin birebir karşılığıdır. Çünkü fiil ile fail arasında farklılık değil, benzerlik ve uyum vardır. Bu sebeple cehennem ontolojik olarak kötü değildir, orası insanı yetkinliğe ulaştıran, ruhundaki hastalıkları iyileştiren ve fitratını temizleyerek cennete girmesini sağlayan diyarın adıdır.

Sadra'ya göre Allah'ın, bütün alemi kapsayan rahmeti esastır. İnsanların yolunun cehenneme çıkması onlar için bir zulüm değildir, çünkü Allah kullarına

---

**Atıf/Reference:** Serhat Aktaş-Hamdi Onay, "Molla Sadra Felsefesinde Cehennemın Mahiyeti ve Teodise Problemi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.5, Aralık-2022.

<sup>1</sup> İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora öğrencisi, [serhat14aktas@gmail.com](mailto:serhat14aktas@gmail.com)

**Orcid No:** 0000-0001-5591-0202

<sup>2</sup> Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [hamdi.onay@inonu.edu.tr](mailto:hamdi.onay@inonu.edu.tr) **Orcid No:** 0000-0002-0867-278X

azap etmez. Cehennem bir doktorun hastasını iyileştirmek için verdiği acı reçeteye benzer zira dünyada bir yarayı tedavi etme usullerinden biri de ateşle dağlamaktır. Nitekim tedavide çekilen acı intikam için değil aksine daha büyük hayırlara ulaşma vesilesidir.

**Anahtar kelimeler:** Molla Sadra, Cehennem, Mahiyet, Mekan, Teodise.

**Abstract:**

Molla Sadra speaks of the existence of three realms in different dimensions and that each realm has its own hell. Therefore, hell, like the realm of existence, is of three types. Because the world and the hereafter are a whole, according to him, the torments in the hereafter are a different manifestation (reflection) of the evil done in the world. The doors to Hell open from the inner world of a person, and these doors sometimes lead people to Heaven and sometimes to Hell, depending on the results of their actions. Because the pain in the next world is the exact equivalent of the actions in this world. Because there is not difference but similarity and harmony between the act and the perpetrator. For this reason, hell is not ontologically bad, it is the name of the land that brings people to perfection, heals the diseases in their souls, and allows them to enter heaven by purifying their nature.

According to Sadra, Allah's mercy, which covers the whole world, is essential. It is not cruelty for people to lead their way to Hell, because Allah does not punish His servants. Hell is like a doctor's painful prescription to heal his patient, for one of the ways in the world to heal a wound is to cauterize it with fire. As a matter of fact, the pain suffered in treatment is not a means of revenge, but rather a means of achieving greater good.

**Keywords:** Mullah Sadra, Hell, Essence, Space, Theodicy,

## Giriş

Ölümden sonraki hayat bütün insanların merak ettiği ve üzerinde fikir yürüttükleri sırlarının gizi olduğu sınırsız bir hayatın adıdır. İlahi dinler yoluyla gelen vahiy bilgisi, filozofların akıl yürütmeleri ve alimlerin yorymları o hayatı tanıma ve sırlarını keşfetme yollarıdır. Bu alanda her üç yöntemden istifade eden düşünürlerden birisi olan Molla Sadra bir çok soruyu cevaplamış ve bir çok belirsizliği çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bu can alıcı soruların başında Cennet ve Cehennem konusu gelmektedir. Bu makalede özel olarak Sadra'nın Cehennem hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Bu bağlamda Cehennemin mahiyeti, mekanı ve Allah'ın mutlak rahmeti ile nasıl bağdaştırdığını incelemeye çalışacağız.

Aynı şekilde peşinde olduğumuz konu Molla Sadra'nın, varlığın asilliği, varlık aşamaları, arlık ilişkilerinin esas alarak var olan hiçbir şeyin kötü olamayacağını, hatta Cehennemin bile insanın kemale ermesinde gerekli olduğu iddiasını açıklamak ve bu görüşün bir filozof tarafından nasıl yorumlandığını açıklığa kavuşturmak.

## Cehennemin Anlamı ve Varlık Tartışması

Cehennem, öldükten sonra asi ve günahkar insanların yaptıkları itaatsizlikler karşısında ateş ile cezalandırıldıkları mekanın adıdır. Kur'an-ı Kerim'de yetmiş yedi yerde geçen bu kelime derinlik anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Allah'ın günahkarları ve kafirleri seçtikleri yanlış yoldan geri çevirerek hakka yönelmeleri için ikaz vesilesi olarak kullandığı bu kavram konumuzla direk ilgilidir. Zira ölümden sonraki hayatta kötülük var mıdır? eğer varsa neden yaratılmıştır ve bunun varlığı ilahi rahmetle nasıl bağdaşmaktadır? gibi sorular cevap verilmesi gereken sorulardır.

---

<sup>3</sup> Kureyşi, Seyyit Ali Ekber, **Kamusu'l Kur'an**, Daru'l Kutub El-İslamiyye, Tahran, 1371 h.ş.; c.2, s.84



Bazı düşünörlere göre cehennem sorunu, kötölük probleminin en karmaşık ve en çetin örneği olarak görölebilir.<sup>4</sup> Bazı dini öğretilerde, ruhların cezalandırılması için cehennem varlığı adaletli, cömert ve mutlak iyiliksever Tanrı kavramına aykırı ahlaki bir sorundur.<sup>5</sup> Allah'ın kötölük yaratmayacağını iddia eden islam filozoflarının cehennem hakkındaki yorumları merak konusudur. Tamamıyla fiziksel kötölüklerden farklı olan cehennem, hem şiddetli ve hem de kalıcı azabı ile kötü insanların cezalandırma mekanı kabul edilmektedir. Cehennem varlığını kabul ettikten sonra kötü olmadığını iddia etmek dini literatüre aykırı bir iddia olacaktır. Diğer yandan kötü olduğu kabul edilirse Allah'ın mutlak rahmet sahibi olması sorgulanacaktır. Sadra'nın bu konudaki teodisesine geçmeden önce hem Doğulu ve hem de Batılı bazı filozoflarının Cehennem varlığı ve yaratılış amacı hakkındaki görüşlerine müracaat etmek yararlı olacaktır.

İbn Arabi (1165-1241), Cehennem yaratılmış bir varlık olduğunu şöyle açıklar: Cehennem Allah'ın en azametli yaratıklarından biri ve Allah'ın hapisanesi konumundadır. Cehenneme cehennem denmesinin sebebi derin olması sebebiyledir. Orada "harir ve zamharir" olmak üzere iki kısım ateş vardır ki bu ateşin yakıtı insanlardır"<sup>6</sup>

Cehennem Allah tarafından yaratıldığını kabul eden düşünörlere bir de Gazali'dir (1058-1111). O bu konuda cennetin olması için cehennem var olması gerektiğini vurgulayarak; gece olmasa, gündüzün; hastalık olmasa, sıhhatin; cehennem olmasa cennetin kadri bilinemez, yorumunu dile getirmektedir.

İhvan-ı Safa Risalelerinde cehennem maddi alemin bir parçası olarak tasavvur edilmektedir. Şunu bilmelisin ki cehennem, ay altı alemde bulunan oluş-

---

<sup>4</sup> Kvanvig, Jonathan L. **The Problem of Hell**. Oxford University Press, USA, 1994..s.4.

<sup>5</sup> Kvanvig, Jonathan L. **The Problem of Hell**, s.5

<sup>6</sup> Feyz Kaşani, **Aynul Yakinu'l Mulakkap bi'l Envar ve'l Esrar**, Daru'l Havra, Beyrut, 1428, c.1, s.296

bozulmuş aleminde,7 şeklinde anlatılmaktadır. Benzer şekilde çağdaş Batılı düşünürlerden Kvanvig: cehennem dört temel önermeden türemiştir, dolayısıyla dünya üzerindeki yaşamlarında Tanrı'ya karşı günahlarıyla yargılanan insanların cezalandırılması için cehennem vardır. Bazı insanlar oraya giderler ve oradan kaçış yoktur,8 anlayışıyla bu düşünceyi güçlendirmektedir.

Molla Sadra, Cennet ve Cehennemin yaratılıp yaratılmadığı konusunda alimlerin ihtilaf ettiklerini ifade ederek, Tefsirinde kendi görüşü olarak Kur'an ayetlerinin Cennet ve Cehennemin yaratıldığına işaret ettiğini ifade eder. Sadra konunun devamında, "Cehennem kafirler için hazırlanmıştır"9 ayetini delil göstererek cehennemin yaratılmış olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.10 Cehennemin var olması Sadra felsefesinde büyük önem taşımaktadır zira Sadra'ya göre bütün varlıklar hayırdır ve bir şeyin varlık olup ta şer olması mümkün değildir.

Bazı filozoflar Cehennemin varlığını ilahi rahmet ile çelişmediğini ispatlamak için farklı yorumlar getirmişlerdir. Onlardan İbn Kayyum'a göre cehennem İlahi rahmetin bir tecellisidir, ancak her rahmet şekli aynı değildir. "Allah'ın rahmeti özellikleri, sıfatları ve şekli farklı olsa da daimidir. Bu durumda isyankarların cezalandırılması veya ateşten çıkarılması da farklı rahmet örnekleridir. Tıpkı doktorun hastasının bedenindeki zararlı maddeleri çıkararak onu tedavi etmesi gibi.11

Aynı şekilde Gazali Cehennemin varlığının ilahi adalet ile çelişmediği savunmasını şöyle açıklamaktadır: "Hayvanları insanlara feda edip, onları kesmeğe insanları musallat etmek, bir zulüm olmayıp kamil olanın noksan olana önceliği bakımından bir adalet olduğu gibi, cehennem halkı azap çekerken cennet halkının nimetlerini büyütme, küfür ehlini iman ehline feda ederek cehenneme

---

7 İhvan-ı Safa, **Resailü İhvan-ı Safa**, ed-Daru'l-İslamiyye, Beyrut, 1412 h.c.3, s.63

8 Kvanvig, **The Problem of Hell.**, s. 24-25

9 Bakara 24

10 Molla Sadra, **Tefsiru'l Kur'an el-Kerim**, Bidar Yayınları, Kum, 1366 h., c.2, s.70

11 İbn Kayyum Cevzi, **Hadi el-Ervah ila bi'l-Adil Efrah**, Alemu'l Kutup, Beyrut, s.258

koymak da aynı adalettir. Noksan olmadan kemalin kadri bilinmez. Hayvanlar yaratılmasa, insanın şerefi belli olmazdı. Zira kemal ve noksanlık, birbirine nispetle anlaşılırlar. Noksan ve kemali yaratmak, cömertlik ve hikmet sahibi olmanın gereğidir.<sup>12</sup>

İlk dönem Hristiyan teologlarından Augustine, yaratılışın güzelliğini ve düzenliliğini överek evrenin içindekilerle beraber uyumlu bir birlik oluşturduğunu ifade eder. O düşüncelerini şöyle devam ettirir: evren, içindeki zıtlıklar kadar derecelendirilmenin da arzu edilir olduğu harika bir sanat eseri olarak ortaya çıkmıştır. Bireysel kötülükler bu güzellikler içerisinde kayboluştur... Onun için, günahkarların acı çektiği cehennem dahi düzenliliğin bir gereği olarak bu sanat eserinin ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>13</sup>

### **Dünya ve Ahiret Arasındaki Bütünlük**

Sadra'nın cennet ve cehennem anlayışını idrak etmek için onun varlık felsefesini anlamak gerekmektedir. Zira varlığın asaleti ve mertebeleri bu dünya ile sınırlı değildir. Alemlerin tümünü bu varoluş hakikatinin yansıması olarak görmektedir. Bu yüzden varlığın *gerçeklik, misal ve akıl* aleminde farklı şekillerde yansıdığını ve her alemde farklı eserlerinin olduğunu beyan etmektedir.

Onun savunduğu ve üzerinde durduğu önemli ilkelerden birisi "*bir mahiyet farklı aşamalarda farklı varoluşlar şeklinde görünüre çıkabilir*" ilkesidir. O kıyamet ile ilgili problemlerin çözüm yolunu ve soruların anahtarını "varlık mertebeleri" ilkesinde saklı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca dünya ile ahiret arasında kurduğu nispetle, aralarında zaaf-şiddet, potansiyel-fiil, eksiklik-kemal gibi zıtlıkların olduğunu tasavvur etmektedir. Cevheri harekette insan, potansiyel olan madde aleminden başlayarak bir derenin yavaş yavaş nehre, daha sonra

---

<sup>12</sup> Yaran, Cafer Sadık, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 156.

<sup>13</sup> Rafız Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, s.88

<sup>14</sup> Molla Sadra, **Al-Hikmetü'l-Mütealiye Fi Esfari'l-Akliyetil Erbaa**, Daru İhyau Turas Yayınları, Beyrut, 1381 h.ş; c.9, s.342

denize karışması gibi insanında tekamül aşamalarını kat ederek mükemmellik okyanusuna doğru hareket etmektedir. Ona göre dünya ve ahiret bir hakikatin farklı yansımaları olmaktadır ve dünyayı anlamayan ahireti de anlayamayacaktır.<sup>15</sup>

Bu bakış açısı ile bütün amellerin ve onların içinde günahların madde aleminde görülen tezahürleri olduğu gibi ulvi alemlerde de görülebilen hakikatlerinin olduğunu, din dilinde buna azap ve ya ceza adı verilmektedir. Elbette ki günahın dünyadaki varlığı ile berzah veya kıyamet alemindeki görünüşü aynı değildir. Kıyametteki varoluşları daha yüksek ve eylemleri daha aktif olduğu için günahın oradaki karşılığı daha güçlü olacaktır. Bu görüşün devamı olarak, eylem ile ceza arasında bir uygunluk olduğundan dünya ile ahiret bir eylemin iki farklı yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>16</sup>

Kıyamet alemi insanda gizli bulunan bütün eylemlerin aşikar olduğu alemdir. Orada insanın hem yetkinlikleri hem de eksiklikleri ortaya çıkacağından insan sahip olduğu bütün nefsanî alışkanlıklar ve özellikler ile mahşer alemine adım atar. Aslında insanın kıyametteki bedenini oluşturan kötülük nefsindeki alışkanlıklar ve istenmeyen özelliklerdir. Dolayısıyla cennet ile cehennem bu özelliklerin birer yansımasıdır.<sup>17</sup> Allahu Teala insanın bütün amellerini nefsinde gizlemiştir ve bütün sırların aşikar olduğu günde o ameller de aşikar olacaktır.<sup>18</sup> Bu doğrultuda Molla Sadra kıyamet günü verilecek ödül ve cezaların aslında nefisteki güzel ve çirkin huyların bir yansıması olarak ele almış insan ruhuna nüfuz etmiş ve huy haline gelmiş bütün alışkanlıkların aslında bir forma (surete)

---

<sup>15</sup> Şerbiyani, Resuli, **Mukayesey-i Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra Derbareye Mahiyeti Beheşt ve duzeh**, Neşriyey-i Rehnemun, 1388, sayı 27-28, s.145

<sup>16</sup> Cevat Amuli, **Tefsir-i Tesnim**, Usve yayınları, 1382, Kum, c.8, s.351

<sup>17</sup> Mimar Kuçebağ, Hadi, **Berresiyi Tatbik Hakikat Mucazat Uhrevi Ez Didgah Sadruddin Şirazi ve Cafer Subhani**, Şia Pejuhi dergisi, yıl 1400, sayı 20, s.13

<sup>18</sup> Muhammet Hüseyin, Tabatabai, **El-Mizan tefsiri**, Tercüme, Camia-i Muderrisin, Kum, 1374, c.20, s.429

sahip olduklarını ancak bu formun farklı mekanlarda farklı etkiler yarattığını düşünmektedir.<sup>19</sup>

### Cehennem Mahiyeti

Yaratılış alemini varlık ve mahiyet diye ikiye ayıran Sadra varlığı asıl, mahiyeti itibari olarak<sup>20</sup> kabul etmektedir. Bu yüzden bütün varlıklar ya asıldır yada ilinedir. Bu bakış açısı ile cennet ve cehennem bile asıl ve itibari (ilinek) olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Bu bağlamda, varlık alemi Allah'ın sıfatlarının birer yansımasıdır. Bu sebeple de rahmet sıfatının yansıması asıl, gazap sıfatının yansıması arızidir. Bu analize göre Allahtan sadır olan bütün hayırlar ve iyilikler zati olarak sadır olurlar ve bütün kötülükler itibari ve arızı olarak sadır olurlar. Bu sebeple cennet zati varlık örneğini, cehennem ise itibari ve arızı varlık örneğini oluşturmaktadır.<sup>21</sup> Ancak orada hem asıl ve hem de arızı varlıklar açıkça kendilerini gösterirler ki artık gizli ve saklı bir şey yoktur. Molla Sadra bu konuyu şöyle izah eder: Kıyamet alemi bütün iradelerin Allah'ın iradesine teslim olduğu yerdir. Orada bütün batini ameller zahir olurlar ve bu dünyada hakim olan maddi hicap perdesi ortadan kalkar, cehennem ve azabın aslında dünya ve lezzetleri olduğu açıkça ortaya çıkar.<sup>22</sup>

Dünyevi sıfatlar arasında böbürlenmek, kin, haset ve gazap gibi sıfatların tezahürleri görülmektedir bu görünüşler dünyada kendisini farklı şekillerde gösterse de ahirette oranın yapısına uygun bir şekilde ortaya çıkacaktır. Mesela gazap ve sinir sıfatının ahiretteki karşılığı ateş olarak ortaya çıkıp sahibini yakabilir. Bu yüzden *dünya ahiretin tarlası* olarak adlandırılmıştır. Örneği bu dünyada yetim malı yiyen kimse nefesine bir nitelik ekleyerek kıyamette onun

---

<sup>19</sup> Molla Sadra, **Mecmuaye Resaili Tisa**, Tahran, 1302 h., s. 186

<sup>20</sup> Kendi başına bağımsız olarak var olmayan ve başka bir şeyin gölgesinde var olan anlamına gelmektedir.

<sup>21</sup> Molla Sadra, **Esfar**, c.9, s.345

<sup>22</sup> Molla Sadra, **Esfar**, c.9, s.343

karşılığını görecektir.<sup>23</sup> Bu durumda cehennem aslında kökü dünyada olan ve insanın dünyada kazandığı kötü özelliklerin ahirette ateş olarak karşısına çıkmasıdır. Öyleyse cehennem ahiretle sınırlı olmayan, dünyada insanın heva ve hevesinden kaynaklanan bir hakikattir. Daha sonra bu gerçeklik misal alemindeki cehenneme dönüşür. Burada Allah'ın Cebbar ve kahhar sıfatı tecelli eder ki bu da gerçekte Allah'ın rahmetinden uzaklaşmak anlamına gelmektedir.<sup>24</sup>

Eğer cehennemin madde aleminden kaynaklandığını kabul edersek bu durumda üç aşamaya sahip olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Zira alemi üç aşamada ele alan Sadra, cehennem ve cennet içinde *gerçeklik*, *misali* ve *akli* alem aşamalarını belirlemiştir. Ancak cennet ile cehennemin yapısı aynı değildir. Bu sebeple kıyamet aleminde cehennemin daha fazla azap vermesi için maddi özelliklerinin daha galip olduğunu ifade etmiştir. Çünkü madde eksikliğin simgesidir ve cehennemin felsefi varlığının asıl sebebi insan ruhundaki yetkin sıfatların olmayışıdır.<sup>25</sup> Cehennemin hakikatinin dünya ile ahiretin karışımı olduğu anlaşıldığında, onda hem maddi alem hem de formal(suret) alem olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır. Maddesi dünyevi yokluklar ve eksiklikler, formu ise dünyaya olan bağlılığı ve sevgisidir.<sup>26</sup>

Sadra felsefesinde bütün kötülüklerin kaynağı yokluk olarak tanımlanmıştır. Cehennemin azap vesilesi olması insanın ruhundaki faziletlerin yokluğundan ortaya çıkmaktadır. Bu durumda cehennemin ahiretteki sureti temelinde yokluk yatan acı ve sıkıntılardır. İnsandaki bu sıkıntılar nefis tarafından hissedilmektedir. Günahkar insanlar fitratlarında sahip olmaları gereken faziletlerin olmadığını hissederek bu eksiklik karşısında büyük acı çekerler. Bu acı ve ızdırap eksiklik giderilene kadar devam eder.<sup>27</sup> Aslında yokluk ve eksiklik

---

<sup>23</sup> Molla Sadra, **el-Mebde ve el-Mead**, Encümen-i Hikmet ve Felsefeyi İran, Tahran, 1354 h.,s.465

<sup>24</sup> Molla Sadra, **Şevahidu'l-Rububiyye fi Menahici'l-Sulukiyye**,el-Merkezi'l-Camia yayınları; Molla Sadra, **Esfar**, c.9, s.459

<sup>25</sup> Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra...**, s.134

<sup>26</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, Muhammet Hacevi, Mevla yayınları,1430,Tahran,c.4/2 , s.391

<sup>27</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.384

belirli bir görünüme sahip olmadıkları için ne etki bırakabilirler ve nede azap verebilirler. Ancak bu yoklukların idraki huzuri ilimlerden sayılır ve bu idrak bir tür varlık olduğundan sahibi açısından kötülük sayılmaktadır. Cehennem aslında o yoklukların idrak edildiği ruhsal halin adıdır. Sadra bu konunun çok anlamlı bir durum olduğunu öne sürerek şöyle ifade eder: "Cehennem, cennet ve dünya gibi karşısında bağımsız bir varlığa sahip olan, azapların ve işkencelerin çekildiği müstakil ve gerçek bir mekana sahip değildir. Aslında dünyanın cevherinden kaynaklanan bir haletin ve durumun adıdır. Çünkü melekler bu dünyada insanın haletini ve durumunu ahirete taşıyarak dünyada gizli olan azaplarını orada aşkar etmektedirler.<sup>28</sup> Cehennem ehli olan bir kimse dünyada kendisine zarar veren Allah'ın yasakladığı eylemleri seçtiği gibi ahirette de doğal olarak kendisine azap veren, zararına olan, acı çektiren ve hoşuna gitmeyen işkence verici şeyleri seçer ve onlardan ayrılmak istese de ayrılamaz, artık ruhunun bir parçası olmuştur. Bu yüzden ayeti Kerime'de günahkar insanın yaptığı amellere -keşke benim ile senin aranda doğu ile batı kadar bir uzaklık olsaydı- der.<sup>29</sup> Dolayısıyla cehennem aslında dünyanın görünmeyen hakikatidir ki günahkarın bedenini yakarak, yağlarını eriterek, derilerinin rengini değiştirerek, yüzlerinin yapısını bozarak acı, azap, ateş şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>30</sup> Bu da demek oluyor ki cehennem dünya gibi oluş, bozulmuş düzeni üzerine kurulmuştur<sup>31</sup>

Burada sorulacak muhtemel soru şudur; Molla Sadra düşüncesinde, eğer azap nefsanî reziletlerin ahirette ortaya çıkışı ise neden o azaplar dünyada hissedilmemektedir? Sadra'nın vereceği cevap şu olacaktır: Nefs bedeni terk ettikten sonra karanlık perdeleri kenara iterek cisimden ve onun engellerinden kurtulmaktadır. Bununla birlikte yeni ve daha güçlü bir idrak kabiliyeti kazanarak dünyada maddî meşguliyetlerden ve cisimsel engellerden dolayı hiss edemediği şeyleri idrak etmeye başlar. İşte bu onun azap vesilesi olur. Bunun örneği

---

<sup>28</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2,s.365

<sup>29</sup> Zuhruf 38

<sup>30</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2 , s.363

<sup>31</sup> Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra...**, s.139

dünyada da yaşanmaktadır. Bedeninde şiddetli ağrı olan kimseler sarhoş oldukları zaman hiçbir ağrı hissetmezler oysa bu ağrılar onun bedeninde bulunmaktadır. Nefsani reziletler de buna benzemektedir, ölüm geldikten sonra o sarhoşluk bertaraf olur ve insan nefsindeki reziletlerin acısını hissetmeye başlar.<sup>32</sup> Bu durumda cehennemin kaynağı insan nefsindeki reziletlerdir ki bunlar dünya da günah olarak kendisini göstermektedir. Eğer insanların rezilet sıfatları olmasaydı ne ateş olurdu ve nede cehennem.<sup>33</sup>

Bunu bilmek gerekir ki cehenneme giren herkes azap olmayacaktır. Zira cehennemin melekleri ve bekçileri gibi insanın bedenindeki azalarda ateşte yanmaktan lezzet almaktadırlar. Çünkü Allah onları nefsin acı çekmesi için yakmaktadır ve onlar yanmakla Allah'a itaat etmektedirler. Nefs bunu istemese de beden onun acı ve ızdırap çekmesi için çaba göstermektedir.<sup>34</sup> Sadra cehennemin kaynağını ruhtaki rezilet sıfatları olarak tasavvur ettiğinden, cehenneme açılan yedi kapının insanın vücudundan açıldığını ve o kapıların beş duyu organı ile hayal ve vehim kabiliyetlerinin olduğunu ve bu kapıların insanı hem cehenneme hem de cennete götürebileceğini irfani bir bakışla ele almış, bu iddiasını Kuran ayetleriyle delillendirmiştir.<sup>35</sup> Molla Sadra Cehennemin yedi kapısının; görme, işitme, duyma, tatma, koklama, dokunma, hayal ve vehim olduğunu ifade etmektedir. Bu kapılar aklın emrinde Allah ve Resulüne itaat ederlerse cennete girmeği hak ederler. Ancak yönlendirilmiş akılla muhalefet ederek Allaha ve Resulüne karşı gelirlerse cehennemi kazanırlar. Bu kapılar cennet ve cehennem arasında ortaktırlar, şöyle ki bir tarafa açılınca diğer taraf kapanmaktadır, her kapıdan nefsanî sıfatları o kapıya yakın olanlar girerler.<sup>36</sup> Aynı bakış açısıyla Sadra, Zakkum ağacını insanın dünyadaki tabiatına benzetmektedir. Bu ağacın kökü batıl inançlar ve kötü huylara dayanmaktadır, meyvesi ise hak yoldan sapan

---

<sup>32</sup> Rızai, Mehran, **Çegunegiye Tahakkuk Azap der Nazarı Molla Sadra ve Sazgariye an ba Mebaniye Hikmet-i Mutaaliye**, Belağı Mubin Yayınları,1390,sayı 26-27,s.69

<sup>33</sup> Molla Sadra, **Esfar**, c.9, s.346

<sup>34</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.392

<sup>35</sup> Molla Sadra, **Şevahidu'l-Rububiyye**, s.303

<sup>36</sup> Molla Sadra, **Mefatihü'l-Gayb**, Tahkikat-ı Ferhengi Yayınları, Tahran, 1363 h., s.670



insanların heva ve heveslerine karşılık gelmektedir. Bu heves ve arzularla insanlar karınlarını şehvetlerle doldurur, bu vesileyle cehennem ateşinin alevlenmesine sebep olurlar.<sup>37</sup>

Cehennemi insan nefsinin dışında bir mekan olarak kabul etmeyen Sadra Kur'an'da geçen on dokuz cehennem zebanisini de insan vücudundaki kuvveler olarak tevil etmektedir. Cehennem ehline azap etmekle sorumlu olan bu zebanileri aslında insanın dünyadan getirdiği ve onlarla Allah'a isyan ettiği beş duyu organı, beş duyu hissi, iki idrak (şehvet ve gazap) ve yedi tane bitkisel nefsin özellikleri (beslenme, büyüme, çoğalma, gıdalanma, hazmetme, tutma ve çıkarma) olarak açıklamaktadır. İnsanın şehvetinden kaynaklanan bu on dokuz kuvve, ateşi körüklemektedir. Aslında bunlar dünyada da ateş bekçileri olarak sahibine azap çektiriyorlardı, ahirette ortaya çıktı.<sup>38</sup>

### **Cehennemin Mekanı**

Varlık alemi gerçeklik, misali ve akli olmak üzere üç kısma ayıran Sadra her alemin ayrı cehennemi olduğunu ve varlık seviyesi yükseldikçe azabın şiddetinin de ona göre artacağını ifade eder.<sup>39</sup> Bu doğrultuda cehennemin nerede olduğu konusu onun hissi alemdeki mekanı ile ilgilidir. Sadra bu konuyu şöyle izah etmektedir: Cennet ve cehennemin mekanı hakkında şunu söylemek gerekir, cisim aleminde onlar için bir mekan yoktur. Zira bu alem beş duyu organı ile hissedilen dünya alemidir, oysa cennet ile cehennem ahiret alemine aittir. Ancak bu aleminin batını aşikar olduğu zaman cennet ve cehennemin nerede olduğu belli olacaktır. Herkes orada kendi içinde gizlediklerini açıkça görecektir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi ahiret bu dünyanın varlıkları içinde gizlidir, biz sadece onların işaretlerini görebiliriz<sup>40</sup> Ahirette bütün maddi perdeler açılınca cehennemin salt ruhani bir mekan olmadığı ve dünyanın bir çok özelliğini

<sup>37</sup> Molla Sadra, *Esfar*, Tercüme, c.4/2 , s.377

<sup>38</sup> Molla Sadra, *Mefatihü'l-Gayb*, s.672

<sup>39</sup> Şerbiyani, Resuli, *Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra...*, s.137

<sup>40</sup> Molla Sadra, *Şevahidu'l-Rububiyye*, s.300

taşıdığını sanki, bu dünyayı zorla ahirete taşıdıklarını görürüz. Cehennemde olanlar dünyada bütün yaptıklarının ve gizlediklerinin karşılığını orada görürler. Onları bu gördüklerini istemeden tercih ederler aslında orada aşkar olan kendi içlerinde gizli olan cehennemdir.<sup>41</sup> İnsan cehennemi bedeninde taşıyarak ahirete götürür. Şöyle ki insan dünyada işlediği eylemleri tekrarladıkça ruhuna hakim olur ve bir meleke haline gelir. Bu özellikler dünyada görünür çıkmasa da ahirette ortaya çıkar. İşte hissedilen azap ve acılar o melekelerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir.<sup>42</sup> Önceden de ifade etmeye çalıştığımız gibi müminin cenneti ve kafirin cehennemi kendi ruhlarının dışında değildir."<sup>43</sup>

Sadra cehennemin insan vücudunda hangi nefse ait olduğuna değinmeden geçmemiştir. Ona göre insanda bulunan nefsi natika asla günaha yaklaşmaz, o ilahi marifeti taşıyan ve kötülüklerden uzak duran nefistir. Ancak hayvani nefis nefsi natikanın bineği gibidir ve ona itaat etmek mecburiyetindedir. İnsanın günah işlediği yerler aslında natik nefsin sözünden çıktığı yerlerdir. Çünkü dünyada natik nefisin görevi hayvani nefsi terbiye etmektir. Bu sebeple ilahi fitratı varlığında temsil eder. Fakat eğer hayvani nefis bu yolda natik nefse itaat etmez ise o zaman bütün azap ve acıların kaynağı olur.<sup>44</sup>

Her alemin kendine has acısı ve kederi vardır, bu acılar ne beden ve nede azalarıdır. Bütün alemlerde (maddi, misali, akli) dertleri hisseden nefistir. Bu yüzden maddi alemde nefsin bedenle irtibatı zayıflayınca acı hissede yok olur. Uykudaki insan bedeninde acı olmasına rağmen onu hiss etmez yada uykuda gördüğü bir kabusu bedeninde olmamasına rağmen onu hiss eder. Bu da demek oluyor ki acı çeken ruhun kendisidir ve kıyamette bu acı daha açık bir şekilde kendisini gösterecektir.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.385

<sup>42</sup> Molla Sadra, **Mefatih**, s.435; Molla Sadra, **Şevahidu'l-Rububiyye**, s.288

<sup>43</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.355

<sup>44</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.392

<sup>45</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.394

Sonuç olarak cehennemın madde aleminde belirlenmiş bir yerinin olmadığını ama misal ve kıyamet aleminde her insanın ruhundaki nefsanî reziletlerin ortaya çıkması ile kendisine ait cehenneminde şekilleneceği aşıkardır.<sup>46</sup>

### **Cehennemın Yaratılışı ve Teodise Problemi**

Bu konuda öncelikle Sadra'nın insana bakışı çok önemlidir, insanın bu dünyaya tekamüle erişmek için geldiğini, burada nefsanî faziletleri kazanıp reziletlerden uzak durarak varlık mertebesini tamamlayıp ahirete kamil olarak dönmesini sağlamaktır. Bu yolda tembellik eden ve ya istenilen kemale ulaşamayanlar bu eksikliği benliklerinde idrak ederler. Benliklerinde ki bu eksiklikleri giderinceye kadar başka bir yerde zorluk ve sıkıntı çekerler. Sadra, cehennemın kötülük olmadığını, aslında insanın eksikliğinin giderildiği yer olarak tanımlandığı anlayışı *Cevheri Hareket* ilkesi doğrultusunda daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda bir kaç farklı teodise şu şekilde açıklanabilir.

#### **1-Cehennem Dünyadaki Günahların Ahiretteki Görünümüdür**

Allah'ın mutlak rahmet sahibi olması günahların doğal sonucu olan ateş ve yakıcılığı ortadan kaldırması gerektiğini ispatlamaz. Zira bu dünyada elini ateşe değdiren doğal olarak yanacaktır ve yine aynı şekilde yetim malı yiyende yanacaktır. Aralarında ki tek fark ikincisinin madde aleminde değil de ahiret aleminde bunu hissedecek olmasıdır. Buna varlık aleminin doğal ve kaçınılmaz kanunları olarak "*ayniyet*" yada "*bütünlük*" ilkesi diyebiliriz. Çünkü ahiretteki azap dünyadaki günahın ta kendisidir, maddi perdeler kalkınca ortaya çıkmıştır. Yani azap ahirette görünüre çıkmıştır, sonradan var olmamıştır.<sup>47</sup>

Sadra cehennem teodisesinde Allah'ı suçlamayı yersiz bulur zira dünya ve ahiret birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Yani dünyada yapılan her şeyin aynısı

---

<sup>46</sup> Molla Sadra, *Esfar*, Tercüme, c.4/2, s.369

<sup>47</sup> Rızai, Mehran, *Çegunegiye Tahakkuk Azap...*,s.65

farklı alemdeki yapısı ile geri iade edilmektedir.<sup>48</sup>Azap günahın gölgesi gibidir, günah olduğu zaman acı ve ızdırap kaçınılmaz sonucudur. Hatta verilen sevap bile Allah'ın o güzel amelden fayda sağladığından değildir. Sevap ve azap amellerin meyveleridirler ve insan yaptığıının karşılığını alır.<sup>49</sup>

## 2-Cehennem Yoklukların İdrakidir

İnsan ruhu varlığındaki yetkinlikleri idrak ettiği gibi yoklukları da idrak etmektedir. Tabiatına uyumlu olan ve sahip olması gereken kemal sıfatları idrak etmekle lezzet alır, eksiklikleri idrak etmekle de acı ve ızdırap çeker. Bu konu cehennem azabı için de geçerlidir, zira cehennem eksiklik ve noksanlık diyarıdır. İnsanın ruhunda olması gereken kemal sıfatlarının olmayışı ve o sıfatları kazanmak için fırsatların kaçırılmış olması insana hüsrân ve hasret vesilesi olur. Bu bakış açısı ile Cehennem kavramının kötülük kavramı ile örtüştüğünü görmekteyiz. Zira her ikisi de yokluk ve eksiklik anlamına geldiğinden yaratıcıya ihtiyaç duymamaktadır, sadece cehennem ahiret alemindeki zuhuru farklıdır.

Sadra, farklı bir bakış açısı ile cehennem azabını dünyadaki acı ve sıkıntılarla özdeşleştirmiş, dünyadaki ağrıların yokluktan kaynaklandığını ve bedende bir parçanın kopması ile yokluk oluştuğu, bu yokluğu ruhun hissederek ondan acı çektiği gibi aynı şekilde cehennemde de ruhtaki yoksunlukların hissedildiğini ve bundan büyük ızdırap duyulduğunu öne sürmektedir. Bazıları yoklukların (bedende bir parçanın kopmasını) huzuri ilimle idrak edildiğini ve idrakin var olduğunu iddia ederek ağrı ve sızılarında var olacağını ileri sürmüşlerdir. Oysa bu hatadır, zira huzuri ilim var olsa bile kötü değildir asıl kötü olan idrakin kaynağı olan yokluktur. İşte ruh bu yokluğu hissetmektedir. Sonuç olarak; bedendeki ağrılar huzuri idraktır ve kaynağı yokluktur ve bu idrakleri kötülük saymak yanlış olacaktır.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra...**, s.140

<sup>49</sup> Molla Sadra, **Şevahidu'l-Rububiyye**, s.302

<sup>50</sup> Molla Sadra, **Esfar**, c.9, s.384

### 3-Cehennem İlahi Fıtrata Geri Dönüştür

İnsan dünyaya geldiği zaman tertemiz bir fıtrat ile doğar. Zamanla işlediği günahlar onu bu fıtrattan kopararak ikinci bir fıtrat kazanmasına sebep olur. İlk fıtrat her ne kadar yok olmasa da ikinci fıtratın gölgesinde kalır. İşte insanın cennete girebilmesi için ilk fıtrata dönmesi gerekmektedir. Bu fıtratın en belirgin özelliği zati olarak Allah'ı arzulamak ve Ona ulaşmaktır. İnsan eğer bu arzuyu içinde taşırsa Allah'ta ona zati olarak ulaşmayı sever ve rahmetine alır. Ancak eğer insan Allah'a ulaşmayı arzu etmiyorsa demek ki fıtratı değişerek ikinci bir fıtrat kazanmıştır. Bu durumda Allah'ta ona ulaşmayı sevmez ve bir müddet azaba çekmesine sebep olur ve bu azap onun ikinci fıtratını ortadan kaldırarak tekrar birinci fıtrata dönmeyi sağlar.<sup>51</sup> Sadra bu doğrultuda cehennemın kötülük olmadığını şöyle açıklar: Yaratılışın hedefi kemale ulaşmaktır ve cehennem ilahi fıtrattan uzaklaşanların o fıtrata geri dönmesi demektir. Öyleyse cehennemdeki azap bile bir rahmet vesilesidir.<sup>52</sup> Yani insan ruhundaki eğrilik, eksiklik ve hakikatten sapmaların bunun yanında ilim ve amel alanındaki eksikliklerin telafi edildiği yerdir. Allah'ın cebbar (telafi eden) sıfatı orada zuhur etmiştir ve insanlar heva ve heveslerindeki hatalar ile Allah'ın gazabına uğramış ve kazandıkları azapla yüz yüze kalmışlardır.<sup>53</sup>

Bu konuyu nazara alarak Molla Sadra, tekâmül seviyesine erişmeyen insanlar cevheri hareketin devamı olarak cehennemde o tekamüle erişebilirler demektir. Sadra konuya dini bakıştan ziyade yaratılış olarak ele almıştır. Allah'u Taala azap konusunda intikam alma peşinde değildir, zira Onun böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Bu durumda ahiretin yaratılış hedefi intikam almaktan ziyade insanların tekamüle erişmesi ile yaratılış hedefine ulaşması içindir. İnsanların cevheri hareketleri bu dünyada başlar ve ahirette Cennet ile sonuçlanır.

<sup>51</sup> Molla Sadra, *Esfar*, c.4/2, s.398

<sup>52</sup> Nezaketi Aliasğari, Mehdiye, *Tebyin Mahiyyeti Beheşt ve Cehennem ez Didgah Molla Sadra ve İbn Arabi*, Pejuheşname Kelam Dergisi,1397,sayı 8,s. 87

<sup>53</sup> Molla Sadra, *Arşkiye*, Mevla Yayınları,1361, Tahran,s.276

Bu durumda cennet asıl hedef ve cehennem bu hedefe ulaşmak için tabi olunan bir mekandır ve oraya tekamüle ermemiş insanlar gerekli yetkinliğe ulaşmak için girerler. Fakat bütün insanlar Allah'a itaat ile tekamüle erişebilseydiler asla cehennem yaratılmazdı.<sup>54</sup> Sadra'ya göre tekamül yolculuğunun son noktası cennet yada cehennemdir. Şirazlı filozof Cehennemi Allah'ın bir inayeti ve lütfu olarak görür zira orada eksikler tamamlanır ve insan layık olduğu tekamüle ulaşır. İlahi inayette insanların tekamüle ermesine engel olmak caiz değildir, öyleyse varlıkları kemale erdirmek Onun için bir zarurettir.<sup>55</sup> Bu durumda cehennem kötülük sayılmayacağı gibi insanı hedefine ulaştıran mukaddes bir vesile olacaktır.

### 5-Cennet Asli, Cehennem Arızidir

İnsan bedeninde aslolan sağlıktır, ağrılar acılar arızidir. Vicdani olarak insanın sağlık sebebi aranmaz hastalık ve ağrı sebepleri aranır, bu yüzden sağlık hayır ve hastalıklar kötülük sayılmıştır. Cennet hayır ve mutluluk diyarı olduğu için asıl olandır. Buna mukabil cehennem acı ve dert diyarı olduğu için arızidir. Sadra bu konuyu şöyle ele almaktadır: Azap ehli o kimselerdir ki ruhları cennete girme kabiliyetine sahip olduğu halde bu kabiliyet günahlar sebebi ile ellerinden alınmıştır. Öyleyse bunların durumu mizacı bozularak bedenindeki dengelerin değiştiği kimseye benzer. Bu insan kendi mizacını ve bedeninin dengesini bulana kadar acı ve ızdırap çeker. Cehenneme giren insanın durumu da böyledir. Zira dünyadaki kötü amellerinin ruhundaki asıl olan dengeleri bozması sonucunda bir müddet cehennemde kalır ve bu mizaç ve denge oluşunca asıl mekanı olan cennete girer.<sup>56</sup>

Bu açıklamaya göre cehennem asıl ve zati olmadığı için kalınacak yer değildir. Aslında Allah'ın gazabının bir suretidir, Onun rahmeti karşısında geçicidir. Zira ilahi rahmet bütün varlıkları kapsamıştır, gazap cüzidir, bu yüzden

---

<sup>54</sup> Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra...**, s.134

<sup>55</sup> Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra...**, s.133

<sup>56</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2 ,s.367

hayırlar Allah'tan zati olarak sadır olurlar. Buna mukabil kötülükler arızidirler sonuçta cehennem cennetin yanında araz sayılmaktadır.<sup>57</sup> Çünkü cehennem dünyada işlenen suçların yansımasıdır, insanlar yaptıkları hataların cezasını çekmek zorundadırlar.

Bu dünyada nefsanî hastalıklara kapılan kimseler bu hastalıklarını iyileştirmedikçe cennete giremezler. Bu yüzden Sadra cehennem azabının insan ruhundaki hastalıkların temizlenmesinde ve günahların etkisinin ortadan kalkarak cehennemden kurtulup cennete girmesinde bir tür tedavi görevini yaptığını ifade etmektedir. Şöyle ki Allah, cehennemi büyük günahların tedavisinde son çare olarak belirlemiş fasık olan müminleri tekrar Allah'ın rahmetine kavuşsunlar diye temizlenerek cennetine layık hale getirmektedir.<sup>58</sup> Buna benzer bir anlayışla İbn Arabî'de, cehennemi rahmet vesilesi görerek şöyle değerlendirmektedir: Cehennem şiddetli hastalıkların şifa bulunduğu yerdir, dünyada eğer bir yara iyileşmezse onu dağlarlar ve büyük günahlarda o yaralar gibi ancak cehennem ateşi ile iyileşirler.<sup>59</sup>

### **Sonuç**

Ölümden sonraki hayat bütün insanların merak ettiği ve üzerinde fikir yürüttükleri sırlarının gizi olduğu sonsuz bir hayattır. Bu hayatı anlamaya çalışma ve sırlarını keşfetme yolları farklı farklıdır. Biz bu çalışmada Sadra'nın özel olarak cehennem hakkındaki görüşlerini ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Ona göre cehennem, öldükten sonra kötü ve günahkar insanların yaptıkları itaatsizlikler karşısında cezalandırıldıkları mekanın adıdır.

Allah'ın kötülük yaratmayacağını ifade eden İslam filozoflarının cehennem hakkındaki düşüncelerini Molla Sadra şöyle temellendirmektedir: Yaratılmış bütün varlıklar hayırdır ve bir şeyin varlık olup ta kötü olması mümkün değildir.

---

<sup>57</sup> Molla Sadra, **Esfar**, c.9, s.345

<sup>58</sup> Molla Sadra, **Esfar**, c.9 s.346

<sup>59</sup> Molla Sadra, **Esfar**, Tercüme, c.4/2, s.366

Dolayısıyla Cehennem'in varlığını kötülük olmadığı için ilahi rahmetle çelişmez. Çünkü rahmet olma şekli farklı olsa da cehennem İlahi rahmetin bir tecellisidir. Bu sebeple Allah'ın rahmeti; özellikleri, sıfatları ve şekli farklı olsa da daimidir. Bu durumda isyankarların cezalandırılması veya ateşten çıkarılması da farklı rahmet örnekleridir.

Molla Sadra, üç farklı alemin varlığından ve her alemin kendine ait bir cehennemi olduğundan bahseder. Bu sebeple cehennem ontolojik olarak kötü değildir, orası insanı yetkinliğe ulaştıran, ruhundaki hastalıkları iyileştiren ve fitratını temizleyerek cennete girmesini sağlayan diyarın adıdır. Çünkü insan misal aleminde bütün yetkinliklere sahiptir. Dünya hayatında bu yetkinlikleri kazanamayan insanlar cehennemde kirlerinden ve hatalarından arınarak bu yetkinliğe ulaşır Allah'ın rahmetine nail olurlar. Esas olan Allah'ın bütün alemi kapsayan rahmetidir. İnsanların yolunun cehenneme çıkması onlar için bir zulüm değil, rahmete ulaşma vesilesidir. Cehennem bir doktorun hastasını iyileştirmek için verdiği acı reçeteye benzer zira dünyada bir yarayı tedavi etme usullerinden biri de ateşle dağlamaktır. Nitekim tedavide çekilen acı intikam için değil aksine daha büyük hayırlara ulaşma vesilesidir.

Allah'ın mutlak rahmet sahibi olması günahların doğal sonucu olan ateşin yakıcılığının ortadan kaldırması gerektiğini anlamına gelmez. Zira bu dünyada elini ateşe değdiren doğal olarak yanacaktır ve yine aynı şekilde yetim malı yiyen de ahirette yanacaktır. Aralarındaki tek fark ikincisinin madde aleminde değil de ahiret aleminde bunu hissedecek olmasıdır. Buna varlık aleminin doğal ve kaçınılmaz kanunları olarak "aynılık" yada "bütünlük" ilkesi diyebiliriz. Çünkü ahiretteki azap dünyadaki günahın ta kendisidir, maddi perdeler kalkınca ortaya çıkacaktır. Bu sebeple azap dünyada yatığımız kötülüklerin ahirette görünür hale gelmiş halidir, yoksa sonradan var olmuş değildir.

Sonuç olarak İnsan ruhu varlığındaki yetkinlikleri idrak ettiği gibi yoklukları da idrak etmektedir. Tabiatına uyumlu olan ve sahip olması gereken kemal sıfatları idrak etmekle lezzet alır, eksiklikleri idrak etmekle de acı ve ızdırap



çeker. Molla Sadra felsefesinde varlığın asilliği, cevheri hareket ve varlık mertebelerini esas alarak cehennemın dünyadaki kötülükler gibi yoksunluk olduğunu ve insanın varlığındaki eksiklik ve reziletleri gidermek için cehennemın arızı olarak var olduğunu ve insanın ilahi fitrata geri dönüşü olarak algılamıştır.

### **Kaynakça**

Cevat Amuli, **Tefsir-i Tesnim**, Usve yayınları, Kum, 1382.

Feyz Kaşani, **Aynu'l-Yakinu'l-Mulakkap bi'l Envar ve'l-Esrar**, Darul Havra, Beyrut, 1428.

İbn Kayyum el-Cevzi, **Hadi el-Ervah ila biladil Efrah**, Alemul Kutup, Beyrut, trs.

İhvan-ı Safa, **Resaili İhvan-ı Safa**, El-Daru'l-İslamiyye, Beyrut, 1412 h.

Kureyşi, Seyyit Ali Ekber, **Kamusu'l-Kur'an**, Daru'l-Kutub El-İslamiyye, Tahran, 1371.

Kvanvig, Jonathan, **The Problem of Hell**. Oxford University Press, USA, 1994.

Mimar Kuçebağ, Hadi, **Berresiyi Tatbik Hakikat Mucazat Uhrevi Ez Didgah Sadrudin Şirazi ve Cafer Subhani**, Şia Pejuhi dergisi, yıl 1400, S.20.

Molla Sadra, **Al-Hikmetu'l-Mutaaliye Fi Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbea**, Tercüme, Muhammet Hacevi, Mevla yayınları, 1430, Tahran.

Molla Sadra, **Al-Hikmetu'l-Mutaaliye Fi Esfari'l-Akliyyet-il Erbea**, Daru İhyau Turas Yayınları, Beyrut, 1381 h.ş.

Molla Sadra, **Arşiyeye**, Mevla Yayınları, 1361, Tahran

Molla Sadra, **el-Mebde ve'l-Mead**, Encümen-i Hikmet ve Felsefeyi İnan, Tahran, 1354.

Molla Sadra, **Mecmuaye Resail-i Tis-e**, Müesseseyi Nur, Tahran, 1302.

Molla Sadra, **Mefatihü'l-Gayb**, Tahkikat-ı Ferhengi Yayınları, Tahran, 1363 h.

Molla Sadra, **Tefsiru'l-Kur'an el-Kerim**, Bidar Yayınları, Kum, 1366 h., c.2.

Molla Sadra,, **Şevahidu'l-Rububiyye fi Menahici'l-Sulukiyeye**, el-Merkezi'l-Camia Yayınları, Meşhet, 1360.

Muhammet Hüseyin, Tabatabai, **El-Mizan Tefsiri**, Tercüme, Camia-i Muderrisin, Kum, 1374.

Nezaketi Aliasğari, **Mehdiye, Tebyin Mahiyyeti Beheşt ve Cehennem ez Didgah Molla Sadra ve İbn Arabi**, Pejuheşname Kelam Dergisi,1397, S. 8.

Rafiz Manafov, **John Hick`in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

Rızai, Mehran, **Çegunegiyi Tahakkuk Azap der Nazarı Molla Sadra ve Sazgariye an ba Mebaniye Hikmeti Mutaaliye**, Belağı Mubin Yayınları, 1390, S. 26-27.

Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra Derbareye Mahiyyeti Beheşt ve Duzeh**, Neşriyeyi Rehnemun,1388, S. 27-28.

Yaran, Cafer Sadık, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yay., Ankara,1997.

**Makale Gönderim Tarihi: 06.10.2022**

**Makale Yayın Tarihi: 30.12.2022**

**Kitap İncelemesi / Book Review**

**Doç. Dr. Emine Taşçı Yıldırım'ın "İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide  
Ölüm Korkusu" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi**

**Mehmet DERİ<sup>1</sup>**

Doç. Dr. Emine Taşçı Yıldırım, *İslâm Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu*,  
Emin Yayınları, Bursa 2022, 1. Baskı, 200 Sayfa, ISBN: 9786258077209

Assoc. Prof. Dr. Emine Taşçı Yıldırım, *Islamic Philosophy and the Fear of Death in  
Modern Psychology*, Emin Publications, Bursa 2022, 1<sup>st</sup> Edition, 200 Pages, ISBN:  
9786258077209

**Özet**

Ölüm korkusu ve bu korkunun İslâm Felsefesi ve Modern Psikoloji açısından ne anlam ifade ettiği hususu üzerine yapılan nitelikli ve akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Doç. Dr. Emine Taşçı Yıldırım'ın kaleme almış olduğu "*İslâm Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu*" başlıklı çalışmasıdır.

Alanında konuyla ilgili ilk elden temel kaynaklar kullanılarak zengin bir akademik literatürle hazırlanmış olan çalışmada; konular özlü bir şekilde ele alınmış, ölüm korkusuna dair İslâm Felsefesi ile modern psikolojinin yaklaşımını, aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymak amaçlanmıştır.

---

**Atıf/Reference:** Mehmet Deri, "Doç. Dr. Emine Taşçı Yıldırım'ın İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S. 5, Aralık-2022.

<sup>1</sup> Editör-Yazar, [mehmet.deri@gmail.com](mailto:mehmet.deri@gmail.com) Orcid No: 0000-0002-2287-9330

Yine çalışmada, İslâm Felsefesi içerisinde ölüm korkusundan kurtuluş sunulan çözüm önerilerinin günümüzde modern psikolojisi içerisinde kendine yer bulup bulmadığı da akademik bir perspektiften ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Ölüm, Ölüm Korkusu, Modern Psikoloji

### **Abstract**

The number of qualified and academic studies on the fear of death and what this fear means in terms of Islamic Philosophy and Modern Psychology has been increasing in recent years. One of these studies is Assoc. Dr. Emine Taşçi Yıldırım's work titled "*Islamic Philosophy and the Fear of Death in Modern Psychology*".

In the study, which was prepared with a rich academic literature by using first-hand basic sources on the subject; topics are dealt with succulently. The approach of Islamic Philosophy and modern psychology to fear of death, the similarities and differences between them are revealed.

Again, in the study, it is discussed from an academic perspective whether the solution proposals that offer relief from the fear of death in Islamic Philosophy find a place in modern psychology today.

**Key Words:** Islamic Philosophy, Death, Fear of Death, Modern Psychology.

Ölüm, insanı konu edinen her ilmî disiplinin farklı açılardan ele aldığı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozofların düşüncelerini, tabiatan insana çevirmesiyle birlikte ölüm konusu da felsefe ilmi tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Filozofların ölümü ele alış ve açıklama tarzları, aslında ölümün neden olduğu korkuya çözüm arayışları şeklinde de yorumlanabilir. Ölüm korkusu, Antik Yunan Felsefesinde ölüm olgusu içerisinde ele alınırken; İslâm Felsefesinde daha spesifik bir şekilde sebepleri ve çareleriyle birlikte irdelenmiştir.

Özellikle Kindî (ö. 866?) ile başlayan bu inceleme süreci, Ebû Bekir Râzî'nin (ö. 925) ruh sağlığını ele alan Tıbbu'r-Rûhânî adlı eseri içerisinde geliştirilmiş, İbn Miskeveyh (ö. 1030) ve İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından ise müstakil olarak sebeplerine

yer verilerek ele alınmış ve çözüm önerileriyle birlikte sunulmuştur. Ölüm korkusuna ilişkin bu görüşler, geçmiş gelenekte felsefe, psikolojiyi de içine aldığı için İslâm Felsefe geleneği içerisinde ahlak filozofları ve düşünürleri tarafından da devam ettirilmiştir. Günümüze gelindiğinde ise bu problem, ilmî disiplinlerin de ayrılmasıyla birlikte, insanın ruh sağlığı ile doğrudan ilgilenen modern psikoloji altında incelenmeye başlanmıştır.

Çalışmada; ölüm korkusunun İslâm Felsefesi ve modern psikoloji açısından benzerlikleri ve farklılıkları incelenip değerlendirilmiş, Felsefe ile Psikoloji ilmi arasındaki geçmişten beri süregelen bağa değinilerek, insandaki temel korkulardan biri olan ölüm korkusunu incelemek ve bu korkuya İslâm Felsefesi ve modern psikoloji açısından çözüm önerileri ortaya koymak amaçlanmıştır.

İnceleyeceğimiz eser; giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Girişte (s.11-58); ölüm, korku-kaygı, ölüm korkusu kavramlarına değinildikten sonra ölüm konusuyla bağlantılı olarak ruh-beden ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü ve ruh sağlığı ile ilgili bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde (s. 59-106); "*İslâm Felsefesinde Ölüm Korkusu*" başlığı ile İslâm Felsefesinin önemli kaynaklarından olması sebebiyle Antik Yunan Felsefesinde bu konunun ele alınışına kısaca işaret edilmiştir. İslâm Felsefesinde ölüm korkusunun sebepleri ve bu korkudan kurtuluş çareleri detaylı bir şekilde ele alınmış; bu kurtuluş çarelerinde "ölümden sonra başka bir hayatın varlığına inanma"; "ölüm ebedî mutluluğa geçiştir" kısımlarına özel vurgu yapılmıştır.

İkinci bölümde (s. 107-170); "*Modern Psikolojide Ölüm Korkusu*" başlığı altında modern psikolojide ölüm korkusunun nedenleri sıralandıktan sonra, bu korkudan kurtuluş için neler yapılması gerektiği; bu bağlamda "ölümü anlamaya çalışma, kabullenme ve hatırlama", "ölüm ötesi hayata inanma", "kalıcı şeyler bırakma ve ölümsüzlük fikri" gibi hususlar yine bu bölümde ele alınan başlıca konulardır.

Sonuç (s. 171-178) kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışmaya son verilmiştir.

Netice itibariyle söylemek gerekirse “İslâm Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu” başlıklı bu çalışma; zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, alanında yapılan ilk çalışmalardan olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hakimiyeti ve özgün değerlendirmeleri, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalar için ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı özelliği taşımaktadır.