

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBADET AYETLERİNİN ANTROPOLOJİK YORUMU

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED COŞKUN

İstanbul, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBADET AYETLERİNİN ANTROPOLOJİK YORUMU

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED COŞKUN

Danışman: Prof. Dr. Hasan ELİK

İstanbul, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi
MUHAMMED COŞKUN'ın İBADET AYETLERİNİN ANTROPOLOJİK YORUMU adlı
tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 07.06.2010 tarih ve 2010/10-23 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliğiyle Yüksek Lisans Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

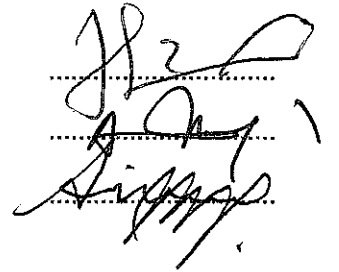
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 01.07.2010

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. HASAN ELİK

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP

3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ALİ COŞKUN



İÇİNDEKİLER

Sayfa No

İÇİNDEKİLER.....	iii
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
KISALTMALAR.....	vii

GİRİŞ

KONU, AMAÇ VE YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR.....	8

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

I. TEOLOJİ VE TEOLOJİK BAKIŞAÇISI.....	11
A. ALLAH VE EVREN TASAVVURU.....	19
B. İNSAN VE DİN TASAVVURU.....	33
II. ANTROPOLOJİ VE ANTROPOLOJİK BAKIŞAÇISI.....	44
A. ALLAH, EVREN, DİN VE İNSAN TASAVVURU.....	49
B. MASLAHAT VE MAKASID DÜŞÜNCESİ.....	52
C. ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMIN İSLAM GELENEĞİNDEKİ İZLERİ.....	60
III. METAFİZİK.....	63
A. METAFİZİĞİN İMKÂNL.....	67
1. İsbât-ı Vâcib.....	70
2. Kant ve sonrası.....	74
B. METAFİZİĞE ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM.....	82
IV. İBADET.....	90
A. KUR'AN'DA "İBADET" ANLAMI İFADE EDEN KAVRAMLAR.....	97
1. Din.....	102
2. İslâm.....	104

3. Duâ.....	105
4. Tesbih.....	107
5. İtâat/İttibâ’.....	109
6. Kunut/Rükû’/Secde/Nüsük.....	112
7. Huşû’/Hudû’/Tadarrû’.....	115
B. İBADETİN ŞEKİL VE TEZAHÜRLERİ.....	117
1. Kâinatın İbadeti.....	119
2. İnsanın İbadeti.....	121
a. Dar anlamda (Muayyen İbadetler).....	121
b. Geniş anlamda	127

II.BÖLÜM

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE “İBADET”

I. TEOLOJİK YAKLAŞIM NAZARINDA İBADET.....	133
A. İSLAM ÖNCESİ DİNLERDE “İBADET”.....	133
B. İSLAM GELENEĞİNDE “İBADET”	159
II. ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM NAZARINDA İBADET.....	166
A. İNSANIN “İBADET” İHTİYACI VE İBADETLERİN İLLET, HİKMET VE HEDEFLERİ.....	166
B. İBADET”İN BİREY VE TOPLUM HAYATINDAKİ İŞLEVİ	172
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	181
KAYNAKÇA.....	186
KARMA DİZİN.....	202

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Muhammed Coşkun
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Tefsir
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Hasan Elik
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans- Haziran 2010
Anahtar Kelimeler:	İbadet, Kulluk, Teoloji, Antropoloji, Din, Allah, İnsan, Maslahat, Makasid, Metafizik.

ÖZET

İBADET AYETLERİNİN ANTROPOLOJİK YORUMU

“İbadet” kavramı İslam geleneğinde sadece “belirli vakitlerde, miktar ve şekilleri belli bir takım hareketleri yapmak” anlamına hasredilmiştir. Bu anlayış günümüz müslüman bilincinde de geçerliliğini sürdürmektedir. Oysa Kur’an’ın dünyasında bu kavram bu anlamda kullanılmamaktadır. Kur’an, evrende yer alan canlı-cansız her varlığın Allah’a ibadet ettiğini vurgulamakta ve Kulluğu (İbadeti) bir varoluş ve yaşama biçimi olarak ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan gerek ibadet, gerekse dinin diğer konuları çoğunlukla teolojik bakış açısıyla ele alınmış, meselelere “Allah merkezli” bir zihniyet ile yaklaşmış, bu nedenle insan sorunları küçümsenmiş yahut gözden kaçırılmıştır. Oysa din gerçekte, insan için vardır ve kelimenin en sade anlamıyla “İnsan merkezli”dir. Sorunları olan ve çözüm arayışı içerisinde olan varlık “İnsan”dır. Bu nedenle dini ilimlerde “İnsan” unsuru bir amaç olarak hep dikkate alınmalıdır. Fakat İslam geleneğinde –tıpkı diğer dinî geleneklerde olduğu gibi- Allah merkezli teolojik bakış açısı egemen olmuş ve dinin “insan yaşamını erdemli kılma” özelliği yok olmaya yüz tutmuştur.

Bu tez çalışması, İslam geleneğinde din anlayışının ve uygulamasının insan merkezli (antropolojik) olmaktan çıkarılıp Allah merkezli (teolojik) hale getirilmesi sürecini, bu süreçte etkili olan faktörleri ve ortaya çıkan sonuçları “İbadet” kavramı ve anlayışı üzerinden hareketle irdelemeyi hedeflemektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Muhammed Coşkun
Field: Basic Islamic Sciences
Programme: Koranic Commentary
Supervisor: Professor Hasan Elik
Degree Awarded and Date: Master- June 2010
Key Words: Worship, being a servant to God, theology, anthropology, religion, Allah, Maslahat, Makasid, metaphysics

SUMMARY

A “HUMAN CENTERED” COMMENTARY ON THE VERSES OF WORSHIP

The concept of “worship” has been restricted in the Islamic tradition to “performing certain actions at certain times the quantity and the form of which have been defined.” This understanding is still valid in today’s Muslim consciousness. This concept is not used in Qur’an with this meaning. Qur’an emphasizes the fact that living and non-living things in the universe worship Allah and presents worship as a lifestyle and reason of existence.

On the other hand, worship along with other matters concerning religion have been evaluated from a theological perspective, issues have been approached with a “God-centered” point of view. Thus, the importance of human problems has been either downgraded or overlooked. Religion exists essentially for human being and in the simplest sense of the term it is human-centered. It is human being who has problems and who is in the search of solution and meaning.

This thesis aims to study the process of the understanding of the religion becoming a God-centered one rather than a human centered one in the Islamic tradition. It also aims to study the factors which contributed to this process and the results from the perspective of concept of “worship”.

KISALTMALAR

<i>age</i>	Adı geçen eser
<i>agm.</i>	Adı geçen makale
<i>AOY</i>	Ankara Okulu Yayınları
<i>a.y.</i>	Aynı yer
<i>AÜİFD</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>AÜİFY</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları
<i>AÜSBE</i>	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>as.</i>	Aleyhisselam
<i>Ata ÜİFD</i>	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>Bkz/bkz.</i>	Bakınız
<i>C.</i>	Cilt
<i>ç.</i>	Çoğulu
<i>Çev.</i>	Çeviren
<i>ÇÜ-SB</i>	Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<i>DİB</i>	Diyanet İşleri Başkanlığı
<i>EQ.</i>	ENCYCLOPEDIA OF KURAN- BRILL,
<i>FÜ-SBE</i>	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>h.</i>	Hicri
<i>Hz.</i>	Hazreti
<i>İFAV</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi vakfı yay.
<i>İSAM</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
<i>Kit.</i>	Kitabevi
<i>MEB</i>	Milli Eğitim Basımevi
<i>MDVA</i>	Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye (Beyrut)
<i>MÜ</i>	Marmara Üniversitesi
<i>MÜİFD</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>MÜ-SBE</i>	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>Nşr:</i>	Neşr eden
<i>öl:</i>	Ölüm tarihi
<i>RK</i>	Remzi Kitabevi
<i>s.</i>	Sayfa

<i>sav</i>	Sallallahu aleyhi ve sellem
<i>SÜ-SBE</i>	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>Thk:</i>	Tahkik eden
<i>Tkd:</i>	Takdim
<i>trc</i>	Tercüme
<i>ts.</i>	Tarihsiz
<i>UÜİFD</i>	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>vb.</i>	ve benzeri
<i>vd.</i>	ve devamı
<i>vf.</i>	Vefatı
<i>v diğ.</i>	ve diğerleri
<i>yay.</i>	Yayınevi
<i>yy</i>	Yüzyıl

GİRİŞ

KONU, AMAÇ ve YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Kaybedecek bir şeyi olmayanlar değişimci olurlar. Nispeten bir şeylere sahip olanlar ise, sahip olduklarını kaybetme endişesi ile biraz muhafazakârlaşır. Buna karşılık iyice gelişmiş ve kemale ermiş olanlar için artık düşüşe geçme vakti gelmiş olduğundan böyleleri tutucu olur, her tür değişime karşı çıkar ve her şeyin eskisi gibi devam etmesini isterler. Benzer şekilde gençler değişimci, orta yaşlılar muhafazakâr, yaşlılar ise tutucu olurlar. Dinler ve medeniyetler de böyledir. Yeni ortaya çıkan bir din, mevcut sistemi değiştirmek, insanları ve toplumu dönüştürmek ister. Bu aşamayı geçmiş ve kendi sistemini kurmaya yönelmiş dinlerde bu değişimci yönün törpülenmiş olduğu gözlenir. Tam bir medeniyet kurmuş dinler ise genel karakterleri itibarıyla tutucu ve değişim karşıtı bir hal alırlar.

Bu genellemelerin çok sayıda istisnası bulunabilir. Ama dinler tarihine hızlı bir göz atınca durumun genel olarak bu doğrultuda seyrettiğini gözlemlemek mümkündür. Kanaatimizce yaşadığımız çağda İslam'ın durumu da bu genellemenin dışında tutulacak gibi değildir.

Bugün duyarlı her müslüman, İslam medeniyetinin çöküş içerisinde olduğunu, çağın sorunlarına cevap verip onu dönüştürecek enerjiyi ortaya koyamadığını, İslam adına kendisinden çözüm beklenen kimselerin geçmişin kısır tartışmaları içerisinde boğulmuş olduğunu ve nihayet bir bütün olarak Müslümanların din anlayışının tıpkı antikacı dükkânlarındaki çok değerli eşyalar gibi üzerine titrenen fakat hiçbir sorunu çözemeyen bir antika durumuna gelmiş olduğunu esefle gözlemlemektedir. Bu durumu görmezden gelip İslam medeniyetinin tarihteki zafer ve erdemlerinden bahsetmeyi ya da modern dünyanın bir sapma içerisinde olduğu söylemine sarılarak sadece şikâyet etmeyi tercih edenler olabilir. Fakat bizce İslam şikâyetin değil, çözüm üretmenin altyapısı olmalıdır.

Kuşkusuz modern çağ, hayal kırıklıklarının adeta geçit törenini andırmaktadır. Savaşların sona ereceği ve insanlık barışının sağlanacağı, modern bilimin yaşamı kolaylaştırması ve makinelerin hizmete girmesi sayesinde insanlar arası tam eşitliğin

tesis edileceği ve nihayet tıp ilmindeki mucizevî gelişmeler sayesinde insanın belki de ölümsüzlüğü yakalayabileceği şeklindeki efsanevi vaatlerin tümü boş çıkmıştır. Savaşlar iyice kızışıp milyonlarca insanın adeta telef olmasına neden olmuş, açlık ve hastalıklar hiç gündemden düşmeyen sorunlar haline gelmiş, bunlara ilaveten korkutucu boyutlardaki silahlanma yarışları, felaketlere neden olacağı artık kestirilen çevre katliamları ve insanlığı bunaltan sistemli terörizm hareketleri gibi yeni sorunlar da ortaya çıkmıştır.

Görünen o ki günümüzde insanlık bir medeniyet krizi yaşamaktadır. Batının, rekabet ve piyasa dışında her tür değerden yoksun oluşu, devasa ekonomik ve askeri gücüne rağmen günden güne cazibesini kaybetmesine neden olmaktadır. Bu boşluğu doldurmasını ve insanlığa yeniden bir erdem medeniyeti sunmasını temenni ettiğimiz İslam dünyası ise ne yazık ki bu görevi deruhte edecek yetkinlikte gözükmemektedir. Çünkü müslümanlar kendilerini ya geçmişin ya da batının taklitçiliğine kaptırmışlardır. Onların bir kısmı İslam'ı bir dokunuşta her şeyi halledecek bir sihirli değnek sanarken diğer bir kısmı artık onu ortaçağa ait bir tarih kalıntısı olarak görmekte ve dertlerine başka kapılarda çözüm aramaya yönelmektedirler. Oysa bu şekilde, tamamen kendi benliğimiz üzerine kapanıp her şeyiyle geleneğimizi savunmak ya da büsbütün kendi değerlerimizden vazgeçip sonuna kadar dışa açılmak bize hiçbir çözüm getirmeyecektir. Yapılması gereken şey hem İslam'ın etkisiyle vücut bulmuş geleneğimizi, hem de içerisinde yaşadığımız ve Batı'nın aydınlanma felsefesi ile başlayan modern kültürü, Ebu Zeyd'in tabiriyle, *diyalektik bir diyalog (el-Hivâr el-Cedeli)* içerisinde yorumlamak olmalıdır.¹

İslam, dinler içerisinde herhangi bir din değildir. O hem manevi ve aşkın yönleri ile hem de dünyevi mesaj ve eğitimi ile insanlığın tek tutunacak dalıdır. Fakat eğer bizler İslam'ın ilahi hakikatleri tecelli ettiren boyutları kadar insanî maslahatları sağlayıcı yönlerini de ortaya koyamazsak, bu gerçek sadece kendimizi avutmamıza yarayacaktır.

Bu çalışmada temel amacımız; İslam dininin her yönü ile insanların dünya ve ahiret huzurunu sağlamaya yönelik evrensel, ilahi bir mesaj olduğu; fakat özellikle son

¹ Bkz: Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-Kırâa ve Âliyyâtü'l-Te'vîl*, Mağrib, el-Merkez es-Sekâfî el-Arabî, 8. Baskı, 2008, s.14; Benzer bir değerlendirmeyi Suriyeli düşünür 'İzîni'de yapmaktadır. Bkz: Tayyib'İzîni, *Meşrûu Ru'yetin Cedidetin li'l-Fikr el-Arabî fi'l-Asri'l-Vasîl*, Dimaşk, Daru Dimaşk, 5. Baskı, 1981, s.125 vd.

birkaç yüzyıl boyunca onun bu özelliğinin çoğunlukla sadece söylem düzeyinde kaldığı ve bu nedenle, pratikte insan sorunlarının çözümünde etkin olamayan “Din Anlayışları”nın insanları kendilerine başka yerlerde çözümler aramaya ittiği gerçeğinin tespiti ve söz konusu din anlayışlarının aslında ilahi vahyin özüne uygun “insani” bir anlayışla tasfiye edilebileceğinin “ibadetler” konusu özelinde gösterilme çabası olacaktır.

Bu hedef doğrultusunda yapmak istediğimiz şey, İslam dininin “insan” ekseninden koparılıp “Allah” eksenine kaydırılması sürecini incelemek ve aslında bu süreçte yapılmış olan şeyin “Allah’ı tenzih ve ta’zim etmek” olarak görülmekle beraber, bir bakıma onun adına güç ve otorite devşirimi olduğunu göstermek olacaktır.

Kur’an tamamen insanı hedef alan bir kitaptır. İçerisinde Allah lafzı 2500’den daha fazla kullanılmıştır. Fakat yine de o, Allah ve Zatı hakkında bir eser değildir.² Onun amacı insanın hidayeti ve mutluluğudur. Esasen ibadet de dâhil olmak üzere diğer her şey bu amacın araçları durumundadır. Bize göre ibadetler insanın eğitimi için konulmuş olan bir “ilahi müfredat” gibidirler. Bu gözle değerlendirilmedikleri takdirde neredeyse, diğer dinlerde ve özellikle primitif kabile dinlerinde görülen salt şekle dayalı anlamsız ayinlere dönüşebilmektedirler. Nitekim günümüzde müslümanların ibadetlerinde bu durumu gözlemlemek mümkündür. Milyonlarca insan her yıl Hac ibadeti için Mekke’ye gitmekte, orada oldukça yüklü miktarlarda servetler harcanmakta, fakat Mekke’ye oldukça yakın birçok müslüman ülkede açlık her gün can almaya devam etmektedir. Bu durum huşû içerisinde tavaf eden mü’minlerin çoğunlukla akıllarına bile gelmemektedir!³

Oysa Kur’an yetimi itip kakan ve yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen kimseler ile namazlarını ciddiye almayanları aynı paragrafta ve aynı ağırlıkla eleştirmektedir.⁴ İslam bir taraftan insanın imanından hareketle yaptığı tüm davranışları ibadet sayarken⁵, diğer taraftan yalan söyleyen kişinin tuttuğu orucu dahi gereksiz görmektedir.⁶ Nitekim Kadı Beydâvî (v.f 791/1388)’nin ifadesi ile söyleyecek olursak, orucun amacı nefsin

² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara, AOY,3. Baskı, 1996, s.35

³ Hac ibadetinin biçimsel şartlarla ne ölçüde anlamsızlaştırıldığına örnek bir tespit ve tenkidi için bkz: Hasan Elik, *Kur’an Işığında Farklı Konular Farklı Yorumlar*, İFAV, İstanbul, 2010, s.65 vd.

⁴ Maûn, 107/1-7

⁵ Bkz: Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali(I-IV)*, İstanbul, İz yay., 1995, c.1, s.9

⁶ Hz. Peygamber(sav) “Yalan ve gereklerini terketmeyen kişinin açlık ve susuzluğuna Allah’ın ihtiyacı yoktur” buyumuştur.(Buhari, *Savm*:8)

taşkın arzularını kısmak ve sürekli kötülüğü emreden (Emmare) yönünü kontrol altına alıp onu nefs-i mutmainne'nin emrine vermektir. Bu durum gerçekleşmediği takdirde açlık ve susuzluğun Allah nazarında bir kıymeti kalmaz.⁷

Kur'an namazın kılınmasını değil, "ikâme" edilmesini emretmektedir. İkâme; salt belli hareketleri yapmanın yahut ta'dil-i erkân'ın⁸ çok ötesindedir⁹. *Bir şeyi ikâme etmek; onu; tam olarak, sebeplerini idrak ve sonuçlarını elde edecek şekilde mükemmelce yerine getirmek demektir.*¹⁰ Namaz eyleminin işte bu şekilde ikâme edildiğinde meydana getireceği sonuçlar ise Yüce Allah tarafından şu ayetlerde net olarak ifade edilmiştir;

*"Ey Peygamber! Sana vahyedilen kitabı oku, namazı ikâme et! Muhakkak ki namaz, insanı, ahlâk dışı davranışlardan, meşrû olmayan işlerden uzak tutar..."*¹¹

*"Gerçekten insan, pek hırslı ve sabırsız yaratılmıştır. Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Ona imkân verildiğinde ise pinti kesilir. Ancak namaz kılanlar hariç. Onlar ki, namazlarına devam ederler. Onların mallarında, isteyene ve isteyemediği için mahrum kalmışa belli bir hak vardır."*¹²

İslam'da ibadetler, sözlüklerde tanımının verildiği gibi¹³ sadece itaat ve Yüce Allah karşısında küçülme demek değildir.¹⁴ Elbette ki ibadetin böyle bir yönü vardır, ancak kanaatimizce onu salt bu yönüne hasretmek, mana ve maksat boyutunu görmezden gelmek demektir. Zira bilinçten, duygudan yoksun, sadece kuru şekilden ibaret olan ibadet, gerçek ibadet değildir.¹⁵ Nitekim İbn Teymiye (vf.728/1327)'nin de işaret ettiği gibi ibadet bir taraftan Allah karşısında zayıflığını idrak etmenin en ileri derecesini içerirken, diğer taraftan Allah'a karşı duyulan içten sevginin en mükemmel

⁷ Bkz: Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (vf. 786/1384), *Sahihu'l-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî (I-XXI)*, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1981, c.9, s.87; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî(vf.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihu'l-Buhârî (I-XI)*, Thk: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-l'aryâbî, Riyad, Dâru Tîybe, 2005, c.5, s.235

⁸ Tefsirlerde ikâme genellikle Ta'dil-i Erkân olarak açıklanır. Örnek olarak bkz: Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (vf.982/1574), *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ani'l-Kerîm (I-I)*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, c.1, s.45

⁹ Nitekim kişinin bütün kalbini namaza vermesi ve Huşû (ürpertî) duygusu taşınması da "İkame"nin kapsamında sayılmıştır. Bkz: Celalüddin Abdurrahman b.Ebubekir es-Suyûtî(vf.911/1505), *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Thk: İ'evvaz Ahmed Zemerli, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2004, s.298

¹⁰ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr (I-XII)*, Kahire, Dâru'l-Menâr, 2. Baskı, 1947, c.1, s.57

¹¹ Ankebût, 29/45

¹² Meâric, 70/19-25

¹³ İlerde İbadet kavramının tanımı üzerinde genişçe duracağız.

¹⁴ Bkz: Zekeriya Pak, *Kur'an'da Kulluk*, İstanbul, Kayıhan yay., 1999, s.69

¹⁵ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri, (I-I)*, Milliyet Gazetecilik, İstanbul, 1995, c.1, s.79

derecesini de içerir.¹⁶ Zira Kullar Allah sevgisine yatkın olarak yaratılmışlardır.¹⁷ Ayrıca ibadetler dinin birer emri olmaktan önce insan fitratının gereğidirler.¹⁸

Diğer taraftan Kur'an Allah'a kulluk etmekle "takva" arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmuştur.¹⁹ Allah'a kulluk etmenin (İslam'a özgü iman, ibadet, ahlak ve diğer amellerin) hâsıl edeceği sonuç takvadır.²⁰

Dinler elbette ki ilahi bir kaynağa ve bu kaynağın kutsallığına dayanırlar. Dolayısı ile dinlerin tamamen insani olarak düşünülmesi sakıncalıdır. Çalışmamıza bu doğrultuda yapılabilecek olan eleştiriler için şimdiden şu değerlendirmeyi yapmak yerinde olacaktır: Biz dinin antropolojik yorumundan onun ilahi içeriğinin tamamen bir kenara bırakılmasını yahut işlevsizleştirilmesini kastetmiyoruz. Burada altını çizerek belirtelim ki bize göre *dinin tamamen teolojik eksene oturtulup insani yönden etkisizleştirilmesi kadar, onun sırf insani bir proje seviyesinde algılanması ve manevi gücünden yoksun bırakılması da hatalıdır. Esasen bu yaklaşımların her ikisi de aynı sonuca götürecek niteliktedir.* Nitekim Hasan Hanefî'nin isabetle kaydettiği gibi theosantric (Allah merkezli) ortaçağ düşünce biçimini yıkıp yerine antroposentric (İnsan merkezli) düşünme biçimini inşa eden insanoğlu, esasen her iki durumda da kaybetmiştir. Zira başlangıçta Allah için insan feda edilmişken daha sonra insan uğruna Allah feda edilmiştir.²¹

Sorun, dinin bir taraftan (dindarlarca) anlamsız birtakım sembolik ayinlere dönüştürülmüş olması, diğer taraftan (seküler düşünce tarafından) ise onu ilahi ve kutsal yönünün tamamen ihmal edilmesidir. Evet, zekât sosyal dengeyi sağlamaya ve insanın "ben" hırsını eğitmeye yönelik muazzam bir "insani" yöne sahiptir; fakat eğer insanlar zekâtı verdikleri takdirde cennet ödülünü kazanacaklarına ve vermedikleri takdirde cehennem azabına maruz kalacaklarına inanmaz iseler, o zaman söz konusu sosyal denge projesi tamamen "masa başı teorisi" olarak kalacak ve hiçbir gerçek işleve sahip

¹⁶ Ahmed b.Abdulhalim b.Abdusselam İbn Teymiyye, (vf.728/1327), *Der'u Teâruzî'l-Akli ve'n-Nakl (I-XI)*, Thk: Muhammed Reşad Salim, 3. Baskı, Suud (Vizaretu't-Ta'lim el-Âlî, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud), 1991, c.6, s.62

¹⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, 6/67

¹⁸ Komisyon (İlüsyin Algül, İl. Yunus Apaydın v diğ.), *İlmihal (I-II)*, TDV, 12. Baskı, Ankara, 2007, c.1, s.218

¹⁹ Bkz: Bakara, 2/21

²⁰ Heyet (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İ. Kafi Dönmez, Sadrettin Güntüş), *Kur'an Yolu (I-I)*, Ankara, DİB yay., 3. Baskı, 2007, c.1, s.85

²¹ Bkz: Hasan Hanefî, *el-Lâhût el-Vucûdî*, "Yümmî Tarîf el-Havli, *el-Vucûdiyyetu'd-Diniyye, Dirase fi felsefeti Paul Tillich*" adlı eserin mukaddime bölümü., Kahire, Daru Kubâ, 1998, s.11

olmayacaktır.²² Dinlerin varlığını ve geçerliliğini sağlayan temel unsur, onların sahip oldukları “ahiret inancı” gibi metafizik boyutlarıdır. İnsan ancak bu inançlar sayesinde kendi benliğinden fedakârlık edebilir. Nitekim İslam, müslümanın kalbinde yer edip işlerini yönlendiren bir inanç, onu yönetip hayatına hâkim olan bir sistemdir. Müslüman kendisini maddiyata kaptırıp ruhani yanını, ruhaniliğin ufuklarında kaybolup bedenini hakkını unutmaz.²³

Çalışmamızı dikkatle inceleyenlerden bazıları, teşebbüs ettiğimiz şeyin “*imkânsız bir macera*” olduğunu düşünebilirler.²⁴ Çünkü sonuçları düşünüldüğünde, dinî araştırmalarda aklın ve bilginin tarafsız ve titiz bir eleştiriden geçirilmesi herkesi rahatsız edecektir. Seküler aklın savunuculuğunu yapanlar bizi en nihayetinde “din savunması” yapmak ve “dogmatik” olmakla suçlayacaklardır. Onlara göre “din”, insan yaşamına dair hiçbir öneri ve iddia sahibi olamayacak kadar “tarihe ait” bir olgudur. Günümüzde sadece folklor olarak incelenmeli ve yaşatılmalıdır. Sorunlarımızın çözümünü dinde aramak sadece geriye gitmekten ibarettir. Oysa bu yaklaşım, son yüz yıldan beri yapılan sosyolojik ve antropolojik din araştırmaları neticesinde, geçerliliğini yitirmiştir. Din’in tarihe ait ya da salt folklorik bir unsur olmayıp, çağdaş insanın varlığı açısından da son derece hayati öneme sahip olduğu gerçeği, konu ile ilgilenen hemen herkes tarafından müsellemidir.²⁵ Diğer taraftan “dinî düşünce” yanlılarının bir kısmı da yaklaşımımızı tasvip etmeyeceklerdir. Zira onlar günümüz insanının zihninde yer etmiş olan dinî düşüncenin sıhhatinden hiç kuşku duymamakta ve ilahi iradenin bu düşünce içerisinde tam olarak yansıdığını düşünmektedirler. Dinî düşünceyi oluşturan siyasi, sosyal, kültürel ve nihayet epistemolojik çerçeveyi yok sayan ve Kutsal metinleri sanki onlar bugün ortaya konulmuşçasına okumaya çalışan bu anakronik²⁶ zihniyetin bizi anlayışla karşılaşmasını beklemek zor görülebilir. Kur’an’ın geçmiş yüzyıllarda insanlığa

²² Burada “işlev” ifadesini kullanmamız yanıltıcı olabilir. Bu ifade genelde hakikat olmayan fakat işe yarayan şeyleri imlemek için kullanılır. Ancak bizim maksadımız bu değildir. Bizce (tabii olarak) dinin (İslam’ın) metafizik inançları başlıbaşına birer hakikattirler. Onlar hakikat olma vasıllarını işlevlerine borçlu da değildirler. Ancak onlar işlevsiz de değildirler. *İşlevlerini yerine getirebilmeleri ile hakikat olmalarından elde ettikleri güç doğru orantılıdır.*

²³ Bkz: Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihi*, 1/10

²⁴ Nitekim uzunca çabalarından sonra hayal kırıklığı yaşayan Muhammed Arkoun bu ifadeyi (التواصل المستحيل) kullanmaktadır. Bkz: Muhammed Arkoun, *Kadâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dîni*, (Çev: Haşim Salih), Beyrut, Daru't-Talia, 3. Baskı, 2004, s.17 vd.

²⁵ Bu konuda yazılmış iki önemli değerlendirme için bkz: Conrad Oswalt, “*Seküler Çan Kuleleri*” *Ali Köse, Laik Ama Kutsal*, içerisinde s.35-55; ve aynı eser içerisinde Daniel Bell, *Kutsalın Dönüşü*, s.57-70

²⁶ Anakronizmi; olayları ve düşünceleri, içerisinde vucut buldukları tarihi bağlamdan kopuk olarak, sanki şimdi burada cereyan etmişçesine değerlendirmek demektir. Yani bir bakıma “tarih bilinci”nden yoksun olmaktır. Bkz: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 51

nasıl yol gösterdiğini inceleyip bugün nasıl yol göstereceği hakkında çalışmak yerine, orada öylece duran ve bizim ulaşmamızı bekleyen bir tarih üstü “anlam”ı var sayan ve o “anlam”ı tarih üstü zeminden alıp her tarihe (ve tabii ki kendi tarihimize) indirgemeye çalışan yaklaşımların bize vereceği nihai tepki; “*bu kadar yüzyıl boyunca yanlış anlaşıldı da, şimdi sen mi doğru anlıyorsun*” şeklinde olacaktır. Elbette ki biz meselenin bugüne kadar anlaşılmamış olduğunu savunuyor değiliz. Böyle bir iddia oldukça gülünç olurdu. Ancak biz; bir metnin anlamının sadece o metne değil, fakat aynı zamanda metne yönelen ve onu anlamak isteyen zihne (kişiye) göre de şekillendiğini ve dolayısıyla kutsal metinlerin şu ya da bu yüzyılda anlaşılan halinin, o metnin zorunlu ve mutlak anlamı olamayacağını vurgulamaya çalışıyoruz. Zira her “anlama” eylemi belli tarihi şartlar altında gerçekleşir ve bu tarihi şartlardan bağımsız “mutlak” bir “anlama”dan söz etmek fazlasıyla iddialıdır.²⁷ Bu yüzden, dinin bu zamana kadar söz konusu olmuş olan “anlaşılma biçimlerinin de belli tarihi şartlar altında gerçekleştiğini ve bu şartlar içerisinde birçok şeyin kutsallaştırılmış olduğunu görmek gerekmektedir. Örneğin ilk müfessirlerden Taberî (vf.310/922), tefsirinde kendi yorumlarını vermeden önce söze hep “*Yüce Allah diyor ki:...*” ifadesi ile başlar.²⁸ Taberî bu tutumunda elbette ki samimiyetsiz değildir. Ancak o, kendi yorumlarının Kur’an’ın gerçek ve tek anlamı olduğuna inanmış gözükmektedir. Bugün yapılacak şey, Taberî de dâhil her bir yorum, anlama ve uygulama biçimini layık olduğu kültürel mekânına ve epistemolojik yerine koymak olmalıdır.²⁹ *Bizim amacımız; dinin geçmiş yüzyıllarda, o tarihlerdeki şartların gereği olarak tamamen “teolojik” düzlemde anlaşılmış olduğunu ve günümüzde, oldukça geçerli nedenlerden dolayı, bu “teolojik” anlayışın “antropolojik” yönde değişmesi gerektiğini ortaya koyabilmektir.* Teoride ulaşılması mümkün bir hedef olarak görünen bu iddianın İslam dünyasında kabul görmesi pratik açıdan oldukça zordur. Ancak yine de, çalışmamızı sabırla ve titizlikle inceleyenlerin kanaatlerimizde haklılık payı bulacaklarını ümit etmek istiyoruz.

²⁷ Gadamer’in benzer yaklaşımı için bkz: Ebu Zeyd, *İşkâliyyât*, 37-44; David West, *Kata Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev: Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma yay., 1998, s.148 vd.; Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev: Tuncay Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat yay., 1998, s.52-58

²⁸ Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, (Çev: Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci), Ankara: Vadi yay., 2000, 17

²⁹ Bkz: Arkoun, *Tarih, Felsefe*, 17

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

Sosyal bilimlerin özel metotları içerisinde yer alan dökümantasyon metoduna ve ve bu metodun özellikle "Belge incelemesi"³⁰ kısmına dayalı olarak yürüttüğümüz bu çalışmamız yöntem ve literatür değerlendirmesinin ardından ilk bölümde kavramsal ve kuramsal çerçevenin ortaya konulması ile başlayacaktır. Burada ilgili kavramları kısaca tanıttıktan sonra çalışmamıza esas teşkil eden temel yaklaşımları ana hatlarıyla tanıtmaya ve söz konusu yaklaşımların oluşumunu teşkil eden “metafizik” düşüncesinin imkân ve işlevini tespit etmeye çalışacağız. Antropolojik yaklaşımın felsefi temelleri üzerinde durup batıda ve bizde yapılmış olan metafizik ve teoloji konulu bazı tartışmalara özet olarak yer vereceğiz. Özellikle tanrı ve diğer tüm metafizik inançları ve bunları ifade eden önermeleri “imkânsız” kabul eden İ. Kant ve söz konusu önermelere yanlılık lütfunu dahi bağışlamaksızın onları “anlamsız” olarak niteleyen başta A. J. Ayer ve L. Wittgenstein olmak üzere “Viyana Çevresi” adı verilen Mantıkçı Pozitivizm ekolünün görüşlerini ele alıp bu görüşlere verilen cevaplar hakkında bir fikir edinecek ve tüm bu tartışmaların kısa bir değerlendirmesini yapacağız. Bu bağlamda metafiziğin imkânı ve gerekliliği konusuna kendi bakış açımız muvacehesinde bir yorum getirip konuyu antropolojik noktadan değerlendirmeye çalışacağız. Yine bu bölümde teolojik yaklaşım ve antropolojik yaklaşımın temel farklarına dikkat çekecek ve Kur’an’da kulluk(ibadet) kavramının kullanıldığı anlamsal çerçeveyi tahlil edeceğiz. Böylece ilk bölümde, çalışmamıza esas teşkil eden “konu”yu ortaya koymuş, araştırmamızın “nesne”sini belirlemiş olacağız. İkinci bölümde ise konumuza daha önceki dönemlerde hangi açılardan bakılmış olduğunu tespit edip değerlendirmeye çalışacağız. Burada ilkel ve gelişmiş din tiplerinde “ibadet” olgusunu inceleyecek olmanın yanı sıra, konunun İslam geleneğinde nasıl ele alınmış olduğuna da değineceğiz. Bir bakıma bu bölümde, konumuzla ilgili olarak bu zamana kadar söylenmiş olan düşünceleri özetleyeceğiz. Yine bu bölümde ibadet konusuna antropolojik temellerden hareket eden bir yaklaşım geliştirmeyi deneyeceğiz. Böylece çalışmamızın konusu hakkında kendi fikirlerimizi ortaya koyacağız.

³⁰ Dökümantasyon metodu ve Belge incelemesi için bkz: Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul: Çamlıca yay., 7. Baskı, 2008, s. 80-81

Çalışmamız Kur'an-ı Kerim'in sadece ibadet konularına işaret eden ayetleri ile sınırlı olacaktır. Bununla beraber ibadetin fıkhıdaki yaygın anlamının yanı sıra onun "kulluk" çerçevesinde edindiği anlamlara ve bu hususlara temas eden ayetlere de yer vereceğiz. Ayetlerin tefsirlerinde tefsir literatüründen mümkün olabildiğince yararlanacağız. Diğer taraftan konu ile ilgili bazı hadislerle ve sahabe rivayetlerine de yer vereceğiz.

Metin içerisinde geçen kişilerin mümkün mertebe hicri ve miladi vefat tarihlerini belirtmeye ve fazlaca tanınmamış olanları hakkında kısa bilgiler vermeye çalışacağız.

Bu çalışmada yer yer kavram analizleri yapacak olmakla beraber semantik metodu uygulayacağımızı söyleyemeyiz. Ancak hem bu alanda yapılmış çalışmalardan faydalanmak, hem de yer yer o çalışmalara atıfta bulunmak suretiyle bu eksiği gidermiş olacağız. Bu bağlamda "Ubudiyet" konusunu doktora tezi düzeyinde çalışmış olan Zekeriya Pak ve Eyüp Yaka'nın ilgili eserlerine çokça atıfta bulunacağız. Ayrıca klasik çalışmalardan İbn Teymiye'nin "*el-Ubûdiyye*" adlı eseri ve Hâkim Tirmizî'nin "*İlelu'l-İbadât*"ı ile günümüz âlimlerinden Yusuf el-Kardâvî'nin "*el-İbâde fi'l-İslam*"ı gibi eserleri konumuzla yakın ilgilerinden dolayı zikretmek gerekmektedir.

Yine İslam düşüncesinde amaçlılık ve maslahat gibi hususlara yer vermiş olan İzz b. Abdüsselam (Kavaidu'l-Kübrâ), Gazali (el-Mustasfâ), Tûfî (Risale fi Riayeti'l-Maslaha), Şatıbî (Muvafakât, el-İ'tisam), Dihlevî (Huccetullahi'l-Baliğa), İbn Aşur (Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, Makasidu's-Şeriatî'l-İslâmiyye) gibi müelliflerin eserleri ve bu alanda yapılmış çağdaş çalışmalar sıkça başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almıştır. Çağdaş çalışmalara örnek olarak Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebû Zeyd, M. Said Ramazan el-Bûtî, M. Mustafa Şelebî gibi düşünürlerin eserlerini sayabiliriz. Bu alanlarda ülkemizde yapılmış olan çok sayıda akademik çalışmadan da faydalandığımızı belirtelim. Bu çalışmaların her birisini burada saymak konuyu oldukça uzatacağı için dipnotlarımızda ve kaynakçada ilgili eserlerin tümüne işaret etmekle yetindik.

İbadet konusunun dinin nakli bilgiye dayanan, mukayese ve yoruma fazla açık bulunmayıp belki de en dogmatik yönünü teşkil ettiği doğrudur.³¹ Nitekim Hz.

³¹ Ferhat Koca, "İbadet"md. (İslam'da İbadet bölümü), *DİA*, XIX, s.242

Peygamber(sav) tarafından açıklanmadığı halde sonradan ihdas edilen ibadetlere “bid’at” adı verilmiş ve bu tür davranışlara her zaman biraz mesafeli yaklaşılmıştır. Bu yaklaşımı anlayışla karşılamak mümkündür. Çünkü insanların, biri diğerinden farklı olan yorum ve düşünceleri dinin odak noktasında aktif rol oynadıklarında, ortada sabit bir merkezin dahi kalmaması gibi bir tehlike söz konusu olabilir. Nitekim ilkel dinlerin büyük çoğunluğu, dikkatlice incelendiğinde esasen ilahi vahiyden kaynaklanmış olabilecekleri izlenimi vermelerine rağmen, yüzyıllar içerisinde insanların keyfi tasarrufları sonucunda tamamen beşeri bir karaktere bürünmüş, hatta zamanla bütün özünü kaybederek pagan ve çok tanrılı inançlar haline gelmişlerdir. Ancak bizce klasik İslami anlayış bu hususlarda biraz abartılı bir tutum takınmıştır. Zira örneğin zekât gibi sosyal içerikli birçok ibadetin, belirli hedeflere ve yöntemlere sahip olduğu açıkça gözlemlenebilmektedir. Bu hedeflerin her dönemde “gerçekleşebilir” olmalarını sağlamak için zaman zaman ibadetler üzerinde ictihadlar yapmak zaruridir. Nitekim Hz. Ömer’in zekât dağıtımı konusunda yapmış olduğu tasarrufları bu kategoride değerlendirmek mümkündür.

İşte çalışmamızda ibadetlere bakışımızın temelini belirleyen parametre budur. Bizce İbadet salt belirli davranışlara indirgenmemeli ve *bir şeyin ibadet olduğu tespit edildikte, onun insan aklının ve tasarrufunun tamamen dışına çıkmış olduğu düşünülmemelidir*. Riskli olmakla beraber, ümmetin ve insanlığın yararına olduğu ve iyi niyete dayanıp yeterli ilmî gerekçeleri taşıdığı sürece, bu alanlarda yenilikler yapmaktan çekinilmemelidir. Örneğin kişinin Zekât vermekle mükellef olması için şart koşulan “malın üzerinden bir yıl geçmiş olması” (Havl-i Havelân) acaba bugünün şartlarında ne ölçüde geçerli olabilecektir? Zekât ile ilgili nisab miktarları arasındaki büyük farklılıklar düşünüldüğünde, günümüz şartlarına uygun bir “nisab” kriteri belirlemenin zarureti ortada değil midir?

Diğer taraftan kişinin ibadetlere bakışı onun genel olarak “din”e bakışını belirleyici rol oynamaktadır. Bu bağlamda ibadetleri salt ritüel olarak değerlendiren bir düşünce biçiminin dinin ana hedeflerini, ancak sorulunca akla gelen teferruatlar olarak gördüğünü gözlemlemek mümkündür.

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Çalışmamız boyunca çok sayıda kavram kullanmamız gerekecektir. Bir taraftan sosyal bilimlerin hususen dinle ilgilenen branşları ve bu branşlarda tedavülde olan terminoloji, diğer taraftan bizzat dinî ilimlerin kendi kavramları bu araştırmada sıklıkla tekrar edilecektir. Ancak takdir edileceği üzere bir çalışmada kullanılan her kavram, bizatihi o çalışmanın konusu olmayabilir. Bunun gibi, bizim kullanacağımız kavramların da ancak çok az bir kısmı doğrudan araştırmamızın konusuna dâhildir. Sözelimi; “rasyonalizm”, “pozitivizm”, “anakronizm ve daha benzeri birçok kavram her ne kadar cümlelerimiz içerisinde yer yer kullanılacak olsalar da, bunlar esasen bizim konumuz dâhilinde sayılmayıp ancak anlatmaya çalıştığımız hususların izahına yardımcı olacak türden kavramlardır. Bu sebeple bu kavramları ya metin içerisinde ilk kullanıldıkları yerde kısaca açıklamak yahut ilgili kaynaklara gönderme yapmakla yetineceğiz.

Fakat çalışmamızın odak noktasını teşkil eden kavramları bir miktar açıklamamız gerekmektedir. Gerçi bu açıklamalar birçokları için malumun ilâmı kabilindendir. Bu sebeple kavram tahlillerinde semantik çalışma usulü ile hareket etmeyeceğiz. Nitekim ele alacağımız kavramların, çeşitli araştırmacılar tarafından genişçe tahlilleri yapılmıştır. Biz söz konusu araştırmalarda ön plana çıkarılmamış olan fakat bizce önemli olan yönleri tebarüz ettirmeye çalışacağız. Diğer taraftan, yerine göre bizim bu kavramlarla tam olarak neyi kastettiğimizin anlaşılmasında, bir bakıma kavram kargaşası denen durumun yaşanması mümkün olduğu için, çalışmamıza esas teşkil eden “teoloji”, “antropoloji”, “metafizik” ve “ibadet” kavramlarını bir nebze açıklamak ve bu kavramlar etrafında gerçekleşecek olan tartışmalara kısaca değinmekte yarar vardır.

I. TEOLOJİ VE TEOLOJİK BAKIŞAÇISI

Teoloji sözcük anlamı olarak tanrıbilim demektir. Terim olarak Teoloji kelimesi Yunan dini geleneğinden gelmektedir.³² Yunanca θεός, theos "Tanrı" ve λογος, logos, "bilim" kelimelerinin birleşiminden oluşturulmuştur.³³ Bir yandan Helenistik kültür, öte yandan da Hıristiyanlık içinde doğup gelişen bu terim tarihsel

³² Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce yay., İstanbul, 2008, s. 3

³³ H. J. Störig, *İlkçağ felsefesi, Hint-Çin-Yunan*. (Çev: Ömer Cemal Güngören), İstanbul, Yol yay., 1994, s.295; <http://ansiklopedi.turkebilgi.com/Teoloji> (10.07.09)

olarak Grek düşüncesinin etkisi altındaki Hıristiyanlıkla neredeyse özdeş hale gelmiştir.³⁴

İngilizcede “*theology*”, Fransızcada “*théologie*”, Almancada “*theologie*” şeklinde kullanılan “Teoloji”, ilmi bir disiplin olarak şu şekilde tanımlanmıştır;

“Dine ilişkin olgu ve fenomenleri konu alan ve dinle ilgili geniş kapsamlı bir senteze ulaşmayı amaçlayan disiplin.”³⁵

Tanrıyı ve insan yaşamının anlamını, vahyin verilerine dayanarak inceleyen disiplin.

Vahyin verilerine dayanarak, tanrısal, değişmez, ezeli-ebedi ya da ideal dünya ile fiziki dünya arasındaki ilişkinin ne olduğunu araştıran, Tanrının özünü, varlığını ve iradesini ifade etmeyi amaçlayan disiplin”³⁶

Teoloji hem “Tanrısallığı” hem de içerisindeki “logos” ile bu tanrısallığın bilinebilirliğini ifade eder. Burada Tanrısal mesajın beşeri akılla kavranması söz konusudur. Ancak teoloji, Tanrısal mesajı rasyonel olarak incelerken, esasında Tanrı’nın doğasını analiz etmeyi amaçlamaktadır.³⁷

Ayrıca çeşitli şekillerde tasnif edilmiş olan teoloji ³⁸ temelde *doğal* ve *vahiy kaynaklı* olmak üzere ikiye ayrılmıştır. ³⁹ “Doğal teoloji”(theologie naturelle), genel anlamıyla rasyonel çıkarımlarla âlemden Tanrı’ya veya Tanrı’nın etkilerinden Tanrı’ya gitmeyi, özel anlamıyla ise inanca başvurmaksızın doğal yollardan Tanrı’nın bilgisine ulaşmayı ifade etmektedir.⁴⁰ Aynı zamanda bu tür teoloji’ye “İlahiyat” da denilir.⁴¹ Bunun batı dillerindeki genel karşılığı ise “Theodice”dir. Ancak bu sözcük XIX. yy. Fransa’sında özel olarak “kötülük” problemine hasredilmiş ve bu şekilde yerleşmiştir.⁴² Ayrıca ilahi vahiy kapsamına giren eserlerin incelenmesi anlamında “*pozitif teoloji*”, ilahi kaynaklardan hakikatleri bir bütün olarak istinbat edip kavrama çabası anlamında “*skolâstik teoloji*”, dinin ve dini ilimlerin temel ilkelerini araştırma anlamında “*dogmatik teoloji*”, vahyin verileri ışığında yaşam kuralları vaz’etmeye yönelik

³⁴ Bkz: Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 3

³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul,Paradigma yay., 5. Baskı, 2002, s. 1020; <http://ansiklopedi.turkeebilgi.com/Teoloji> (10.07.09)

³⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1020; André Lalande, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie (Mevşâtu Laland el-Felsefiyye)*, Arapçaya çeviren: Halil Ahmed Halil, Beyrut-Paris, Menşûrât Uveydât, 2. Baskı, 2001, s. 1450

³⁷ Bkz: Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s.3; Muhammed Suheyb eş-Şerif, *Ta’rifat* (Aziz el-Azime-Abdullah el-Mesiri, *el-İbnaniyye taht el-Michar*, Daru’l-Fikr, 2. Baskı, Dimaşk, 2000 sonunda kavramlar bölümü), s.323-324

³⁸ Bu tasnifler için bkz: Lalande, *Vocabulaire*, 1450 vd.

³⁹ *el-Mu’cem el-Felsefi*, Mecmau’l-Luğati’l-Arabiyye, Kahire, 1983, s.160; Cemil Saliba, *el-Mu’cemu’l-Felsefi (I-II)*, Beyrut, Daru’l-Kitabi’l-Lübnani, 1982, c.2, s.163; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1020

⁴⁰ Lalande, *Vocabulaire*, 1451; *el-Mu’cem el-Felsefi*, 160; Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İstanbul, İSAM yay., 2008, s.38

⁴¹ Bkz: Gerard Gilhamy, *Mevşâtu Mustalahâti’l-Felsefeti İnde’l-Arab (Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy)*, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1998, s.526 vd.

⁴² Saliba, *el-Mu’cemu’l-Felsefi*, 1/276-277

çalışmalar anlamında “*ahlaki yahut edebi teoloji*” ve nihayet Tanrı’ya dair tüm nitelermeleri reddeden ve her tür teşbihten uzak bir tanrı anlayışı geliştirme yolunda çalışan düşünce akımları anlamında “*negatif/olumsuz-selbi teoloji*” gibi değişik teoloji çeşitleri mevcuttur.⁴³

Diğer taraftan en genel ifadeyle, Tanrı ve Dünya hakkındaki hakikatleri a priori⁴⁴ aklın işleyiş ve gücüyle kavrama biçimine de *Rasyonel Teoloji* denilmiştir.⁴⁵ Rasyonel teoloji anlayışı bir bakıma Aydınlanma dönemi düşünürlerinin, ortaçağın ortodoks ve otoriter din anlayışına alternatif olarak düşündükleri “doğal” din anlayışdır. Bu teolojide gerçek, aklın tekelindedir. Kısacası, ‘gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir’.⁴⁶

Aydınlanma düşüncesinin Tanrı anlayışını ifade eden⁴⁷ bu teolojide aklın gücüne sınırsız güven söz konusudur. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin, din karşıtı olmaksızın, temellendirmeye çalıştıkları rasyonel bir tanrı düşüncesi vardı. Bu tanrı tamamen akılla ve doğa aracılığıyla kanıtlanabilirdi.⁴⁸

Kökenini Kant’ta bulan bu teoloji tanımlamasına göre eğer salt teorik akıl yoluyla, kavramdan varlık fikrine ulaşmaya çalışılıyorsa buna *aşkın teoloji* ve eğer doğadan hareketle Tanrı fikrine ulaşmaya çalışılıyorsa o zaman da *doğal teoloji* denir.⁴⁹

İnsanlığın dini tecrübesi genel olarak üç ana bölümde incelenmiş ve bunlar İlahiyat, Kevniyyat ve Beşeriyyat olarak ifade edilmiştir. Burada İlahiyat olarak ifade edilen bölüm esas itibarıyla, Tanrı ve Ahiret başta olmak üzere, dinlerde mevcut olan inanç esaslarını konu edinir ve batıda Teoloji, bizde ise İlm-i Kelam olarak adlandırılır.⁵⁰ Arapçada “İlmü’l-Lâhût” şeklinde de kullanılır.⁵¹ Mamafih Kelam ilminin batı dillerindeki daha titiz karşılığı “Teoloji” değil, “diyalektik teoloji/dialectical theologiedir.”⁵²

⁴³ Saliba, *el-Mu’cemu’l-Felsefi*, 1/277-278

⁴⁴ *a priori*: Duyu deneyine hiç başvurmadan, yalnızca akıldan ve aklın etkinliğinden türetilen bilgi, deneyimsel olmayan bilgi. (Bkz: Cevizci, 82)

⁴⁵ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 2

⁴⁶ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 20

⁴⁷ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 57

⁴⁸ Bkz: Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 15 vd.

⁴⁹ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 2

⁵⁰ Bkz: Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan yay., 8. Baskı, 2008, s.243

⁵¹ Muhammed Ferid Vecdi, *Dâiretu Maârifî’l-Karnî’l-İsrîn (I-X)*, Beyrut, Daru’l-Ma’rifê, 3. Baskı, 1971, c.1, s. 559; Saliba, *el-Mu’cemu’l-Felsefi*, 2/277

⁵² Bkz: Saliba, *el-Mu’cemu’l-Felsefi*, 2/235

İbn Haldun (vf.808/1405) İlahiyat (Teoloji) ilminin konusunun “Mutlak varlık” olduğunu ve bu ilimde öncelikle; cismani ve ruhani varlıkların mahiyet birlik-çokluk, vucub-imbân vb. açılardan ele alındığını ve ardından, varlıkların ruhani kökenleri ve bunlardan nasıl sudur ettiği, mertebeleri, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki hali vb. hususların incelendiğini söyleyerek bu ilmin esasen kelam ilminden farklı olduğunu, fakat bazı geç dönem/müteahhir kelamcıların bu konuları kelam ilmine dâhil etmek suretiyle ikisini birleştirdiklerini söyler ve örnek olarak da Fahreddin Râzî (vf.606/1209)’nin “*el-Mebâhisü'l-Maşrûkiyye*” adlı eserini gösterir.⁵³ Oysa İbn Haldun’a göre bu tür konuların kelam ilmine dâhil edilmesi yanlıştır. Zira kelam ilminin konusu olan ve şeriat tarafından bildirilen ilahi/metafizik hakikatler insan aklının idrakinin ötesindedir. Bunlar insanın zayıf nazar gücünün kapsamına sığmazlar.⁵⁴ Nitekim Cabirî’ye göre İbn Haldun insan aklının idrak alanının duyular ve duyulardan elde edilen fikirlerle sınırlı olduğunu düşünmektedir.⁵⁵

Tanımdan ve yukarıdaki mülahazalardan anlaşılacağı üzere “Teoloji”nin kısaca; “*Dinin Metafizik boyutu üzerinde fikir yürütmek*” olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda “teoloji”den söz edişimiz, onun ne olduğu ile değil, daha çok “neye yaradığı” ve “neleri etkilediği” ile ilgili olacaktır. Yani bizim ilgilendiğimiz şey bir kavram ve bilim olarak teoloji değil, *yaklaşım olarak teoloji*, diğer bir deyişle “*teolojik yaklaşım*”dır. Bu bağlamda söz konusu kavramı biline gelen anlamından biraz farklı olarak kullanacağız. Bu durumun iyice anlaşılabilmesi için bu noktada biraz detaya girmemiz gerekmektedir.

Kanaatimize göre İslam’ın gelenek içerisindeki anlaşılması ve uygulaması, Allah ve diğer tüm metafizik konular etrafında yürütülen tartışmaların ağır etkisi altında gerçekleşmiştir. Çalışmamız boyunca bu düşüncüyü çeşitli yönleri ve tezahürleri ile kanıtlama gayreti içerisinde olacağız. Yine bu bağlamda değerlendirilebilecek olan tasavvuf eksenli *İrfanî yaklaşım*, İslam geleneğinde hiçbir zaman tam olarak bütün bir düşünce dünyasına hâkim olamamış görünmekle beraber, onun başta fıkıh ve ahlak olmak üzere tüm dini ilimlerde oldukça yoğun bir etkisi olduğu malumdur. Burada İrfanî yaklaşım ile sadece, Cabirî’nin kullandığı şekliyle salt gnostik-hermetik kaynaklı

⁵³ İbn Haldûn, Abdurrahman b.Muhammed (vf.808/1405), *Mukaddime*, Beyrut, Daru’l-Kitab el-Arabî, 2008, s.456

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 457. Benzer mülahazalar için bkz: Salîba, *el-Mu’cemu’l-Elsefi*, 2/234-235

⁵⁵ Muhammed Abid el-Cabiri, *Fikru İbn Haldun el-Asabiyye ve’d-Devle, Mealim Nazariyye Halduniyye fi’t-Tarihi’l-İslami*, MDVA, 7. Baskı, Beyrut, 2001, s.67-68

ve İran kültürünün Sünni.-Abbasi egemenliğine karşı Şii.-Tasavvufi muhalefet olarak tasarladığı oluşumu kastetmiyoruz.⁵⁶ Esasen Cabirî'nin bu değerlendirmelerini büyük oranda isabetli buluyoruz. Ancak biz İrfani yaklaşım derken daha çok Tradisyonel/gelenekselci ekol olarak bilinen düşünürlerin eserlerinde olumlu olarak ele alınıp değerlendirilen ve *halidi hikmet* yahut *sophia perennis* diye adlandırılan “İrfanî yaklaşım”ı kastediyoruz.⁵⁷

Bu yaklaşıma göre bütün dinler bir tespihin taşları gibidirler. Tespihin ipi irfandır. Bu öz her bir taşın içinden geçer.⁵⁸ Dinler hakikatin zaman içinde ortaya çıkan değişik ifade biçimleridir. Dolayısıyla bir dini yaşayan her dini yaşamış, yani hakikate ulaşmış sayılır.⁵⁹ Bu görüşler tasavvufi anlamıyla İslam geleneğinde de kısmen kabul görmüş gözükmektedir. Örneğin Muhyiddin İbn Arabî (vf. 638/1240)'nin *Tercumânu'l-Eşvâk* adlı eserindeki şu beyitler, söz konusu anlayışın bir benzerinin İslamî tasavvuf geleneğinde yer etmiş olduğunu gösterir.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعي لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح توراة و مصحف قرآن
ادين بدين الحب أني توجهت ركايه فالدين ديني و إيماني

Gerçekten gönlüm her şeyi kabul eder oldu

Aşığa sığınak, ruhhana manastır,

Pulpereste ev, hacıya Kabe,

Tevrat'ın levhaları. Kur'an'ın sayfaları.

Sevgi dinini din edindim, onun gereği ne ise

*Benim dinim de odur, imanım da*⁶⁰

⁵⁶ Cabirî'nin söz konusu yaklaşımının detaylı olarak anlatıldığı eseri Bkz: Muhammed Abid el-Cabiri; *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut, MDVA, 8. Baskı, 2007; Bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir; *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Fikrem Demirli), İstanbul, Kitabevi yay., 1. Baskı, 1999

⁵⁷ Her iki kavramın genişçe izahı için Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev: Yusuf Yazar, İz yay., 2. Baskı, İstanbul 2001, (Örnek olarak s.83 ve devamı); Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde dinî çoğulculuk*, İstanbul, İsam yay., 2006, s. 67-70; Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 2/163

⁵⁸ Frithjof Schoun, *İslam'ı Anlamak*, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, İz yay., 3. Baskı, 1999, s.54, 49 no'lu dipnot.

⁵⁹ Bkz: Schoun, *Farklı Bilgi ve Din*, Derleyen ve Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, İnsan yay., 1997, s. 126

⁶⁰ Muhyiddin Ebubekir Muhammed b.Ali İbn Arabî, (vf.638/1240), *Tercumânu'l-Eşvâk*, Nşr: Reynold A. Nicholson, London, Royal Asiatic Society, 1911, s. 19

Yine benzer bir beyti de şöyledir:

عقد الخلاق في الإله عقائدا وانا شهدت جميع ما عقوده

İnsanlar İlah hususunda türlü türlü inançlar benimsediler

*Ben ise hepsine birden inandım.*⁶¹

Burada bizi asıl ilgilendiren yön, geleneksel ekolün bilgiye ve onun kutsallığına dair görüşleri ve söz konusu irfanî anlayışın bu görüşlerin teşekkülünde oynadığı roldür. Buna göre asıl bilgi, dahası tek gerçek bilgi, kutsalın bilgisidir. Hele dini bilgide bu kutsallık daha da fazladır. Zira Tanrı hikmete, bilgeliğe ve ölümsüzlüğe bakar, dış bilgiye ve hatta insan merakını gidermeye değil!⁶² Geleneksel ilimler (Metafizik-Simya vb.) bugün sanıldığı gibi, modern bilimin ilkel halleri değildirler. Tam tersine onlar asıl ilimler olup modern bilim bu asıl ilim kaynağından sapmış ve “düşüş” yaşamıştır.⁶³ Zira geleneksel ilimlerde bütün bilim dalları üst bir ilkeye bağlıdır ve orada modern dönemin uzmanlaşma hastalığı söz konusu değildir.

Örneğin Yahudi geleneğinde Kutsal kitabın kendisi kadar yorumları da bağlayıcıdır. Mişna adlı tefsir külliyatı, “kapalı” olan Tevrat’ın anlaşılıp uygulanması için zaruridir.⁶⁴ Bu yüzden tefsirler dinin bir parçasıdır, *sanıki onları tanrı yollamış gibidir*.⁶⁵ Yahudi geleneği için söylenen bu ifadeler, değişmesi gerekenler değiştirilerek, örneğin Tevrat’ın yerine Kur’an’ı, Mişna’nın yerine Kur’an’ın tefsirlerini koyarak, her vahiy öğretisine ve özellikle İslam’a uygulanabilir.⁶⁶

Tam olarak bu sözlerle ifade edilmiş olmamakla beraber bütün İslam geleneğine hâkim gözüken⁶⁷ bu yaklaşım, bizim teolojik bakış açısı dediğimiz şeyin bir yarısını teşkil etmektedir. Diğer yarısı ise ilerde göreceğimiz üzere daha çok, başta fıkıh olmak üzere İslami ilimlerin somut konularında ve geniş kitlelerin dini anlama ve

⁶¹ Beyit için bkz: Ebû'l-Alâ el-Afîfî, *Fususul-Hikem ve't-Ta'likât aleyh*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Baskı, 1980, s.93

⁶² Schoun, *İslam'ı anlamak*, 58

⁶³ Bu düşüncenin ayrıntılı anlatımı için bkz: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, Verka yay., 1999, s.73-90; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 103-141, 291-319

⁶⁴ Schoun, *İslam'ı anlamak*, 60

⁶⁵ Schoun, *İslam'ı anlamak*, 60

⁶⁶ Schoun, *İslam'ı anlamak*, 61

⁶⁷ Teolojik bakış açısının tahlil ve tenkidine bir örnek olarak bkz: Hasan Haneî, “*Teoloji mi Antropoloji mi?*”, Çev: M.Sait Yazıcıoğlu, AÜİFD, sayı XXIII, 1976, s. 505 vd. Yine Hasan Haneî'nin bu makaledeki özet tahlillerinin detaylı bir anlatımı için bkz: Hasan Haneî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevra (I-V)*, Kahire, Daru't-Tenvir-el-Merkez es-Sekafî el-Arabî, 1988, c.I, s. 51 vd.

yaşama örneklerinde kendisini göstermektedir. Elbette İslam âlimleri tefsirlerin Allah'tan indirildiğini düşünmüş değildirler. Ancak dinî bilgiye ve daha genel anlamıyla “dini olan” a atfedilen kutsallık, temelde ancak buna benzer bir anlayıştan sudur edebilir. Zaten bu gelenek içerisinde zamanla kutsallaştırılmış olan çok sayıda metin oluşmuştur.⁶⁸ Neticede bu kutsallaştırma ameliyesi, bütün bir insan hayatını aynı zaviyeden gördüğü için, “sorunları çözmek”ten daha çok, “kutsalı gerçekleştirmek” noktasında temerküz etmiştir.

Kuşkusuz dinlerin evrensel birliğini ve insanlık tarihine yapılan ilahi müdahalenin tarih boyunca çeşitli toplumlarda oluşturduğu etkileri titizlikle tetkik etmesi ve bir bakıma dinlerin ortak mirası sayılabilecek “gelenek” ile modern dünya arasında bilgece mukayeseler yapması açısından tradisyonel ekol, oldukça güçlü argümanlara sahip ve dikkate değer fikirler üretmektedir. Ancak bizim çalışmamız daha ziyade İslam'ın insan sorunlarını çözme kapasitesinden hareket ettiği ve içinde yaşadığımız çağı sadece eleştirmeyi değil aynı zamanda dönüştürmeyi hedefleyen bir dini düşünce ufku yakalamayı amaçladığı için, söz konusu ekolün görüşlerinde *bu amaca yönelik* sadra şifa bir nokta olmadığını söyleme cüretini göstermek durumundayız. Zira bu ekol geçmişte din adına ortaya konulmuş neredeyse her şeyi kutsalın bir tezahürü saymakta, biraz titizlikten yoksun bir ifadeyle söylersek insanoğlunun modernite öncesi ürettiği doğru-yanlış, hakiki-sapkın her türlü düşünce ve yaşam biçimini kutsal görmektedir. Örneğin Kur'an bütün açıklığı ile; “Allah için üçüncüsüdür” yahut “Allah Meryem oğlu Mesih'tir” diyenleri kınamakta ve İsa(as)'ın kesinlikle hiç kimseye böyle bir şey söylemediğini, sadece tek bir Allah'a kulluk etmelerini tavsiye ettiğini, fakat insanların sonradan bunları uydurduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹ Yani buradan anlaşılan odur ki insanlar geleneksel dönemde Allah'ın vahyini ve mesajını bozmuşlardır. Fakat geleneksel ekole göre durum tam olarak böyle değildir. Onlara göre İslam'ın “tevhid” ilkesi ile ifade ettiği hakikatin aynısını Hristiyanlık “teslis” ile ifade etmektedir. Zira (onlara göre) doğru olan ve desteğini kutsal kitaptan alan bir yoruma göre “Baba” Tanrı'nın kendisi yani

⁶⁸ Bkz: Arkoun, *Kadâyâ*, 21

⁶⁹ Bkz: Maide, 5/72-73 ve 116-117

“Metakozm”dur. “Oğul”, âlemde tecelli eden Tanrı yani “Makrokozmos”dur; ve “Kutsal Ruh” ise tecelli eden Tanrı, yani “Mikrokozmos”dur.⁷⁰ Yine onlara göre;

“İslam Hristiyanlığı İncil’i değil- Tanrı’da üçlemeyi kabul ettiği için değil, bu üçlemeyi (teslis) İlahi Tevhid ile aynı düzeye koyduğu, yani Tanrı’ya üçlü bir sıfat yakıştırdığı için değil, Tanrı’yi bir üçlü olarak tanımladığı için ki bu da demektir ki ya Mutlak üçlüdür ya da Tanrı Mutlak değildir- suçlamıştır.”⁷¹

Bu satırların ardından benzer örnekleri Taoculuk, ve Budizm bağlamında da serdeden ekolün öncü temsilcisi Schoun, şu satırlarda görüşünü iyice netleştirmektedir:

*“Belli bir dini karakterize eden fenomenler yalnızca onun doğru olduğunu kanıtlamaz; bilakis bunlar manevi bir perspektif ve kurtuluş yolu yaratmak isteyen **ilahi iradenin ürünleridir**. Hristiyanlığın “kurtuluş sisteminde” Budizmin “upaya” kavramı anlamında- İsa, bir bakireden doğmalı ve **tezahür eden Tanrı olmalıdır**.”⁷²*

Burada konuyu bu kadar uzatmamızın sebebi söz konusu ekolün eleştirisini yapma hevesinden ziyade, teolojik-irfani bakış olarak niteleyeceğimiz bu bakış açısının gelenekte var olan hemen her şeyi meşrulaştırmak için kullandığı argümanlara dikkat çekmektir. Zira *aynı bakış açısı bizzat İslam içerisinde yorum-tefsir yahut fıkıh faaliyetine giriştiği zaman geçmişte yapılan her şeyi kutsalın tezahürü saymakta ve günümüz insanının geçmiştekilerden farklı çizgide ortaya koyduğu her türlü yeni yorum çabasını seküler aklın sapkınlığı olarak damgalamaktadır*. Çünkü bu teolojik bakış açısına göre *“bugün fert ve cemiyetin salâhi için gerekli olan dinî diriliş geleneğinin ve geleneksel değerlerin yeniden keşfi ile mümkün olacaktır.”⁷³* Dikkatle bakılırsa bu ifadenin zımnında, geleneğin ve geleneksel değerlerin herhangi bir tetkikten geçirilmeyecek ölçüde saf ve doğru olduğu varsayımı mevcut gözükmemektedir.

Teolojik yaklaşımın diğer bir yönü de ağırlıklı olarak kendisini kelimeler ilminde göstermektedir. Yüzyıllar boyunca Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında tartışılmış, neredeyse insan hayatını hiç ilgilendirmeyen konular ilim adamlarının çoğunu ömür boyu meşgul etmiştir. Üstelik bu mesainin, İslam toplumu içerisinde sonuçta içinden çıkılmaz bir hal almış olan fırkalaşmalara sebep olduğu ve bu karmaşayı sona erdirmek isteyenlerin otoriter bir üslûba kaymalarının zeminini oluşturduğu da ortadadır.⁷⁴

⁷⁰ Bkz: Schoun, *Varlık*, 131

⁷¹ Schoun, *Varlık*, 132

⁷² Schoun, *Varlık*, 133

⁷³ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, 146

⁷⁴ Bu hususta kolay ulaşılabilir ve sade bir örnek olarak Ebu’l-Berekât es-Süveydî’nin “**Sünnî-Şîî ittifakına doğru**” adlı makalesini gösterebiliriz. Bu makale Bekir Topaloğlu tarafından dilimize çevrilmiştir. Bkz: Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî Giriş*, İstanbul, Damla yay., 4. Baskı, 1991, s.317-349

Kelam ilminin karakteristik özelliği haline gelen bu teolojik bakış çok geçmeden fıkha da yansımış ve mezheplerin şekillendiği dönemde yürürlükte olan etkin akıl yürütme ve sorun çözme dinamiğinin, yerini gitgide katılaştan bir taassup ve taklitçiliğe terk etmesine sebep olmuştur.⁷⁵ Gelineen noktada hem müslüman halk, hem de ilim ehli kimselerin büyük kısmı, inandıkları dinin kendilerine tam olarak ne kazandırdığının dahi farkına varamaz olmuşlardır. Kelamda sırf Tanrı kavramı etrafında yapılan sonu gelmez tartışmalar fıkhıta ve sosyal hayatta, hedefleri/hikmetleri hiç fark edilmeksizin Tanrı adına yerine getirilen bir takım ritüellerden ve kurallardan ibaret bir din anlayışı ve yaşayışı olarak yankı bulmuştur.

Bu açıklamaların ardından “Teolojik yaklaşım”ın; *“dini inançları amaç ve hikmetlerinden ve insana yönelik yararlarından uzak bir şekilde anlayıp, ibadetleri sırf kutsal/tanrısal bir takım ritüellere indirgeme ve bunun somucunda da bir bütün olarak dinin (dindarlık adına) temel çizgisinden saptırılması”* şeklinde tanımlayabiliriz. Tanımda muğlâk kalan yönlerin belirgin hale gelmesi için bu yaklaşımın Allah, insan, din ve evren ile ilgili genel görüşlerine değinmek yararlı olacaktır.

A. ALLAH VE EVREN TASAVVURU

İnsanın dini davranışları ve her türlü dini tasavvurları temelde onun Tanrı tasavvuru ile yakından ilişkilidir. Ancak tanrı tasavvurları, her zaman bizzat tanrının kendini ifade edişi ile sınırlı kalmayıp insanların katkılarını da içerir. Bu nedenle Allah hakkında söylenmiş olan her şey, hatta müslüman zihin yapısında Allah inancına dair yerleşmiş olan her fikir, zorunlu olarak bizzat Allah tarafından ifade edilmiş hakikatleri yansıtmayabilir. Bu tasavvurların önemli bir kısmı dini düşüncenin sistemleşmeye başladığı dönemlerde teologlar (kelamcılar) tarafından üretilmişlerdir. Bu tartışmaların arkasında yatan onca siyasi, iktisadi ve sosyal sebepleri görmezden gelip de, onları salt itikadi önermeler olarak okumak en hafifinden anakronik bir yanılsama olacaktır. Esasen Tanrı tasavvurları, siyasi ilişkilerin ve organizasyonların da dâhil olduğu tüm toplumsal ilişkiler ağının meşruiyet ve istikrar unsurudur.⁷⁶ Bu yüzden bir sosyal gerçeklik olarak din, tarihsel olarak en yaygın ve en etkili meşrulaştırma aracı

⁷⁵ Taklit ve taassubun akıl yürütmenin yerine geçişinin süreç ve sebepleri konusunda bkz: Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul, İFAV yay., 2. Basım, 1996, s.159 vd.; Celaleddin Vatandaş, *Vahiyden Kültüre*, İstanbul, Pınar yay. 3. Baskı, 1997, s.285-291

⁷⁶ Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansımaları”, *AÜİFD*, XLVI (2005) Sayı 2, s.110

olmuştur.⁷⁷ Neticede insanların dünya ve ahiret huzuru için gönderilmiş olan “din”, çoğu zaman kitleleri kolayca idare etme aracı olarak kullanılabilmiştir. Zira din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, ampirik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını dahi nihai gerçekliğe bağlar.⁷⁸

İslam vahyi esasen insanın dünya ve ahiret saadetini hedeflemiş olduğu halde geleneksel ekole göre vahyin esas amacı Allah’ın mahiyetine ilişkin eksiksiz bilgi vermektir.⁷⁹ Yani bir bakıma Allah kendini anlatmak için vahiy göndermiştir. Oysa bu düşünce de; “Allah niçin kendini anlatmaktadır?” gibi bir soru cevapsız kalacaktır. Oysa bizce din, Allahın, *insanların huzuru için* göstermiş olduğu yoldur. Yani din’in varlık sebebi insandır. *Dinî söylemin herhangi bir noktasında insanın geri plana itilmesi, dinin doğasını bozmak, onu amacından saptırmak demektir.* Nitekim insanlığın tarih boyunca hep yaptığı⁸⁰, ve maalesef İslam’ın başına gelmiş olan şey de budur. Kur’an’ın defalarca anlatmış olduğu⁸¹ bu gerçeği meşhur dinler tarihçisi Eliade’ın şu ifadeleriyle aktarabiliriz:

“Yüce varlığa, yaratıcıya, kâdir-i mutlaka, göklerde yaşayana ve göğün tezahürleriyle kendini açığa çıkarana iman, duruma göre, hemen hemen bütün ilkelde görülür, fakat bu yüce varlığın, tapınmada neredeyse hiçbir yeri yoktur; onun yeri totemizm, atalara tapınma ve gün mitolojileri, verimlilik tezahürleri gibi diğer dini güçler tarafından gasp edilir. Bu yüce varlıkların günlük dini hayattan neden

⁷⁷ Ay, **Tanrı Tasavvurları**, 110

⁷⁸ İlhami Güler, **Allah’ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara, AOY, 1998, s.11

⁷⁹ Bkz: Nasr, **Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi**, Çev:Şehabeddin Yalçın, İstanbul, İz yay., 2. Baskı, 1996, s.43

⁸⁰ Bu hususa örnek için bkz: Suat Yıldırım, **Kur’an’da Ulûhiyyet**, İstanbul, Kayıhan yay., 2. Baskı, 1997, s. 107

⁸¹ Bu hususa örnek olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

“Andolsun biz İsrailoğullarından söz almış ve onlara elçiler göndermiştik. Ne zaman bir elçi onlara canlarının istemediği bir şey getirse, gelen elçilerin kimisini yalanladılar, kimisini de öldürdüler. Bir fitne kopmayacak sandılar, kör oldular, sağır kesildiler. Sonra Allah onların tevbealarını kabul etti. Sonra yine çokları kör sağır kesildiler.” (Mâide, 5/70-71)

“Allah, bahîre, sâibe, vasîle ve hâm denen şeyleri emretmiş değildir. Ancak kâfirler(İslam’ın nankör düşmanları) bunları yalan yere uydurup Allah’a mal ediyorlar.” (Mâide, 5/103)

[Cahiliye arapları sonuncusu dişi olmak kaydıyla beş kez doğurmuş olan deveyi kulağına çentik atarak sahipler ve ona **bahîre** derlerdi. Bahîre bir nevi tanrılara adanmıştı ve dokunulmazdı. Hastalıktan kurtulan kişi devesini putlara adardı ve **sâibe** denen bu develer de yenmezdi. Yedinci batında doğan erkek-dişi ikiz koyunlardan dişi olanına **vasîle**, on kez döl veren deveye ise **hâm** derler ve tüm bu hayvanlara kendilerince çeşitli derecelerde kutsallık yahut değer atfederlerdi.(Bkz: Süleyman Ateş, **Kur’an-ı Kerim Tefsiri, (I-VI)**, Milliyet Gazetecilik, İstanbul, 1995, c.2, s.843) Eliade’ın dediği gibi bu tezahürler cahiliye araplarında var olan Allah inancının yerini gasp etmişlerdi.]

çekildikleri, tarihin bir problemi olup bu da kısmen tanımlanabilen güçlerden dolaydır.”⁸²

Eliade’ın “tarihin problemi” dediği nokta, yani Tanrı inancının bozulup putperestliğe dönüşmesi Fazlur Rahman’ın ifadesiyle söyleyecek olursak, bir tür zihin darlığından doğmuştur. Çünkü puta tapıcılık insanın zihnini aşkın’ın sonsuzluğuna kapamasının bir sonucudur.⁸³ Bu yüceliğe kapılarını kapayan insanlar Allah’ı bırakıp kendi öznel arzu ve isteklerine kulluk etmeye başladılar. Bunu takip eden şey ise insanın insana kulluğudur.⁸⁴ Allah’a karşı eğilmeyen başlar, başkalarına karşı kolayca eğiliverecektir. Çünkü doğası gereği insan, herhangi bir şeye sıkı bir şekilde bağlandığında, bu bağlılık onu diğer her şeye karşı özgürleştirir. İşte İman ve İbadetlerin insanı özgürleştirici dinamiği bu noktada temerküz etmektedir. Yani bize göre Allah’ın karşısında zelil olup küçülmenin belki de en önemli gayesi, başkalarına karşı başı dik ve izzetli olmaktır. Ancak inanmış ve kendisini inancına adanmış bir insan, dünyevi isteklerin ve korkuların baskısından kurtulabilir. Hz. Peygamber(sav)’e; “*Güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseniz, yine de dâvamdandır dönmem*” dedirten şey işte bu bağlılıktır. *Allaha bağlılık, diğer her şeye karşı ise özgürlük...*

Şirk’in şiddetle yasaklanmasının ardındaki temel saiklerden biri de bu olsa gerektir. Yani esasen “şirk”, Allah’a değil insanlığa zarar verir. Onun yasaklanması ise teolojik/ilahi olduğu kadar, antropolojik/insani bir yön de barındırır. Aslında bu konu ile ilgili olarak çokça zikredilen, “*Ben insanları ve cinleri sırf bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁸⁵ mealindeki ayette de bu yön vurgulanmaktadır. Zira söz konusu ayetin hemen devamında, “*Ben onlardan rızık istemiyorum, beni doyurmalarını da istemiyorum*”⁸⁶ ifadesi gelmektedir. Bu iki ayet birlikte düşünüldüğünde, esasen “şirk”in tamamen insanın huzuru için yasaklanmış olduğu açıkça belirmektedir. Ne var ki tefsir geleneğimizde söz konusu ayetin bu şekilde anlaşıldığına şahit olamamaktayız.⁸⁷

⁸² Mircea Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çev: Mustafa Ünal, Konya, Serhat Kitabevi, 1. Baskı, 2005, s.51

⁸³ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (Çev. A.Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Ankara ok. Yay., Ankara, 1997, s. 19

⁸⁴ İnsanları şirke sevkeden amiller konusunda titiz bir tasnif için Bkz: Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, 285-299

⁸⁵ Zâriyât, 51/56

⁸⁶ Zâriyât, 51/57

⁸⁷ İbussuûd İfendi insanların ve cinlerin ibadet için yaratılmış olmalarının, onların bu yetenek ve yeterlilikle donatılmış olmaları anlamında olduğunu söyler. Bkz: Ebussuûd, *İrşâdu Akli’s-Selûm*, 6/141

Konunun diğer yönleri çokça ele alınmış olmasına rağmen bu yönü ihmal edilmiş gibidir.

Teolojik yaklaşım Allah'ı kendisi aracılığıyla güç ve otorite pekiştirilecek bir sembol olarak kullanabilmek için onun fiillerinde herhangi bir amaç olmadığını öne sürer.⁸⁸ Nitekim İbn Hazm (vf. 456/1063) meşhur usul eseri *el-İhkâm*'ında dindeki hiçbir hükmün herhangi bir sebebe dayandırılmayacağı düşüncesini savunmak ve illet fikrini⁸⁹ yıkmak amacıyla özel bir bölüm tahsis etmiştir.⁹⁰ Zira bu yaklaşıma göre amaç taşımak zaafıdır.⁹¹ Bu nedenle O'nu davranışa iten herhangi bir neden düşünülemez.⁹² Zira eğer düşünülecek olsaydı bu neden ya onun kendine yarayacak yahut yarattıklarına yarayacak bir neden olurdu. Oysa ona yarayacak ya da zarar verecek bir şey yoktur. Yarattıklarına yarayacak neden olması ise Allah'ı davranışa iten dış bir sebep düşünülmemeyeceği için olanaksızdır.⁹³ Görüldüğü gibi burada Allah'ın zatı üzerine polemik yapmanın sonucu⁹⁴, onun amaçsız hareket eden bir varlık olduğu kanaatine ulaşmak olmuştur.

Allah'ın fiillerinin ardında belirli bir amaç bulunduğunu düşünmek, O'nun başka bir varlık ile kendi mükemmelliğini tamamlamak istemesi (الإستكمال بالغير) olarak düşünülmüştür.⁹⁵ Zira bu görüşe göre eğer Allah herhangi bir fiili ile belirli bir hedef gözetiyor ise, o takdirde o fiili yapmadan önce söz konusu hedefe ulaşmamış demektir.

⁸⁸ Bkz: eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, 397 vd.; er-Râzî, *Tefsîr*, 28/232.

⁸⁹ Doğrusu İbn Hazm'ın terminolojisinde "illet" kavramı tam olarak "sebe" anlamına gelmemektedir. O, doğadaki sebepliliği kabul etmekle beraber, Allah'ın fiillerinde herhangi bir "illet" bulunmadığını, dindeki hükümlerin ta'lil edilmesinin yanlış olduğunu ve dolayısıyla herhangi bir dini hükmün bir başka konuya intikal ettirilmesinin (kıyas) doğru olmadığını savunur. Bkz: Câbirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, s.517 vd.

⁹⁰ İbu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm (vf.456/1063), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm(I-VIII)*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Menşûrat Daru'l-Âfâk el-Cedide, ts., c.8, s.76 vd.

⁹¹ Abdurrahman b. Ahmed (Adududdîn) el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, ts, s. 331

⁹² Cabirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, 159

⁹³ eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, 397

⁹⁴ Kur'an'da Allah kendi fiillerini çok kez, belli bir amaca isnat etmektedir. Örneğin insanın yaratılışında *onun yeryüzünde Allah'ın halifesi olması* (Bakara, 2/30), Hz. Peygamber(sav)'e isra olayının yaşatılmasında *ona bazı ayetler gösterilmesi* (İsra, 17/1), Kur'an'ın indirilmesinde *onun Allah'tan korkanlara öğüt olması* gibi amaçlardan (Tâhâ, 20/1-2) söz edilmekte, yer ve göklerin boş yere yaratılmadığı (Sâd, 38/27) açıkça ifade edilmektedir. Bu tür örnekler Kur'an'da sayılamayacak kadar çoktur. Bütün bunlara rağmen Allah'ın fiillerinde bir amaç olduğunu söylemenin, "ona yarayacak/faydası dokunacak nedenler(علة نفع له)" gibi tuhaf polemiklerle reddedilmesi ilginçtir. Teolojik yaklaşımın Kur'an'ın evreninden ne kadar uzaklaşmış olduğunu gözlemleme noktasında bu husus oldukça önemlidir.

⁹⁵ Faruk Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (AÜ-SİBE, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007, s.58

Bu durum ise, onun eksik bir varlık olduğu ve bu şekilde kendi dışında mükemmellik aradığı anlamına gelecektir.⁹⁶

Klasik akaid metinleri “Eşyanın hakikati sabittir ve bilinebilir” cümlesiyle başladığı halde,⁹⁷ Allah’ın fiillerinde herhangi bir amaç olmadığını izah etmek için hakikatlerin insanlar tarafından bilinemeyeceği dahi söylenebilmiştir.⁹⁸ Buna bağlı olarak bu düşünce içerisinde “İbadet”, başlı başına bir amaç olarak görülmüştür.⁹⁹ Buna göre, ibadetlerin bazı dini ve dünyevi faydaları varsa da, asl olan onların sırf Allah istediği için yapılmış olmasıdır.¹⁰⁰ Hatta dinin maksatlarına verdiği önem ile meşhur olan eş-Şatîbî (vf. 790/1388) bile İbadetlerin, anlamlarına bakılmaksızın sadece ibadet olarak yapılmasının esas olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

Teolojik yaklaşım Allah’ı o kadar yüceltir (!) ki, O’nu sevgi sıfatı ile dahi anmak istemez. Onun sevme ve sevilme gibi bir özelliği olamayacağını söyler.¹⁰² Zira bu yaklaşıma göre Allah neredeyse tamamen “güç”ten ibaret varlıktır. Buna karşılık insan ise esasen kötü ve bilgisizdir.¹⁰³

Teolojik yaklaşımda Allah sadece bir güç olarak görülür. Onun hikmet, adalet, sevgi, vb. birçok sıfatı adeta “güç/kudret” sıfatı altında ezilivermiştir. Çünkü hikmet ve adalet sahibi bir tanrı tasavvuru, hikmet ve adalet esaslarına dayalı bir toplum inşa etmeyi ve eline kılıcı geçiren her zorbayı “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” ilan etmemeyi gerektirir¹⁰⁴. Bu nedenle teolojik yaklaşım içerisinde “Allah”ın herhangi bir ahlaki düstura riayet ettiğini düşünmek dahi imkânsızlaşmaktadır. Örneğin bu yaklaşıma göre Allah suçsuz bir hayvana¹⁰⁵, hatta bir insana, ortada hiçbir sebep yokken ve hiçbir amaca yönelik olmaksızın acı çektirebilir.¹⁰⁶ Çünkü mülkün sahibi Allah’tır ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma *yetkisine* sahiptir. Hatta o, çocuklara dahi

⁹⁶ el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 331-332

⁹⁷ Meşhur Nesefî akaidi (حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق) “Eşyanın hakikati sabittir ve bilinebilir” cümlesi ile başlar.

⁹⁸ Bkz: er-Râzî, *Tefsîr*, 28/233

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/216

¹⁰⁰ Bkz: Erul-Keleş, *Haccı Anlamak*, 6

¹⁰¹ Ebu İshak İbrahim b.Musa b.Muhammed eş-Şatîbî(vf. 790/1388), *el-Muvâfâkât fi usulî’s-Şerâ’ (I-IV)*, Şerh: Abdullah Draz, Beyrut, Daru’l-Ma’rife, 3. Baskı, 1997, c.2, s.585

¹⁰² Bu görüş İbn Teymiyye tarafından bazı kelamcılara atfedilmektedir. Bkz: İbn Teymiyye, *Der’u Teâruz*, 6/62

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Dekâiku’t-Tefsîr*, 1/193

¹⁰⁴ Hz. Ebubekir kendisine “Allah’ın halifesi” denilmesine bile razı olmazken Gazzâlî’nin sultanları “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak nitelenmesi manidardır.

¹⁰⁵ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Thk: İ.Agâh Çubukçu-İlûseyin Atay, Ankara, (AÜİFY) Nur Mat. 1962, s.182

¹⁰⁶ Bkz: eş-Şchristânî, *Nihâyetu’l-İkdâm*, 409-411; Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, 149

gereksiz yere acı çektirebilir ve bunu yapması adalet olur.¹⁰⁷ Çünkü bu anlayışa göre “Zulüm” başkasının mülkünde gerçekleştirilen fiiller ile ilgilidir.¹⁰⁸ Yahut Allah, sırf (kâfir olan) anne-babalarını öfkelenmek için çocuklara eziyet çektirebilir. Nitekim ahirette kâfirlerin çocukları için bir ateş yakılacak ve onlara, “Dalın bakalım şu ateşe!” denilecektir. Ateşe dalanlar cennete, korkup dalmayanlar ise cehenneme gönderilecektir.¹⁰⁹

Allah Kur'an'da kendi ifadesiyle, “*Allah asla sözünden dönmez*”¹¹⁰ buyurmakta ve mü'minlere, dua ederlerken; “*Rabbimiz: bize peygamberlerinin va'd ettiklerini ver ve kıyamet günü rezil etme bizi. Sen, sözünden asla dönmezsin*”¹¹¹ şeklinde dua etmelerini tavsiye etmekte ve bu duaya şöyle icabet edeceğini buyurmaktadır;

“*Rahleri onlara şu karşılığı verdi: «Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden, hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Göç edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolunda eziyet edilenler, savaşanlar ve öldürülenler... Onların günahlarını elbette örteceğim ve Allah katından bir mükâfat olmak üzere, onları altından ırmaklar akan cennetlere de koyacağım. En güzel mükâfat Allah katındadır*”¹¹²

Kur'an sıradan bir insanın hiç bir zorluk çekmeden anlayacağı ölçüde açık olarak bunları ifade etmesine rağmen Teolojik yaklaşımın bu konudaki yorumu farklıdır. Onlara göre Allah “güç”lüdür, her istediğini yapabilir, gerekirse (gerekmezse de) sözünden dönebilir. Kullarına bir şey emreder ve kullar da onu yerine getirirse bu durumda Allah'ın bu kulları ödüllendirmesi zorunlu değildir. Onları ister ödüllendirir, ister cezalandırır, isterse hepsini yok eder ve tekrar diriltmez. ***Bütün kâfirleri affedebilir ve bütün mü'minleri cezalandırabilir.*** Bu durum onun açısından imkânsız olmadığı gibi onun Ulûhiyet özelliklerine de ters düşmez.¹¹³

İşte sadece “güç” sıfatı esas alınarak geliştirilmiş bir Allah inancının varacağı vahim nokta budur. Burada Kur'an'ın tanıttığı Allah değil, teolojik bakış açısının şaşkın

¹⁰⁷ Bkz: Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-İş'ârî, (vf.330/941), *el-İbâne ân Usûl'id-Diyâne*, Beyrut, Dâru İbn Zeydîn, ts, s.56; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 182-183

¹⁰⁸ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 183; eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 411

¹⁰⁹ el-İş'ârî, *el-İbâne*, 56

¹¹⁰ Âl-i İmrân, 3/9

¹¹¹ Âl-i İmrân, 3/194

¹¹² Âl-i İmrân, 3/195

¹¹³ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 185. Gazali bu sözleri söyledikten sonra, maksadını aştığını düşünmüş olacak ki, Allah'ın sözünden dönmeyeceğine inandığını ekler ve söylediklerinin Allah'a “zorunluluk” atfetmekle ilgili olduğunu ima eder.

zihniyetinin tasavvur ettiği “Allah fikri” söz konusudur. Kur’an gayet açık ve net bir şekilde, “Allah hiçbir kimseyi güç yetiremeyeceği bir şekilde yükümlü tutmaz”¹¹⁴ dediği halde teolojik yaklaşım, onun yapılması imkânsız bir şeyi emretmesinin mümkün olduğunu¹¹⁵, hatta Ebu Leheb’e iman etmeyi emretmekle bunu zaten yapmış olduğunu söyler.¹¹⁶ Zira Allah tüm insanların iman etmesini emrederken bu emre Ebu Leheb de dâhildir. Oysa Kur’an’da (dolayısıyla ezeli takdirde!) onun iman etmeyeceği ve karısı ile birlikte cehenneme odun taşıyacağı yazılmıştır.¹¹⁷ Şu halde eğer Ebu Leheb iman edecek olsa, kendisinin iman etmeyip cehenneme odun taşıyacağına da iman etmelidir. Bu ise imkânsızdır. Demek ki Allah insanlara imkânsız yahut güç yetirilemeyecek şeyleri emredip onları bu emirlerin gereği ile sorumlu tutabilir!¹¹⁸

Burada şu önemli noktaya dikkat çekmekte yarar var ki, ilk dönemlerde yazılmış olan Taberî ve el-Ferrâ gibi müfessirlerin eserlerinde bu tür tuhaf yorumlara rastlanmamaktadır.¹¹⁹ Hatta el-Ferrâ bu yorumu “Kıyle” (Derler ki)¹²⁰ kaydıyla verdikten sonra böyle bir şeyin rivayet olarak duyulmamış olduğunu kaydeder.¹²¹ Tefsirle ilgili bütün rivayetleri derlemiş olan es-Suyûtî’nin(vf. 911/1505) “*ed-Dürrü l-Mensûr fi t-Tefsîri bi l-Me’sûr*” adlı tefsirinde de bu anlamda bir rivayet yer almamaktadır.¹²² Anlaşılan o ki, teolojik yaklaşımın savunduğu bu görüşlerin rivayet açısından da herhangi bir dayanağı yoktur. Nitekim bu görüş Mâtürîdî mezhebinde de kabul görmemiştir.¹²³ Yine Endülüslü Usul âlimi Şatıbî (vf. 790/1388) de insanlara güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemenin dinde söz konusu olamayacağını

¹¹⁴ Bakara, 2/286

¹¹⁵ Razî Ehli Sünnetin bu görüşte olduğunu söyler. Bkz: Razî, *Mealimu Usulü d-Din*, Thk: Semih Duğeym, Daru’l-Fikr el-Lübnani, Beyrut, 1992, s.65

¹¹⁶ İbn Atiyye, *el-Muharraru l-Vecîz*, 15/597; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu l-Mesîr*, 1/346; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-İnsârî el-Kurtubî(vf. 671/1272), *el-Câmiu li-Ahkâmi l-Kur’an(I-XX)*, Thk: Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 2007, c. 3, s. 409-410

¹¹⁷ İbn Atiyye Usulcülerin şöyle dediğini nakleder: “İnsanın güç yetirilmesi imkânsız bir şey ile sorumlu tutulmuş olması, onun hakkında ezelde verilmiş kesin azap hükmü bulunduğunu gösterir”. Bkz: İbn Atiyye, (vf. 546/1151), *el-Muharraru l-Vecîz*, 15/597

¹¹⁸ Bkz: el-Eş’ârî, *el-İhâne*, 56; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 178; er-Râzî, *Tefsîr*, 7/151 ve 32/171; İbn Atiyye, *el-Muharraru l-Vecîz*, 2/539-542, 15/597; el-Kurtubî *el-Câmiu li-Ahkâmi l-Kur’an*, 3/409-410

¹¹⁹ Bkz: Ebu Zekerriyya Yahya b.Ziyad el-Ferrâ, (vf.207/822), *Maani l-Kur’an(I-III)*, Beyrut, Alemü’l-Kütüb, 3. Baskı, 1983, c.1, s.188; et-Taberî, *Câmiu l-Beyân*, 3/154, Ebu İshak İbrahim b.es-Serrî ez-Zeccâc, (vf.311/923), *Maani l-Kur’an ve l-rabuhu(I-I)*, Thk: Abdülelil Şelebi, Beyrut, Alemü’l-Kütüb,1988, c.1, s.369

¹²⁰ (قيل) “Derler ki” kaydı genelde yaygın görüşleri aktarırken kullanılır.

¹²¹ el-Ferrâ, *age*, 1/188

¹²² Bkz: es-Suyûtî, *ed-Dürrü l-Mensûr fi t-Tefsîri bi l-Me’sûr (I-XVII)*, (Thk: Abdullah b.Abdülmuhsin et-Türkî), Merkezu Hicr, Kahire, 2003, c.3, s.422-437, c.15.s.733-739.

¹²³ Sa’düddin et-Teftezânî(vf.792/1389), *Şerhu l-Akâid*, Thk: Muhammed Adnan Derviş, İstanbul, Âsitâne, ts., s.149

söylemektedir.¹²⁴ Ayrıca Kur'an tefsirinde ayet ve surelerin birbirleri ile olan ilişkilerini esas alan 9. yy. müfessirlerinden el-Bikâî (vf. 885/1408) de Leheb suresinin herhangi bir şekilde, Allah'ın imkânsız şeyleri emredebileceği hususunda delil olmadığını kaydetmiştir.¹²⁵ Benzer şekilde, Osmanlı dönemi müfessirlerinden Şeyhülislam Ebussuûd Efendi(vf. 982/1574) bu tutarsızlığa tahammül edememiş olacak ki, Ebu Leheb'in cehennem ateşine gireceğini ifade eden ayetlerin, onun kendisinin cehenneme gireceğine iman etmesi gerektiği (buna inanmakla sorumlu tutulduğu) şeklindeki anlayışla ilgisi olmadığını kaydetmiştir.¹²⁶

Teolojik yaklaşım sahipleri bu ifadelerin değişik şekillerde yorumlanabileceğini düşünebilirler. Belki bu çerçevede belirli bir mantık örgüsü de kurulabilir. Ancak bizce gözden kaçan nokta, daha önce de belirttiğimiz ve asla gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulamış olduğumuz gibi, dinin insan maslahatı için vaz' edilmiş olmasıdır. *Eğer Allah sadece "güç" sıfatı ile tanımlanacak olur ve deyim yerindeyse "ne yapacağı hiç belli olmayan" bir güç olarak anlaşılırsa, o takdirde Allah-İnsan ilişkisi tamamen belirsizliğe mahkûm olacaktır.*¹²⁷ Çünkü bu durumda Kur'an'da başından sonuna kadar vurgulanan, mü'minlere cennet va'di ve kâfirlere cehennem va'idinin bir anlamı kalmamaktadır.¹²⁸ Klasik anlayışın böyle bir yanılgıya kaymasının temelinde parçacı/lafızcı yorum metodolojisi yatmaktadır. Kur'an'ın teosentrik retorik gözden kaçırılarak, ifadeler sofistike doktrin metinleri olarak yorumlanmıştır.¹²⁹

Kur'an salt lafız-mana ilişkisi döngüsü içerisinde anlaşılınca hiç olmadık anlamlara ulaşılmakta ve Kur'an'ın hedefleri ile zaman zaman ters düşecek sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Kur'an'da Hz. İbrahim'in putperest halkına karşı bir

¹²⁴ çş-Şâtübî, *el-Muvâfâkât*, 2/342

¹²⁵ Burhaneddin Ebu'l-Hasen b.İbrahim b.Ömer el-Bikâî(vf. 885/1480), *Nazmu'd-Dürer fî Tenasübi'l-Âyati ve's-Süver (I-XXII)*, Thk: Muhammed Umran el-A'zami ve diğ.), Daru'l-Kitabi'l-Islami, Kahire, 1984, c.22, s.338-339

¹²⁶ Ebussuûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selâm*, 6/485

¹²⁷ Schoun şunları söylemektedir: "Tanrı âlemde her şeyi yapabilir, ama özünün yahut mahiyetinin "gerektirdiğine" aykırı bir şey yapamaz."(Bkz: Schoun, *Varlık*, 30). Bu ifadeler her ne kadar teolojik/geleneksel bakış açısındaki çarpıklığı gideriyor görünse de, yeterince net değildir. Zira "tanrının özü ve mahiyeti" işin içine girdiğinde, konuşulacak her şey spekülasyondan ibaret kalacaktır. Üstelik bu ifadeler (bu haliyle bile) İslam geleneğinde kelimelerine yansiyacak kadar etkili söylenebilmiş de değildir.

¹²⁸ Güler, *Allah'ın Ahlakılığı*, 46

¹²⁹ Güler, *age*, 151

eleştirisi olarak söylediği; “*Oysa sizi de, yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*”¹³⁰ ayetinden (ve buna benzer bazı ifadelerden) insanların davranışlarının Allah tarafından yaratılmış olduğu şeklinde tuhaf bir sonuca ulaşılmıştır. Nitekim Bağdat Mutezile ekolünün önde gelen simalarından Ebu’l-Kâsım el-Belhî(vf. 319/931)’nin ortaya attığı “dört tabiat” teorisini bir istisna sayarsak neredeyse bütün kelimâ âlimleri yukarıdakine benzer ayetlerden yola çıkarak, *varlıkların kendilerine ait bir tabiatları olmadığı*, aksine Allah’ın sürekli yaratması ile her şeyin vücuda geldiği düşüncesini savunmuşlardır.¹³¹ Buna göre ateşin yakıcılığı ya da suyun ıslatıcılığı aslında bu varlıkların kendi özellikleri değildir. Yani ateş tam pamuğa isabet ettiği anda, eğer Allah onun yakmasını değil de ıslatma özelliğini yaratacak olsa, yakıcı değil, ıslatıcı bir etki yapar. Allah isterse insan sperminden (nutfe) başka bir canlı yaratabilir. Buğday tohumu ekersiniz ama Allah o tohumdan arpa çıkarabilir.¹³² Burada Allah’ın “güç”üne yapılan aşırı vurgunun İslam düşüncesini ne ölçüde şaşkına çevirmiş olduğunu gözlemlemek mümkündür.¹³³ Zira bu bakış açısı tabiattaki sebepliliği inkâr etmeye ve dolayısıyla olayların arkasında yatan nedenleri araştırmayı gereksiz görmeye zemin teşkil etmiştir. Belki de İslam dünyasında Matematik ve Mantık gibi salt nazari ilimleri dışında kalan tecrübi/pozitif ilimlerin gelişmemesinin ardında yatan epistemolojik sebeplerden birisi de budur.

Bu bağlamda, Allah’ın gücüne vurgu yapılmasını bir sorun olarak algılamamız birtakım yanlış anlamalara neden olabilir. Allah’ın ta’zim edilmesinde, onun yüceliğinden ve gücünden söz edilmesinde ne sakınca vardır diye düşünülebilir. Ancak bizim açımızdan mesele bu değildir. Elbette Allah yücedir ve hiçbir müslüman Allah’ın yüceliğinden ve gücünden bahsetmekten rahatsızlık duymaz. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi bütün varlıklar Allah’ın karşısında “kul” dur¹³⁴ ve her şey ona teslim olmuştur.¹³⁵ Bütün kâinat, isteyerek yahut istemeyerek Allah’a teslim olmuş olduğu için “müslüman” olarak adlandırılmıştır.¹³⁶ İnsanlar içerisinde ise, bu durumu idrak edip

¹³⁰ Sâfiât, 37/96

¹³¹ Bkz: Câbirî, *Bînyetü’l-Akli’l-Arahî*, 193

¹³² Bkz: Câbirî, *age*, 193

¹³³ Burada Allah’ın söz konusu şeyleri yapamayacağını söylemek istemiyoruz. Ancak Allah’ın gücüne vurgu yapayım derken onun yaratma tarzının (sünnetullah) ve insan aklının nasıl tamamen devre dışı bırakılmış olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.

¹³⁴ “Göklerde ve yerde olan herkes istisnasız, kul olarak Rahmân’a gelecektir.”(Meryem, 19/93)

¹³⁵ Ra’d, 13/15; Fussilet, 41/11

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/83

gönülden kabullenenlere müslüman/mü'min denir.¹³⁷ Dolayısıyla herhangi bir mü'minin Allah'a teslim olma noktasında ya da onun yüceliğini kabul etme hususunda bir sıkıntı içerisinde olması düşünülemez. Fakat bizim tenkit ettiğimiz şey, Allah'ın yüceltilmesinin bir edebiyata dönüştürülmüş olması ve bu edebiyat üzerinden oluşturulmuş olan otoriter söylemin niteliğidir. Teolojik bakış adını verdiğimiz bu söylem çoğunlukla kişisel yahut belli bir guruba ait fikirleri, Allah edebiyatı üzerinden meşrulaştırmaktadır. Kendi görüşlerine itiraz edildiğinde hemen "Allah'ı sorguya çekemezsiniz",¹³⁸ ve "Allah dilediğini yapar"¹³⁹ anlamına gelen fakat tartışılan konuyla hiçbir münasebeti olmayan ayetleri öne sürmekte ve Allah'ın yüceliğinden *istifade* etmektedirler.¹⁴⁰ Oysa sorguya çekilen (hâşâ) Allah değil, onların akıl yürütme biçimleridir. Benzer şekilde herhangi bir hadisin (senedinde yahut metninde yer alan kimi kusurlardan dolayı) kuşkulu olduğu söylendiğinde de şu ayete sığınılmaktadır;

*"Hayır, Rabbine and olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılp sonra da verdiğin hükiümden içlerinde hiçbir sıkıntı dıymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."*¹⁴¹

Oysa hiçbir müslüman Hz. Peygamber(sav)'in vermiş olduğu bir hükme itiraz ediyor değildir. İtiraz edilen şey; hadis usulü ve rical ilimlerinde konulmuş olan kaidelerdeki boşluklar nedeniyle ortaya çıkabilecek olan şüphelerdir. Rical değerlendirmesi yapan kişilerin bir kimseye adil ve zabt sahibi¹⁴² sıfatını layık görmüş olmaları ile o kişi her sözü doğru ve hafızası kuvvetli kabul edilmektedir. Buradaki kesinlik eksikliğinden söz edenler ise karşılarında yukarıda verdiğimiz ayeti bulmaktadırlar.¹⁴³ Aslında hadis usulü ve rical değerlendirmesi ile ilgili söyleyecek çok

¹³⁷ İbn Teymiye, *el-Ubudiyye*, Thk: Muhammed Azb, Daru'l-Kalem, ts., s.15

¹³⁸ (لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْأَلُونَ) Enbiya, 21/23;

¹³⁹ (فَعَالٍ لِّمَا يَرِيدُ) Hud, 11/107; Burûc, 85/16

¹⁴⁰ Örneğin İbn Hazzam bu ayetleri bolca kullananlardan birisidir. Örneğin Bkz: İ'bu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazzam, (v.f. 456/1063), *el-Muhallâ bi'l-Eser (I-XI)*, Thk: Muhammed Münir ed-Dimeşki, Matbaatu'n-Nahda, Mısır, 1347(h), 1/38, 163; 4/178; 5/38; 6/266; 7/93, 319, 478; 8/70, 116; 9/456; 10/192

¹⁴¹ Nisâ, 4/65

¹⁴² Adalet (Doğruluk, yalan söylememe) ve Zabıt (Güçlü bir hafızaya sahip olma), hadis ravilerinde aranan iki önemli özelliktir. Ravilerin şartları ile ilgili geniş değerlendirme için Bkz: İ'bu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, (v.f.643/1245), *Ulûmu'l-Hadîs*, Thk ve Şerh: Nurettin İtr, Dimaşk, Daru'l-Fikr, 1986, s.104 vd.; İbn Kesîr, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, Ta'lik: Muhammed Nasıruddîn el-İlbânî, Riyad, Mektebetü'l-Mearif, 1996, s.280 vd.

¹⁴³ Örneğin Buhari ve Müslim'de yer alan bir hadiste (Buhari, *Tefsir, Sure 9, 12*; Müslim, *Sıfâtü'l-Münâfıkîn ve Ahkâmihim*, 3) Hz. Peygamberi(sav)'in, münafıkların lideri ve İfk hadisesinin elebaşı olan Abdullah b. Übeyy'in cenaze namazını kıldırıldığı ve kendisine; "Onlar için ister af dile ister dileme, yetmiş kere af dilesen de Allah onları

şey olmakla beraber burada konumuzu uzatacağı için, Taha Cabir el-Ulvânî'den şu alıntıyı yapmakla yetineceğiz;

“Metin tenkidi yönetimini kullanmak yabana atılamayacak bir zorunluluktur. Bu yönetim bir kenara bırakıp senet tenkidi ile yetinmek mümkün değildir. Senedin sahih, hasen, meşhur, nazil, âli, vb olması fark etmez. çünkü bir çok (uydurma veya zayıf) hadis senet tenkiti duvarını geçmeyi başarabilmiştir. “sübjektif senet metodu” çeşitli sebeplerle bu rivayetleri sızdırmış ve kabul görmesini engelleyememiştir. Kuşkusuz “metin tenkidi” yöntemi senetteki bazı kusurların ortaya çıkmasına yardımcı olacak, senet hakkında verilen sübjektif (olumlu ya da olumsuz) kararların etki oranını azaltacaktır. Burada sübjektif yargı derken âlimlerden birçoğunun kendi kişisel görüşü uyarında hadislere “sahih”, “zayıf” gibi nitelermelerde bulunmasını kastediyoruz.”¹⁴⁴

Dahası, teolojik bakış bu otoriteyi genişletir ve giderek bütün din büyüklerine teşmil eder. Sonuçta Allah ve Peygamber üzerinden pekiştirilen otorite kalkını âlimleri de kapsar ve giderek asıl hedefi olan sultanlara(güç merkezlerine) kadar yayılır.¹⁴⁵ Böylece toplum içerisinde bir şekilde gücü elinde bulunduran odaklar kendilerini meşrulaştıracak malzemeyi bulmuş olurlar.¹⁴⁶ Başta Fıkıh usulü olmak üzere tüm dini ilimlerde esas delillerden biri sayılan “İcma” bunun en bariz örneğidir.¹⁴⁷ Nitekim İslam

bağışlamayacaktır”(Tevbe, 9/80) ayetini hatırlatan Hz. Ömer'e ise; “Allah beni muhayyer bıraktı. Ben de yetmişden fazla af dilerim” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Açıkça Hz. Peygamber(sav)'ın Kur'an'a karşı çıktığını yahut onu yanlış anladığını ima eden bu hadis; Kadı Ebubekir el-Bâkılânî(vf.403/1012), İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî(vf.478/1085) ve İmam Gazzâlî(vf.505/1111) gibi âlimler tarafından sahih hadis olarak görülmemiştir. Ancak adı geçen bu âlimler Buhârî şarihi Kastallânî'nin eserinde “ayakları kaymış kimseler” olarak nitelenmişlerdir. Yine aynı eserde; varyantlarının çokluğu sebebi ile bu hadisin sahih kabul edilmemesi hayret verici bulunmuştur.(Bkz: Şihabuddin Ahmed b. Muhammed el-Hatib el-Kastallânî (vf. 923/1517), *İrşâdu's-Sâri ilâ Şerhi Sahihü'l-Buhârî(I-X)*, Bulak, Matbaatu'l-Firîyye, 6. Baskı, 1323(h). c.7, s.155).

¹⁴⁴ Bkz: Ahmed el-Katip, *Nahve Hilafetin Dîmokratîyyetin*, el-İntişaru'l-Arabî, ts., 240. (Taha Cabir el-Ulvânî, *es-Sünnetü'n-Nevebiyye eş-Şerife ve Nakdu'l-Miütân*, Mecelletu İslamiyyeti'l-Marifé, sayı:39, Ocak/Teşrin-i Evvel, 2005'den naklen)

¹⁴⁵ Bu aşırı otorite vurgusuna karşı çıkan mutasavvıflar ise diğer aşırı uca kaymış gözükmektedirler. Örneğin İbn Arabî'ye göre; “Zahir ehli” fıkıhçı ve hadisçiler sahip oldukları ilimleri ölüden ölüye nakil yoluyla alırlarken hakikat ehli (Ehlullah) kimseler ilimlerini doğrudan Hz. Peygamber(sav)'den, hatta doğrudan Allah'tan alırlar. Dolayısıyla onların ilimleri şüpheden uzaktır.(Bkz: İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c.3, s.240-241)

¹⁴⁶ Dinin otoriteyi pekiştirecek şekilde kullanılması konusunda söylenecek çok şey vardır. Ancak biz konumuzun dışına fazla taşmamak için çağdaş düşünür Ahmed el-Kâtip'in şu satırlarını aktarmakla yetineceğiz: “Abbasi halifeliğini kuşatmış olan Sünnî din adamlarının çoğusu Abbasi devlet sisteminin siyasi düşüncelerini tesis etmiş ve bu devleti meşrulaştırmışlardır. Benzer şekilde daha sonraları Osmanlı devletinde de din adamları(müftüler) devlet sistemini savunmuşlardır. Örneğin Ebu'l-Fütuh es-Sayyidî osmanlı hilafet sistemini demokratik talepler karşısında savunma noktasında çok önemli rol oynamıştır. Bugün hala resmi devlet kurumları tarafından görevlendirilmiş ve resmi ideolojilere boyun eğmiş olan bir çok din adamı aynı işlevi görmekte, mevcut diktatörlük sistemlerini halkın taleplerine karşı savunup meşrulaştırmaktadırlar.” (Bkz: Ahmet el-Katip, *Nahve Hilafetin Dîmokratîyyetin*, s.200)

¹⁴⁷ “İcma” konusu ilginçtir ve antropolojik yöntem çerçevesinde müstakil olarak çalışılması gerekmektedir. Zira hemen herkes savunduğu görüşün doğruluğunu ve karşı tarafın görüşünün yanlışlığını “icma ile sabittir, “bu konuda icma vardır” gibi beylik otorite cümleleri ile süslemeyi alışkanlık edinmiştir. Örneğin İbn Hâzım dindeki hükümlerin sebeplerinin/illetlerinin araştırılmasının doğru olmadığını söyleyip bu mülahazaya bağlı olarak Kıyas'ı reddederken görüşünü “bu konuda İcma vardır” diye destekler.(Bkz: İbn Hâzım, *el-İhkâm*, 8/79. Ancak bizim konumuzu fazlası ile uzatacağı için burada kısaca değinmek durumundayız. Konu ile ilgili (klasik kaynaklar dışında) farklı bir bakış açısı için Muhammed Abid el-Câbirî'nin *Bünyetü'l-Akîl'l Arabî* adlı eserinin Beyan bölümünün üçüncü faslına bakılabilir.

geleneğinde akılcılığın temsilcisi olarak görülen Mutezile mezhebine mensup âlimlerden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî(vf. 436/1044), herhangi bir asırda belirli bir mesele üzerinde bir görüşe varıldıktan sonra, ilerleyen asırlarda o konuda farklı görüşler ortaya atmanın caiz olmadığını söylemektedir.¹⁴⁸ Ayrıca selefin üzerinde görüş birliği ettiği bir yorumun aksini düşünmek imkânsız sayılmıştır.¹⁴⁹ Bu bağlamda İslam geleneğinin bir taraftan “*otoritenin tarihi*”ne, diğer taraftan da “*tarihin otoritesi*”ne tanıklık ettiğini söyleyebiliriz.¹⁵⁰ Önce otorite kendi tarihini yazdırmış, ardından bu “tarih” ilerideki nesiller için otorite haline getirilmiştir.

İslam'ın ilk asırlarında sultanların yaptığı haksızlıklara karşı mücadele edenler daha sonraki dönemlerde ya “kader inkârcılığı” ile damgalanmışlar yahut onların bu “hak arayan ve mücadelecî” özellikleri bir kenara bırakılarak mistik şahsiyetlere dönüştürülmüşlerdir. Nitekim İbn Kuteybe (vf. 276/889)'nin anlattığına göre tabiin devri âlimlerinden Atâ b. Yesâr(vf. 103/721)¹⁵¹ ile Ma'bed el-Cühenî(vf. 80/699)¹⁵² Hasan-ı Basrî(vf. 110/728)'nin¹⁵³ yanına gelirler ve ona; “*Şu Sultanlar insanların kanlarını döküyorlar, mallarına el koyuyorlar, ...yapıyorlar yapıyorlar, ondan sonra da “bizim bu yaptıklarımız Allah'ın kaderi ile oluyor” diyorlar*” şeklinde serzenişte bulunurlar. Buna karşılık Hasan-ı Basrî'nin cevabı ise, “*Allah düşmanları! Yalan söylüyorlar!*” şeklinde olur.¹⁵⁴ Burada adı geçen şahıslardan Ma'bed kadercilik damgasını yemiş, Hasan-ı Basrî'nin ise bu aktif kişiliği unutulmuş ve sadece duygulu

¹⁴⁸ Bkz: Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî (vf.436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh(I-II)*, Thk: Muhammed Hamidullah, Dimaşk, el-Ma'hadü'l-İlmî el-Ferensî li'd-Dirâsât el-Arabiyye, 1964, c.2, s.514. Bir diğer örnek için bkz: Necmüddin Ebu'r-Rebi' Süleyman b. Abdülkavi b. Abdülkerim et-Tûfî (vf.716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza(I-III)*, Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü'r-Tisale, 1987, c.3,s.88

¹⁴⁹ Bkz: Muhammed el-İludari, *Usûlu'l-Fıkh*, Kahire, Mektebetü'l-İlancî, 6. Baskı, 1969, s.272-273. el-İludari burada, Selefin icma ettiği bir te'vilden başka bir te'vil yapmanın iki şartı olduğunu söyler. Birincisi ilk te'vilin önceki te'vili geçersiz kılmaması, ikincisi ise selef tarafından yanlışlığı ifade edilmiş bir te'vil olmaması. Tufî ise bu kuralın gerekçesi olarak, üçüncü bir yorum yapacak olan kişinin böylelikle “mü'minlerin yolu”ndan ayrılmış sayılacağı ve bir anlamda ümmetin topyekün hatalı olduğunu varsaymış olacağı için bu durumun caiz olmadığını söyler. (Bkz: et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/88

¹⁵⁰ “Otoritenin tarihi” ve “Tarihin otoritesi” ingeleri için bkz: Abdülcevad Yasin, *es-Sulta fi'l-İslâm –el-Aklü'l-Fikhi es-Selefi Beyne'n-Nassi ve't-Tarih-*, Daru'l-Beydâ-Beyrut, e-Merkez es-Sekafi el-Arabi, 1998, s.8 vd.

¹⁵¹ Hakkında bili için bkz: Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b.Kaymaz b.Abdullah ez-Zehbi, (vf.748/1347), *Tezkiretu'l-Huffâz(I-IV)*,Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., c.1, s.90-91, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ (I-XXI)*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1996, c.4, s.448-449

¹⁵² Hakkında bilgi için bkz: Ebu Sa'd Abdülkerim b.Muhammed b.Mansur et-Temimi es-Sem'ani, *el-Ensâb(I-I)*, Beyrut, Dâru'l-Cenân, 1988, c.2, s.133-134; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/264

¹⁵³ Hakkında bilgi için bkz: Ebu Naim Ahmed b. Abdullah el-İsfehani(vf. 430/1038), *İhtiyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya(I-X)*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, c.2, s.131-169

¹⁵⁴ Bkz: Ebu Muhammed Abdullah b.Müslim İbn Kuteybe (vf.276/889), *el-Maârif*, Thk: Servet Ukkâşe, Kahire, Daru'l-Maârif, 4. Baskı, s.441

konuşmalar yapan bir cami vaizi olarak hatırlanır olmuştur.¹⁵⁵ Otoriter söylem kendisine karşı koyan herkesi bir şekilde tasfiye etmiştir. Sahih-i Mũslim'in ilk hadisinde¹⁵⁶ Ma'bed Basra kadercilerinin (kader inkârcılarının) ilki olarak sunulur ve sahabeden Abdullah b. Ömer'in bu durumu öğrendiğinde; "Ben onlardan uzağım, onlar da benden uzak olsun" dediği rivayet edilir. Burada Abdullah b. Ömer'e Ma'bed'in tam olarak ne yaptığı anlatılmamış ve onun sadece kaderi inkâr ettiği söylenmiştir. Oysa Ma'bed'in İbn Kuteybe'nin anlattığı olaydan anlaşılan tavrı ve düşünceleri tam olarak anlatılsa idi, Abdullah b. Ömer'in elbette ki söyleyecek başka sözleri de olabilir! Burada siyasi bir çekişmenin teolojik düzleme kaydırılarak çözüldüğü açıkça ortadadır. Sorunları ve çözüm yollarını keşfetmeyi amaçlayıcı akıl yürütme eğilimi yasaklanmış ve "üzerinde düşünülemez" konular icat edilmiştir. Bu şekilde erki elinde tutanlara meşruiyet ve hatta kutsallık kazandırılmıştır. Otoriter güçler siyasi ve dini düşüncenin beslediği hayal dünyasında kutsal, ilahi ve mitolojik bir nüfuz sahibi olmuşlardır. Bu arada söz konusu siyasi ve dini düşünceyi ortaya çıkaran sosyal, kültürel ve ekonomik unsurlar tamamen göz ardı edilmiştir.¹⁵⁷

Teolojik yaklaşımın evrene bakışı da Allah tasavvurundaki bu çarpıklıktan etkilenmiş ve sonuçta müslüman zihniyetin dünyaya bakışı ile kadim geleneklerin bakışı arasında pek az fark kalmıştır.

Hindu kozmolojisi doğayı Brahman'a yani Mutlak'a arız olmuş bedbaht bir olay olarak kabul eder.¹⁵⁸ Esasında Veda'ların eski döneminin ilahilerinin dünyaya dönük, yaşam dolu havasına karşılık Upanişad'ların havası oldukça karamsar ve ağırdır.¹⁵⁹ Anlaşılan o ki, Hinduizm'in temelinde yer almayan bu dünyayı yerme ve dini "dünya karşıtlığı" ekseninde konumlandırma anlayışı, kutsal kitaplara yazılan şerhler ve tefsirler döneminde ortaya çıkmıştır. Zira bilindiği üzere Veda'lar Hinduizm'in temel kutsal metinleridir. Yahudilik için Tevrat, İşlam için Kur'an neyse, Hinduizm için Veda'lar odur. Upanişadlar da dâhil diğer bütün kutsal kitaplar Vedaların tefsirleri

¹⁵⁵ İİasan-ı Basrî'nin İİmevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (vf.86/705)'ın ilgili sorusuna cevaben yazdığı risale ve bu risalenin ilgili tartışmalar ačíısından değerlendirilmesi için bz: Cabiri, *el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arâbi, Dirase Tahliiliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Kiyem fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut, MDVA, 3. Baskı, 2009, s. 81 vd.

¹⁵⁶ Mũslim, *İİman*:1

¹⁵⁷ Bkz: Arkoun, *Kadâyâ*, 8

¹⁵⁸ İİsmail Raci el-İİârũkî, *Tevhid*, Çev: Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İİstanbul, İİnsan yay., 1987, s.67

¹⁵⁹ Störiş, *İİlkçağ Felsefesi, Hint-Çin-Yunan*, s.47

mahiyetindedir.¹⁶⁰ Hristiyan kozmolojisi ise, doğayı, Tanrının önceleri mükemmel, daha sonra bozulmuş ve böylece kötü olmuş bir yaratığı olarak kabul eder.¹⁶¹ Bu iki kozmolojik anlayışa göre yaratılış gerçek değildir. Zira Upanişadların pek çoğunda kabul edilen düşünceye göre yaratılış; mutlak'ın itibar kaybetmesi, yüce mükemmelliğinden uzaklaşması ve böylece talihsizce yoldan sapmasıdır.¹⁶² İrfan'a dayalı öğretilere karakterini veren maddeye olan büyük düşmanlık Hristiyanlığa geçmiş ve onun dünyaya olan nefretini ve husumetini kuvvetlendirmiştir.¹⁶³ İslam'da ise doğa bir hediyedir. Yaratık olarak ereksel, mükemmel ve muntazam hediye olarak da insanın emrine amade olarak yerleştirilmiş masum bir eşyadır.¹⁶⁴ Ancak geleneksel düşünce ve onunla aynı eksende seyreden teolojik bakış açısı ilahi yaratılışı bir çevrim olarak düşünür. Buna göre varlığın zuhur edişinin aşamaları olan çevrimin son aşaması [içerisinde bulunduğumuz dönem], inici hareketi oluşturur ve burada pozitif kutuptan negatif kutba, yani sürekli olarak iyiden kötüye doğru bir yöneliş söz konusudur. Nicelik artmakta, nitelik azalmaktadır.¹⁶⁵ Ayrıca bu anlayışa göre tüm geleneksel kozmolojiler metafizik prensiplerin kozmik realitenin çeşitli alanlarına uygulanmasının ürünüdürler.¹⁶⁶ Nitekim bu durumu itiraf eden Nasr¹⁶⁷ şunları söylemektedir.

“İslam söz konusu olduğunda Meşşâîlere, İsrakilere, İsmaililere, Cabir b. Hayyan gibi simya yazarlarına, Pisagorculara ve çeşitli tasavvuf ekollerine ait olan sayısız kozmoloji tasavvuru ile karşılaşırız; ve kuşkusuz bu kozmolojiler Kur'an'ın diline ve metnine dayalıdır ve onun iç anlamıyla bağlantılıdır; bu kozmolojiler çeşitli kaynaklardan çekilip alınmış diğer kozmolojiler için ilham ve bilgi kaynağı olmuştur.... Aynı tema, Hindistan'da, Kabbalistik ve Hermetik metinlerde, Amerikan kızilderililerinin sözlü geleneklerinde, Sümer ve Babil dinlerinin yaşayan kısımlarında, Mısırlılarda ve esasen her yerde bulunan bu hayran bırakıcı kozmoloji tasavvurlarının merkezinde durmaktadır.”¹⁶⁸

¹⁶⁰ Bkz: Kürşat Demirei, *Hinduizm'in Kutsal metinleri Vedalar*, İstanbul, İşaret yay., 1991, s.11

¹⁶¹ el-Fârûkî, *Tevhid*, 67

¹⁶² el-Fârûkî, *Tevhid*, 243 (5. Bölümün 1. No'lu dipnotu.)

¹⁶³ Bkz: el-Fârûkî, *Tevhid*, 68

¹⁶⁴ el-Fârûkî, *Tevhid*, 68

¹⁶⁵ Bu düşüncenin geniş anlatımı için bkz: René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, İz yay., 1990, s.49-56

¹⁶⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 202, 213

¹⁶⁷ Nasr'ın ifadelerinde bir itiraf değil, daha çok bir övünme söz konusudur. Ona göre İslam'ın kozmoloji anlayışının Yahudi kabalizmine ve hermetik inançlara uygun olması itiraf edilmesi gereken bir olumsuzluk değil, sanki islamın doğruluğunu gösteren bir durumdur. Zira bu anlayışa göre İslam'ın söz konusu bu geleneklerle aynı çizgide anlaşılması, onun hakikati ifade ettiğini gösterecektir.

¹⁶⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 213-214. Nasr bu ifadeleri, evrenin hiyerarşik düzeni ve insanla irtibatından söz ettiği bir bağlamda kullanmaktadır ki bu bağlamın konumuzla doğrudan ilgisi yoktur. Ancak bu alıntıyı yapamamız makul kılan şey; söz konusu kozmolojik tasavvurların sadece bu bağlamda değil, bizim konumuz olan “yaratılış ve zamanın sürekli kötüye gidişi” meselesinde de ortak tavır sergileyecek olduğu düşüncesidir. Zira bir düşünce içerisinde yer

Böylece İslam'ın doğayı amaç ve hikmetle yaratılmış bir lütuf olarak gören Kur'an merkezli özgün bakış açısı geleneksel irfanî bakış açısı içerisinde erimiş ve Hindu-Hristiyan kozmolojilerine ulanmıştır. Artık İslam düşüncesinde de, zaman gittikçe kötüye akan bir nehir gibi düşünülmekte ve geçmişte olan her şeyin kutsallaştırıldığı yarı-şintoist¹⁶⁹ bir anlayış hâkim olmuş görünmektedir.

B. İNSAN VE DİN TASAVVURU

Tanımını ve düşünsel çerçevesini vermeye çalıştığımız Teolojik bakış açısı, orada gördüğümüz gibi hem geçmişin kutsallaştırılmasını hem de aklın kendi hükümlerine son vermesini ve ilahi bilgi karşısında mutlak teslimiyet göstermesini öngörüyordu. Bu son durum Gazzâlî'nin şu cümlelerinde net olarak ifadesini bulmaktadır:

“İşte bu noktadan sonra kelamcının sözü biter ve aklın işlevi sona erer. Aslında akıl, peygamberin doğruluğuna işaret eder, fakat sonra kendisini azlederek, peygamberin, Allah, ahiret ve aklın tek başına idrak edemeyeceği, fakat aynı zamanda imkânsızlığına da hükmedemeyeceği benzeri konular hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder.”¹⁷⁰

Bu düşünce geleneksel dini anlayışın birçok enstrümanında olduğu gibi bizzat “İslam” kelimesinin özünde de içkindir. İslam kelimesi semantik olarak incelendiğinde ortaya çıkan en öncelikli manalardan ikisi “tevazu” ve “itaat”tır. Kelimenin kökündeki “esleme” fiili bir kimsenin kendisi için çok değerli olan, vazgeçilmesi çok güç olan bir şeyi isteyen kimseye vermesi demektir.¹⁷¹ İslam insanın bütün hususiyle Allah'a dayanarak kendisini tanrının iradesine teslim etmesidir.¹⁷²

Ancak, İslam kelimesinin gerçek anlamı, “Cahiliye” tabirinin zıddı olarak düşünüldüğünde tebarüz etmektedir. Zira “cahiliye” kelimesi bilgisizlik değil, ahmaklık

alan kozmoloji anlayışı kendi içerisinde bir bütünlük gösterecekse, bu bütünlüğün doğal sonucu olarak, bir hususta uyum sağladığı bir düşünce ile diğer bir konuda çatışmaması gerekecektir. İslam'ın İnsanın halifeliği konusunda Kabalizin ve Hinduizmin evrenin yaratılışını bedbahtlık olarak gören telakkisini de İslam kozmolojisinde aramaya itecektir.

¹⁶⁹ Şintoizm Japonya'da yaygın olan ve temeli “atalara tapınma”ya dayalı olan bir dini gelenektir.

¹⁷⁰ Batak, “Gazali Versus Mantıksal pozitivizm...” s.99. (Kemal Batak bu alıntıyı Gazalînin Fîlozofların tutarsızlığı adlı eserinden yaptığını kaydetmektedir. Biz Tehafüt'ün elimizdeki arapça baskısında ve eserin türkçe tercümesinde bu ifadeyi bulamadık. Ancak Paragraf, takdir edileceği üzere, Gazalî'nin konuyla ilgili yaklaşımını özetler nitelikte olup kammatimizce herhangi bir aşırı içermemektedir.)

¹⁷¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev: Süleyman Ateş, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşr., ts., s.232

¹⁷² Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 233

ve dik başlılık anlamlarını ifade eder.¹⁷³ Nitekim annesinin nesebi dolayısıyla bir adamı kınayan Ebu Zer'e Hz. Peygamber(sav)'in söylediği, *إنك إمروء فيك جاهلية* (Sen, kendisinde Cahiliye eseri bulunan bir adamsın)¹⁷⁴ sözünde “Cahiliye” terimi bu anlamdadır. Hz. Peygamber(sav)'in hadislerinde bu sözcük ekseriyetle bu anlamda kullanılmıştır.¹⁷⁵ Benzer şekilde, Hudeybiye anlaşması sırasında anlaşma metninin başına “Allahın Resulü Muhammed” ibaresinin yazılmasına itiraz eden müşriklerin tutumu Kur'an'da, *gereksiz yere anlayışsız ve mantıksız davranmak, ayak direyip inat etmek* anlamında “Cahiliye hamiyeti” diye adlandırılmıştır.¹⁷⁶

Cahiliye devrini yaşamış ve sonradan müslüman olmuş ünlü Arap şairi Amr b. Ahmer el-Bâhîlî'nin¹⁷⁷ şu ilginç beytinde “cahiliye” kavramının kökü olan “cehl”¹⁷⁸ kelimesi, kaynamak, parlamak anlamında kullanılmaktadır.

و دهم تُصاديها الولائد جلة إذا جهلت أجوافها لم تحلم

“Cariyelerimizin servis yaptığı kazanlar bir kere cahil oldu mu (kaynamaya başladı mı) bir daha halim olmaz (sükûnet bulmaz)lar.”¹⁷⁹

Burada şair cehaleti *tamamen kontrolden çıkma* anlamında kullanmaktadır. Esasen bu kullanım, kelimenin İslam öncesi dönemdeki temel anlamını yansıtır. el-Bâhîlî'nin beyti, cahiliye kavramını o derece güzel ortaya koymaktadır ki, ne kadar uzun söz söylense bu kavramları bu kadar güzel anlatamaz.¹⁸⁰

¹⁷³ Bkz: Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut, Dâru-Kitabi'l-Arabî, 10. Baskı, 1969, s.91

¹⁷⁴ Buhârî, *İman*: 22, *Edeb*: 44; Müslim, *İman*: 28; Ebû Dâvûd, *Edeb*:124

¹⁷⁵ Hadisler için bkz: A. J. Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfreh li Elfâzi'l-Hâdisi'n-Nebevî-Concordance et Indice de la Tradition Müslimane (I-VII)*, Leiden, Brill Matbaası, 1936, c.1, s. 393-394

¹⁷⁶ Bkz: Fetih, 48/26; ayrıca ayetin tefsiri ve iniş sebebi için bkz: et-Taberî, *Camîu'l-Beyan* 11/364; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, (vf.538/1143), *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi vücdâhi'l-Te'vîl (I-II)*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1995, c.4, s.335; ebu Muhammed Abdülhak b.Ğâlib İbn Atiyye, (vf. 546/1151), *el-Muharraru'l-Veçî: fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz (I-XI)*, (Thk: Abdullah bİbrahim el-Ensârî-Abdulâl es-Seyyid İbrahim ve diğ.), Riasetu'l-Mahakim eş-Şer'iyye, Katar, ts, c.13, s.466

¹⁷⁷ Ebû'l-İlattâb Amr b. el-Ahmer b. el-Amûd b. Temîm b. Rab'a b. Harâm el-Bâhîlî; Asrı saadet'te yaşamış fakat Hz. Peygamber(sav)'i görmemiş müslümanlardan(muhadram) birisidir. Müslüman olduktan sonra Rumlarla yapılan savaşlara katılmış ve bu savaşlarda bir gözünü kaybetmiştir. Sonraları Şam'a yerleşmiş ve uzun bir ömür yaşadktan sonra Hz. Osman zamanında vefat etmiştir. (Bkz: el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe(I-VIII)*, Kalkûta, 1853 basımının tekrar basımı, Baskı yeri ve tarihi yok., c. 5, s.114 (6460 nolu terceme)

¹⁷⁸ C-H-I kökü üzerine detaylı bir çalışma örneği olarak bkz: Salih b. Abdullah b. Humeyd başkanlığında komisyon, *Mevsûatu Nadrati'n-Na'im (I-XII)*, Cidde, Dâru'l-Vesile, 1998, c. 9, s. 4366

¹⁷⁹ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. El-Hasen el-Mezrûkî (vf. 421/1030), *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse (I-II)*, Neşr: Ahmed İmin-Abdüsselam Harun, Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1991, c. 2, s. 1720

¹⁸⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 240

Kanaatimizce İslam'ın ne olduğunu anlamak için bu cahiliye-İslam karşıtlığını dikkate almak gereklidir. Suyûtî (vf. 911/1505) İbn Hâleveyh (vf. 370/980)¹⁸¹ ten; İslam öncesi dönemi ifade eden “Cahiliye” tabirinin ilk kez Hz. Peygamber(sav) devrinde kullanıldığı bilgisini nakletmektedir.¹⁸² Demek ki bu kelimenin İslam kelimesi ile karşıtlık ilişkisi vardır ve anlamı bu ilişki içerisinde tamamlanır. Durum tam ters yönden de aynıdır. Yani İslam kelimesinin anlamı da, cahiliye kelimesi dikkate alındığı takdirde ancak tam olarak anlaşılabilir. *Bu karşıtlığı dikkate aldığımızda, esasen “İslam” kelimesinin ifade ettiği teslimiyetin akli bir kenara bırakmakla ilgisi olmadığı görülmektedir.* Burada önemli olan nokta; akılsızca, aceleci olarak ve kendini hiç bir şeye muhtaç görmeyerek (istiğna) Allah'a karşı büyükmek ve onun otoritesini kabul etmemektir. İslam işte bu ruh halinin zıddıdır.

Üstelik teolojik yaklaşımda kendisine aklın teslim olmasının istendiği bilgi her zaman vahiy kaynaklı bilgi de değildir. Zira İslam düşüncesinin oluşumunda Kur'an'ın etkisi ve bu düşünce içerisindeki yeri, zannedilenin aksine, oldukça sınırlıdır. Daha ziyade kelam ve fıkıh âlimlerinin, özellikle de, tedvin döneminin başlarında yaşamış olan dört mezhep imamı, Eş'ari, Mâtürîdî ve diğer birkaç ismin görüşleri etkili olmuştur. O dönemlerde geliştirilmiş olan kelam ve fıkıh doktrinleri “mutlak din” yerine konulmuştur. Görünüşte herkes Kur'an'ın otoritesinin tartışılmaz olduğunu kabul etse de, pratikte durum böyle değildir. Bu duruma örnek olarak; zımnen Hz. Peygamber(sav)'in şirke bulaşmış olduğunu ifade eden Garanik olayı ile ilgili rivayetlerin (baştan aşağıya bütün Kur'an ile çelişmesine rağmen) reddedilememesi¹⁸³ ve boşanma konusunda (mezhep fetvalarına aykırı olarak) Kur'an'ın hükmünü savunduğu için İbn Teymiye'nin karşılaştığı tepkiyi gösterebiliriz.

¹⁸¹ el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hemdân; ünlü dil bilginilerindendir. Kur'an'ın l'rabı ve Kıraatler ile ilgili bazı eserlerinin yanı sıra nahiv ilmine dair çok sayıda eserinden söz edilmektedir. Hakkında bilgi için bkz: es-Suyûtî (vf. 911/1505), *Buğyetu'l-l'uât fî Tabakâti'l-Luğaviyyine ve'n-Nuhât (I-II)*, Thk: M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2. Baskı, 1979, c.1, s.529; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm, Kamusu Teracim li eşheri'r-Ricali ve'n-Nisai mine'l-Arab ve'l-Musta'ribin ve'l-müsteşrikin (I-III)*, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 15. Baskı, 2002, c. 2, s. 231

¹⁸² es-Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâiha (I-II)*, Şerh-Tashih-Ta'lik: M. Ahmed Câd el-Mûla Bek- M. Ebu'l-Fadl İbrahim-Ali M. El-Buhârî, Kahire, Mektebetu Dari't-Türâs, 3. Baskı, ts., c.1, s.301; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 53

¹⁸³ Ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî; bu konu ile ilgili rivayetlerin her birisinin âhâd olmalarına rağmen, toplamaları itibarıyla birçok tarîk/varyant oluşturdıklarını ve dolayısıyla bu olayın gerçek olduğunu, meselenin başka şekilde te'vil edilmesi gerektiğini söyler.

Sonuçta ortada geçerliliği olan düşünce sistemi, bütünüyle vahye (Kur'an'a) dayanmasa da, akıldan istenen şey, bu düşünce sistemine tam teslimiyet gösterip hiçbir şekilde sorgulamamaktır. Bunun sağlanması için, söz konusu düşünce sisteminin her tarafı kutsallık kalkanı ile adeta örülmüştür.

Teolojik yaklaşım dinde hoşgörü sahibi de değildir. Kur'an neredeyse her sayfasında insanın inanma özgürlüğüne vurgu yapan bir kitaptır. Zaten insanlara dini sorumluluk yüklemenin ancak özgürlük ile birlikte söz konusu olabileceği gayet açıktır. Fakat teolojik yaklaşım hem insanları İslam'a çağırırken zorlama yapar, onları "ya İslam, ya kılıç!" seçimi ile baş başa bırakır¹⁸⁴, hem de inandıktan sonra dini inancını yaşama konusunda gevşeklik gösteren yahut inançla ilgili şüpheler taşıyan kimseleri ölüme dek varan cezalara tabi tutar.

Kur'an hem ilk defa inanma hem de inandıktan sonra inancını sürdürüp sürdürmeme konusunda insana her türlü uhrevi uyarıyı yapar, fakat en nihayetinde onu bu seçiminde özgür bırakır. Aslında Kur'an'a şöyle kabaca göz gezdiren herkes onun bu tutumunu rahatlıkla fark edecektir. Ancak konunun önemine binaen birkaç örnek ayet vermek yararlı olabilir. İslam'la ilk defa karşılaşan ve kendilerine dinin duyurulacağı kimselere karşı Kur'an'ın tutumu şöyledir;

"Dinde zorlama yoktur"¹⁸⁵,

"Eğer Rabbin dileseydi yerde ve gökte olanların hepsi iman ederdi. Şimdi insanları iman etmeleri için sen mi zorlayacaksın"¹⁸⁶,

"Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirdi, o halde sakın cahillerden olma!"¹⁸⁷,

"Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin."¹⁸⁸,

¹⁸⁴ Oryantalist söylemin İslam'ı kılıç ve şiddet dini gibi göstermeye çalışan artniyetli tutumunu elbetteki paylaşıyoruz. Ancak fıkıh kitaplarımızdan güncel İslam anlayışımıza kadar uzayan bu problemli noktayı ortaya koymaktan çekinmenin de bir anlamı yoktur.

¹⁸⁵ Bakara, 2/256

¹⁸⁶ Yunus, 10/99

¹⁸⁷ En'am, 6/35

¹⁸⁸ En'am, 6/107

“Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”¹⁸⁹,

“Resûle düşen vazife, ancak duyurmaktır.”¹⁹⁰,

“Sana ancak tebliğ etmek düşer. Hesap yalnız bize aittir.”¹⁹¹,

“İşte bu (Kur'an), kendisiyle uyarılınsınlar, Allah'ın ancak bir tek Tanrı olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri iyice düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara gönderilmiş bir bildiridir.”¹⁹²,

“Yine de yüz çevirirlerse, artık sana düşen ancak açık bir tebliğden ibarettir.”¹⁹³,

“De ki: Allah'a itaat edin; Peygamber'e de itaat edin. Eğer yüz çevirirseniz şunu bilin ki, Peygamber'in sorumluluğu kendisine yüklenen tebliğ görevini yapmak, sizin sorumluluğumuz da size yüklenen görevleri yerine getirmenizdir. Eğer ona itaat ederseniz, doğru yolu bulmuş olursunuz. Peygamber'e düşen, sadece açık-seçik duyurmaktır.”¹⁹⁴,

“Eğer size tebliğ edileni reddederseniz, bilin ki sizden önceki birçok milletler de kendilerine tebliğ edileni reddetmişlerdir. Peygamber'e düşen, yalnız açık bir tebliğdir.”¹⁹⁵,

“Eğer yüz çevirirlerse, bilesin ki biz seni onların üzerine bekçi göndermedik. Sana düşen sadece duyurmaktır.”¹⁹⁶

“Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin. Yüz çevirirseniz bilin ki, elçimize düşen apaçık bir duyurmaktır.”¹⁹⁷

Dinden dönenler ise Kur'an'da çok sert bir şekilde kınanmışlardır. Ancak kendileri ile ilgili dünyevi bir cezadan söz edilmemiştir. İlgili ayetlerden bazıları şunlardır;

“Şüphesiz ki, kendilerine doğru yol belli olduktan sonra, arkalarına dönenleri, şeytan sürüklemiş ve kendilerine ümit vermiştir.”¹⁹⁸

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, sevdiği ve kendisini seven, müminlere karşı alçak gönüllü (şefkatli), kâfirlere karşı omurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. (Bunlar) Allah yolunda cihad ederler ve

¹⁸⁹ Kehf, 18/29

¹⁹⁰ Maide, 5/99

¹⁹¹ Ra'd, 13/40

¹⁹² İbrahim, 14/52

¹⁹³ Nahl, 16/82

¹⁹⁴ Nur, 24/54

¹⁹⁵ Ankebut, 29/18

¹⁹⁶ Şûra, 42/48

¹⁹⁷ Teğabtin, 64/12

¹⁹⁸ Muhammed, 47/25

hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar (hiçbir kimsenin kınamasına aldırılmazlar). Bu, Allah'ın, dilediğine verdiği lütfudur. Allah'ın lütfü ve ilmi geniştir.”¹⁹⁹

“Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahtır. (İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de adam öldürmekten daha büyük bir günahtır. Onlar eğer güçleri yeterse, sizi dininizden döndürinceye kadar size karşı savaşa devam ederler. **Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse,** onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemlikler ve orada devamlı kalırlar.”²⁰⁰

“Bakmaz mısın onlara ki Allahın nimetini küfre değiştiler ve kavimlerini helâk yurduna kondurdular. Onlar cehenneme girecekler. O ne kötü karargâhtır!”²⁰¹

“İman etmelerinden, Resûl'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez. İşte onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın lânetine uğramalarıdır. Bu lânete ebedî gömülüp gidecekler. Onların azapları hafifletilmez; yüzlerine de bakılmaz. Ancak, bundan sonra tevbe edip yola gelenler başka. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.”²⁰²

“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletecektir.”²⁰³

Görülebileceği gibi bu ayetlerde herhangi bir dünyevi cezadan söz edilmemektedir. Ancak İslam Fıkıhında uygulama böyle değildir. Fıkıhtaki uygulamada savaşı önce müslümanlar başlatırlar.²⁰⁴ Savaştan önce düşmana İslam tebliğ edilir. Yani onlardan müslüman olmaları istenir. “Eğer kabul ederlerse savaştan vazgeçilir. Çünkü *artık amaca ulaşılmıştır*.”²⁰⁵ Burada savaşın amacının kâfirleri müslümanlaştırmak olduğu anlaşılmaktadır! Zira Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin ifadesine bakılırsa; Allah'ın ayetlerini ve delillerini görmelerine rağmen inanmayan kimseleri imana getirmek için onlara karşı zor kullanmak, savaş açmak, mallarına el koymak gerekir. Böylece zayıf kalırlar ve kendi istekleri ile imana gelirler. Yoksa sadece dine ait

¹⁹⁹ Maide, 5/54

²⁰⁰ Bakara, 2/217

²⁰¹ 14/28-29

²⁰² Âl-i İmrân, 3/86-89

²⁰³ Nisâ, 4/137

²⁰⁴ Bkz: Burhaneddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebibekr el-Fergânî el-Merğînânî (v.f.593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübeddi' (I-II)*, Thk: M. Adnan Derviş, Beyrut, Şeriketu Daru'l-Erkam, ts., c.2, s.424. Metinde geçen ifade şöyledir: (وقال الكفار واجب وإن لم يبدنوا), “Onlar başlatmamış olsalar dahi kâfirlerle savaşmak vaciptir”.

²⁰⁵ el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/425

gerçekleri delilleri ile anlatıp daha sonra onları özgür bırakmak onlara karşı merhametsizlik olur.²⁰⁶

Dinden dönenler ise önce tekrar dine davet edilirler, eğer kabul etmezlerse öldürülürler.²⁰⁷ Hatta bir görüşe göre “öldürülmek üzere yakalandıklarında tekrar dine dönseler bile öldürülürler.”²⁰⁸ Dinden dönen kişi kadın ise Hanefilere göre öldürülmez²⁰⁹, ancak birisi onu öldürürse sadece ta'zir²¹⁰ cezası alır.²¹¹ Diğer mezheplere (cumhur) göre dinden dönen kadın öldürülür.²¹² Mezhep değiştirip örneğin Hanefi mezhebinden Şafii mezhebine geçen kimse ta'zir cezasına çarptırılır.²¹³ Aslında Hanefi mezhebinde muteber kabul edilen Hidaye adlı eserinde el-Merğînânî(vf. 593/1196), kadınların dinden döndükleri takdirde neden öldürülmediklerini izah ederken, zaten erkeklerin öldürülmesindeki amacın, onların müslümanlara karşı savaşılabilecek olmaları olduğunu, kadınların ise bu güce sahip olmadıkları için öldürülmelerine gerek olmadığını söyler. Hatta “*Asl olan ceza işinin ahirete bırakılmasıdır, çünkü dünyada insanları cezalandırmak dindeki imtihan özelliğini*

²⁰⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa(I-II)*, Thk: es-Seyyid Sâbık, Beyrut, Daru'l-Ceyl, 2005, c.2., s.263

²⁰⁷ el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/457; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b.Habib el-Mâveridî, *el-İlâvî el-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şafî (I-XIII)*, Thk: Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1994, c.13, s.442; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşt -el-Hafîd(vf.595/1198), *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid(I-IV)*, Thk: Abdülmecid Ta'ma Halebî, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1997, c.4, s.304; Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Rafîi el-Kazvîni(vf.623/1226), *el-Azîz Şerhu'l-Veçîz (I-XIII)*, Thk: Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, c.11, s.112; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsîlî(vf. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr(I-V)*, Ta'lik: Mahmud Ebu Dekîka, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., c.4, s.145 vd.; Şihabuddin Ahmed b.İdris el-Karâfî(vf.684/1285), *ez-Zehîre (I-XIV)*, Thk: Muhammed Haccî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994, c.12, s.35; İbn Teymiye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ(I-XXXVII)*, Tahric:Amir el-Cezzar-İnver el-Bâz, Daru'l-Vefa, 3. Baskı, 2005, c.35, s.67; KADI NU'MAN, Ebu İlanîfe en-Nu'man b. Muhammed b. Mansur b. Ahmed b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî, *Deâimu'l-İslâm ve Zikru'l-İelali ve'l-Haram ve'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm(I-II)*, Thk: Asîf b. Al, Asger Feyzî, (1. Cilt Dâru'l-Mearif, 1963-2. Cilt, Dâru'l-Advâ' 2. Baskı, 1965), C. 1, s.398; Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmîyyü ve Edilletühû(I-VIII)*, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1985, c.6, s.186; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku(I-III)*, İstanbul, İz yay., 4. Baskı, 2006, c.1, s.186-187

²⁰⁸ Bkz: el-Kazvîni, *el-Azîz*, 11/114-115; İbn Rüşt, *Bidayetü'l-Müctehid*, 4/304; İbn Teymiye, *el-Müstedrek alâ Mecmûi Fetâvâ(I-V)*, (Cem ve Tertib: Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Suud, 1418(h)., c.3, s.221

²⁰⁹ İbn Rüşt, *Bidayetü'l-Müctehid*, 4/304; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/458; el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 149; Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmîyyü*, 6/187; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/187

²¹⁰ Şekli ve miktarı belirtilmemiş olan ve bu yönleri kanun uygulayıcısına (el-Emîr/el-İmâm) yahut topluma (el-Ümme) bırakılmış olan cezalardır. Şekli ve miktarı belli olan cezalara ise “Had” (ç.Hudûd) denilir. Had ve Ta'zir kavramlarının daha geniş tanım ve açıklamaları için bkz: Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/179(Had), 1/197(Ta'zir).

²¹¹ el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 149

²¹² İbn Rüşt, *Bidayetü'l-Müctehid*, 4/304; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/458; el-Kazvîni, *el-Azîz*, 11/113-114; Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmîyyü*, 6/187; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/187

²¹³ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr(I-XII)*, Thk: Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, c.6, s.132

ortadan kaldırır” şeklinde, oldukça anlamlı bir ifade kullanır.²¹⁴ Anlaşılan o ki âlimler kendi mezheplerinin fetvalarını savunurlarken son derece sağlıklı mantık yürütebilmektedirler.²¹⁵ Fakat mezhep imamlarının çizdikleri sınırlar dışına çıkmak onlar açısından “kutsalı ihlal etmek” sayıldığı için, böyle durumlarda aynı mantık yürütme yapılamamaktadır. Zira kadınların savaş gücü olmadığı için dinden dönmeleri halinde öldürülmemelerinden, açık olarak, buradaki öldürme hükmünün dinden dönmekle yani inanıp inanmamakla değil, düşmanı fiilen yahut lojistik açıdan desteklemekle ilgili bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber(sav)’in konuyla ilgili söz ve fiilleri incelendiğinde ortaya çıkan sonuç budur. Ancak bu incelik Ebu Hanife tarafından kısmen anlaşılmış olmakla beraber gerek onun mezhebini sürdüren âlimler ve diğer mezhep âlimleri tarafından gözden kaçırılmış gibidir. Üstelik bu duruma gerekçe olarak, “Allah’ın peygamber göndermesinden beklenen tümel maslahatlara ters düşen davranışları engellemek” şeklinde bir sebep öne sürülmüştür.²¹⁶ Fakat burada gözden kaçırılan sadece ince bir husus değildir. Zira işin içine zorlama girdiğinde İslam, girişi ve çıkışı ölüm korkusuna dayalı olan, deyim yerindeyse mafyavari bir teşkilata dönüşecektir. Esas gözden kaçırılan husus budur. Nitekim Hayreddin Karaman da; “Dinde zorlama yoktur” ilkesine rağmen hadislere dayanarak dinden döneni öldürmenin ilahi iradeye uygun olmayacağı tespitini yapmakta ve Reşid Rıza’nın bu kanaati destekler mahiyetteki açıklamalarına yer vermektedir.²¹⁷ Fakat günümüzde birçok müslüman ülkede irtidat cezasının en kaba hatları ile uygulanıyor olmasından anlaşılan odur ki; maalesef ne Reşid Rıza ne de Hayreddin Karaman henüz İslam dünyasının genel geçer kanaatlerini temsil edememektedirler.

İş bununla da kalmaz; henüz ergenlik çağına gelmemiş bir müslüman çocuk dinden döndüğünü söylerse dayak ve işkence ile dine döndürülür.²¹⁸ Eğer dine dönmez ve bu haliyle ergenlik çağına girerse yine öldürülür.²¹⁹ Zimmî²²⁰ bir çocuk akli ererek müslüman olur da sonra dinden dönerse ve bu haliyle ergenlik çağına girerse kırbaç ve

²¹⁴ Bkz: el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/458

²¹⁵ Mürtedin öldürülmesinin hikmetini aynı şekilde açıklayan diğer fıkıhçılar için bkz: el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 148 (çizgi altındaki şerh bölümü); Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü*, 6/187

²¹⁶ cd-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, 2/238

²¹⁷ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/187

²¹⁸ el-Karâfî, *ez-Zehîre*, 12/15; el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 148

²¹⁹ el-Karâfî, *ez-Zehîre*, 12/15

²²⁰ Zimmî; Gayri müslim olup ta, sürekli olarak müslümanların ülkesinde yaşayan kimselere denir.(Bkz: Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü*, 8/39, 58)

hapis cezası ile İslam'a döndürülmeye çalışılır.²²¹ Hanefiler dışında kalan bütün mezheplerde Namaz kılmayanlar dahi ölüm cezasına çarptırılırlar.²²² Hanefilere göre ise Namaz kılmayan yahut Ramazan orucunu tutmayan kimse kanı akacak kadar şiddetli bir şekilde dövülür ve hapsedilir. Ya tevbe edip namaza ve oruca tekrar başlar, ya da hapiste ölür.²²³ Sapık mezheplere²²⁴ mensup kişiler “biz müslümanız” deseler dahi öldürülürler.²²⁵ Tевbe etmeleri bile öldürülmelerine engel teşkil etmez.²²⁶ Onlardan birisini yaralı olarak yakalayan bir mü'min onu öldürse günahkâr sayılmaz. İsterse yaralı kişi o sırada Kelime-i Şehadet okusun, fark etmez. Rafizîlerin mallarını almak ve çocuklarını esir etmek caizdir.²²⁷ Müslüman olmayan ve dolayısıyla Allah'a ibadet etmeyen kimseler müslümanlar tarafından köleleştirilebilirler.²²⁸

Teolojik anlayış birlikte yaşamaya tahammülsüzdür. Bu anlayışa göre Müslüman ülkesinde İslam dinine ait olmayan ibadet mekânları yapılamaz. İslam ülkesinde yaşayan diğer din mensupları kendi dinlerine ait ibadethanelerini yapmakta özgür değildirler.²²⁹ Onarın kilise ve havraları yıkıldığı zaman da tekrar yapılmasına çoğunlukla müsaade edilmez.²³⁰ Hatta gayri müslimlerin İslam topraklarında müslümanlar ile aynı bineklere binmeleri dahi yasaktır. Çünkü onların müslümanlardan ayırt edilmeleri gereklidir. Bu ayırım ise onların aşağılanması şeklinde olmalıdır(!).²³¹

Aslında Kur'an “Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine

²²¹ el-Karâfî, *ez-Zehîre*, 12/15; el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 148

²²² Bkz: eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî (I-III)*, Tez ve Thk: Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Daru'l-Tedmürîyye, Riyad, 2006, c.1, s. 201-202; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrîmî (v.f. 1221/1806), *el-Büceyrîmî ale'l-Hafîb (I-I)*, Beyrut, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1996, c.5, s.118; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, 1/135-136; İbn Teymiye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, 35/67; es-Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne(I-III)*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 8. Baskı, 1987, c.1, s.83-86

²²³ Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü*, 1/503

²²⁴ İhl-i Sünnet dışındaki tüm mezhepler sapık kabul edilmiştir. Ancak “sapık” ifadesi ile özellikle Şia'nın aşırı kolları kastedilir.

²²⁵ İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 3/223

²²⁶ İbn Teymiye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, 35/70, *el-Müstedrek*, 3/223

²²⁷ İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 3/223(Rafizîler nitelenmesi ile Şiiler kastedilmektedir)

²²⁸ İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 3/224

²²⁹ Bkz: İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, 6/327 vd.

²³⁰ Bu satırları yazdığımız günlerde İsviçrede yapılan bir referandum sonucunda bu ülkede müslümanların camilerine minare yapmaları yasaklanmıştır. Aslında bu zihniyet teolojik zihniyetin ta kendisidir. Fakat İsviçrenin bu kararını eleştiren müslüman aydın ve âlimlerin öncelikle kendi medeniyetlerindeki duruma göz atmaları daha yerinde olacaktır. Bizce İslam geleneği elbette ki bir diktatörlük geleneği değildir. Ancak müslümanların tarih boyunca sürekli olarak başkalarına hoşgörü gösterdikleri şeklindeki iddia da fazlasıyla savunmacı ve naiftir. Doğru olan, geleneğimizi olduğu gibi kabul edip onunla yüzleşme cesaretini göstermek ve (eğer varsa) yanlışlardan dersler çıkarmaktır. Tarih üzerinde hamaset yapmanın dinde ve ilimde yeri yoktur.

²³¹ İbn Âbidin, *Reddül-Muhtâr*, 6/332 vd.

din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın”²³² ayeti ile savaşılacak kimselerin niteliklerini saymamaktadır. Ayet dikkatlice okunur ve nüzul ortamı göz önüne alınırsa burada sayılan niteliklerin o günkü şartlarda müslümanlarla savaş halinde olan kimselerin vasıfları oldukları görülecektir. Yoksa bu insanlarla söz konusu niteliklere sahip olmadıkları için savaşılıyor değildir. Burada hedef Rumlardır. Ayet Hz. Peygamber(sav)’in Medine’ye hicretinin dokuzuncu yılının Recep ayında²³³ Tebuk savaşı hazırlıkları yaptığı sırada inmiştir²³⁴ ve müslümanları savaşa teşvik etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Burada düşman bellidir ve savaş şartları oluşmuştur. Kur’an ise düşmanı nitelikleri ile saymakta ve müslümanlara onlarla savaşmalarını emretmektedir. Ancak müfessirlerin çoğusu (örneğin Fahreddin er-Râzî) ayette belirtilen niteliklerin savaş şartı olduğunu ve bu şartları taşıyan herkesin düşman ilan edildiğini öne sürerler.²³⁵ Gerçek şu ki; ayetin iniş ortamı ve sonraki dönemlerde müslümanlarla gayri müslimler arasında yaşanan gerilimler dikkate alınmaksızın Hz. Peygamber(sav)’in ve sahabelerin (özellikle Hz. Ömer’in) tavırlarını değerlendirmek hatalı olacaktır. Ayet açıkça savaş öncesinde inmiştir, Hz. Ömer’in Medineli Hristiyanlarla yapmış olduğu anlaşma²³⁶ ise bir tür soğuk savaş döneminde söz konusu olmuştur.

Bu ayetten çıkarılan hükümler ise hayret vericidir. Zira burada “onlarla savaşın” emrinden yola çıkarak gayri müslimlerin öldürülebileceği, müslümanlarla anlaşma yapmış olan zımmîlerin öldürülmeleri durumunda ise kısas cezasının gerekmediği sonucuna varılmıştır.²³⁷

Fıkıhçı bu görüşleri savunduğu zaman kendi içerisinde haklı ve tutarlıdır. Çünkü o, İslam’ın insanlığa sunacağı erdemlerle yahut insanın özgürlüğü ile haysiyeti arasındaki kopmaz bağla değil, sadece dini kuralların kutsal metinlerin lafızlarından

²³² Tevbe, 9/29

²³³ Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, (vf.183/799), *Siretül'n-Nebî (I-IV)*, Thk: Mecdi Fethi es-Seyyid, Daru's-Sahabe li't-Türas, Tanta, 1995, c.4, s.181

²³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/349; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 7/312

²³⁵ er-Râzî, *Tefsîr*, 16/29; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/175 vd.

²³⁶ Anlaşma metni için bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/176 vd.

²³⁷ er-Râzî, *Tefsîr*, 16/32. Râzî bu çıkarımların ardından, Mücessime adını verdiği gurubun kafir olup olmadığı tartışmasına girer ve oldukça çelişkili ifadeler kullanır. Nitekim onun bu açıklamaları Reşid Rıza tarafından genişçe ele alınıp tenkit edilmiştir. Bkz: Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 10/334 vd.

elde edilip uygulanması ile ilgilenir. Buna benzer görüşleri savunanların temel dayanağı, “Seyf ayeti” olarak bilinen şu ayettir:

“Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yarlıgayan, esirgeyendir.”²³⁸

Yine bir savaş durumunun hemen öncesinde ve Mekkelilerin Hudeybiye barışını bozmaları üzerine inen bu ayet, inmiş olduğu bağlam hiç dikkate alınmaksızın yorumlanmış ve Kur'an'ın barış ve hoşgörü mesajı içeren yüz yirmi dört ayetini geçersiz kıldığı (nesh ettiği) öne sürülmüştür.²³⁹

Bir kere din İnsan merkezli olmaktan çıkarıldı mı, bütün bunların olması artık gayet doğaldır. Burada amaç artık insanın korunması değil, dinin ve onun kutsal metinlerinin korunmasıdır. Din insanları huzura ulaştıracak bir araç olmaktan çoktan çıkmıştır. O artık başlı başına bir amaçtır. Bu anlayışta kişi dindar oldu mu, her şey tamam demektir. Namazını kılıp orucunu tutuyor ve adına ibadet denilmiş olan belli ritüelleri yerine getiriyorsa yeterlidir. Zira Allah insanları namaz kılmaları için yaratmıştır! Bundan öte bir amaç yoktur.

Burada müslüman düşüncenin dini metinlere anlam, düşünce ve maksat gözüyle değil de; lafız, ibare ve dilsel söylem olarak bakmış olmasının rolü büyüktür.²⁴⁰ Bu bakışın sonucu olarak fıkıhçılar lafızların manaya delalet yolları üzerinde gereğinden fazla durup, Şatıbi'nin(vf. 790/1388) de şikâyet ettiği gibi dinin maksat ve hedeflerini - en hafif deyiimiyle- ihmal etmişlerdir. Oysa dini hukukun temelleri, lafız-mana ilişkisinden türeyen i'rab, vezin, hakikat, mecaz, muhkem, müteşabih, te'vil, i'caz, ... gibi bahisler üzerine değil de dinin insani maslahatları sağlamaya yönelik hedefleri (Makasıdu's-Şerîa) üzerine tesis edilmiş olsaydı ictihat kapısının kapanması söz konusu olmazdı. Çünkü bu durumda, İctihad kapısını kapatmak demek, dini ve onun amaçlarını dondurmak, yani dini terk etmek, dinden çıkmak ictihat kapısının

²³⁸ Tevbe, 9/5

²³⁹ Fbu'l-Kasım Hibetullah İbn Selâme(vf. 410/1019), *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbi, 2. Baskı, 1967, s.51; İbnü'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'ânî ve Mensûhihi -Nevasihu'l-Kur'ân-*, Thk: Hüseyin Selim Eşed ed-Dârânî, Beyrut, Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, 1990, s.427

²⁴⁰ Fıkıh eksenli aklın lafızcı anlama telakkisi üzerine geniş ve dikkate değer bir tenkit olarak bkz: Abdülcevad Yasin, *es-Sulta fi'l-İslam*, el-Merkez es-Sekâfi el-Arabî, Daru'l-Beyda-Beyrut, 1998, s.43 vd.

kapatılması ile tam da bu durum ortaya çıkmış, dondurulmuş din değişen yaşama ayak uyduramayarak zaman dışına itilmiş ve geçmişe bağlılık (ironik bir biçimde) dindarlığın sembolü haline gelmiştir

II. ANTROPOLOJİ VE ANTROPOLOJİK BAKIŞAÇISI

Yunanca "anthropos" (insan) ve "logos" (söz/bilgi) sözcüklerinden oluşan antropoloji insanlar ve toplumlar arasındaki farklılıklar ve benzerlikleri inceleyen bilim dalıdır. Böylece kelime anlamı olarak antropoloji, insanla ilgili düzenli bilgi anlamındadır. Antropoloji birey olarak insanla ilgilenmez. İlgisi grup içinde yaşayan insan ve bu insanın yaptıklarıdır.²⁴¹ Antropoloji genel olarak biyolojik antropoloji ya da fizik antropoloji (adli antropoloji, primatoloji ve paleoantropoloji) ve sosyal/kültürel antropoloji olmak üzere iki alt alana ayrılabilir.²⁴² Bir disiplin olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır²⁴³. En geniş manada, insanın hayvanlar dünyasındaki kökenini ve yerini, bir birey olarak gelişimini, tarihsel süreç boyunca geçirdiği fiziki ve zihinsel değişimleri konu alan disiplin şeklinde tanımlanır.²⁴⁴ Aynı şekilde bu kavram, “bir toplumsal varlık olarak insanı, insanın toplumsal yaşamı ile ilgili fenomenleri, zaman ve mekân sınırlaması olmadan araştıran, farklı yerlerde ve zamanlarda ortaya çıkan ırkları, dilleri ve kültürleri inceleyen bilim” şeklinde de tanımlanabilir.²⁴⁵

Antropoloji insanı, dolayısıyla insan toplumlarını ve kültürü incelemektedir. Beşeri bilimleri etkilemiş olan antropoloji, insanoğlunun biyolojik ve kültürel çeşitliliğini konu edinir.²⁴⁶ Fakat antropolojik çalışmalar yapılırken belirli bir çerçeveden bakılmak sureti ile araştırma yönlendirilir. Antropolojinin üzerinde durduğu ve halen günümüzde geçerliliğini koruyan bazı sorular bulunmaktadır: 1-İnsanlar ve

²⁴¹ <http://www.baktabulum.com/nedir/67871-antropoloji-nedir-antropoloji-tanimi-antropoloji-hakkinda.html>. (10/07/2009)

²⁴² Antropolojinin alt disiplinleri için bkz: Conrad Phillip Kottak, *Antropoloji*, Çev: Komisyon, Ütopya yay., Ankara, 2008, s.10-16; <http://ansiklopedi.turkecbilgi.com/Antropoloji>. (10.07.2009); <http://www.baktabulum.com/nedir/67871-antropoloji-nedir-antropoloji-tanimi-antropoloji-hakkinda.html>. (10/07/2009)

²⁴³ Bkz: Ferid Vecdi, 1/640; *el-Mu'cem el-Felsefi*, 24; Abdulvahhab Ca'fer, *el-Binyeviyye fi'l-Antrupuluciyye ve Mevkafu Sartre minha*, Mısır, Daru'l-Maarif, 1980, s.9-11

²⁴⁴ Lalande, *Vocabulaire*, 74; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 76

²⁴⁵ Lalande, *Vocabulaire*, 74; Ferid Vecdi, *Dairetu Maârif*, 1/641-642; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 76; Ca'fer, *el-Binyeviyye*, 9

²⁴⁶ Kottak, *Antropoloji*, s.21 ve 23

toplumlar neden birbirlerine benziyor? 2-İnsanlar ve toplumlar neden birbirlerine benzemiyor? 3-İnsanlar ve toplumlar neden ya da nasıl değişiyor?²⁴⁷

İlkel olsun, gelişmiş olsun hiçbir toplum statik olarak nitelendirilemez. Her toplumda sürekli bir dinamizm, bir değişme görülür. İlkel toplumlar bile yavaş da olsa değişmektedir. Çağımız hızlı kültür değişmesi çağı olup, dünya kültürleri sürekli olarak değişmeye uğramaktadır. Fakat bu tür değişmelerin hızı farklı zamanlarda ve farklı yerlerde değişiklik göstermektedir. Antropoloji bu tür kültür değişmelerinin nedenlerini, bağlı olduğu diğer konuları ve sonuçlarını karşılaştırmalı olarak inceleyerek sosyal değişme yasaları ile ilgili sonuçlara ulaşmaya çalışır.²⁴⁸

Dinin antropolojik açıdan incelenmesi on dokuzuncu yüzyılın sonunda Max Müller, W. Robertson Smith, Edward Burnett Taylor(din antropolojisinin kurucusudur²⁴⁹) ve Sir James G.Frazer'in çalışmaları ile başlamıştır. Fakat bu araştırmacıların dördü de masa başı teorisyeni olmakla ve kendi teorilerini misyoner ve Avrupalı seyyahlar tarafından sağlanan oldukça kuşkulu bilgiler temelinde test etmekle suçlanmışlardır.²⁵⁰ Bununla beraber W.Schmidt, Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz vb. etnolog ve antropologlar da başta ilkel dinler olmak üzere dini inançlar, mitoslar, semboller, ritüeller ve büyü gibi konularda incelemeler yapmışlardır.²⁵¹ Antony F.C. Wallace, dini, "doğaüstü varlıklar, kudretler ve kuvvetlerle ilgili inanç ve ayin" olarak tanımlar.²⁵² Fakat bu ve benzeri, tanımlamalarda, seküler bağlamda oluşan ayin ve benzeri davranışların tanımlanması bir sorun olmaktadır. Nitekim bazı antropologlar hem kutsal hem seküler ayinlerin varlığına inanmaktadır.²⁵³ Yine bu tanımlar arasında hususen C. Geertz'in antropolojik din tanımlaması oldukça etkili olmuştur.²⁵⁴ Ona göre,

²⁴⁷ <http://www.baktabulum.com/nedir/67871-antropoloji-nedir-antropoloji-tanimi-antropoloji-hakkinda.html> (10/07/2009)

²⁴⁸ <http://www.baktabulum.com/nedir/67871-antropoloji-nedir-antropoloji-tanimi-antropoloji-hakkinda.html> (10/07/2009)

²⁴⁹ Kottak, *Antropoloji*, s.466

²⁵⁰ Stephen D. Glazier, *Din Antropolojisi*, "Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür, Din sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İz yay., İstanbul, 2005" içerisinde, s. 121-122. (Bu kaynak, ilerki dipnotlarda Glazier olarak verilecektir.); Ayrıca Bkz: Muhammed Suheyl eş-Şerif, *Ta'rifat*, s.300-301

²⁵¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 192

²⁵² Kottak, *Antropoloji*, s.466

²⁵³ Kottak, *Antropoloji*, s.476

²⁵⁴ Glazier, *Din Antropolojisi*, 123

*Din 1) bir semboller sistemidir ki, 2)insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüleri oluşturur; 3) bunu genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve 4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirecek yapar ki, 5)söz konusu ruh halleri ve güdüler yegâne gerçeklik olarak görünür.*²⁵⁵

Bu tanımlama, alanda karşılaşılan dinlerin spesifik tanımlarının yapılmasında yetersiz olduğu gerekçesiyle eleştirilmişse de neticede Sosyal Antropoloji ve Kültür Antropolojisinin katkıları ile artık bir Din Antropolojisi disiplini ortaya çıkmış olup, din konusuna sosyolojik vurgu önem kazanmıştır.²⁵⁶

Yirminci yüzyılın sonlarında antropolojik incelemelerin odağı kabile dinlerinden modern dinlere değişmiştir. Çağdaş etnograflar kabile dinlerindeki benzerliği belgelemekten ziyade, karmaşık toplumlardaki dini farklılığı incelemeye yoğunlaşmışlardır.²⁵⁷

Dini alanda araştırma yapan antropologların çoğusu materyalist ve indirgemecidirler.²⁵⁸ Onlar dinlerde kimi doğru şeylerin varlığını kabul ederler, fakat bunun kaynağının ilahi olduğunu kabule yanaşmazlar. Din antropolojisinde dinin ne zaman başladığı ve ne gibi işlevleri olduğu araştırılır. Ancak salt antropolojik incelemeler yaparak din olgusunun ne zaman, nerede ve nasıl başladığına ya da özgün doğasına ilişkin ortaya atılan her türlü sav, salt kurgudan ibarettir.²⁵⁹ Yine de, böylesi kurgular sonuca varıncı olmamakla birlikte, pek çoğu dinsel davranışın önemli işlev ve etkilerini ortaya çıkarmıştır.²⁶⁰

Diğer taraftan İslami ilimler içerisinde antropolojik araştırmalar henüz yerini almış değildir. Batılıların karşılaştırmaları antropoloji çalışmaları ise, çoğunlukla ideolojik nedenlerden ötürü, tevhid dinleri çerçevesinde İslam'a yer vermemektedir.²⁶¹

Teolojik bakış açısını ağır bir eleştiriye tabi tutan Hasan Hanefî antropolojik bakış açısını başlangıçta “dinin insani ihtiyaçlara cevap vermesi” temelinde ele almış olmakla beraber, muhtemelen etkisi altında kalmış bulunduğu sosyalist-marksist fikirlerle dini neredeyse tamamen “devrimci bir ideoloji” olarak görme noktasına gelmiştir. Esasen bu hususta Hanefî'nin kafası biraz karışık görünmektedir. Zira o bir

²⁵⁵ Glazier, *age*, 123

²⁵⁶ Günay, *age*, 193

²⁵⁷ Glazier, *age*, 124

²⁵⁸ Glazier, *age*, 125

²⁵⁹ Kottak, *Antropoloji*, s.466

²⁶⁰ Kottak, *Antropoloji*, s.466

²⁶¹ Bkz: Muhammed Arkoun, *el-Kur'an, Mine't-Tefsîrî'l-Mevrûs İlâ Tahlîlî'l-İttâbî'd-Dînî*, (çev: Haşim Salih), Beyrut, Daru't-Talîa, 2. Baskı, 2005, s.140

yerde dinin tamamen insan merkezli olarak düşünülmesinin sakıncalı olduğunu söylerken,²⁶² bir başka yerde geleneksel metinlerin Allah'a hamd ile başlamasını eleştirerek, bu tutumun sonuçta sultanlara hamd ve övgü yağdırmaktan başka bir şey olmadığını, Allah mefhumunun otoriteden başka bir şey ifade etmediğini ve dolayısıyla hamd yaklaşımının yıkılması gerektiğini söyler.²⁶³ Gerçi o, Allah'ın basit bir obje olmadığını ve onun üzerinden yapılan (yapıldığı düşünülen) ilimlerin temelsiz olduğunu ve dolayısıyla Allah'tan bahsederken yapılacak en iyi şeyin parmağı dudakların üzerine koyup susmak olduğunu söyleyerek bizim düşündüğümüze benzer antropolojik yaklaşımı da sergilemektedir.²⁶⁴ Birinci bölümde genişçe ele alacağımız üzere Tanrı üzerine yapılan spekülasyonlar (bunlara İslam geleneğinde İsbat-ı Vacib denmektedir) ne inanmayanı imana kavuşturmak, ne de inananı imanından uzaklaştırmak yönünde herhangi bir etkiye sahip değildirler. Bu tartışmalar tarih boyunca; insanların gerçek sorunlarını görmezlikten gelen yahut kendileri sorunsuz bir yaşam sürdürdükleri için başkalarının sorunlarını küçümseyen bir gurup karnı tok elitistin boş zamanlarını değerlendirme faaliyeti olarak süregelmiştir.

Bizim antropolojik yaklaşımdan kastımız, insanın tabii tarihini inceleyen ve bu isim altında tanınan (yukarıda tanıtmaya çalıştığımız) ilim değildir. Fakat bizim kullanışımızda; kelimenin en geniş manası ile ve basit olarak antropoloji bir insan bilimi, yani insanların sorunlarının incelenmesi ve araştırılması,²⁶⁵ “antropolojik yaklaşım” ise, dinin insan sorunlarını çözmeye yönelik hedeflerinin ve dinamiğinin etkin olarak ortaya konulduğu “dini ilimler araştırma yöntemi”dir. Antropolojik bakıştan anladığımız şey; dinin insanlar için gönderilmiş olduğu gerçeğinin dinî araştırmaların hiçbir safhasında gözden kaçırılmaması ve din lehine insanın aşağılanmasına son verilmesidir. Allah, üzerinde araştırma yapılacak bir varlık değildir. O, iman'ın konusudur, bilginin değil. Sufilerin marifetullah dedikleri şey ise bizim tartışmamızın dışındadır. Zira marifetullah tabiatı gereği sübjektiftir ve vahiy tecrübesinde olduğu gibi bir objektifleşme durumu da yoktur.

Dinin bu şekilde antropolojik temelde anlaşılması onun her dönemde insanların ihtiyaçlarını tespit edip onlara aşkın (Yüce-Müteal) bir pencereden çözümler sunmasını

²⁶² Haneî, *el-Lâhût el-Vucûdî*, s.11

²⁶³ Haneî, *Mine'l-Akûde ile's-Sevra*, 1/7-37

²⁶⁴ Bkz: Haneî, *Teoloji mi Antropoloji mi*, s. 508

²⁶⁵ Bkz: Haneî, *Teoloji mi Antropoloji mi*, s. 506

sağlayacak; zamanın dışında donup kalmasını önleyecektir. Esasen İslam hukukunda “İctihat” fikri tarihte bu işlevi yerine getirmiştir. Ancak kısa süre içerisinde Teolojik bakış, İctihadi bir kapı gibi düşünmüş ve kapayıvermiştir.²⁶⁶ Son dönemde bu kapının tekrar aralanmakta olduğu doğru ise de; yapılan icthatlar; oruçlu iken kulaktan verilen ilacın mideye ulaşması durumunda(!) orucu bozup bozmayacağının tartışılması türünden tuhaf sorunlarla meşgul gözükmemektedir. Oysa bugün müslüman dünyanın önünde; topraklarını esaretten kurtarma, dünya milletleri karşısındaki zillet halinden kurtulmak için gelişme ve kalkınma, halktan kopuk totaliter idarelerden kurtulup demokratikleşme, kadınların hakları ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi, batı ile doğu arasında kendine ait bir kimlik sahibi olamama... gibi bir yığın sorun durmaktadır. Müslüman zihniyetin hâlihazırda, eline fırsat geçse nasıl bir ekonomik sistem inşa edeceği dahi belli değildir. Bundan yüz küsur yıl önce bir Arap düşünürü İslam dünyasının artık din ve devlet ayırımına gitmesi gerektiğini, çünkü hilafet sisteminin dinin özünden değil, ortaçağların siyaset anlayışından kaynaklandığını yazmıştı.²⁶⁷ Buna cevap olarak ise Cemaleddin el-Efgânî, İslam’da zaten dini bir otoritenin bulunmadığını, emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l-münker konusunda halife ile sıradan bir vatandaşın eşit pozisyonda olduğunu söylemişti.²⁶⁸ Bu tartışma hâlâ o gün başlamış olduğu noktadadır.²⁶⁹ Bugün müslüman kitlelerin zihninde demokrasi ve laiklik gibi kavramlar üzerinde oluşturulmuş net bir ittifak henüz yoktur.²⁷⁰ Daha vahim olanı ise; bugün “İslam deyince ne anlıyorsunuz?” sorusuna her yerde birbirinden farklı cevaplar verilmesi ve üzerinde herkesin ittifak etmiş olduğu bir “İslam”dan söz edilememesidir.²⁷¹ İslam, ne yazık ki, adeta yeniden “varoluş” kavgası vermek durumuna gelmişken, kendilerine “Müslüman” diyen kimseler kendi çağlarında geçmiş yaşamayı, bir taraftan reel dünyanın sorunları ile boğuşurken diğer taraftan dini adeta sorunlardan kaçıp sığınılacak bir liman olarak görmeyi tercih etmektedirler.

²⁶⁶ İctihad kapısının kapatılması konusunda bkz: Vatandaş, *Vahiyden Kültüre*, 285-291

²⁶⁷ 1860 yılında bu görüşü Liberalist Arap düşünürü Butrus el-Bustânî dile getirmişti.

²⁶⁸ Bu alıntılar şu kaynaktan alınmıştır: el-Cabirî, *el-İhtâbu’l-Arabîyü’l-Muasır*, Beyrut, MDVA, 5. Baskı, 1994, s. 67-70

²⁶⁹ İslamın siyasi sitem öngörüsü ve “halifelik-demokrasi” gibi tartışmaların titiz bir incelemesi için bkz: Ahmed el-Katip, *Nahve Hilafetin Dîmokratîyyetin*, el-İntişaru’l-Arabî, ts., (Bu kitap tarafımızdan Türkçe’ye tercüme edilmiş olup yayına hazırlık aşamasındadır.)

²⁷⁰ Türkiye Müslümanları bir asıra yakın bir zamandır hem demokrasi hem de laiklik tecrübesi yaşıyor olmalarına rağmen, bu konularda onların zihinleri Araplarınkinden daha net gözükmemektedir.

²⁷¹ Bkz: M. Said Hatiboğlu, *İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine 1*, Ankara, O’lto yay., 2009, s.42

İctihat düşüncesinin çağımızda sadra şifa bir çıkış gerçekleştirememesinin nedeni, onu ve genel olarak İslam fikhini çepeçevre kuşatmış olan teosentrik/teolojik bakış açısıdır. Dini araştırmalar ve tartışmalar sanki (Hâşâ) Allah'ın yahut dinin bazı sorunları varmışçasına yapılmaktadır. Oysa sorunları olan ve çözüm bekleyen, insandır. O nedenle dini düşüncenin en azından teolojik merkezli olduğu kadar insani merkezli olması gerekmektedir.

A. ALLAH, EVREN, DİN VE İNSAN TASAVVURU

Teolojik yaklaşımda Allah'ın sadece “mutlak güç” olarak algılandığını ve buna bağlı olarak evrendeki sebep-sonuç ilişkisinin yanıltıcı olduğu düşüncesinin hâkim olduğunu görmüştük. İnsan ise kaderi içerisinde kendisine çizilmiş rolü oynayan bir oyuncudan farklı değildi. Sonuçta her şeyi planlayan, yapıp eden ve sonunu getirecek olan “Allah” idi. Allah ise, “hikmetinden sual olunmayan”, yani ne yaptığı pek anlaşılmayan bir varlık olarak anlaşılmaktaydı.

Durum böyle olunca, olup biten her şey bir anlamda insan sorumluluğunun dışına itilmiş ve sistem içerisinde tüm muhalif unsurlar adeta “Allah’a muhalif olarak konumlandırılmıştı.

Bizim önerdiğimiz antropolojik yaklaşımda ise durum tamamen farklıdır. Öncelikle bu yaklaşımda metafizik kavramlar üzerinde spekülasyon yapılmaması ve özellikle “Allah” kavramının ulu orta her şeye alet edilmemesi önem arz etmektedir. Dini düşünce içerisinde fikir yürüten herkes en nihayetinde kendi düşüncelerini ifade etmekte olduğundan, hiç kimsenin, vardığı sonuçları Allah’a mal etmesi doğru değildir. Bu tür bir yaklaşım hem doğuracağı otoriter üslup açısından, hem de kişinin kendi fikirlerini Allah’a atfetmesi şeklinde oldukça yakışıksız bir durum ortaya çıkaracağından dolayı çok tehlikelidir. Yapılması gereken şey, din üzerine üretilen her düşünceyi özgürce tartışmak ve bu tartışma esnasında kendimizi hiçbir zaman “Allah” adına konuşan kişi olarak görmemek olacaktır.

Antropolojik yaklaşıma göre Allah, kendisini Kur'an'da tanıttığı şekilde bir bütün olarak algılanmalıdır. O kudretli olduğu kadar hikmetlidir, gücünün sınırı olmadığı gibi bilgi ve adaletinin de sınırı yoktur. Yaptığı her şey hikmetlerle doludur. Kullarına karşı merhametli olmayı kendisine bir görev olarak belirlemiştir. Herkese yaptığı için karşılığını vereceği sözünü vermiş ve sözünden asla dönmeyeceğini açıkça beyan etmiştir. Kullarının hatalarını bağışlamak için onlara sayısız fırsatlar sunmuş,

hoşgörüsünün sınırsız olduğunu ortaya koymuştur. Kendisine karşı kibirlenip şirk koşanlar dışında herkesi affedebileceğini, insanların haklarını ise hak sahiplerinin rızası oluncaya kadar sahipleneceğini belirtmiştir.

Kur’andaki Allah kavramı esas itibariyle, hatta tamamen *işlevseldir*.²⁷² Orada Allah fikrinin anlatımı insanları ahlaki davranışlara sevk etme hedefine yöneliktir. Yoksa Kur’an salt teolojik mantıkla hareket edip “*Allah Edebiyatı*” yapmaz. İlahi kudret ve onun insan iradesini nasıl etkilediği tartışmalarına dahi pek dokunmayıp, “Allah kadirdir, insan da tercihle/irade ile donatılmış ve sorumlu tutulmuştur” der.²⁷³ Yani Kur’an’ın ifade ve yaklaşımları fiili sonuçlardan bağımsız değildir. Çünkü Kur’an’ın ilgisi, insan davranışını, insanın kendisini Allah karşısında tamamen güçsüz görüp içine düşebileceği aşırı ümitsizlik ile kendini başına buyruk sanıp, öznel isteklerini “Ahlaki Buyruk”un yerine koyma gibi isyan tavrının oluşturduğu ahlaki sınırlar alanında gerilim halinde tutmaktır.²⁷⁴

Kur’an’ın tanıttığı Allah, gücünü insanların aleyhinde kullanan, onlara öfke duyan ve gazap eden kontrolsüz bir güç değil; *sevgisi gücünün önünde, gücü de sevgisinin emrinde* olan bir kudrettir.²⁷⁵ Zira Kur’an’a göre Allah rahmet etmeyi kendisine farz kılmış, ilke edinmiştir.²⁷⁶ Demek ki Allah insanın karşısında bir güç değil, onun yanında bir dosttur.²⁷⁷ Durum böyleyken Allah adına otoriter tavır sergilemenin, Allah’ı güç ve korku tanrısı olarak lanse etmenin İslam’ın özü ile bağdaşır yanı yoktur.

Allah, müslüman şahsiyetin önündeki en büyük örnektir. Elbette hiç kimse Allah’ın gücü ile yarışamaz, ancak kabaca ifade edecek olursak, güçlü bir yaratıcıya iman eden müminlerin güçlü olmaya çalışmaları beklenir. Allah’ın kemal ve aşkınlık sıfatları insan için “mükemmellik” kavramının izahı gibidir. O yarattıklarının düzenliliği ile övünmektedir. Öyleyse yapılan her şeyin “düzenli ve mükemmel” olması insan için bir ideal örnektir. İlahi sıfatlar böyle anlaşılınca insanın önünde “hikmet”, “adalet”, “rahmet”, “bilgi” vb birçok örnek canlanmış olacaktır. Allah’a iman etmek, işte bu hedeflere doğru yolculuğa çıkmak olarak anlaşılacaktır.

²⁷² Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, (Çev: Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 13

²⁷³ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, s. 13

²⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme*, s. 13-14

²⁷⁵ Hasan Elîk, *Dini Özünden Okumak*, Kale yay., 2. Basım, İstanbul, 2004, s.61

²⁷⁶ İn’am 6/12

²⁷⁷ Elîk, *Dini Özünden Okumak*, s.61

Evren Allah'ın sanatı olarak insanın gözü önünde mükemmelliklerle dolu ve incelemeye açık bir ufuktur. Orada yer alan sebeplilik, ilahi yaratıcılık düşüncesine alternatif değil, aksine yaratıcının yaratış kudretini gösteren düzenlilik olarak algılanmalıdır. Evren bir bakıma Allah'ın kitabıdır. İbretlerle dolu olup inceleyen kimseler için çok şeyler anlatmaktadır. İnsan bu kitabı okudukça aydınlanacak ve yaşamı kolaylaşacaktır. Zira evren kitabı kendi içerisinde birçok kurala sahiptir. Tabiata yaratıcı tarafından yerleştirilmiş olan fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar bir bakıma ilahi kaderin mahiyetini açıklayıcı niteliktedirler. Allah her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır.²⁷⁸ Bu ahenk ve ölçünün Kur'an'da sıklıkla ifade edilmesi İslam âlimleri tarafından yalnızca kozmolojik bir hakikatin vurgulanmasının değil, kâinatta belirli bir mevkiye yerleştirilmiş olan insanda ahlaki şuuru uyandırmanın da hedeflenmiş olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁷⁹

Allah hikmet ile iş yapmakta ve onun hikmeti yaratmış olduğu varlıklarda kendisini göstermektedir. Buna rağmen onun, kulları için en iyi tercih edip etmeyeceği(salah-aslah meselesi) ve buna bağlı olarak insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinip bilinemeyeceği(hüsn-kubh meselesi) âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezhepleri bu konuda "insanî" bir tavır takınıp "normal" sınırlar içerisinde kalmış oldukları halde Eş'ariyye mezhebi konuyu hep Allah açısından ele almış ve insani yönden "anormal" bir düzleme kaymıştır. Ancak bizim antropolojik yaklaşımımız açısından Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezhebinin bu hususlardaki görüşleri daha isabetlidir. Çünkü bu mezheplerin yorumları "insan için" daha geniş bir alan bırakmakta ve insan sorumluluğunu pekiştirecek temeller oluşturmaktadırlar. Zira Eş'arî mezhebinde kabul edildiği şekliyle örneğin, "Allah'ın bütün mü'minleri cehenneme ve bütün kâfirleri cennete sokabileceği" anlayışı; ilkesiz, prensipsiz ve tamamen güç odaklı bir Allah anlayışını ifade ettiği için bu anlayışın inananları da zamanla ilke ve kural tanımayan, güçlü olmayı ve güçlünün yanında yer almayı yeğleyen kimseler olacaklardır. *İnandığı yüce varlığı hikmet, adalet, merhamet gibi ilkelerden daha çok, her şeyi yapabilme, hesap vermeme gibi nitelikleri ile tasavvur eden zihin en nihayetinde bu tasavvurun izdüşümünü kendi dünyasında ve kişiliğinde bulacaktır.* Bu tasavvurun fert ve cemiyet hayatındaki yansımalarını İslam

²⁷⁸ Kur'an Güneşin kendi yörüngesinde hareket etmesini "Allah'ın takdiri" olarak nitelemektedir. (Yasin, 36/38)

²⁷⁹ Bkz: Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü's-Şerîa", DİA, Ankara 2003, XXVII, s. 423

tarihinde gözlemlemek oldukça kolaydır. Müslümanların uzun yüzyıllar içerisinde zaman zaman pek de adil sayılamayacak yönetimleri din adına meşrulaştırmış oldukları, herhalde kimsenin inkâr etmeyeceği kadar açıktır.

Antropolojik yaklaşıma göre **inancından dolayı insana değil, insandan dolayı inancına saygı** esastır.²⁸⁰ Nitekim Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyanlara karşı tutumunu ifade eden ayetler dikkatlice incelendiğinde, teolojik yaklaşımın savaş yanlısı çığırtkanlıklarının kesinlikle Kur'an'a ait bir düşünce olamayacağı ortaya çıkacaktır. Zira Kur'an inanç açısından (genel olarak tevhid inancını benimsemeleri nedeniyle) Yahudileri Müslümanlara daha yakın bulurken ahlaki ve ameli açıdan Hristiyanları müslümanlara daha yakın bulmaktadır. Ancak ilginç olan şudur ki Kur'an, itikadi bakımdan şiddetle eleştirdiği, teslis inancı dolayısıyla kâfir olarak nitelendirdiği Hristiyanları²⁸¹, itikadi açıdan daha sağlam olan Yahudilere tercih etmektedir.²⁸² Görülen o ki Kur'an insanlara kesinlikle inançları nedeniyle savaş açma taraftarı değildir. Savaş ve barış, insanlar arası ilişkilerde oluşması muhtemel iki karşıt durumdur. Müslümanın her iki durumda da adaletten sapmamasını²⁸³, öfkesine yenilmemesini ve hoşgörü sahibi olmasını bilmelidir.

B. MASLAHAT VE MAKASID DÜŞÜNCESİ

İslam geleneğine ve özel olarak Kur'an'a antropolojik yaklaşım için zemin teşkil edecek unsurlardan birisi de Maslahat ve Makasid düşüncesidir. Çünkü insanların yararına olan şeylerin tespit edilmesi (maslahat), sorunları çözümünde ve bu genel hedeflere(makasid) ulaşma doğrultusunda dini metinlerin yeniden yorumlanması bizim antropolojik yaklaşımımızın esasını teşkil etmektedir.

Makasid kelimesi “Maksat/Maksıt”ın çoğulu olup hedefler, amaçlar anlamındadır. “kast” kökünden türemiş olup çeşitli anlamlara gelir. Bunlar içerisinde “yönelmek”²⁸⁴, “yolun düzgünlüğü ve kolaylığı”, “dayanak, temel”, “orta yollu, mutedil olmak”²⁸⁵ gibi anlamlar sayılabilir. İbn Cinnî bu kökün taşıdığı anlamların merkezinde “bir şeye karar vermek ve yönelmek” düşüncesinin yer aldığını söyler.²⁸⁶

²⁸⁰ bkz: Hasan Elîk, *Kur'an Işığında Farklı Konular Farklı Yorumlar*, s.85

²⁸¹ Maide 5/73

²⁸² Elîk, *Farklı Konular Farklı Yorumlar*, s.89

²⁸³ Maide 5/2

²⁸⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/524

²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 5/3642; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/185

²⁸⁶ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/187

Usulde ise; makasıd; “bizzat kendisinde bulunan maslahat veya mefsedetten dolayı elde edilmesi ya da uzaklaştırılması amaçlanan şeylerdir.”²⁸⁷ “Makâsıd” İslâmî literatürde geniş anlamıyla "din", daha dar anlamıyla "dinî bildirime dayalı amelî hükümler" mânasındaki şeriat kelimesiyle birlikte kullanıldığında "dinin gayeleri" ya da "naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri" anlamına gelmektedir.²⁸⁸

İslam geleneğinde Makasıd düşüncesine belki de en geniş yer veren kişi Endülüslü Usul âlimlerinden Ebu İshak eş-Şâtıbî (vf. 790/1388)dir. Şâtıbî ünlü eseri *el-Muvâfâkât*’ında dinin genel amaçlarını (Makasıd) usul kaidelerinin başına yerleştirmiş ve bütüncül bir metodoloji geliştirmeye çalışmıştır.²⁸⁹ Daha önce İmamu’l-Harameyn el-Cüveynî (vf. 478/1085) tarafından yapılan beşli tasnifi andırır şekilde²⁹⁰ Şâtıbî de Şeriat koyucunun maksatlarını dört ana başlık altında toplamıştır.²⁹¹ *Birincisi* Şeriat’ın konuluşundaki amaçlardır. Şâtıbî (vf. 790/1388)’ye göre şeriatın bu yöndeki esas amacı kulların dünyada ve ahiretteki maslahatlarını sağlamaktır²⁹² ki bunlar da Zaruriyyat, Hacıyyat ve Tahsiniyyat olmak üzere üç guruptur.²⁹³ Zaruri olanlar Din, Can, Nesil, Mal ve Akl’ın korunmasını esas alır ve bu esasların her dinde mevcut olduğu söylenir.²⁹⁴ Hacıyyat gurubunda olan maksatlar insanlara genişlik sağlamak ve çoğunlukla zorluk ve sıkıntılara sebep olan darlığı gidermek içindir.²⁹⁵ Tahsiniyyat ise ahlak güzelliğini pekiştirme, iyi ve hoş olan geleneklerin devamını sağlama ve olumsuz alışkanlıkları sona erdirmeye gibi tamamlayıcı nitelikteki amaçlardır.²⁹⁶ Ayrıca bu üç gurubun tamamlayıcıları olan amaçlar da vardır. Diğer taraftan bu üç guruptan her birisi

²⁸⁷ Erdoğan, *age*, 100

²⁸⁸ Boynukalın, “Makâsıd’ı’s-Serîa”, 423

²⁸⁹ Bkz: Ebu İshak İbrahim b.Musa b.Muhammed eş-Şâtıbî (vf. 790/1388), *el-Muvâfâkât fî usulî’s-Şerîa’ (I-II)*, Şerh: Abdullah Draz, Beyrut, Daru’l-Ma’rife, 3. Baskı, 1997

²⁹⁰ Cüveynî’nin tasnifi için bkz: İmamu’l-Harameyn Ebu’l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh (I-II)*, Thk: Abdülazim ed-Dib, Kahire, Daru’l-Ensâr, ts. (Katar baskısı olarak bilinir), C.2, s.923 vd; Abdurrahman Yusuf Abdullah el-Kardâvî, *Nazarîyyetu Makasidi’s-Şerîa*, Basılmamış Master tezi, Camiatu Kahire/Külliyetu Darü’l-Ulum /Kısmu’s-Şerîa, Kahire, 2000, s.55 vd.

²⁹¹ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, 2/321 (Kitabu’l-Makasıd’ın başlangıcı); Ayrıca Bkz: Câbirî, *Bînyetü’l-Aklî’l-Arabî*, s.542 vd.

²⁹² eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, 2/322

²⁹³ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, 2/324; Ali Hasbullah, *Usûlu’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, Daru’l-Fikri’l-Arabî, 7. Baskı, Kahire, 1997, s.260

²⁹⁴ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, 2/326; Ali Hasbullah, *Usûlu’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, 260

²⁹⁵ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, 2/326; Ali Hasbullah, *Usûlu’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, 260-261

²⁹⁶ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, 2/327; Ali Hasbullah, *Usûlu’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, 261. Burada şu kişisel düşüncemizi ifade etmek istiyoruz: Şâtıbî her ne kadar bütüncül bir sistem ortaya koyma gayreti gütmüş olsa da, onun satırlarında çoğunlukla mevcut anlayışları meşrulaştırma çabası hissedilmektedir. Nitekim “Tahsiniyyat” kategorisine giren hükümlerden söz ederken “kadının şahitlikten ve liderlikten alıkonulmuş olması” hükmünü bu maksatlara örnek olarak vermesi ilginçtir. Oysa kadınlarla ilgili bu tür hükümlerin genelinde ilk islam toplumunun mevcut şartlarını göz önünde tutan tedricilik söz konusudur.

kendisinden öncekini tamamlar niteliktedir.²⁹⁷ Bunlar arasındaki ilişkide ise öncelikli olan önce gelendir. Zira Zaruriyyat-Haciyyat-Tahsiniyyat sıralaması (isimlerden de anlaşılacağı üzere) aynı zamanda bir önem sıralamasıdır.²⁹⁸ Bu üç kategoride yer alan tümel ilkelerin (kavaid) delilleri ise dinin tek tek hükümlerinin incelenmesi yoluyla tümevarım sonucu (istikra) elde edilmiş olup kesinlik arz ederler.²⁹⁹

Şariat koyucunun maksatlarından *ikincisi* ise dinin anlaşılmasına yöneliktir.³⁰⁰ Burada iki husus önemlidir; *Kur'an'ın Arap dili ile inmiş olması ve ilk İslam toplumunun Ümmî oluşu*. Şatibî(vf. 790/1388)'ye göre bu iki esas dinin anlaşılmasında asla gözden kaçırılmamalıdır. O bu hususu izah etmek için “A-H-D” kökünden türeyen “Ma’hud” kelimesini kullanır.³⁰¹ Bu kök bir şeyin biliniyor, tanınıyor olması anlamlarını içerir. Ona göre *ilk İslam toplumunun ve onların muarızlarının, yani dinin ilk muhataplarının “Ma’hud”unun (ufkunun) dışında kalan hiç bir şey dini metinlerden çıkarsanamaz*. Dini metinleri anlamamanın ilk temeli, onları ilk muhataplarının anlayışları/ufukları çerçevesinde anlamaktır. Bu ufku belirleyen şey ise Arap dili ve Ümmîliktir.³⁰² Bu iki hususa dikkat edildiğinde sonradan ortaya konan ilim yahut düşüncelerin Kur'an'a hamledilmesinin de önüne geçilmiş olacaktır.

Kur'an ve Sünnet'ten insan yaşamının kısa, orta ve uzun vadeli dönemleri için gerek acil gerekse kalıcı kural ve prensiplerin çıkarılması ve bu prensiplere dayalı olarak ahlak ve hukuk kaideleri inşa edilmesi işi Fıkıh ilminin kapsamına girmektedir. Ancak kural belirleyici (normatif) bir ilim dalı olarak fıkıh bu süreçte son sözü söyleyecek olmakla beraber, kendi başına yeterli değildir. Fıkıhçının sağlıklı bir kanaate ulaşabilmesi için Tefsir ve Hadis gibi deskriptif (betimleyici) ilim dallarından epistemolojik malzemeyi devşirmesi ve bu malzemeyi belirli usul kaideleri çerçevesinde değerlendirmeye alması gerekmektedir. İşte dini metinlerin(nasların) lafızlarının adeta didik didik incelendiği bu süreçte söz konusu nasların bütününde gözetilen temel amaçların (maksatların) gözden kaçırılmaması için azami dikkat göstermek gerekmektedir. Ancak vakıa şudur ki; sürecin yoğunluğu ve yoruculuğu başta olmak üzere birçok iç ve dış etken nedeniyle ictihat faaliyetlerinde nasların temel

²⁹⁷ eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât*, 2/327-331; Ali Hasbullah, *Usûlu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, 261-262

²⁹⁸ eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât*, 2/331-339

²⁹⁹ eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât*, 2/360 vd.; Cabirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, s. 543-544

³⁰⁰ eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât*, 2/375

³⁰¹ eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât*, 2/380-381

³⁰² eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât*, 2/375-389; Cabirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, s. 545

maksatları zaman zaman gözden kaçırılmıştır. Şafii'den başlayıp Gazâlî'ye kadar devam eden süreçte hukuk metodolojisi (fıkıh usulü) temel olarak lafızları esas almış ve anlamlara/düşüncelere tek tek lafızlar aracılığı ile ulaşmaya çalışmıştır. İlk bakışta oldukça makul görünen bu yöntem “bütüncül yaklaşım”ın ve “şeriatın maksatları”nın büyük ölçüde gözden uzak kalmasına sebep olmuştur.³⁰³ Dinin kural ve kaidelerindeki hikmetler göz ardı edildiği için içine düşülen sıkıntılı durumlarda ise çeşitli hilelere (hiyel) başvurulmuştur. Hatta bazen hiçbir anlamlı amaca hizmet etmemekle beraber sırf kanunun (nassın) lafızlarındaki anlam yerine gelsin diye gayret gösterilmiştir. Buna örnek olarak halk arasında “hülle nikâhı” olarak bilinen durumu zikredebiliriz. Boşanma olayının asgari düzeye indirilmesi ve insanların aceleci ve düşüncesiz kararlarını frenlenmesi gibi genel amaçları hedeflediği açık olan ilgili ayetler salt lafızları ile yorumlandığı için oldukça tuhaf hükümlere varılabilmektedir.

Dinin genel maksatlarının yanı sıra Kur'an'ın maksatları da ayrıca inceleme konusu olmuş ve “Makasıdu'l-Kur'an” başlığı altında incelenmiştir. Ancak bu başlık altında incelenen konular, ismin çağrıştırdığı gibi, “maksat” konusu ile pek ilgili görünmemektedir. Nitekim Gazali, Razi, Zerkânî (vf.1948), Said Nursi (vf.1960) gibi âlimlerin “Makasıdu'l-Kur'an” anlayışlarının gerçek anlamda Kur'an'ın maksatları ile değil, daha çok Kur'an'ın konuları ile ilgili olduğu gözükmemektedir.³⁰⁴

Makasid konusundaki bu genel mülahazalardan sonra Maslahat kelimesine kısaca bakalım. Sözlükte “doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık” gibi manalar içeren salâh kelimesinden türetilmiş olan Maslahat kelimesi “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi uygun, elverişli, yararlı olana ulaştırıcı” anlamlarına gelir.³⁰⁵

Maslahat kelimesi bir kavram olarak değilse bile, fikir ve düşünce olarak İslam'ın ilk yıllarına kadar uzanır. Kavram olarak daha geç dönemde ortaya konulmuş olduğunu Kur'an'da kullanılmamış olmasından ve Fıkıh Usulü literatürünün neredeyse ilk eseri sayılan eş-Şafiî (vf.204/819)'nin er-Risale adlı eserinde İstihsan kavramından

³⁰³ Bkz: Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s.547

³⁰⁴ Adı geçen âlimler ve daha başkalarının Makasıdu'l-Kur'an yaklaşımları için bkz: Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s.170 vd.

³⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/2479; Muhammed Murtaza el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs(1-40)*, Thk: Komisyon(her cilt ayrı bir kişi tarafından tahkik edilmiş), Matbaatu Hükümeti Kuveyt, 2. Baskı, 1965-2001; c.6, s./547-549

söz edildiği halde Maslahat kavramının geçmeyişiinden anlıyoruz.³⁰⁶ Düşünce olarak İslam'ın ilk dönemlerinden beri var olduğu gerçeği ise hemen herkes tarafından müsellemidir. Nitekim İbn Kayyım (vf.751/1351); şeriatın temelini ve yapısının insanların dünya ve Ahiret mutluluğunu sağlamayı esas aldığını ve dinin tümüyle adalet, rahmet, maslahat ve hikmetten oluştuğunu, bunların dışında olan hiçbir şeyin – yorum yoluyla dinc sokuşturulmuş olsa bile– dinden sayılamayacağını söylemektedir.³⁰⁷

Kavramın kökü olan S-L-H maddesi Kur'an'da çokça kullanılmaktadır.³⁰⁸ İzz b. Abdüsselam (vf.660/1261) Kur'an'da geçen “hasenat” kelimesinin maslahat anlamına ve “seyyiât” kelimesinin ise maslahatın zıddı olan “mefsedet” anlamına geldiğini söylemektedir.³⁰⁹ Yine ona göre hayır-şer ve fayda-zarar kelimeleri de maslahat-mefsedet kavramları ile anlamdaştır.³¹⁰ Bununla beraber “Maslahat” kavramının Kur'an-ı Kerim'den aldığı dayanağın lâfzî değil, bütünün delaletinden ileri gelmekte olduğunu söyleyebiliriz.³¹¹ Kur'an'ın birçok ayetinde insanın ve evrenin boş yere değil, bir gaye için yaratılmış olduğu belirtilmiş, pek çok hadiste de bu temayı destekleyen ifadeler yer almıştır.³¹² Kur'an'ın iyiliği emredip kötülükten sakındırması, fertlerin ve toplumun salâhını gütmesi Kur'an-ı Kerim'in ve Allah Teâlâ'nın koyduğu Şeriatın ruhunu yansıtmakta ve maslahat düşüncesine temel teşkil etmektedir.³¹³ Dolayısıyla maslahat düşüncesi şer'i hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'lil) ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'i-ameli meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur.³¹⁴ Kavram esas itibarıyla, “naslar nasıl yorumlanmalı ve uygulanmalı?” sorusunun yanı sıra, “naslarda özel olarak değinilmemiş olaylar, ana kaynaklardaki hükümlere hâkim

³⁰⁶ Bkz: Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (vf.204/819), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.

³⁰⁷ Bkz: Refik el-Acem, *Mevsûatu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh İnde'l-Müslimîn (I-II)*, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1998, c.2, s. 1435

³⁰⁸ Bkz: M. Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, S-L-11 maddesi, s.520-523

³⁰⁹ İzzeddin b. Abdülaziz b. Abdüsselam (vf. 660/1261), *el-Kavâidu'l-Kübrâ -Kavâidü'l-Ahkâm fî Islâhi'l-Enâm-(I-II)*, Thk: Nezih Kemal İzzeddin-Osman Cuma Damîriyye, Dimaşk, Daru'l-Kalem, ts., C.1, s.7

³¹⁰ İbn Abdüsselam, *el-Kavâidu'l-Kübrâ*, 1/7

³¹¹ Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslam Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜ-SİİE, İstanbul, 2007, s.53

³¹² İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 78

³¹³ Hasanova, *Maslahat Tartışmaları*, 53

³¹⁴ Dönmez, “Maslahat”, 78

olan ruh ve düşünceye uygun biçimde nasıl çözüme kavuşturulabilir?” sorularına cevap arayan ictihat faaliyetinin ürünü sayılabilir.³¹⁵

Usul ilminde maslahat üçe ayrılmıştır. Birinci grupta; dinin, aklın, namusun ve malın korunması gibi şariat tarafından esas kabul edilen maslahatlar vardır ki bunlara “geçerli maslahatlar” (el-Mesâlihu’l-Mu’tebere) denir. İkinci grupta ise şariat tarafından geçersiz kabul edilen fakat bununla beraber kimileri için yararı olan şeyler yer alır. Örneğin faizli alışveriş böyledir. Bu alışverişte taraflardan biri kazanırken diğeri kaybeder. Bu tür maslahatlara ise “geçersiz kılınmış maslahatlar (el-Mesâlihu’l-Mülğâ) denilir. Bu iki tür arasında kalan ve şariat tarafından ne muteber kabul edilmiş ne de geçersiz kılınmış olan maslahat türlerine ise “Maslahat-ı Mürsele” denir.³¹⁶ İşte usulcülerin maslahat derken kastettikleri şey budur. Bu türde esas olan, maslahata konu olan mesele hakkında Şari’nin vermiş olduğu bir hükmün bulunmamasıdır. Yani maslahat esasına dayalı olarak yapılan yorum salt ictihat sayılmaktadır.

Fıkıh usulü eserlerinde maslahatın terim anlamını belirleyici tartışmalara daha çok illet³¹⁷ kavramının incelendiği bölümlerde rastlanır.³¹⁸ Ancak konunun daha çok illet ve kıyas bölümlerinde işlenmiş olması bir bakıma maslahat düşüncesine tanınmak istenen işlevin sınırlandırılması anlamını taşır.³¹⁹

Herhangi bir olay ile o olaya ilişkin hüküm arasındaki uygunluk (münasebet) aranırken maslahat ölçütü benimsenmiştir. Yani belirli bir hükmün insan maslahatı içeren yönleri tespit edilebiliyor ise, bu durumun o hükmün söz konusu olaya münasip oluşuna delil olduğu düşünülmüştür. Maslahat içeren yönleri ya da daha geniş anlamıyla münasebeti (el-vasfu’l-münasib) belirlenemeyen hükümlere “taabbudî hükümler” denilmiştir. Buna bağlı olarak fıkıhçılar genel olarak maslahat konusunun itikat ve ibadetlerde geçerli olamayacağını düşünmüşlerdir.³²⁰ İbadetlerde yapılacak her türlü değişikliğin kötü birer bid’at olacağını düşünmüş ve bu kapıyı kesin bir şekilde kapatmak istemişlerdir. Muamelat konularında maslahat prensibinin kullanımı

³¹⁵ Bkz: Dönmez, “Maslahat”, 80

³¹⁶ Ali Hasbullah, *Usûlu’t-Tesrî’i’l-İslâmî*, 138; Abdülkerim Zeydan, *el-Veçiz fi Usuli’l-Fıkh*, Dersaadet, İstanbul, ts, 236-237

³¹⁷ İlet kavramı hakkında geniş bilgi için bkz: Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta’lîlu’l-Ahkâm, ‘Ardun ve Tahlîlun li Tarikati’t-Ta’lîli ve Tatavvuriha fi ‘Usûri’l-İctihâd ve’t-Taklîd*, Daru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1981, s.112 vd.

³¹⁸ el-Kardâvi, *Nazarîyyetu Makasidi’s-Şerîa*, s.41

³¹⁹ Bkz: Dönmez, “Maslahat”, 80

³²⁰ Bkz: Ali Hasbullah, *Usûlu’t-Tesrî’i’l-İslâmî*, 141; İbn Abdüsseleam, *el-Kavâidu’l-Kübrâ*, 238

konusunda ise usulde tartışma olmakla beraber fıkıh'ın detay konularına girildiğinde bu alanda maslahat prensibine karşı çıkan ya da bu prensibi uygulamamış olan müctehid yok gibidir. Örneğin Şafîiler ve Hanefîler bir şer'i delil olarak "maslahat"ı kabul etmemekle beraber furuat konularında bu esas muvacehesinde fetvalar vermişlerdir.

Genel olarak İslam dininin ve özel olarak Kur'an'ın hedefinin insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olduğunu ifade eden "maslahat" kavramı fıkıhta özellikle Maliki mezhebinde "Maslaht-ı Mürsele" ve Hanefî mezhebinde "İstihsan" ilkeleri ile de uygulamaya konulmuştur. Ancak âlimler maslahatı kabul etmekle beraber, kulların kendi maslahatlarını bilemeyeceklerini ve dolayısıyla zaten "maslahat"ın dinde söylenenlerden ibaret olduğunu savunmuştur. İbn Abdüsselam ise gerek din gerekse dünya işlerinde insan yararına veya zararına olan şeylerin çok büyük çoğunluğunun akılla bilinebileceğini söylemektedir ki³²¹ bizce bu görüş çok önemlidir. Çünkü genelde maslahat tartışmalarında geline nokta, insanın kendi maslahatlarını bilemeyeceğini söyleyerek akli devre dışı bırakmak olmaktadır. Oysa İbn Abdüsselam'a göre şeriatı belirleyen de, tıp ilminin [insan varlığına yerleşmiş] kaidelerini belirlemiş olan da Allah'tır. Ayrıca hangi şeyin iyi ve hangisinin daha iyi olduğunu tespit edip daha iyi olana yönelmek zaten insanın yaratılıştan sahip olduğu doğal özelliklerindendir.³²²

Maslahat; dinin temel kaynaklarında lâfzen yer almayan, ancak insanların yararına olduğu için dinin genel amaçları muvacehesinde sonradan ortaya konan hükümler anlamında kullanılmıştır. Nitekim Şatıbî (vf. 790/1388) maslahat-ı mürsele ile konan hükümlerin aslında bid'at-i hasene, yani dinde başlangıçta olmadığı halde sonradan ortaya konulan fakat dinin genel amaçları açısından olumlu olan şeyler olduklarını söylemektedir.³²³ Mezhep imamları ve usulcüler dâhil olmak üzere ulemâ içerisinde el-Bâkılânî (vf.403/1012) dışında maslahatı reddeden kimse yoktur.³²⁴ Ancak maslahat ilkesi İslam hukukunda çoğunlukla müstakil bir delil sayılmayıp istislah, istishab vb. gibi başka metotlar içerisine dercedilmiştir. Zira bu maslahat ilkesi söz konusu olduğunda, yeni olaylar ile naslarda geçen hükümler arasında hükmün gerekçesi bakımından tam bir benzerlik bulunduğu (illet birliği) kanaatini sağlayan bağın kıyasta

³²¹ İbn Abdüsselam, *el-Kavâidu'l-Kübrâ*, 1/7-8

³²² İbn Abdüsselam, *el-Kavâidu'l-Kübrâ*, 1/8-9

³²³ Bkz: eş-Şatıbî, *el-İ'tisâm(I-IV)*, Thk: Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasan Alu Selman, Mektebetü't-Tevhîd, ts, c.3, s.5

³²⁴ el-Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1114-1115; eş-Şatıbî, *el-İ'tisâm*, 3/6-7; Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara, DİB yay. 1974, s.142 vd

olduğu kadar güvenli bir şekilde kurulamayacağı ve dolayısıyla keyfiliğin önüne geçilemeyeceği kaygısı hep var olmuştur.³²⁵ Bu kaygılardan ötürü çoğu zaman hukuk emniyeti ve mezhep hükümleri arasında tutarlılık ispatı gibi mülahazalar neticesinde söz konusu bağın disipline edilmesi cihetine ağırlık verilmiş ve bu uğurda, hükümlerin maslahatları ve maksatları göz ardı edilecek noktaya gelinmiştir.³²⁶

İslam hukukunda mevcut olan hükümlerin Maslahat prensibine bağlı olarak değiştirilmesinin mümkün olup olmadığı konusunda genel anlamda üç ana görüş vardır.³²⁷ İlk görüş, ifrat olarak kabul edilen Tufî'nin görüşüdür. Hanbelî âlimlerinden olan Necmeddîn et-Tûfî diye meşhur Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim b. Said (vf. 716/1316), yazmış olduğu bir risalede dinin esas hedefinin insan maslahatını sağlamak olduğunu ve Şari Teâlâ'nın eğer herhangi bir konuda hükmü yoksa o konuda bizim maslahatı gerçekleştirecek bir hüküm koymamız gerektiğini söyler. Dahası, Tufî'ye göre eğer ilgili konuda Şâri'nin hükmü varsa ve bu hüküm maslahatlarımıza uymuyor ise o takdirde maslahatı esas alır, nassı terk ederiz.³²⁸

Tûfî risalesinde bu görüşünü desteklemek amacıyla başta Hz. Ömer'in uygulamaları olmak üzere birçok delil sunar. Ancak hemen ifade edelim ki onun bu cesur ve açılımcı yaklaşımı oldukça sert tenkitlere maruz kalmış ve hatta kendisi tekfir dahi edilmiştir.³²⁹

Aşırı kabul edilen diğer bir yaklaşım ise Fazlur Rahman'ın "yasama ruhu" kavramı ile ifade ettiği yaklaşımdır. Buna göre Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'an'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır.³³⁰ Örneğin kölelik ve kadınlarla ilgili hükümlerin büyük kısmı bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim Kur'an ya da Hz. Peygamber (sav) hiçbir zaman tam olarak köleliği yasaklamış değildir. Hatta kölelikle ilgili bir takım yasal düzenlemeler

³²⁵ Dönmez, "Maslahat", 88-89

³²⁶ Bkz: Dönmez, "Maslahat", 89

³²⁷ İlgili görüşler daha fazla olmakla beraber, konu üzerine "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" adlı bir tez yazmış olan Mehmet Erdoğan'ın yapmış olduğu bu tasnifi esas aldık.(Bkz: Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İİAV, 5. Basım, İstanbul, 2007, s.91 vd.)

³²⁸ et-Tûfî, *Risale fi Riâyeti'l-Maslaha*, Thk: Ahmed Abdürrahim es-Sâyic, ed-Daru'l-Misriyye el-Lübnaniyye, 1993, s.23vd; Şener, *age*, 151 vd; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 92; Muhsin Demirci, *Nas-Olgı İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul, Ensar, 2008, s.305-36

³²⁹ Bkz: el-Kevserî *Makâlât*, 100-101

³³⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, (Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk yay., 4. Baskı, Ankara, 1996, s.54

yapılmak suretiyle bu duruma bir çeşit meşruiyet dahi kazandırılmıştır. Ancak Kur'an'ı yahut İslam'ı genel kültür düzeyinde dahi olsa tanıyan hiç kimse bu dinin insanın insana köle olmasını tasvip ettiğini söyleyemez. Öyleyse Fazlur Rahman'ın görüşü bizce hiç te aşırı değildir ve Kur'an'ın yasama alanındaki genel amaçlarına yönelmiş olması açısından önemlidir.

İkinci yaklaşım ise diğer aşırı ucu temsil eden daraltıcı görüştür. Mecelle şârihleri ve Zahid el-Kevseri'ye nispet edilen³³¹ bu görüşe göre İslam hukuku kemale ulaşmış olduğu için hiçbir değişikliğe ihtiyacı yoktur. Maslahat'ın dikkate alınması suretiyle yeni hükümler ortaya koymak bir anlamda Şari Teâlâ'nın bazı maslahatları unutmuş ya da ihmal etmiş olacağını düşünmek anlamına gelir. Bu sebeplerden dolayı maslahat prensibi hem gereksiz hem de zararlıdır.

Bu iki yaklaşımın ortasında yer alıp hem maslahatları hem de nasların lafızlarını önemseyen, fakat dinin temel hedeflerinin (makasıt) bu hedeflere ulaşmak için konulmuş kurallar uğruna feda edilmemesi gerektiğini ifade eden mutedil yaklaşım yer alır.

C. ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMIN İSLAM GELENEĞİNDEKİ İZLERİ

Antropolojik yaklaşım isimlendirme olarak yeni olmakla beraber, usul ve bakış açısı olarak yeni değildir. Müslüman âlimler yüzyıllar boyunca, dinin insan yaşamında olumlu etki yapacak şekilde yorumlanmasına gayret göstermişlerdir. Özellikle fıkıh ilminin furuat konularına ağırlık veren âlimler, çoğu kez usulde yer alan kuralların dışına çıkarak insanların yararına olacak tarzda değerlendirmeler yapmışlardır. Çünkü usul ilimleri nazariyata dayandıkları için daha katı ve soyut nitelik arz ederlerken furuata ilişkin ilimler daha çok insan hayatının içerisinde karşılaşılan sorunların birebir çözümü ile ilgilenmişler ve konuları çoğunlukla, çözüm bekleyen insanların bakış açısından ele almışlardır. Diğer bir deyişle fıkıh âlimleri hiçbir zaman usulcüler kadar “tuzu kuru” olmamışlardır. Bu nedenle, icra noktasında görev üstlenmiş âlimlerin ictihatlarında her zaman belirli bir esneklik gözlemlemek mümkündür. Ne var ki müctehid imamların bu esnek tutumuna karşın, sonraki dönemlerde mezheplerin

³³¹ Bkz: Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 95

içerisindeki “taklit ehli”³³² âlimler daha çok, mezhep imamlarının icthatlarını gerekçelendirme ve belirli usul kaidelerine bağlama kaygısı gütmüşlerdir.

Dini amaçlarına göre anlama ve temel amaçların başında gelen “İnsan” unsurunu göz ardı etmemeye çalışma yaklaşımını sahabe dönemine kadar geriye götürmek mümkündür. Nitekim Hz. Ömer(ra.)’in kimi meşhur uygulamalarında naslarda ifade edilmiş lâfzî hükümlerin anlam ve amaç doğrultusunda değiştirildiğini gözlemlemekteyiz. Burada şunu hemen belirtelim ki söz Hz. Ömer’den açılınca teolojik yaklaşım sahipleri rahatsız olmakta ve onu adeta “istismar edildiğini” öne sürmektedirler.³³³ Hz. Ömer’in kıtlık yılında hırsızlık suçlarına had cezası uygulamaması ya da “kalpleri İslam’a ısındırılmak istenen kimseler”e (Müellefe-i Kulûb’a) zekâtan pay veren ayete³³⁴ rağmen İslam’ın güçlendiği gerekçesiyle bu payı artık gereksiz görmesi gibi cesur yaklaşımları tam anlamıyla antropolojik niteliktedir. Bu noktada söz konusu tavrın nasıl isimlendirildiği hiç önemli değildir. Önemli olan yapılan işin keyfiyetidir. Burada İcra makamının başına gelmiş olan bir sahabenin, naslarda belirtilen hükümlerin amaçlarına göre icthat yapması ve gerektiğinde bu hükümleri amaçları doğrultusunda değiştirmesi söz konusudur. Bu durum, “*naslarda yer alan hükümler asla değişmez*” iddiasında olan teolojik yaklaşım sahipleri için tamamen anlaşıl mazdır. Onlar nasların, amaçlarından önce bizzat kendilerinin ve de bizzat kendileri için kutsal olduklarını ve herhangi bir şey için oradaki hükümlerin değişmeyeceğini savunurlar. Ancak tam da bu işlemi Hz. Ömer’in yaptığını görünce de, durumu değişik şekillerde tevil etmeye koyulurlar. Aslında bu tevilleri yapan kişiler en

³³² İslam fıkının varlığı hazin sonun; mantığı, felsefeyi ve her türlü pozitif bilimi yasaklayıp insanlara sadece geçmişi taklit etmeyi öğüttüleyecek noktaya gelmiş olmasının en açık göstergelerinden birisi sayılabilecek olan İbn Abidin’in *Reddu'l-Muhtar* adlı eserinde fakihlerin derecelendirilmesi şöyle yapılır: “1. *Tabaka*: Fakihler; Dört mezhep imamı gibi dinde müctehid âlimler. 2. *Tabaka*: Ebu Yusuf ve İmam Muhammed gibi sadece mezhep içerisinde müctehid âlimler. Bunlar ancak mezhep imamının belirlediği usule göre icthad yapabilirler(!). 3. *Tabaka*: Tahavî, Hulvânî, Serahsî, Pezdevî, Kadîhan vb gibi, mezhep imamından herhangi bir nakil bulunmayan konularda icthad edebilecek olan âlimler. 4. *Tabaka*: Râzî gibi, sadece tahrir etmeye gücü yetecek âlimler. 5. *Tabaka*: Kudûrî, Merğînanî vb gibi, mezhep imamlarından aktarılmış görüşlerin hangisinin daha öncelikli ve geçerli olduğunu tespit edebilecek, tercih yetkesine sahip âlimler. 6. *Tabaka*: Vikaye, Kenz, Mecmeu'l-Enhur vb eserlerin yazarları gibi, sadece Mezhoe görüşü olan rivayetleri diğerlerinden ayırabilecek olan, zayıf, daha güçlü, daha güçlü gibi nitelermeler yapacak olan âlimler. 7. *Tabaka*: Yukarıdakilerin hiçbirine girmeyen ve yaşı kurudan, sapı samandan ayıramayan taklit ehli kimseler.” (Bkz: İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, 1/179-180; ayrıca haram-helal ilimler sınıflandırması için bkz: 1/125 vd.) benzer bir derecelendirme değerlendirmesi için bkz: Yunus Apaydın, *İcthat: Dinin Hayatla Buluşması*, (“İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar” içinde, s.81-101), DİB yay., 3. Baskı, İstanbul, 2007, s. 91. Oarada muhtemelen İbn Abidin’den alınmış olan bu tasnif, “mutlak müctehit, mezhepte müctehit, mesailde müctehit, ashabu't-tahrir, ashâbu't-tercih, ashabu't-temyiz ve mukallit” şeklinde yapılmıştır.

³³³ İlgili tartışma ve mülahazalar için bkz: Muhammed Said Ramazan el-Bütî, *Davabitu'l-Maslaha fi's-Seriatu'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, ts., s.140 vd.; Ali Hasbullah, *Usûlu't-Tesrî'i'l-İslâmî*, s. 152 vd.

³³⁴ Tevbe, 9/60

nihayetinde Hz. Ömer'in naslarda açıkça görülen bazı "hüküm"leri çeşitli gerekçelerle değiştirdiğini kabul etmekte, fakat onu bu davranışa iten şeyin "maslahat düşüncesi" değil, başka naslarda yer alan ifadeler yahut Kur'an'ın genel maksatları olduğunu söylemektedirler. Yani neticede konu bir tür "kavram" tartışmasına dönüşmektedir ki bizce bu durumun hangi kavram ile ifade edildiğinin pek önemi yoktur.

Burada Hz. Ömer'in yaptığı şeyin İslam'ın ve müslümanların yararına olacak şekilde, "*ayetlerde yer alan hükümlerde gerekli değişiklikleri yapmak*" olduğu açıktır. Burada yapılan değişiklikler elbette ki söz konusu hükümlerin amacına uygun ve müslümanların maslahatına hizmet edici niteliklerdir. Bu noktada "hükümlerin amacı"nın ve "müslümanların maslahatları"nın tespit edilmesini bir problem olarak görmek kanaatimizce yersizdir. Çünkü müslüman düşüncenin bu belirlemeleri adil ve yetkin bir şekilde yapamayacağını düşünmek haksızlık olacaktır. Müctehid âlimler ümmetin maslahatını da, hükümlerin amaçlarını da belirleyebilirler. Bu hususta elbette insan hataları söz konusu olabilir. Ancak müslüman âlimlerin kolektif aklı ve zaman içerisinde hatalardan alınan dersler bu durumu telafi edecektir.

Neticede Hz. Ömer'in sergilemiş olduğu tavır bizce, "*din için din değil, insan için din*" anlayışıdır. Onun ve diğer birçok sahabenin bu tavrı ileriki yıllarda müctehid âlimlere yol gösterici olmuştur. Bu sayede müslüman âlimler uzun yıllar boyunca, değişen hayat şartlarına uygun olarak yeni İslami çözümler üretmişler, verdikleri birbirinden farklı fetvalarla İslam'ın her coğrafi bölgede ve her kültürel ortamda yaşamasının olanağını hazırlamışlardır. Sünni ekollerin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî, sahabenin kitap ve sünnette bulamadığı hususlarda re'ye başvurduğunu kabul etmişler ve sistemlerinde re'ye yer vermede, sahabe ve tâbiünde görülen farklılaşmayı yansıtmak biçiminde bir yelpaze oluşturmuşlardır.³³⁵ İlgili çalışmaların göstermiş olduğu üzere³³⁶ âlimler değişik şartlarda "Ahkâmın değişeceğini" kabul etmiş ve bizzat uygulamışlardır. Örneğin İmam Muhammed başlangıçta sığır dışkısının hafif necaset olduğunu ve insanların bundan kolaylıkla korunabileceklerini düşünmüş ve bu nedenle de, elbisenin dörtte birinden fazlasına bulaşması durumunda namazın geçerli

³³⁵ Yunus Apaydın, *İçtihat: Dinin Hayatla Buluşması*, ("İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar" içinde, s.81-101), DİB yay., 3. Baskı, İstanbul, 2007, s.83

³³⁶ Örnek olarak "Şelebî, *Talil*" ve "Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*" adlı çalışmalar zikredilebilir.

olmayacağı fetvasını vermişti. Ancak daha sonra Rey şehrine gittiğinde orada insanların bu fetvayı uygulamalarının zor olduğunu görmüş ve elbiseye bulaşan sığır dışkısının namazı bozmayacağı şeklinde fetva vermişti.³³⁷ Müctehidlerin fetvalarını derleyen (el-Fetava el-Hindiyye, Fetava Kadîhan, İbn Abidin-Reddû'l-Muhtar,... gibi) eserlere şöyle bir göz atıldığında fıkıhın özellikle muamelatla ilgili hemen her meselesinde değişik görüşlerin var olduğu görülecektir. Bu görüş farklılıklarının sebepleri Fıkıh Usulü ilminde belili bazı başlıklar altında toplanmış olsa da, hayatın değişen şartları ve insanların ihtiyaçlarının ve zaruretlerin farklılığı bu sebepler içerisinde belki de en önde gelenidir. Esasen İslam geleneğinde özellikle taabbudî ve gayrı muallal kabul edilen İbadet gibi hususlarda mezheplerin farklı ictihadlarının bir dökümünü yapacak bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Müstakil olarak yapılması icap eden böyle bir çalışma bize, aslında taabbudi konularda bile insani yönlerin oldukça belirgin olduğunu ve bu konularda da yeri geldiğinde değişikliklere gidilebileceğini, İslam âlimlerinin bu anlayış doğrultusunda birbirinden çok farklı fetvalar verdiklerini gösterecektir. Özellikle Hac ibadetinde mezheplerin farklı fetvaları bugün bile bu ibadeti yapan müslümanlara kolaylıklar sağlamaktadır. Bu değişik fetvaların her birisinin usulde bir delili olduğu söylenerek örüşümüze itiraz edilebilir. Ancak bu itirazın bizzat kendisi, İslam fıkıhının kaynaklarının birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt görüşlere delil teşkil etme esnekliğine sahip olduğunu göstermektedir. İşte bu esneklik İslam dinini yaşanabilir kılan en temel özelliklerdendir ve günümüzde yeniden ihya edilmesine şiddetle ihtiyaç vardır.

III. METAFİZİK

Etimolojik olarak Latince "meta" (öte) ve "physica" (fizik/tabiat) sözcüklerinden oluşan "metafizik" terkihi, "fiziksel âlemin ötesinde olan" anlamına gelir. "Metafizik" teriminin bir felsefe disiplininin adı oluşunda ve bu disiplinin konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristo'nun Metafizika adlı eseri etkili olmuştur. Rodoslu Andronikos, Aristo'nun bu eserine "Fizika'dan sonra gelen" anlamında Meta ta Physika adını vermiş, zaman içinde bu isim

³³⁷ Kemaleddin Muahmed b. Abdülvahid İbnu'l-İlîmînâm, *Şerhu Fethu'l-Kâdir, (I-X)*, Talik ve Tahric: Abdurrezzak Galip el-Mehdî, Daru'l-Küttüb el-İlmiyye, Beyrut, 2003, C.1, s.205; Muhsin Demirci, *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 283

fizik ötesi varlık ve bilgi alanını ifade eden bir terime dönüşmüştür.³³⁸ Terimin İslâm'ın klasik çağından itibaren ifade ettiği anlam da Aristo ve Metafizika adlı kitabıyla ilgili olmuştur. Eser, tercüme faaliyetleri esnasında fizik ötesi kastedilerek Mâ ba'de't-tabîa adıyla Arapçaya çevrilmiş ve terim metafizik disiplininin adı olarak da İslâm dünyasında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak klasik çağın müslüman filozofları Aristo'nun yer verdiği ilk felsefe (felsefe-i ûlâ), teoloji (ilm-i ilâhî, ilâhiyyât), Hikmet (el-hikme, el-hikmetü'l-mutlaka) tabirlerini de metafizik karşılığı olarak kullanmışlardır. Burada Felsefe-i Êlâ tabiri daha çok; ilimlerin genel ve külli kaidelerinin toplamına verilen bir isim olarak kullanılmıştır.³³⁹ Diğer taraftan felsefî bir disiplin olarak metafizik şu şekilde tanımlanabilir:

“Var olması bakımından varlığı konu edinen, var olanların gerçek doğasını belirlemeye; anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymaya çalışan, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini.”³⁴⁰

“Duyularımızla idrak edemediğimiz varlıkları konu edinen, asıl mesele olarak varlık problemini ele alan felsefe kolu.”³⁴¹

Metafizik kavramına felsefe tarihi boyunca hep aynı mana yüklenmemiş, bu kavram iyi ve kötü birçok anlamı da beraberinde getirmiştir.³⁴² Metafizik alanında yapılan araştırmaların kökü antik yunan filozofu Parmenides'e kadar uzanır. Parmenides ortaya koyduğu düşüncelerin kendisine doğruluk tanrıçası tarafından verildiğini söylemiştir.³⁴³ Nitekim onun şu beyitleri kısmen metafizik içeriklidir.

*Böylece sapasağlam yerinde durur; güçlü zorunluluk düşüncesi
Sınırın bağlarında tutar, onu çepeçevre saran sınırın,
Çünkü sonsuz olamaz var olan Tanrı kamunu gereğince.
İhtiyaçsızdır çünkü her yandan muhtaç olurdu böyle olmasa³⁴⁴*

Ancak daha sistematik olan metafizik düşüncelere Platon ve ardından Aristo'da rastlanmaktadır. Ortaçağda ise Metafizik ve ontoloji aynı anlamda kullanılmıştır.

³³⁸ Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 1/300; İlhan Kutluer, “Metafizik” md., *DİA*, 29/399

³³⁹ Bkz: Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî-Dirase Tahliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut, MDVA, 8. Baskı, 2007, s.396 vd.

³⁴⁰ Bkz: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 706; Kutluer, “Metafizik” md, 29/399; Gihany, *Mevsûatu*, 526

³⁴¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, İz yay., 11. Baskı, 1996, s.765

³⁴² Necip Taylan, *Gazzâlî'nin düşünce sisteminin temelleri*, İstanbul, İFAV, 2. Basım, 1994, s.141; Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, RK, 6. Basım, 1997, s.294

³⁴³ Bkz: Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve açıklamalar*, Çev: Suad Y. Baydur, İstanbul, Soysal yay., 1994, s.75

³⁴⁴ Kranz, *Antik Felsefe*, 84

Metafiziğin görevi her şeyin yaratıcısı olan tanrıyı, ruhun ölümsüzlüğünü ve kozmosun varlığını kanıtlamaktır.³⁴⁵ Bu dönemde terim tamamen müspet bir manada kullanılmakta, hatta diğer felsefi disiplinler yanında en önemli yeri tutmaktaydı.³⁴⁶ Özellikle Aristo metafiziği müslüman felsefecilerde de etkisini göstermiş ve bu durum Gazzâlî(vf. 505/1111)'nin ünlü tepkisine kadar İslam dünyasında etkili olmuştur. Gazzâlî filozofları mantık ve matematik konusunda izledikleri tutarlı kuralları metafizik konusunda terk etmekle suçlamıştır.³⁴⁷ Ona göre metafizik alanında insanların tek bir hakikat etrafında toplanamamaları bu ilmin batıl olduğunu gösterir.³⁴⁸

Gazzâlî insan aklını ve idrakini aşan konularda felsefe yapmanın yanlış olduğunu ve bu konuların tamamen dine bırakılması gerektiğini şu ifadeler ile ortaya koyar:

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع . والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفته رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث أنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث أنه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا إظهار مناسبة. فلتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء وليصدقوا فيها إذ العقل لا يحيلها ولتترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية. فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله.

“Allah’tan fiillerin nasıl irade ile sudûr ettiğini araştırmaya gelince, bu boşuna bir çaba ve yersiz bir istektir. Âlem ile Allah münasebetini [fiillerin ve varlıkların Allah’tan nasıl sudur ettiğini]incelemeye koyulanların çalışmaları dönüp dolaşıp şu noktaya gelmiştir: “İlk sebep mümkün varlık olması itibariyle kendisinden bir felek sudur etmiştir. Kendi nefsi akletmesi itibariyle de ondan bu feleğin nefsi sudur etmiştir. Yaratıcısını akletmesi itibariyle ise ondan aynı feleğin aklı sudur etmiştir.” Bu, aradaki ilişki biçiminin ortaya konması değil, ahmaktır. O halde bu tür konuların temel prensiplerinin peygamberler tarafından konulduğu kabul edilmeli ve bu konularda onlara inanılmalıdır. Çünkü bunlar aklen imkânsız şeyler değildir. Şu halde [Allah-varlık münasebeti gibi hususlarda] nitelik, nicelik ve mahiyet üzerinde araştırma yapmayı bırakalım. Çünkü bunlar insanın idrak gücünü aşan konulardır. Böyle olduğu içindir ki Şeriat koyucu (sav); “Allahın zatı üzerinde düşünmeyin, onun yarattıkları üzerinde düşünün” buyurmuştur³⁴⁹

³⁴⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 294

³⁴⁶ Taylan, *Gazali'nin düşünce sistemi*, 141

³⁴⁷ Ebû İlamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (vf. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Mısır, el-Matbaatu'l-İlâmiyye, h.1302, s.4 vd.

³⁴⁸ Kemal Batak, “Gazali Versus Mantıksal pozitivizm-Metafizik bakımından bir karşılaştırma-”, *MÜİİD*, 35(2008/2), s.93

³⁴⁹ el-Gazzâlî, *Tehâfüt*, 33; Ayrıca Gazzâlî'nin konuyla ilgili yaklaşımının genişçe izahı için Bkz: Taylan, *Gazali'nin düşünce sistemi*, 141-161

İslam Kelamcıları da her ne kadar eserlerinde Allah'ın zatından ve sıfatlarından uzun uzun bahsedip bu hususlarda oldukça keskin münakaşalara girişmiş olsalar da, Tanrı'nın bilinmesinin insan aklının zorunlu olarak kabul ettiği bir şey olmadığını ve insanın yapması gereken şeyin Allah'ın zati üzerine değil, sanatı yani yarattıkları üzerine düşünmek olduğunu bir prensip olarak kabul etmişlerdir.³⁵⁰

Diğer taraftan modern anlamda metafizik çalışmaların babası Descartes kabul edilir.³⁵¹ Descartes'in ardından metafizik Kant'ın eleştirisi ile büyük darbe almış ve Mantıkçı pozitivizm adı verilen Viyana çevresi ekolünün görüşleri ile büyük oranda felsefi düşüncenin dışına itilmiştir.³⁵² Ancak mantıkçı pozitivizmin metafiziğe, ona yanlış olma lütfunu dahi bağışlamayacak ve onu tamamen anlamsızlık alanına itecek denli aşırı saldırısı günümüzde tenkit edilmektedir.

Metafizik, Viyana çevresi'nin indüksiyonu/doğrulanabilirliği sınır koyma ölçütü olarak kabulüyle birlikte anlamsız ya da saçma olmuştur.³⁵³ Pozitivistlere göre metafizik önermelerin tümü sözde problem ya da bulmaca idi. Nitekim Wittgenstein dilsel bulmacalar dışında hiçbir gerçek felsefe probleminin olmadığını iddia ediyordu.³⁵⁴ Fakat bu eleştiriler başta Karl Popper olmak üzere birçok düşünür tarafından ciddi düzeyde eleştirilmiştir. Popper'a göre bir felsefe okulu matematik, politika, din, kozmoloji gibi felsefe dışında ortaya çıkan "problem durumları"na ilgisiz kalıp sadece sözcük oyunlarına sıkışırsa yozlaşacaktır.³⁵⁵

"Tanrı vardır" gibi bir metafizik önerme mantıkçı pozitivistler açısından anlamsız bir ses ve gürültüden başka bir şey değildir. Örneğin M. Schlick metafizik önermeleri "boş bir gevezelikten, bir boşboğazlıktan başka bir şey değil" diye nitelemektedir.³⁵⁶ Oysa aynı önerme Popper için anlamlı olduğu gibi doğru da olabilir. Fakat Popper bu tür önermelerin "yanlışlanamadıkları" için bilimsel olamayacaklarını savunur.³⁵⁷

³⁵⁰Örnek olarak bkz: Kâdî Ebubekir b. et-Tayyib el-Bâkılânî(vf. 403/1012), *el-İnsâf fima yecibu 'itikâduhu ve la yecûzû'l-Cehlü bihi*, Thk: M. Zahid el-Kevserî, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 3. Baskı, 1993, s.22 ve s.29

³⁵¹ Kutluer, *Metafizik* md., 29/401

³⁵² Mantıkçı Pzitivistlerin klasik metafizik eleştirileri için bkz: A. J. Ayer, *Dil, doğruluk ve mantık*, Çev: Vehbi Hacıcadıroğlu, İst, Metis, 2. Basım, 1998, 11-23

³⁵³ Kemal Batak, "Metafizikten bilime ulaşılabilir mi? Epistemenen Doxaya doğru", *MÜİFD*, 33(2007/2), s. 23

³⁵⁴ Batak, *Metafizikten bilime ulaşılabilir mi?*, 23

³⁵⁵ Batak, *Metafizikten bilime ulaşılabilir mi?*, 25

³⁵⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 294

³⁵⁷ Batak, *Metafizikten bilime ulaşılabilir mi?*, 39

Görüldüğü gibi modern batı düşüncesi önce Descartes ile Metafiziği önemseyip kabul etmiş, daha sonra Kant ile onu “üzerinde konuşulamaz” alana itmiş, ardından gelen G. E. Moore, Rudolf Carnap ve A. J. Ayer gibi mantıksal pozitivistler (*logical positivists*) tarafından tamamen anlamsız görülmüş ve nihayet Popper gibi düşünürler tarafından “anamlı fakat bilimsel değil” statüsünde kabul görmüştür.

A. METAFİZİĞİN İMKÂNI

Tanımını yaparken metafiziğin ortaçağda son derece önemli bir konuma sahip olduğunu söylemiştik. O dönemde gerek Hristiyan dünyada, gerekse İslam dünyasında üretilmekte olan bütün bilgi, metafizik bir bakış açısıyla üretiliyor ve bu süzgeçten geçtikten sonra Scientia Sacra (Kutsal Bilgi) adını alıyordu.³⁵⁸ Geleneksel düşünceye göre scientia sacra tam da metafiziğin kendisidir.³⁵⁹ Onlara göre metafizik tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve onlardan önce gelen asıl ve temel bilim ve hikmettir.³⁶⁰ Scientia sacra ise Kur'an'ın batını boyutunda ihtiva edilmiştir.³⁶¹

İslam geleneği içerisinde Allah ve Ahiret gibi metafizik konular her zaman, biraz ürkeklikle karışık bir dikkatle ele alınmıştır. Tasavvuf ehli dahi aklın bu konularda konuşlandırılması konusunda prensipte mesafeli bir tavır takınmışlardır.³⁶² Denilebilir ki her müslüman düşünür, bu konularda kalbinde yer etmiş olan inancın esasında kelimelere sığmayacağını derinliğine idrak etmiş olmakla beraber, içerisinde yaşadığı şartların gereği olduğunu düşündüğü için metafizik konularda akıl yürütmeye çalışmış ve fakat bu esnada kendisini hep bir çaresizlik içerisinde hissetmiştir. Allah ve diğer aşkın (trancendent) hususlarda selefin tutumunu izleyip sadece naslarda ifade edilenlere inanmak ve işin keyfiyetini bir kenara bırakmak her zaman mümkün olmamıştır. Nitekim müteahhirun (geç dönem) kelamcıları her zaman, yaptıkları işin, yani kelam ilminin sahasına giren Allah'ın zatı ve sıfatları üzerine konuşma meselesinin

³⁵⁸ Bu isimlendirme geleneksel ekolün icadıdır. Esasen ortaçağın kutsal (!) evreninde üretilen her türlü bilgi zorunlu olarak kutsallık niteliği taşımaz.

³⁵⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 143

³⁶⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 143

³⁶¹ Nasr, *İslam ve Bilim*, Çev: İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan yay., (Y.Şafak baskısı), 2006, s.3

³⁶² Izutsu, *İbn Arabî'nin aklın metafizikteki yeri* konusundaki olumsuz tutumunu isabetle kaydetmektedir. Bkz: Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, Terc: Ahmed Yüksel Özenre, İstanbul, Kaknüs yay., 1998, s.107 vd.

meşruiyetini kanıtlama çabası içerisinde olmuşlardır. Sözünü ettiğimiz ürkeklik onların bu çabalarında bariz şekilde görülmektedir.³⁶³

İnsan idrakini aşan konular tarih boyunca hep merak konusu olmuştur. Tanrı'nın varlığı ve nasıllığı, dünyanın sonu yahut kıyamet, ölüm ötesi yaşam, melekler ve diğer görünmeyen varlıklar,... vb. birçok husus, insan düşüncesinin müzmin konuları arasında sayılırlar. Fakat bu mevzularda ortaya konmuş olan malumatın ne derece kesinlik arz ettiği hep tartışılmıştır. Çünkü *inanmak* ve *bilmek*, her zaman tam olarak aynı şeyi ifade eden iki kavram değildir. “Bilmek” kanıtlanabilir bir kesinliği çağırır³⁶⁴ ve başkalarını ilzam edici bir yöne de sahiptir. “İnanmak” ise nispeten kişiseldir ve inanan kişiden başkası için bağlayıcı değildir. Bu bağlamda konumuzla ilgili şu soru önemlidir: “*Metafizik konulara ilişkin inançlar, başkalarını bağlayacak ölçüde kesinlik arz ederler mi?*”. Bu soruyu Kant'ın sorduğu gibi üç madde haline getirerek şöyle ifade edebiliriz;

-Ne bilebiliriz?

-Ne yapabiliriz?

-Neye inanabiliriz?³⁶⁵

Bu sorulara Kant öncesi dönemlerde verilen cevaplarda hep bir kesinlik ve kanıtlama arzusu göze çarpmakta iken Kant'ın ünlü eleştirisinden sonra artık; “Tanrı'nın varlığının delilleri”nin gücünü ve önemini savunanlar dahi, bu konuda kesin bağlayıcılık ifade eden “delil”, “kanıt” gibi kavramlar yerine, “göstermek”, “desteklemek”, “temellendirmek” gibi daha az iddialı kavramları kullanmaya başlamışlardır.³⁶⁶ Bu nedenle Kant'ın *metafiziğin imkânı* hakkındaki değerlendirmelerine göz atmak ve bu değerlendirmeleri tartışmak yerinde olacaktır. Ancak daha önce, klasik “tanrı” kanıtlamaları örneğini inceleyerek Kant öncesi dönemde “metafiziğin imkânı” hakkında yaygın olan düşünciyi ortaya koymamız gerekmektedir.

³⁶³ Örnek olarak, İbnu Hanife'nin Fıkhu'l-İkber adlı makalesini şerheden Aliyyu'l-Kârî'nin tutumunu zikredebiliriz. Bkz: İmam Âzam, *Fıkhu'l-Ekber (Aliyyu'l-Kârî, Şerhi)*, Terc: Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Çağrı yay., 1979, s. 17-32

³⁶⁴ Kant'a göre bir nesneyi “bilmek” için onun olanağını tanımlayabilmek gerekir. Ancak “düşünce” böyle bir kayıtlı sınırlı değildir. Bkz: Immanuel Kant, *Akı Usul Eleştirisi*, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea yay., İstanbul, 1993, s.28

³⁶⁵ Bkz: Störig, *İlkçağ Felsefesi*, 29

³⁶⁶ Bkz: Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, Şehir yay., 2. Baskı, 2000, s.152

Bilindiği gibi metafizik denince sadece “Tanrı” ve “Tanrı inancı” kastedilmemektedir. Kavramın içerisine birçok problem dâhildir. Örneğin evrenin zamanda bir başlangıcı olup olmadığı, uzay açısından sınırlı olup olmadığı, doğada gözlemlenen nedenselliğin ardında nihai bir özgür iradenin varlığı/yokluğu, varlığın uzay ve zaman açısından sonlu olup olmadığı,... gibi hususlar metafizik inceleme sahasına girerler. Ancak elbette ki bütün sorunları içerisinde metafiziğin en belirgin meselesi, “tanrı” sorunudur. *Evreni yaratan ve kendisi mükemmel ve eksiksiz olan bir tanrı var mıdır?*

Soru bu şekilde sorulduğunda birçok yanlışlığa neden olabilecektir. Çünkü açıktır ki varlık ile bilgi arasındaki ilişkide, varlık önceliklidir.³⁶⁷ Yani bir şey bilinmekle var olmaz, fakat var olmakla bilinebilir. Herhangi bir şeyin bilinmiyor oluşu, onun varlığı ya da yokluğu üzerinde yargıya varmamıza yardımcı olmaz. İnsan bilgisi en nihayetinde sınırlı olduğu için, bu bilginin sınırlarının ötesindeki varlık alanını kabul etmek prensip olarak zorunludur. Aksi takdirde insanın her şeyi bildiğini düşünmemiz gerekecektir ki bu durumda “öğrenme” gerçeğini izah etmek olanaksız olacaktır. Bütün bu sebeplerden dolayı yukarıdaki soruyu şu şekilde düzeltmemiz gerekmektedir: *Evreni yaratan ve kendisi mükemmel ve eksiksiz olan bir tanrının var olup olmadığını akıl yoluyla kesin olarak bilebilir miyiz?* Böylece sorun ontolojik sahadan epistemolojik³⁶⁸ sahaya intikal etmiş olacak, varlık/yokluk tartışmasından ziyade bilip/bilmeme tartışması yapılacaktır.

Dinler bu soruya doğal olarak olumlu cevap verirler. Ancak dinlerin ifade ettiği “kesinlik” ile felsefi düşüncede aranan “kesinlik” aynı değildir. Dinler temelde inanca dayanırlar. Dini literatürdeki kanıtlamalar genellikle, doğruluğu dine bağlı olan temeller üzerine oturur. Örneğin bir müslümanın “Tanrı”nın varlığı için Kur’an’dan delil araması böyledir. Çünkü böyle bir durumda kişi, doğruluğuna *inandığı* bir metni *kanıt olarak* öne sürmektedir. Kelam ilminin dini gerçekleri akılla ispat etme iddiası ise fazlasıyla abartılıdır. Çünkü Kelam ilminde ortaya konan delillere ikna olarak dini inançları kabul eden bir kişi yahut grup bilinmemektedir.³⁶⁹

³⁶⁷ Adnan Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, İsam yay., İstanbul, 2006, s.120

³⁶⁸ Ontoloji: Varlıkbilim, Epistemoloji: Bilgibilim anlamına gelir. Detaylı bilgi için bkz: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 364 ve 774

³⁶⁹ Burada, zaten bir inancı olan fakat inancını değiştirip müslüman olan kimselerden değil, herhangi bir inanç sahibi değilken Kelamî delillerle ikna olmuş kimselerden söz ediyoruz.

“Tanrı”nın varlığının akıl yoluyla *kesin olarak* bilinmesi ya da *kanıtlanması*, başlangıçta dinlerin ilgilenmediği bir mesele olmakla beraber,³⁷⁰ büyük dini geleneklerde “tanrı” kanıtlamaları neredeyse hususi bir edebi tür haline gelmiştir. İslam geleneğinde bu kanıtlamalara “İsbât-ı Vâcib denmektedir. Bu noktada söz konusu kanıtlamalara kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

1. İsbât-ı Vâcib (Tanrı’nın Varlığını kanıtlama çabaları)

Tanrı’nın varlığı hakkındaki klasik delilleri üç ana grupta toplamak mümkündür.

1. Sırf akıldan elde edilen delil: Ontolojik/Metafizik delil
2. Varlıktan elde edilen deliller:
 - A. Kozmolojik deliller
 - a. Hudus delili
 - b. İmkân delili
 - B. Teleolojik delil: Gaye ve Nizam delili
3. Manevi deliller
 - A. Dinî tecrübe delili
 - B. Ahlak delili³⁷¹

Ontolojik delil sistemli bir şekilde ilk olarak Fârâbî (vf.339/950) ve İbn Sîna (vf. 408/1037) tarafından ortaya konulmuş³⁷² ve daha sonraları Hristiyan ilahiyatçı St. Anselm (ö.1109) tarafından geliştirilmiştir. St. Anselm’in geliştirdiği haliyle ontolojik delil, yine bir Hristiyan ilahiyatçısı olan St. Thomas Aquinas (ö.1274) tarafından ciddi düzeyde eleştirilinceye kadar önemini korumuş, fakat St. Thomas’ın tenkidinden sonra gözden düşmüştür. Modern dönemde Descartes(ö.1650)’in formülasyonu ile yeniden önem kazanan ontolojik delil, bu sefer de Kant(ö.1804)’ın meşhur saldırısı ile yara almıştır. Son dönemde ise Charles Hartshorne, ve Alvin Plantinga gibi düşünürler tarafından sıklıkla ele alınan bu delil, J. L. Mackie tarafından da eleştirilmektedir.³⁷³

³⁷⁰ Çünkü özellikle ilahi dinlerde Tanrının varlığına ilişkin temel kanıt akli bilgiye değil, vahye dayanır. Ayrıca ileride göreceğimiz gibi Kur’an Allah’ın varlığını kanıtlamaya gerek dahi duymaz.

³⁷¹ Bkz: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 21

³⁷² Bkz: Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcı ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, DİB. Yay., 2. Baskı, 1979, s.61-67

³⁷³ Bkz: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 22-23; Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, 21

Dedüktif (tumdengelimci) ve a priori (önsel) bir niteliğe sahip olan ontolojik delil, herhangi bir dış vasıtaya başvurmaksızın, salt akıl yoluyla tanrının varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu delilde iki önemli nokta vardır.

a- Bir şeyin düşünce halindeki varlığına ait olan her şey, o şeyin gerçek varlığına da aittir. (yani bir düşünce insan zihninde yer ediyorsa mutlaka bu düşüncenin dış dünyada karşılığı vardır)

b- Her bakımdan daha az mükemmel olan, kendisinden daha mükemmel olanın varlığını hatırlatır.³⁷⁴

Ontolojik kanıt, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya insanın kendi varlığına “düşünerek” ulaşmasını esas alır. “Düşünüyorum o halde varım” ilkesi (Cogito), bir yandan insanın kendi varlığının apaçıklığını söylerken; öte yandan da zımnen burada Tanrı'nın varlığının da gizli olduğunu ima eder.³⁷⁵ Ontolojik delil “Tanrı” fikrinin insan zihninde yer ediyor oluşundan hareket ederek, onun gerçekte var olduğu sonucuna ulaşır. Burada, “*bir düşüncenin zihinde yer alması onun dış dünyada var olduğu sonucunu doğurmaz*”, şeklinde bir itiraz yapılabilir. Nitekim bir ressam henüz çizmediği bir resmi zihninde tasarladığı anda, bu resim dış dünyada var değildir. Böyle bir resmin varlığından ancak ressam onu çizdikten sonra söz edilebilir. Fakat Ontolojik delil, ileride göreceğimiz üzere, Kant'ın da temel dayanaklarından olan bu itiraza karşı hazırlıklıdır. Delilin savunucularından St. Anselm'e göre “Tanrı” fikri diğer fikirlerden farklıdır. Zira “Tanrı” demek; “*En mükemmel olan ve daha mükemmeli düşünülemez olan varlık*” demektir. Böyle bir düşünce insan zihninde, salt mükemmellik kavramının zorunlu bir sonucu olarak yer tutar. İmdi, eğer bu varlık (daha mükemmeli düşünülemez varlık) sadece zihinde yer alıyor fakat dış dünyada bulunmuyor olsa, o zaman zaten bu varlık “*daha mükemmeli düşünülemez varlık*” olamaz. Çünkü dış dünyada yer almayan salt zihinsel varlık, dış dünyada da var olan varlık kadar mükemmel değil demektir.³⁷⁶ Diğer taraftan, “*daha mükemmeli düşünülemez varlık*” fikri, insan zihnindeki mükemmellik düşüncesinin zorunlu sonucudur. Öyleyse bu varlık dış dünyada da yer alıyor olmalıdır ki daha mükemmeli düşünülmesin!.

³⁷⁴ Bkz: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 24

³⁷⁵ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 84

³⁷⁶ Bkz: Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, 21 vd.

Anselm'in ortaya koyduğu bu formüle ilaveten Descartes'ın formülasyonu ile ontolojik delil daha da güç kazanmaktadır. Descartes "Tanrı" kavramının "varlık" kavramını zorunlu olarak içerdiğini ve bu durumun tıpkı "dağ" kavramı ile "dere" kavramı arasındaki ilişki gibi olduğunu öne sürer.³⁷⁷ Nasıl ki dere olmadan bir dağ düşünülemezse, "varlık" olmaksızın "tanrı" kavramı da düşünülemez. Şu halde eğer bir kavram olarak "Tanrı" düşünülüyor ise, onun "varlık"ı da zorunludur.

Görüldüğü gibi ontolojik delil oldukça güçlüdür. Hatta kanaatimizce Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller içerisinde en güçlüsüdür. Ancak yine de tek başına bir kanıt olarak yeterli olduğunu düşünmek acelecilik olur. Zira ilerde göreceğimiz gibi bu kanıtla yöneltilen eleştiriler de, en az kanıt kadar güçlüdür.

Kozmolojik ve teleolojik deliller ise genel olarak varlıktan yola çıkıp "Tanrı"ya ulaşmayı esas alırlar. Bu açıdan endüktif (tümevarımcı) ve aposteriori (sonsal) niteliktedirler. Burada evrenin sahip olduğu özelliklerden yola çıkılarak "amaçlılık" düşüncesine ve oradan da "yaratıcı varlık" fikrine ulaşmak istenmektedir. Bu tür kanıtlamaların ilk örnekleri Antik yunan filozoflarında ve özellikle de Platon ve Aristo'da görülmektedir. Delilin teması Kur'an retoriğine yakın olduğundan olmalı ki İslam geleneğinde de oldukça benimsenmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (vf:235/850), Kindî (vf.260/873), Fârâbî, İbn Sîna, İbn Rüşd (vf.595/1198) gibi müslüman düşünürler ve İhvân-ı Safâ gibi ekoller bu delili kullananlar arasında sayılabilir.³⁷⁸ Batıda ise St. Thomas Aquinas, Leibniz, Newton, William Paley (öl:1805), Frederick R. Tennant (öl:1957) gibi düşünürler bu delili geliştirenler arasındadır.

İlk dönem Mutezile âlimlerinden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, daha sonraları evrenin sonluluğu ve dolayısıyla yaratılmışlığı fikrine temel teşkil edecek olan Cevher-i Ferd düşüncesini ortaya atmıştır. Ancak Ebu'l-Hüzeyl bu düşüncüyü bir Tanrı kanıtlaması olarak değil, Tanrı ile Evrenin birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt olmaları gerektiği şeklindeki klasik ilk dönem kelam düşüncesini pekiştirmek için geliştirmiştir. Buna göre Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığı için evrende bulunan şeylerin *sınırlı* ve aklen *kuşatılabilir* olmaları gerekmektedir. Yine Kur'an Allah'ın her şeyi sayısı ile bildiğini ifade ettiğine göre³⁷⁹, evrende bulunan şeylerin "*sayılabilir*" olmaları

³⁷⁷ René Descartes, *Metafizik Düşünceler* (Çev: Mehmet Karasan), İstanbul, MEB, 1962, s.190

³⁷⁸ Bkz: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 52 vd.

³⁷⁹ Bkz: Cin, 72/28

gerekmektedir. Öyleyse varlıkları oluşturduğu düşünülen parçacıklar sonsuza kadar bölünüyor olamazlar. Zira bu durum bir tür “sonsuzluk”u gerektirir ki, o da Allah’tan başkası için düşünülemez.³⁸⁰ Bu sebeple Ebu’l-Hüzeyl, “bölünemeyen en küçük parça/cüz’ün la yetecezze” kavramını ortaya atmış ve soruna o dönem için yeterli olacak çıkış kapısını aralamıştır. Ona göre Allah herhangi bir cismin sahip olduğu “parçalardan birleşmiş olma halî”ni yok ederek onu bölünemeyen en küçük parçalarına ayırabilir.³⁸¹

“Bölünemeyen en küçük parça” teorisi daha sonraları evrenin sonluluğu ve dolayısı ile yaratılmışlığı düşüncesine temel teşkil etmek üzere işlevselleştirilmiş ve İslam geleneğinde Kozmolojik kanıtın felsefî/kelamî altyapısını oluşturmuştur. Bununla beraber kozmolojik delilin günümüzde anlaşılan şekli İslam düşüncesinde ilk olarak Fârâbî tarafından ortaya konmuştur.³⁸²

Buna göre varlıklar zatları bakımından iki kısma ayrılırlar: Mümkün varlıklar ve zorunlu varlıklar. Mümkün varlık, varlığı ve yokluğu tasavvur edilebilen, yani yokluğu düşünüldüğünde herhangi bir çelişki ortaya çıkmayan varlıklardır. Zaruri varlık ise, özü varlığını gerektiren varlıktır. Yani onun yokluğu tasavvur edilemez. İmdi, mümkün varlığın var olabilmesi için bir sebep olmalıdır. Bu sebep ise zorunlu varlıktan başkası olamaz. Eğer bu varlık zorunlu değilse, o takdirde onun da başka bir varlık tarafından var edilmiş olması gerekir. Bu şekilde düşünülen sebepler zinciri bir noktada son bulmalıdır. İşte bu zincirin son bulduğu ilk varlık, özü itibariyle zorunlu olan varlıktır.³⁸³

Kozmolojik kanıtlar esasen sebeplilik fikrine dayanırlar. Zira bu türden kanıtlamalar mümkün varlıkların (Tanrı dışındaki tüm varlıkların) sebepsizce, kendiliğinden oluşmuş olamayacağı ve bir yaratıcıyı zorunlu olarak düşündürdükleri fikrine dayalıdırlar. Fârâbî’nin ifade ettiği imkân teorisinin yanı sıra özellikle kelimcilerin rağbet ettikleri hudus delili de aynı niteliktedir. Diğer taraftan Kindî, İhvân-ı Safâ, İbn Sîna gibi müslüman felsefeciler ve Tennant gibi batılı düşünürlerin üzerinde durmuş oldukları teleolojik delil de aynı eksendedir. Bu delilde odak nokta

³⁸⁰ Bkz: Cabirî, *Bünyetü’l-Akli’l-Arabî*, 179 vd.

³⁸¹ el-Fîş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn(I-II)*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü’n-Nahdâ, 1. Baskı, 1950-1954, c.2, s. 13

³⁸² Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, 51

³⁸³ Bkz: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 63-64.; Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, 52-53; Topaloğlu, *İslam Kelamcı ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, 49-67

Evrende var olan düzenliliklerdir.³⁸⁴ Buna göre, Evrenin bu derece uyumlu ve mükemmel bir düzen içerisinde hareket ediyor oluşu onu var eden akıl sahibi bir varlığı kabul etmeyi gerektirmektedir. Aksi takdirde tabiattaki bu amaçlılığı izah etmek oldukça güçleşecek, belki de imkânsızlaşacaktır.

Tanrı kanıtlamaları çerçevesinde ele alınan manevi deliller ise, hem içerikleri hem de kendilerine yapılmış olan tenkitler itibariyle konumuzun oldukça dışındandır. Bu bağlamda ortaya atılan Teodise(kötülük) problemi ve benzeri meseleler burada ele alamayacağımız ölçüde geniş ve müstakil konulardır. Bu sebeple, Manevi deliller içerisinde en dikkat çeken temaların Gazzâlî ve Kant tarafından ortaya konulmuş olduğunu belirtmekle yetinip, diğer kanıtlara yöneltilen eleştirilere kısaca göz atacağız.³⁸⁵ Ancak bu konuya girmeden önce hemen belirtelim ki, düşünce tarihinde Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştiri yapma geleneği kısmen var olmakla beraber, bu tutum esas olarak Alman filozof İ. Kant ile başlamış ve sistemleşmiştir. Her ne kadar David Hume kozmolojik kanıtlara yönelik oldukça etkili tenkitler yapmış ise de, söz konusu kanıtlar içerisinde en güçlüsü olarak niteleyebileceğimiz “ontolojik kanıt”ın ilk ciddi tenkidi Kant tarafından yapılmış sayılabilir. Kant’tan sonra artık Tanrı kanıtlamasına yönelik her türlü girişim, öncelikle söz konusu kanıtları savunanlar tarafından sorgulanır olmuştur. Kanaatimizce Kant’ın çalışması İlahiyat alanında bir çağ değişimi niteliğindedir. Bu sebeple, Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştiri ve değerlendirmeleri, “Kant ve sonrası” başlığı altında inceleyeceğiz.

2. Kant ve Sonrası

İlk olarak 1781 yılında Saf Aklın Eleştirisi adıyla yayınlanan Kant’ın meşhur eseri kısa süre içerisinde felsefe ve ilahiyat alanında oldukça güçlü bir yankı uyandırdı. Yazarının yaklaşık on yıllık bir düşünsel inzivanın ardından kaleme aldığı bu eserde ortaya konan düşünceler günümüzde oldukça ciddi düzeyde tenkit ediliyor olsalar da, yine de Kant’ın eleştirileri tüm ilahiyat çevrelerinin yüzleşmek zorunda oldukları hususlar içermektedir. Zira onun eleştirileri sadece “Tanrı” düşüncesinin kanıtlanabilirliği konusunu değil, metafizik alan üzerinde yürütülen bütün düşünce faaliyetlerini muhatap almaktadır. Daha açık bir deyişle eğer Kant’ın tezini kabul

³⁸⁴ Bkz: Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, 85 vd.

³⁸⁵ Manevi delillerle ilgili geniş bilgi için bk: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 95-137; Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, 45-47; Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, (Çev: İ. Zeki Eyuboğlu), İstanbul, Say yay., 4. Basım, 1997

edecek olursak, o takdirde, metafizik bir anlam içeren tüm önermelerin kanıtlanamaz olduğunu ve dolayısıyla fizik ötesi alan üzerinde yaptığımız tüm çalışmaların temelsiz olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. İşte kendi alanlarına yöneltilen bu ciddi meydan okuma nedeniyledir ki ilahiyat çevreleri, bu eleştirileri iyiden iyiye irdelemek ve olabildiğince aşmaya çalışmak durumundadırlar.

Kant bu eserinde eleştirilerini esasen Descartes'ın formüle ettiği "ontolojik kanıt"a yöneltmekte ve Leibniz'in formüle ettiği "kozmojik kanıt"ı ise ontolojik kanıtla irca etmek suretiyle tenkit etmektedir.³⁸⁶

Daha önce görmüş olduğumuz gibi Descartes "Tanrı" kavramının "varlık" kavramını zorunlu olarak içerdiğini ve bu durumun tıpkı "dağ" kavramı ile "dere" kavramı arasındaki ilişki gibi olduğunu öne sürmekteydi. Buna göre, insan zihninde her halükarda bir "Tanrı" kavramı vardır ve bu kavramın "yokluk" ile bağdaştırılması olanaksızdır. Nasıl ki "dağ" diye bir şeyi düşündüğümüz zaman hemen "yamaç" yahut "dere" diye bir şey de düşünmek zorunda kalıyor ve yamaçsız yahut deresiz bir "dağ" olamayacağını kabul ediyorsak, aynı şekilde "Tanrı" kavramını düşündüğümüz zaman, bu kavramın zorunlu bir içeriği ve sonucu olarak "varlık"ı da düşünürüz. Dolayısıyla "*Tanrı zaruri bir varlıktır*".

Hatırlanacağı üzere bu son önerme Fârâbî'nin imkân delilinde de yer almaktaydı. Orada Fârâbî varlıkları mümkün ve zaruri varlıklar olarak ikiye ayırmakta ve mümkün varlıkların var olabilmeleri için, onların varlığını irade edecek zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyduklarını ifade etmekteydi. Şu halde kozmojik kanıtlamalarda da esas olan, "Tanrı'nın *zorunlu bir varlık* olduğu" düşüncesidir. Buna ilaveten "sebeplilik", "amaçlılık" gibi fikirler de kozmojik delillerde tamamlayıcı unsurlardır. İşte bu sebeple, ontolojik delile yöneltilmiş olan eleştiri aslında kozmojik delili de kapsamaktadır. Dolayısıyla Kant'ın eleştirileri Hume'un eleştirilerine göre daha öncelikli sayılabilir.

Kant'a göre "zorunlu varlık" kavramı sadece insan zihninin kendi içerisinde yer alan, fakat dış dünya ile irtibatı, yani dış dünyada var olup olmadığı zihnin kendi içerisinde kanıtlanamayacak olan bir kavramdır. Kavramın kendi içinde tutarlı olması, onun dış gerçekliğe tekabül ettiği anlamına gelmez. Öyleyse, bir nesneye ilişkin

³⁸⁶ Kozmojik kanıt türlerinin Ontolojik kanıtla irca edilişi hakkında bkz: Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 91 vd.

kavramımız neyi ve ne denli kapsıyor olursa olsun, eğer nesneye bir varoluş yükleyeceksek onun dışına çıkmamız gerekir.³⁸⁷ Onun dış/reel bir varlığa tekabül edip etmediğini anlamanın tek yolu, zihnin dışındaki dünyaya yani gerçek varlıklar dünyasına açılmak ve kavramı orada test etmektir. Bu test sonucunda o kavramın gerçek bir karşılığı “vardır” veya “yoktur” diyebiliriz. Oysa “Tanrı” kavramı herhangi bir şekilde kendisini test edebileceğimiz türden bir kavram değildir. Çünkü tüm varoluşa ilişkin bilincimiz (bu ister dolaysız algı yoluyla isterse bir şeyi algı ile bağlayan tasımlar yoluyla olsun) bütünüyle deneyim birliğine aittir ve bu alanın dışındaki herhangi bir varoluş, gerçi saltık olarak olanaksız olduğunu ileri süremiyor olsak da, gene de hiçbir biçimde açıklayamayacağımız bir sayılıdır.³⁸⁸ Bu durumda en yüksek varlığın varoluşunu kavramlardan çıkarsamaya çalışan ünlü varlıkbilimsel [ontolojik] (Kartezyen) tanıtılamada tüm çaba ve emekler boşa gitmiştir. Yalnızca idealar yoluyla içgöründe daha da varsıllaşmayı istemek tıpkı bir işadının kasa hesabına birkaç sıfır ekleyerek durumu iyileştirmesi denli olanaklıdır.³⁸⁹

Descartes üçgen fikrinin üç açığı içerdiğini, üçgen varsa üç açının da muhakkak var olması gerektiğini söyleyerek “Tanrı” ve “Varlık” ilişkisinin de buna benzediğini kanıtlamaya çalışıyordu. Oysa Kant’a göre “Üçgen” kelimesi yahut kavramı eğer dış dünyada karşılığı olan bir gerçekliğe tekabül ediyorsa ancak o takdirde onun üç açısının varlığı da bir gerçekliğe tekabül edebilir. Zira “Üçgen’in üç açısı vardır” dediğimizde önce üçgen diye bir şeyin varlığını varsayar (yahut dış gözlem ile bunu kanıtlar) ve daha sonra, adı “üçgen” olan bu şeyin üç açısının olduğunu ifade ederiz. Bu durumda (Üçgen diye bir şeyin dış dünyada var olduğu kanıtlandığında) üçgenin üç açısının var olduğunu kabul etmek elbette ki zorunlu olur. Fakat örneğin, eğer ortada (dış dünyada) üçgen diye bir şey yok fakat sadece zihnimizde var ise, o zaman yine “üçgen” fikri “üç aç”ıyı gerektirecektir ama üç açının sadece zihindeki varlığını gerektirecektir. Sonuçta “üç aç”ının dış dünyadaki varlığını kabul etmek ancak üçgenin dış dünyadaki varlığı tecrübe ile kanıtlanınca mümkündür. Aksi takdirde hem “üçgen” fikri hem de “üç aç”ı fikri salt zihinsel kavramlar olarak kalacaklardır.³⁹⁰

³⁸⁷ Kant, *Artı Usun Eleştirisi*, 293

³⁸⁸ Kant, *age*, 294

³⁸⁹ Kant, *age*, 294

³⁹⁰ Bkz: Kant, *age*, 291

Ontolojik kanıtın belki de en güçlü argümanı şudur: “Tanrı” kavramı varlık dâhil tüm mükemmellik sıfatlarını kapsar ve dolayısıyla onun “varlık” sıfatından yoksun olarak düşünülmesi imkânsızdır. Ya hiç tanrı kavramını düşünmemeliyiz, ya da onu bu mükemmel sıfatlar ile düşünmeliyiz. Çünkü eğer kusurlu bir tanrı düşünüyorsak bu varlık zaten tanrı olamaz. “Tanrı” düşüncesi zorunlu olarak “mükemmellik”i ve dolayısıyla “varlık”ı gerektirir.

Kant’a göre varlık hakkındaki önermeler sentetik önermelerdir. Yani bilgi dağarcığımıza yeni şeyler eklerler. Buna bağlı olarak “Tanrı vardır” önermesi zorunlu olarak doğru olmayabileceği gibi zorunlu olarak yanlış da olmayabilir. Çünkü “Tanrı” ve “varlık” birer özdeşlik değildirler. Esasen bir şeyin var olduğunu söylemek “a posteriori” bir hükümdür.³⁹¹

Aslında Mackie *The Miracle of Theism* adlı eserinde ünlü “Germarslı” kavramı ile Kant’ın eleştirisini tamamlamaktadır. Buna göre örneğin Mars gezegeninde yaşadığı düşünülen varlıklar için “Marslı” kavramını kullanalım. Bu durumda böyle bir varlığın gerçekten yaşayıp yaşamadığı konusunda şüpheler oluşacaktır. Fakat kavramı “Gerçek Marslı”yı temsil etmesi için “Germarslı” olarak değiştirirsek, o zaman bu varlığın yok olduğunu söylemek, yani “Germarslı var değildir” demek çelişkili olacaktır.³⁹²

Buna elbette “Germarslı” kavramı ile “Tanrı” kavramının aynı olmadığı, Tanrı kavramının sınırsız mükemmelliği içerdiği söylenerek itiraz edilebilir. Nitekim Descartes ontolojik delilde tam da bunu ortaya koymakta, Tanrı’nın sınırsız kudretini sınırsız ilminden ve bütün bu kemal sıfatlarını da onun “var”lığından bağımsız olarak düşünmenin mümkün olmadığını ifade etmekteydi. Ancak “Germarslı” kavramı da zaten bu durumun açıklığa kavuşmasını sağlamayı hedeflemektedir. İslam düşünce geleneğinde zaten müsellemler olan “Allah’ın zatında ve sıfatlarında mükemmelliği” düşüncesinin Descartes’ın formülasyonunda da yer aldığını işte “Germarslı” kavramına yapılabilecek bu itiraz ile ortaya koymaya çalışan Mackie, daha sonra Descartes’a asıl can alıcı soruyu şöyle sormaktadır: “Nasıl oluyor da bir taraftan bu kemal sıfatlarının tam idrakinin mümkün olmadığı, diğer taraftan da mümkün olduğu savunulabilir?”³⁹³

³⁹¹ Bkz: Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 94

³⁹² Bkz: Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, 37

³⁹³ Bkz: Aslan, *age*, 37

Mackie'nin bu örneği "Tanrı" kavramını kanıtlamanın sadece "var"lıkla ilgili kısmın kanıtlanmasıyla bitmiş olmayacağını, ona atfedilen sıfatların da kanıtlanması gerektiğini, fakat "Tanrı"ya atfedilen mükemmellik sıfatlarının insan bilgisi açısından imkânsız olduğunu ve dolayısıyla Tanrı düşüncesinin kanıtlanabilirliğinin en nihayetinde gelip bir "imkansız"a dayanmakta olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Kant'ın eleştirisiyle önemli ölçüde gücünü kaybeden Ontolojik delile yöneltlen sert eleştirilerden birisi de Norman Malcolm tarafından yapılan formülasyona yöneltiştir.³⁹⁴ Malcolm'un Kant'ın varlık-yüklem ilişkisi bağlamında yaptığı eleştiriyi geçersiz kılmak için geliştirdiği kanıtla göre, zorunlu olarak kendisinden daha yetkin bir varlık bulunmadığı için Tanrı'nın var olmadığını düşünmek de mantıksal açıdan zorunlu olarak yanlış bir önermedir. Dolayısıyla "Tanrının varlığının bir yüklem olamayacağı" şeklindeki Kantçı eleştiri geçersizdir. Çünkü bu son şekli ile ontolojik argümanda "Tanrı vardır" önermesi "Tanrı var değildir" önermesini geçersiz kılmaktadır. İşte bu formüle karşı; Tanrı'nın var olduğundan var olmadığının yanlışlığının zorunlu olarak çıkarıldığı gibi, Tanrı'nın var olmadığının da var olduğunun imkânsızlığını ortaya koyabileceği dile getirilmiştir.³⁹⁵

Burada şu noktaya da temas etmeliyiz; Mantıkçı pozitivistlerin metafizik ifadeleri anlamsız olarak gören yaklaşımı tutarlı değildir. Çünkü bu ekol bir taraftan, ilke olarak deneyden bağımsız hiçbir önermenin *anlamlı* olamayacağını savunurken diğer taraftan olgusal içerikten yoksun olan analitik önermeler için bu durumun farklı olduğunu öne sürmektedir. Bu açık bir çelişkidir. Zira eğer "anlamlı olmak" ancak deneysel doğrulanabilirlik ile mümkünse, bu durumda örneğin, "Hiçbir şeyin aynı bölümü, aynı anda değişik renklerde olamaz" şeklindeki bir önermenin de anlamsız kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü "Hiçbir şey" ifadesinin kapsamı en nihayetinde insanın deneysel olanak alanının dışındadır ve bu sınırsız alan üzerinde genel yargıya varılmış olması da anlamsız olmalıdır. Çünkü bizzat mantıkçı pozitivistin en önemli sözcüsü Ayer'e göre, belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini

³⁹⁴ Malcolm ve Swinburne'nin ontolojik kanıtla destek mahiyetindeki argümanları için bkz: Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 95-99

³⁹⁵ Mehdiyev, *age*, 48

biliyorsa, o tümce o kişi için olgusal bir anlam taşır.³⁹⁶ Fakat bu katı prensibi koyan Ayer birkaç bölüm sonra tuhaf bir şekilde, *herhangi bir deneysel durum üzerine bize bilgi vermemekle beraber* analitik önermelerin anlamlı olduklarını savunmaktadır.³⁹⁷ Aslında Ayer bu tutarsızlığa mahkûmdur; çünkü başlangıçta ifade ettiği katı prensip aslında insan bilgisini deney sınırları içerisine hapsedmekte ve matematik ve mantık dâhil olmak üzere tüm deney dışı düşünce alanlarını kapatmaktadır. Nitekim bu akımın düşünceleri benzer mülâhazalarla Karl Popper tarafından yapılan eleştiriler neticesinde ciddi ölçüde sarsılmıştır.

Kozmolojik argüman ise daha önce ifade ettiğimiz gibi Kant tarafından ontolojik argümana irca edilmiş idi. Bu nedenle ontolojik argüman için söz konusu olan eleştiriler kozmolojik deliller için de geçerli olacak ve nihayetinde Tanrı inancının zihinsel varlığını esas alan kısmı geçersiz kalmış bir kozmolojik argümanı Hume'un eleştirilerine karşı muhafaza etmek oldukça güçleşecektir. Nitekim "doğadaki sebeplilikten yola çıkarak sebepsiz bir varlığa ulaşma" şeklinde özetleyebileceğimiz bu kanıtlama biçimindeki kısır döngü onu bir "kanıt" olmaktan çıkarmaktadır. Zira herhangi bir şeyin sebepsiz var olamayacağı düşüncesinin bizi en nihayetinde "sebepsiz" ve kendiliğinden var olan bir varlık fikrine götürmesi için bu fikrin zihnimizde daha önce yer etmiş olması şarttır. Dolayısıyla kozmolojik argüman bu yönüyle bütün varlığını ve gücünü ontolojik altyapısına borçludur. Bu altyapı olmaksızın, yani insan zihninde zaten "sebepsiz" ve "kendiliğinden var olan" bir Tanrı fikri bulunmaksızın bu fikre sebeplilik yolu ile ulaşmak oldukça zor görünmektedir. Ancak Leibniz'in formüle ettiği kozmolojik kanıt fikri -ilk bakışta- ontolojik kanıttan daha bağımsız gözükmektedir. Esasen Leibniz ancak monadlar teorisi içerisinde anlamlı ve anlaşılır olan üç ayrı kanıtlama geliştirmiştir. Özetle ifade edecek olursak ona göre insan, Tanrı ya da yetkin varlık üzerine bir ideye sahip olmak zorundadır. *Bu varlığın idesi bütün yetkinlikleri içinde taşır ve varoluş bunlardan biridir.* Buna göre varlık vardır.³⁹⁸ Yine Matematik gerçekleri gibi ebedi gerçeklerin varlığı da Tanrı'nın müdrikesinin varlığını gösterir³⁹⁹. Ayrıca rastlantısal olarak şeylerin mevcut oluşlarının da yeterli sebebi olmalıdır ki bu sebep rastlantısal olanı aşacaktır. Son olarak Leibniz

³⁹⁶ Ayer, *age*, 13

³⁹⁷ Ayer, *age*, 56

³⁹⁸ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Türkçesi: Sedat Umran), İstanbul, İz yay, 1993, s.206

³⁹⁹ Bkz: Weischedel, *age*, 206

evrende görülen düzen ve uyumun düzenleyici bir ruha ihtiyaç duyduğunu ve bu ruhun da Tanrı olduğunu söylemek suretiyle kozmolojik kanıtı katkısını yapmıştır. Onun kozmolojik kanıtı kısaca şöyle özetlenebilir: Eğer herhangi bir şey var ise, mutlak zorunlu varlık da var olma mecburiyetindedir⁴⁰⁰. Yani ben var isem mutlak zorunlu varlık da var demektir. Burada artık kanıtlama kavramdan değil, tecrübeden hareket eder gibi görünmektedir. Oysa Kant’a göre bu bir tür göz boyamadır. Çünkü Kant aslında mümkün varlıkların varlığından zorunlu bir varlığa ulaşmanın, ancak zorunlu varlığın kendi başına varlığını temellendirdikten sonra savunulabileceğini düşünmekte ve bundan dolayı önce özü varlığını da içeren bir kavramın var olması gerektiğini ileri sürmektedir⁴⁰¹. Buna göre kozmolojik kanıtın ontolojik kanıt döngüsünden kurtulması neredeyse olanaksız olmaktadır. Dolayısıyla bu kanıtın bir anlam ifade edebilmesi için önce ontolojik kanıtı yönelik eleştirileri cevaplayabilmesi zorunludur.

Üstelik kâinattaki sebeplilikten yola çıkarak kâinat ötesi varlık hakkında yargıda bulunmak da problemlidir. Bu tarz kıyasın bir benzeri İslam geleneğinde “*el-İstidlâl bi’ş-Şâhid ale’l-Ğâib*” olarak adlandırılır. Her ne kadar İslam geleneğinde “Gaib” denilen âlemin bizzat varlığı üzerine -ciddi boyutlarda- bir tartışma yaşanmamış olsa da, özellikle Mutezile’nin uyguladığı bu prensip, “Gaib ile Şahid’in birbirlerine öyle rahatça kıyas edilemeyeceği kadar farklıdır” düşüncesinden hareketle eleştirilmiştir. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimlerine göre görünen âlemden (deneysel dünyadan) hareket ederek görünmeyen âleme (Gayb âlemi/deney ötesi âlem/metafizik alan) ilişkin yapılan çıkarımlar kesinlik değil, ancak zan ifade ederler.⁴⁰² Kozmolojik kanıtta ise duyular dünyasından elde edilen veriler duyu ötesi dünya hakkında kullanılmaktadır. Oysa eğer duyu ötesi dünya hakkında önceden sahip olduğumuz kanaatler yoksa böyle bir dünyanın içeriği ile ilgili yaptığımız kıyaslamalar boşa çıkacaktır. Örneğin bir Budist’in zihin ve mana dünyasında Tanrı’ya dair hiçbir şey yoktur. Diğer taraftan kâinatı tanrının yarattığını kabul eden teist kültürlerde kâinat tanrının varlığına delil olarak görülebilir.⁴⁰³ *Yani kâinatı Tanrı’nın varlığına delil olarak görmek önce Tanrı’nın varlığına inanmayı yahut böyle bir inancı bilmeyi gerektirir.*

⁴⁰⁰ Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, 65

⁴⁰¹ Aslan, *age*, 65

⁴⁰² Konu ile ilgili Gazâlî’nin değerlendirmeleri için bkz: el-Gazzâlî, *Mî’yârü’l-İlm*, Thk: Süleyman Dünya, Mısır, Daru’l-Mearif, 1961, s.165 vd.

⁴⁰³ Aslan, *age*, 127

Bütün bu mülâhazalar bizi şu noktaya getirmektedir: Sadece Tanrı kâinatla olan alakasını bize bildirdiği zaman, biz kâinatın Tanrı'nın varlığına delalet ettiğini söyleme imkânı bulabiliyoruz. Dolayısıyla kozmolojik delil salt vahiyden bağımsız bir kanıtlama yapamamaktadır.⁴⁰⁴ Yani salt aklî bir delil değildir.

Ancak gerek ontolojik gerekse kozmolojik kanıtın tek başına yetersizliği belki kanıtların tümü bir arada düşünüldüğünde ortaya çıkan güç ile telafi edilebilir. Yani tek bir kanıtlama türü yeterli ikna edicilikte değilse bile, kanıt türlerinin toplamında bu ikna ediciliği aramak daha makuldür ve esasen çağdaş din felsefesinde de böyle bir yöneliş vardır.

Burada argümanlar ve onlara yöneltlen eleştiriler oldukça geniş bir literatür içerdiği ve konumuzun sınırlarını zorlayacak felsefi değerlendirmelere uzandığı için, sonuç olarak tanrı kanıtlamalarının ateist karşı çıkışa yeterli ikna edicilikte cevap veremediğini vurgulamakla yetinelim. Ancak bu tür kanıtlamaların ateistik meydan okuma karşısında değilse bile, Tanrı'ya inanan birinin kendi inancını haklı çıkarma noktasında makul bir zemin oluşturduğu söylenebilir.⁴⁰⁵

Diğer taraftan burada yaklaşımımız açısından önemli olan hususun Tanrı kanıtlamalarından ortaya çıkan sonucun bir mü'min için beklenenden daha vahim olduğunu, söz konusu kanıtlama çabalarının herhangi bir inançsız kişiyi inandıracak güçte olmadığını ve en nihayet bütün bu literatürün daha çok sanatsal değeri olan yazınsal bir türden öteye geçemediğini tespit etmek olduğunu bir kez daha vurgulayalım. İlgili deliller ve karşı argümanlara kısaca göz gezdirmek suretiyle, *yapılan tartışmaların Tanrı inancını olumlu ya da olumsuz yönde etkilemediğini* görmüş olduk. Biz de, konu ile ilgili görüşünü “dinî hakikat iddialarının gerçekliği sadece akla müracaatla değil, aynı zamanda ferdi ve toplumsal boyutta ne gibi kazanımlara sebep olduğunun tespitiyle de ortaya konulur” ifadesi ile özetleyen Adnan Aslan'ın bu düşüncesine katılıyoruz⁴⁰⁶. Çünkü esasen Tanrı'nın varlığından ziyade, Tanrı inancının neye yaradığı ve neyi değiştirdiği önemlidir. Eğer inancın olumlu değişim sağladığı ve söz konusu bu değişimin başka türlü sağlanamayacağı ortaya konulursa Tanrı inancı

⁴⁰⁴ Aslan, *age*, 127

⁴⁰⁵ Uzunca incelemelerinin ardından Mehdiyev, Tanrı kanıtlama çabaları içerisinde geline en son noktayı temsil ettiği söylenebilecek olan “teistik delilcilik” hakkında bu değerlendirmeyi yapmaktadır. Bkz: Mehdiyev, *age*, 153-154

⁴⁰⁶ Bkz: Aslan, *age*, 123

dâhil tüm dini-metafizik inançlar insan varoluşu açısından sağlıklı bir zeminde ifade edilmiş olacaktır. Aksi takdirde yapılan tartışmalar ya salt entelektüel bir merak tatmini yahut bu tartışmaların ardında aranacak diğer (çıkar, konum vs.) kazanımlardan ibaret olacaktır.

Üzerine titizlikle eğilince en nihayetinde aklın çaresizliğinin ortaya çıktığı metafizik alanın İslam geleneğinde sosyal ve siyasal otoriteyi sağlamakta ne denli istismar edildiğini daha önce görmüştük. Şimdi ise metafizik meselelere insan ekseninde yaklaşmanın imkânını ve bu tür bir yaklaşımın İslam anlayışımız ve sorunlarımızın tahlili açısından ne gibi yararları olabileceğini irdelemeye çalışacağız.

B. METAFİZİĞE ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM

Metafizik, insan aklı ile ihata edilebilme imkânı açısından inceleme konusu edildiği kadar, yaşamsal önemi açısından inceleme konusu edilmemiştir. Nitekim buraya kadar görmüş olduğumuz tartışmalarda hep insan bilgisinin sınırlı olduğu ve bu sınırların deneysel dünya (şehadet âlemi) içerisinde yer aldığı söyleniyordu. Ancak biz şimdi soruyu başka bir yönden soracağız: *“Metafizik” olmaksızın yaşanabilir mi?*

İnsan evrende, sadece fiziksel dünya içerisinde yaşayabilir mi?, Sadece tecrübe alanına ilgi duyup bütün bilgimizi bu alana hasrederek ulaşacağımız şey bizi mutlu eder mi? Gerçek şu ki insan sadece maddi varlık olmaktan daha fazlasına sahiptir. Yaşamımız fiziksel dünyanın kuralları ile izah edemeyeceğimiz birçok etkenin tesiri altındadır. İnsanların duyguları, beklentileri, umut ve hayalleri vardır. Yaşam laboratuvar tahlillerine indirgenemeyecek kadar girift ve muammalıdır. Bütün bilimsel gelişmelere rağmen insanlar hala gelecek hakkında meraklı ve kısmen kaygılıdır. Evet, elbette ki ilkel insanların doğada gördükleri dehşet ve gizem büyük oranda kaybolmuş, sıkça söylendiği gibi dünyanın büyüğü bozulmuştur. Ancak şunu da unutmamalıyız ki; bilimin ve teknolojinin gelişmesi ile insanoğlunun doğaya tamamen hâkim olacağı ve büyüünün bozulması sonucunda “inanç” olayının tamamen yok olacağı öngörülerini boşa çıkmış, bir zamanların bilimsel/sosyolojik teorileri olarak görülen bu düşünceler günümüzde sadece sıradan kehanetler olarak tarihteki yerini almıştır. İnsanlığın yaşam içerisinde gösterdiği ilerlemeler inancın zayıflamasına değil fakat olsa olsa daha rasyonelleşmesine yol açmıştır. Modern insanın, materyalist, seküler, insanlık

değerlerini yitirmiş ve en derin anlamında din dışı olarak tanımlanmak istenmesi temelinden yanıltıcıdır. Modern dönemde kendini gösteren şey tarihi dönemin tekeli ve kurumlaşmış yapısının artık egemenliğini yitirmesidir.⁴⁰⁷ Yani aslında modern toplumlarda dinin geçirmekte olduğu sarsıntı bir intibak problemidir.⁴⁰⁸ Eskinin geleneksel taklitçi, şekilci, korkuya dayalı, konformist⁴⁰⁹, klerikalist⁴¹⁰, akıl ve bilimle çatışan din anlayışları ve dindarlıkları sarsılırken, yine modern toplumlarda şehirlerden başlayarak, daha şahsi, daha akılcı ve daha içten yaşanan yeni dindarlık şekilleri kendini göstermektedir.⁴¹¹

On yedinci yüzyılın başında Batı Avrupa’da eğitim görmüş kişilerin zihinlerinde genel olarak iki büyük otorite yer almaktaydı: Kutsal kitaplar ve Klasikler. Bu iki otorite de, insan uygarlığının gittikçe kötüye doğru ilerlediğini yani bir tür düşüş yaşadığını iddia ediyorlardı.⁴¹² Nitekim aynı fikir İslam düşüncesinde de vardır ve “*Çağların en hayırlısı benim çağımdır, sonra benden hemen sonra gelenler ve onlardan sonra ise daha sonra gelenlerdir...*”⁴¹³ şeklindeki hadiste ifadesini bulmuştur. Bu anlayışın hâkimiyetinde aydının yapacağı en akıllı iş, kendisinden daha şanslı olan eski düşünürleri okuyarak onların yaşadığı çağa yakınlaşmaya çalışmaktır.⁴¹⁴ İşte bu durum Cabirî’nin ifadesiyle “Geçmişin otoritesi”nin temel taşı oluşturuyordu.⁴¹⁵ İşte modern dönemde yıkılan şey bu anlayıştır. Artık insanlar geçmişin ve geçmişten gelen bilgi anlayışlarının egemenliğine girmek istememektedirler. Yoksa metafizik anlamda “din” olgusu gücünden bir şey kaybetmiş değildir. Bu ise “din”in insan tabiatında ne denli yer ettiğini göstermektedir.

Neticede “din” ya da daha genel anlamıyla “Metafizik” insan hayatındaki yerini korumaktadır ve gelecekte de koruyacağı kesin gözükmektedir. Anlaşılan o ki,

⁴⁰⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 386-387

⁴⁰⁸ Günay, *age*, 403

⁴⁰⁹ Konformizm: İlke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzı. Toplumun değer yargılarına, geleneklerine saygı duyma, onlara karşı çıkmama, onlarla barışık olarak yaşama tavrı ya da eğilimi. Bkz: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 622-623

⁴¹⁰ Clerical: Rahipler sınıfına ilişkin (Bkz: *Oxford Türkiye Sözlüğü*, (Ed: Helen Warren), Oxford University Press, New York, 2002, s.109)

⁴¹¹ Günay, *age*, 403

⁴¹² Bkz: Hampson, *Aydınlanma Çağı*, 15-16

⁴¹³ Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 210-211-212. Ayrıca hadisin tam tahriri için bkz: Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, 5/372

⁴¹⁴ Hampson, *age*, 16

⁴¹⁵ Cabirî’nin ilgili değerlendirmeleri için bkz: Câbirî, *Bünyetü'l-Akdi'l-Arabî*, 109 (Beyan bölümü üçüncü fasıl)

insanın ulvî âlem ile olan irtibatı, kendi isteği ile koparamayacağı kadar güçlü ve fitrîdir. Zira Aydınlanma çağında dahi metafizik tamamen hayatın ve insan düşüncesinin dışına itilememiştir.

Diğer taraftan, metafizik inançları kabul etmenin akla uygunluğunu kabul etmeyenler bu inançları reddetmenin de akla uygun olmadığını söylemektedirler. Yani dini inançları akıl adına reddetmek yahut küçümsemek de aslında doğru değildir. Fakat metafizik eleştirisi yapan düşünürlerin geliştirmiş oldukları argümanlar genellikle ateizmin sloganları haline gelmiştir. Bu nedenle konuya ilişkin tartışmalar yavaş yavaş bir tür sağırklar diyaloguna dönüşmektedir. İlgili kanıtları savunanlar “dindar”, reddedenler ya da bu kanıtların zayıflıklarına işaret edenler ise “dinsiz” olarak algılanmaktadırlar. Oysa “Tanrı” inancı kanıtlar üzerine kurulu değildir. İnsanlık tarihinde hiçbir din kendisini bu tür kanıtlamalar yoluyla ifade etmiş değildir. Bizzat metafizik alanın temsilcisi olan ve adeta bu alanın içinden konuşan “din” kendisini kanıt yoluyla değil, iknâ yoluyla ifade eder. Yani “din”, anlatmak istediği gerçeklerin doğruluğunu zaten tartışmaya açmaz. Aksine bu gerçeklere kayıtsız kalan insanları eleştirir ve bunu yaparken başta ödül-ceza olmak üzere birçok enstrümanı devreye sokar. Dinin amacı felsefi tartışmalar üretmek değildir. Dine ilişkin inançlar üzerine felsefi kanıtlar geliştirmek en nihayetinde insan aklının metafizik sahada kendine yer araması demektir. İşte tanrı kanıtlamalarında zayıf düşen şey “Tanrı” inancı değil, aklın bu çokbilmişliğidir. Bu bağlamda fideist⁴¹⁶ yaklaşımı aşırı bulmakla beraber önemsedığımızı söyleyelim. Aşırı buluyoruz; çünkü bu yaklaşım insan aklının dinden tamamen bağımsız bir alan oluşturduğunu öne sürmekte ve dinin dogmatik yönünü vurgulamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Önemiştir; çünkü fideizmin ölçülü şekli aklın inanç karşısında ve inancın akıl karşısında konumlandırılışı noktasında mutedil davranmakta, inancı esas almakla birlikte akli inancın altında ezmemektedir.

Gerçek şu ki insan aklı, deneysel alanın dışına çıktığı ve dinin ilahi/metafizik boyutları üzerinde çalışmaya başladığı zaman iki seçenekle karşı karşıyadır: Ya dinin

⁴¹⁶ Fideizm: Temel dini öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, fakat yalnızca inanç, iman yoluyla kabul edilebileceğini savunan anlayış. Fideizmin iki türü vardır. Birincisi; Kierkegaard gibi filozofların savunduğu ve “saçma olduğu için inanıyorum” özdeyişiyle tanınmış olan, dinin özünün rasyonel açıdan anlamlı olmadığını savunan ve dini akla karşı konumlandıran *radikal fideizm*’dir. İkincisi ise Aziz Augustinus ve Pascal gibi düşünürler tarafından savunulan, imanın temel olup akıldan önce geldiğini savunan fakat akıl yürütme ve deneysel araştırmaları da bütüncül anlamsız görmeyen *ölçülü fideizm*’dir. (Bkz: Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 417)

söylediklerini kabul edip onun savunuculuğunu yapacak, ya da dinin kabullerini temelden reddedip karşı argüman geliştirmenin peşine düşecektir. Her iki durumda da aklın “kendisi olmak”tan çıkıp bir başka şeye taraftar yahut hasım olarak kullanılması, bir bakıma ideolojik olarak işlevselleştirilmesi söz konusudur. O artık insanın bilgi edinme aracı değil, önceden kabul edilmiş kanaatlerin savunucusu durumuna düşmüştür. Oysa akıl belirli bir alan içerisinde bilgi “üretme” kaynağıdır. O ancak bu alan içerisinde “akıl”dır. Bu alan dışına çıkıldığı zaman, daha iyi kullananın galip geldiği bir mücadele aracı olmaktadır. Nitekim pozitif bilimlerde ve mantık-matematik gibi salt aklî ilim dallarında akıl hep aynı yolu göstermekte ve bu alanlarda akıl yürütenler arasında çok ciddi ihtilaflar çıkmamakta iken; felsefe⁴¹⁷ ve metafizik alanında akıl çoğu zaman aynı yolu göstermemekte, neredeyse aynı düşünceleri paylaşan iki düşünüre bile zor rastlanmaktadır. Bu durum bir ölçüde zenginlik ve çeşitlilik olarak görülebilir; ancak kabul edilmelidir ki ittifak noktalarının ihtilaf noktaları yanında kayda değer bir oran tutmadığı durumlarda ortada çeşitlilik değil, olsa olsa belirsizlik var demektir.

İnancın konusu olan ulvî hakikatlerin matematiksel önermeler yahut fiziksel kanunlar gibi kesin bir şekilde ortaya konulabileceğini düşünmek akla dinin bütün alanı içerisinde sınırsızca bir hareket özgürlüğü vermek demektir. Bu durumda “din” artık din olmaktan çıkacak ve onun yerine insanları etkileyecek başka sistemler aranacaktır. İronik olan şudur ki; felsefî tartışmalarla dini “din” olmaktan çıkaranlar bir süre sonra aklın ürettiği “bilim”i din haline getirmeye koyulmaktadırlar. Çünkü dinin hakikatleri rasyonelleştirilmek istenirken buharlaştırılmıştır. Daha önce teolojik yaklaşımın “Allah” anlayışını irdelerken bunun bir örneğini görmüştük. Kelamcılar Allah’ı insana benzetmemek ve antropomorfizm⁴¹⁸(tecsim) girdabına kapılmamak kaygısı ile neredeyse bütün olumlu/olumlamalı ilahi özellikleri “güç/kudret” sıfatına indirgemişler⁴¹⁹ ve adeta tek özelliği “güçlü olmak” olan bir Tanrı’dan söz eder olmuşlardır. Elbette onları bu düşüncelere iten sosyo-kültürel ve düşünsel sebepler

⁴¹⁷ Burada elbette felsefe içerisinde ontoloji ve din felsefesi gibi alanları kastetmekteyiz.

⁴¹⁸ Antropomorfizm: Özel olarak Tanrı’nın, Tanrıların ya da doğal güçlerin insan şekline ve insan niteliklerine sahip olduğunu söyleyen anlayış... (Bkz: Cevizci, *age*, 77)

⁴¹⁹ Esasında Ehl-i Sünnet mezhebi prensipte naslarda geçen bütün ilahi sıfatları olduğu gibi kabul etmektedir. Ancak bu sadece prensiptedir. Gerçekte ise “kudret” sıfatı dışında kalan hemen bütün sıfatlar kudret çerçevesinde izah edilmiştir.

vardır, ancak sonuçta Allah'ın suçsuz bir insanı cezalandırabileceğini düşünmek⁴²⁰ ilahi metinlerin değil sadece insan aklının üretebileceği bir tasavvurdur.

Uzlaştırmacılık olarak değerlendirilebilecek olsa da, bizce “din” aklın rakibi ya da zıttı değil, onun muhatabıdır. Din, akıldan kendisini anlamasını istemektedir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken nokta; “anlaşılması istenen” şeyin dinin içerdiği metafizik hakikatlerin bizzat kendileri değil, dinin hedefleri, yani varlık sebepleri olduğudur. Yani bizce yapılması gereken şey dinin metafizik yönleri üzerine kafa yorup örneğin Ahiret âleminin nasıllığı, meleklerin nitelikleri, kıyamette neler olacağı, ... vb. salt metafizik hususları tartışmak yerine bu alanı tamamen naslara bırakmak ve bu konulardaki bilgi ve düşüncemizi en azından prensip olarak “naslarda geçen ifadeler” kapsamının dışına taşırmamak; diğer taraftan dini metinleri insan aklının pozitif ve tutarlı değerlendirmesi ile okuyup bu metinlerde insandan en nihayetinde neler istendiğinin yani dinin maksatlarının (makâsıdu’ş-şerîa) iyice anlaşılması için çalışmak olmalıdır. Bu durumda metafizik alana antropolojik açıdan yaklaşmış olacak, yani boyumuzu aşan meseleleri bırakıp kendi işimize bakmaya başlamış olacağız demektir.

Antropolojik yaklaşım öncelikle metafiziğin insan için zorunluluğunu ortaya koymakla başlar. İnsan bir yönü ilahi âlemde olan bir varlıktır. Dünyada yaşıyor olmasına rağmen doğadaki her varlık gibi onun da kendine has metafizik yönleri vardır. İnsanın sadece bu dünyaya ait bir varlık olmadığına en muazzam göstergesi ölüm gerçeğidir. Belki bu durumu bir kanıt olarak düşününce eleştirilebilir hale gelecektir, ancak her insan ölüm ve ölümlülük hisleri karşısında benzer çaresizliği hissettiği gibi yaşamın burada bitmeyeceğine içten içe (hiçbir kanıtın sağlayamayacağı ölçüde bir kesinlikle) kanaat getirir. Çeşitli felsefi kanıtlarla –kendi bakış açılarına göre- metafiziksel inançları çürüttüklerini düşünenler bu tür hisler karşısında çaresiz kalacaklardır. Çünkü varlığın manevi boyutu kabul edilmediğinde insan varoluş itibarıyla adeta boşluğa düşmektedir.

Yaşam biraz da ona nasıl baktığımıza bağlıdır. Sırf madde açısından bakarak değerlendirdiğimizde göreceğimiz şey büyük ölçüde anlamsızlıktır. Bu yüzden ki

⁴²⁰ Daha önce görmüş olduğumuz gibi Eş’arî, gayri Müslimlerin çocuklarının ahretteki durumları hakkında bu minvalde görüşler savunmaktaydı. (Bkz: el-Eş’arî, *et-İbâne*, 56)

kimi ateist düşünürler; “Eğer bir tanrı yoksa mutlaka var edilmelidir” demişlerdir. Kendi içerisinde çelişkili olan bu ifade, evrene ve hayata salt madde gözlüğüyle bakmanın kaçınılmaz sonunu yansıtmaktadır. Çünkü yaratıcı ve hikmetle düzenleyici bir Tanrı fikri olmaksızın varoluşu izah etmek hem düşünsel açıdan ve hem de daha da önemlisi duygusal açıdan olanaksızdır. Diğer taraftan Ahiret inancı kabul edilmediği takdirde içine düşülecek açmazlar ortadadır. Evrende uzunca zamandan beri süre giden oluş-bozuluş (kevn ve fesad) düzeni bariz bir şekilde yaratıcıyı ve yaşamın manevi yönünü işaret etmektedir. Bu nedenle dini metinler söz konusu işaretlerin insanın iç dünyasında yankı bulması yönünde çağrıda bulunurlar. Bu yankının din dilindeki adı ise “hidayet”tir.

Burada ifade ettiğimiz düşünceler bizim dini salt psişik bir olgu olarak gördüğümüz yahut radikal fideizme meylettığımız şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü sözünü ettiğimiz şey dinin bizzat kendisi değil, onun varlığının temelinde yer alan maneviyattır. Bizce din sadece maneviyattan ibaret olmadığı gibi, çoğunlukla tamamen beşeri problemlere yine beşerin anlayıp uygulayabileceği tarzda “gerçek” çözümler üreten, yani maddi dünyada yaşanan ve gözlemlenen bir olgudur. Dolayısıyla dinin *anlamlandırılması* ne ölçüde manevi çaba gerektiriyorsa, *anlaşıp yaşanması* da en az o ölçüde maddi(dünyevi) çaba gerektirmektedir.

Antropolojik yaklaşımın ikinci aşamasında ise din olgusunun varlık nedeninin “insana dünya ve Ahiret huzuru sağlamak” olduğu gerçeğini bütün dini düşünce sistematığının temeline yerleştirmek yer alır. İlk insandan beri insanlık kendi yolunu şaşırp doğal/fitrî mecrasından uzaklaştıkça Yüce Allah duruma müdahale etmiş ve her dönemde insanların anlayacağı dil, üslup ve yöntemleri kullanarak onları adına “hak” denilen dosdoğru istikamete yönlendirmek istemiştir. Kur’an’da anlatılan onca peygamber kıssasının ortak söylemi budur.⁴²¹ Burada dinin durumu kalabalık bir kitleye güneşi gösteren bir parmak gibidir. Kitlenin yapması gereken şey parmağa değil, güneşe bakmaktır. Ancak daha önce de kısmen değinmiş olduğumuz gibi insanlar genellikle güneşe değil, parmağa bakmaktadırlar. Diğer bir deyişle, dinin, gösterdiği hedeflerden daha çok bizzat kendisi ilgi konusu olmuştur. Yüzyıllar boyunca dini ilimler hep bu

⁴²¹ Kur’an kıssalarının bu açıdan yapılmış bir değerlendirilmesi için bkz: Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 255 vd.

parmağın inceliklerini araştırmışlar ve ilim adamları bu hususlarda yazdıkları ile kütüphaneler doldurmuşlardır. Varılması gereken hedeften çok, hedefe götürecek yol ilgi odağı olmuştur. Evet, İslam insanlığın huzuru için ideal yol, hatta tek yoldur, ancak sonuçta unutulmamalıdır ki o bir yoldur, hedefin bizzat kendisi değildir. Hedef insandır, insanın huzurudur. Bu gözle bakılırsa İslam dini her asırda insanların muhtaç olduğu çözümleri üretecek muazzam bir dinamizme sahiptir. Ne var ki ona bu gözle bakılamamış olduğu için günümüzde pratikte Hıristiyanlıktan ciddi bir farkı kalmamış gibidir. Bu noktada hamasetle düşünüp İslam'ın tevhid akidesine bağlı olduğunu, Hıristiyanlığın ise tevhidi bozmuş olduğunu söylemenin yararı yoktur. Zira her ne kadar tevhid akidesine bağlı olursa olsun İslam dininin müntesipleri tevhidin hayata dair sunduğu çözümleri ortaya koyamadıkları için İslam dini de çağımızda tıpkı Hıristiyanlık gibi yaşamın akışının dışında kalmıştır. Oysa dine insan sorunlarının ilahi pencereden çözümü olarak bakılırsa, yani dinin merkezine insan konulursa çözüm kolaydır.

İslam herhangi bir din değildir. Kutsal kitabının bozulmamış olması onu bütün diğer dinlerden ayırmakta ve üstün kılmaktadır. Bu nedenle, gelenek içerisinde oluşmuş olan onca yanlış telakkiye rağmen Kur'an'ın ışığında yeniden hayat rehberi bulabilme şansımız hala vardır. Ancak Müslümanların değişime direniyor olmaları ve geçmişte söylenenlere gereğinden fazla kutsallık atfetmeleri bu şansı zora sokmaktadır. Nitekim ilerde değineceğimiz üzere, Hanbelî âlimlerinden Tûfî'nin maslahata öncelik veren yaklaşımı İslam geleneğinde çok sert tepki görmüştür. Bu tepkilerin temelinde "İnsanların yararını en iyi bilen Allah'tır" düşüncesi yer almaktadır. Bu düşünce elbette doğrudur, ancak maslahata öncelik verilmesi fikrine karşı argüman olarak ileri sürülmesi bir tür manipülasyon sayılır. Çünkü "nas karşısında maslahata öncelik verelim" demek, Allah bizim maslahatlarımızı (hâşâ) bizim kadar bilemez demek değildir. Herhangi bir müslümanın böyle düşündüğünü zannetmiyoruz. Ancak Zahid el-Kevserî maslahatı savunanları bu şekilde suçlamakta⁴²² ve –kendince- işin kolayına yönelmektedir. Oysa konuyla ilgili tartışmalarda hep örnek verildiği üzere, özellikle Hz. Ömer'in uygulamaları maslahat'ın, yani insanların yararına olacak meşru çözümlerin

⁴²² Kevserî Tûfî'ye yönelik manipülasyon tarzı bu suçlamayı açıkça yapmaktadır. Kullandığı cümle şudur: "وَالْقَوْلُ بِذَلِكَ قَوْلُ بَأْسِ اللَّهِ لَا يَعْلَمُ مَصْلَحَ عِبَادِهِ" (Bu iddia-maslahat- Allah'ın kulların maslahatlarını bilmeyeceğini söylemek anlamına gelir). Bkz: Muhammed Zahid el-Kevserî (vf. 1371/1951), *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire, el-Mektebettü't-Tevfikiyye, ts, s.101

nasların lafızlarına ters dahi olsa yürürlüğe konulması gerektiğine işaret etmektedir. Önemli olan nasların temel hedeflerini iyi anlamak ve bu hedefleri sağlamaya yönelmektir. Israrla lafızlarla çelişmeme ilkesini savunmak, hedefi onu gösteren parmağa feda etmekten başka bir şey değildir.

Bu yaklaşıma şöyle itiraz edilebilir: Din şekli ve manası ile yani yöntemi ve hedefleri ile bir bütündür. Hedeflere ulaşalım diye dinin kendi yöntemini, yani şeklini bir kenara bırakacak olursak bu durumda insanların fikirleri kadar arzuları da işe karışacak ve hem şekil hem mana bozulmuş olacaktır. Hedefe ulaşalım derken dini bozmuş olacağız, fakat bu arada hedefe yine ulaşamamış olacağız. Bu sebeple, dinin hedeflerine ancak dinin kendi (lafzî) sınırları içerisinde ulaşmaya çalışmalı, nasların lafızlarını esas kabul edip onları hiçbir şekilde aşmamalıyız. Lafızların aşılması kapısını aralarsak deyim yerindeyse, pirince giderken evdeki bulgurdan da olabiliriz.

Bu itirazı ciddiye almamak mümkün değildir. Zira denildiği gibi eğer hedefe ulaşmak için her yol mubah kabul edilir, hiçbir sabit nokta önemsenmez ise, o takdirde insanların akılları ve iyi niyetleri kadar arzuları, heva ve hevesleri ve hatta menfaatleri de işin içine karışacak ve işin sonu dinin buharlaşması olacaktır. Bu nedenle, antropolojik yaklaşımın temel çerçevesini belirleyecek olan şey maslahat ve maksad düşüncesidir ki bu iki kavramı ve ilgili hususları daha önce kısaca açıklamıştık. Dinin genel amaçlarını tespit etmek ve insanların temel ihtiyaçları ve meşru çıkarları çerçevesinde bu amaçları yorumlayıp güncelleştirmek için, İslam geleneğinde maslahat ekseninde yürütülmüş olan tartışmaları ve ilgili literatürü dikkate almak kaçınılmazdır. Aksi takdirde keyfi ve indi yorumlarla konuyu bulanıklaştırmak ve amaçları tespit edeyim derken dini düşünce yapısını tamamen yapıbozuma(deconstruction) uğratmak gibi büyük bir risk söz konusu olacaktır. *Antropolojik yaklaşımda amaç dinin ilahi penceresinden insanların sorunlarına çözümler üretmektir. Yoksa amaç dini sülândirmek, ilahi mesajı insanların keyfi arzularına tabii kılmak değildir.* Müslüman düşüncenin bu yöndeki çekincelerini anlayışla karşılamakla beraber her türlü değişim ve farklılıktan ürkecek derecede paranoya içerisinde olmayı da yersiz buluyoruz. Zira bizce İslam, özü itibarıyla “alnı ak” bir dini sistemdir, geleneğin yorumlarını meşrulaştırma adına İslam’ın bu muazzam özelliğini yıpratmamak gerekir. Bu incelikler dikkate

alınarak “insan merkezli” bir din anlayışı tesis edilebilir ve insanların sorunlarına ilahi pencereden ilham alan çözümler üretebiliriz. İşte ancak o zaman İslam’ın “evrenselliği”nden gerçek manada bahsedebiliriz. Aksi takdirde, deyim yerindeyse kendimiz çalıp kendimiz oynamak durumunda kalırız ki günümüzde müslüman dünyanın hali tam olarak böyle görünmektedir. Çalışmamızın başında ifade ettiğimiz gibi insanlık bugün modern dünyanın bunalımına şahit olmaktadır. Bu bunalımdan çıkışın, Yüce yaratıcının kılavuzluğunda ortaya konulacak çözümlerde aranması gerektiği hususunda hiçbir müslümanın tereddüt edeceğini zannetmiyoruz. Öyleyse İslam düşüncesinin hamaseti bırakıp çözüm üretmeye çalışması gerekmektedir. “Başkalarının ürettiği sorunlarına biz niye çözelim?” mantığını kabul etmek mümkün değildir. Zira meseleye böyle bakanların şu hususu da dikkate almaları gerekir: “Şirk” de İslam’ın ürettiği bir sorun değildir, ancak ne Kur’an ne de Hz. Peygamber(sav), böyle bir yaklaşım içerisinde olmamıştır.

IV. İBADET

İbadet kelimesinin sözlük anlamlarını vermeden önce şu kaydı düşmekte yarar vardır: Özellikle dini terimlerin Arapça sözlüklerde verilen anlamları hususunda biraz daha titiz inceleme yapmak yerinde olacaktır. Zira sözlükler birbirinden oldukça farklı devirlerde yaşamış kimselerden iktibas ettikleri metinleri aynı paragraf içerisinde zikretmekte ve kelimenin zaman içerisinde kazandığı yahut kaybettiği anlamların, uğramış olabileceği anlamsal değişim süreçlerinin gözden kaçmasına sebep olmaktadır.⁴²³ Takdir edileceği üzere kelimeler zaman içerisinde anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kaymasına uğrayabilmektedirler.⁴²⁴ Anlam değişmesi, bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesidir.⁴²⁵ Bu durum her dilde olduğu gibi Arapçada da söz konusudur. Ancak klasik sözlüklerin çoğunluğunda kelimelerin anlamları verilirken bu değişimler dikkate alınmamakta, sanki o kelime aynı anda birçok anlamı ifade ediyormuş gibi yansıtılmaktadır. Örneğin

⁴²³ Bu konuda yapılmış bir değerlendirme için Bkz: Nemin Akça, *Vahiy geleneğinde A-B-D kökünün semantik açıdan incelenmesi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Basılmamış doktora tezi, Ankara, 2004, Giriş bölümü

⁴²⁴ Bkz: Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavım kelimesinin semantik analizi*, İstanbul, 2002, s.139-145

⁴²⁵ Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s.139

Lisanu'l-Arab sözlüğünde A-B-D kökünün anlamları yaklaşık yedi sayfa yer tutmakta ve bu kadar uzunca bölümde verilen anlamların hangisinin hangi devirde yoğunluklu olarak kullanıldığına değinilmemektedir.⁴²⁶ İşte bu noktada, verilen onlarca şiirden yola çıkarak kelimenin tarihsel süreçte geçirdiği anlam değişimlerini incelemek araştırmacıya düşmektedir. Bu bağlamda Reşid Rıza'nın sözlükleri "genel ve yüzeysel" olarak nitelemesine hak vermemek mümkün değildir.⁴²⁷ Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber(sav)'in sıfatı olarak geçen "Ümmî" kelimesinin tarihi sürecini ve sözlüklerdeki anlamını karşılaştırmalı olarak incelemiş olan Cabirî'nin çalışması bu hususta ilgi çekici bir örnek sayılabilir.⁴²⁸

Klasik Arapça sözlüklerden, şiirlerden ve tefsir kaynaklarından öğrendiğimize göre **أ-ب-ع** (A-B-D) harflerinden türemiş bir mastar olan İbadet kelimesi "*boyun eğme, alçakgönüllülük, tezelli, huşu ve hudû, teslim olma, itaat etme, ilah kabul etme, kulluk, tapma, tapınma, meskenet, kişinin nefesine rağmen rabbini yüceltmek için yaptığı fiil*" gibi anlamlara gelir.⁴²⁹ Ünlü dilcilerden İbn Fâris (vf. 395/1004) *Mekayisu'l-Luğa* adlı

⁴²⁶ Cemaluddin Muhammed b. el-Mükerrem İbn Manzur, (vf.711/1311), *Lisanu'l-Arab(I-VI)*, Thk: Abdullah Ali el-Kebir vd., Daru'l-Ma'arif, Kahire, ts, C.4, s.2776-2282

⁴²⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, 1/56

⁴²⁸ Cabirî bu çalışmasında Hz. Peygamber(sav)'in "Ümmî"liğini ""salt okuma-yazma bilmeme olarak anlamamın yanlış olduğuna dikkat çekmekte ve bu yanlışım Zeccac vb. dilcilerin başlattığı bir yanlış anlamlandırmaya ve Hz. Peygamber(sav)'e gelen vahyi kendisinin uydurmuş olamayacağını kanıtlama yönündeki argümana dayandırmakta ve aslında "Ümmî Peygamber" nitelemesinin "*Ehli Kitap olmayan*" araplar içerisinde *çıkmış peygamber* anlamına geldiğini savunmaktadır. Görüşleri tartışmaya açık olmakla beraber sözlüklerde verilen anlamlarla ilgili değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Bkz: el-Cabirî, *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerîm, I-fi't-Ta'rif bi'l-Kur'an*, Beyrut, MDVA, 2006, s.77-99(Cabirî'nin bu çalışması tarafımızdan "Kur'an'a Giriş" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş olup yayıma hazırlanmaktadır.). Ayrıca Akça'nın çalışmasında da bu konuya dair örnekler bulunabilir.

⁴²⁹ Ebu Abdurrahman el-İlâlî b.Ahmed el-Ferâhîdî(vf.170/786), *Kitâbu'l-Ayn -Muretteben Ala Hurufi'l-Mu'cem-(I-IV)*, Tertib ve Thk: Abdulhamid Henedavî, Beyrut, 2002, C.3, s.83; Ebu Cafer Muhammed b.Cerir el-Taberî(vf. 310/922), *Camîu'l-Beyan fi Te'vili'l- Kur'an(I-XIII)*, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2005, C.1, s.99; Ebu Cafer Ahmed b.Muhammed b.İsmail b.Yunus el-Muradi en-Nehlâs(vf. 338/949), *Ma'âni'l-Kur'ani'l-Kerûn(I-VI)*, Thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Camiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988, C.1, s.64; İsmail b.Hammad el-Cevherî(vf. 393/1002), *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabiyye(I-VI)*, Thk: Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 3.Baskı, 1984, C.2, s. 502; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekerîyya İbn Fâris(vf.395/1004), *Mekâyisu'l-Luğâ(I-VI)*, Thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1979, C.4, s.206; *Mücmelu'l-Luğa(I-III)*, Thk: Zühayr Abdulmuhsin Sultan, Irak, 1982, c.1, s.642; Ali b.İsmail İbn Sîde(vf.458/1065), *el-Muhassas(I-XVII)*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts, C.13, s.96; *el-Muhkem ve'l-Muhât el-A'zam fi'l-Luğa(I-VII)*, Thk: Abdüsettar Ahmed Ferrac, Ma'had el-Mahtûtât bi Camiati'd-Düvel el-arabiyye, 1958, C.2, s.19; Zemahşerî, *Esasu'l-Belâğâ*, Thk: Muhammed Basil Uyun es-Sûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,1998, C.1, s.630; Ebu'l-Kasım el-İlüseyn b.Muhammed er-Râğib el-İsfehânî(vf.502/1108), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Thk: Muhammed İlâlî Aytânî, Beyrut, Daru'l-Ma'rîfe, 4. Baskı, 2005, s.322; İbn Teymiyye, *el-Ubudiyye*, Thk: Muhammed Azb, Daru'l-Kalem, ts., s.14 vd.; İbn Manzur,*Lisanu'l-Arab*, C.4, s.2776; Kâdî, Beydâvî, Nasiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî(vf. 791/1388), *Tefsîru'l-Beydâvî Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl(I-II)*, Dersaadet, İstanbul, ts, C.1, 9; Seyyid Şerîf (Ali b.Muhammed) el-Cürcânî(vf.816/1413), *Kitabu't-Ta'vîfât*, Beyrut, Mektebetu'lübnan, 1985, s.151; Meccüddin Muhammed b.Ya'kûb Firuzâbâdî(vf.817/1414), *el-Kâmusu'l-Muhît(I-II)*, (Matbaatu'l-miriyye, h.1302 tarihli baskısının tıpkıbasımı), el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, Mısır, 1980, C.1, s.308; Muhammed Murtaza el-İlüseynî ez-Zebîdî (vf.1205/1790), *Tacu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus(I-XL/40)*, Thk: Heyet, (her cilt farklı bir kişi tarafından tahkik edilmiş), Matbaatu'l-Hükümeti'l-Kuveyt, 2. Baskı, 1994, C.8, s.327; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (vf.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-*

eserinde A-B-D (ع-ب-د) harflerinden oluşan kökün (el-Asl), birbirine zıt iki anlam barındırdığını söyler. Bunlardan birincisi “yumuşaklık ve zillet”(ذل و لين), ikincisi ise “kabalık-sertlik ve şiddet” (شدة و غلظ) tir.⁴³⁰ İbn Sîde (vf. 458/1065), İbn Arabî (vf. 638/1240) ve el-İsfahânî (vf. 502/1108) “kul”un (Abd) zillet içinde olan (zelil) kimse olduğuna vurgu yaparlarken⁴³¹ Seyyid Şerif Cürcanî(vf. 816/1413)’nin aynı kökten türemiş olan “Ubudiyet” kelimesine yaptığı tanım ise şöyledir: “*Ubudiyet(Kulluk) ahde vefa, kurallara uyma, olanla yetinip yokluk ve eksikliğe karşı sabırlı olmaktır.*”⁴³² Tehanevi ise “*Ubudiyet; çekişmeyi ve iddiayı terk etmek, sıkıntılara tahammül etmek ve mevlayı sevmektir*” şeklinde bir tanım aktarır.⁴³³

Araplar çokça gidip gelmekle aşındırılmış ve iyice çığnenmiş yola(طريق معبد, مور معبد) ve alıkonulmuş deveye (البعير المعبد) “muabbed” derler.⁴³⁴ Sözlüklerin verdiği bu anlamlardan ilkinin cahiliye döneminin ünlü şairi Tarafe b. el-Abd (ö.m.564)’in muallakasında geçen şu beyitte de görmekteyiz;

وظيفا وظيفا فوق مور معبد

تباري عتاقا ناحيات و أتبع

Rivaye ve'd-Diraye min ilmi't-Tefsîr (I-V), Beyrut, Alemlü'l-Kütüb, ts, C.5, s.92; Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud el-Âlûsî(vf.1270/1853), *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîr'il-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî(I-XXX)*, Beyrut, Daru İhyau't-Türâsî'l-Arabî, ts., C.1, s.86, c.27, s.20; Butrus el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhî(I-ID)*, Beyrut, 1870?, C.2, s.1225; Saîd b. Abdullah b.Mihail eş-Şertûnî(vf. 1330/1912), *Akrebu'l-Mevârid fî Fusahî'l-Arabîyyeti ve'y-Şevârid*, Kum-İran, Menşûrât Mektebeti Ayetullahî'l-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, h.1403, C.2, s.736; Konyalı Mehmed Vehbî, *Büyük Kur'an Tefsîrî Hulâsatü'l-Beyân (I-XV)*, İstanbul, Üçdal Neşr., 1966, c.1, s.23; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *İlak Dini Kur'an Dili(I-IX)*, İstanbul,İser Neşriyat, 1979, C.1, s.97; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı-Kerim'im Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri (I-VIII)*, İstanbul, Bilmen yay., 2. Baskı, 1963, C.1, s.10; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1/79; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Kahire, Mecmau'l-Üğatî'l-Arabîyye, 4. Baskı, 2004, s.579; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihi*, 1/5; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV, 4. Baskı, Ankara, 2001, s.233-234; Semih Duğaym, *Mevsûatu Mustalahâtü İlmi'l-Kelâm (I-II) (Encyclopedia of Islamic Theology Terminology)*, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1998, C.1, s.769; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Ankara, İecr yay., 2. Baskı, 2001, s.351; Zekeriya Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s.45 ve 63; Murat Sultın, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar neş., 2. Basım, İstanbul, 2005, s.357; Eyüp Yaka, *Kur'an'da Ubûdiyet ve Buyutları*, Basılmamış Doktora Tezi, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Sakarya, 2003, s.87-88

⁴³⁰ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Luğâ*, 4/205; Ayrıca bu alıntı üzerine değerlendirme için bkz:Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Kur'an'da Dört Terim*, Çev: Osman Cilacı-İsmail Kaya, İstanbul, Beyan yay., 2. Baskı, 1983, s.89 vd.; Yaka, *Kur'an'da Ubudiyet*, 87

⁴³¹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 13/96; Muhyiddin Ebubekir Muhammed b.Ali İbn Arabî(vf. 638/1240), *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye(I-XIV)*, Thk: Osman Yahya-İbrahim Medkour, Kahire, el-İley'etu'l-Misriyye el-Âmme lil Kitâb, 2. Baskı, 1985-1990, c.14, s.273-274; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 322; Fahreddin b. Allame Ziyâüddîn Ömer er-Razi, (vf. 704/1304), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-Müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefârihi'l-Gayb,(I-XXXII)*, Daru'l-Fikr, Beyrut,1981, c.1, 246

⁴³² en-Nehhâs, *Maânî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 1/64; Cürcanî, *Ta'rifât*, 151; Aynı ifadeyi Tahanevi “Kûle (Derler ki)” kaydıyla vermektedir, Bkz: Muhammed Ali et-Tehânevî, (vf. h. 12. yy) *Keşşafu Istilahâtü'l-Fünûn (I-II)*, Thk: Ali Dahruc, Beyrut, Mektebetü Lübnan Naşırım, 1996, c.II, s.1161

⁴³³ et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1161

⁴³⁴ el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, 3/83; et-Taberî, *Camîu'l-Beyân*, 1/99; el-Cevherî, *es-Sihah*, 2/503; İbn Fâris, *el-Mücmel*, 1/642; *Mekâyis*, 4/207; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 13/96; İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, (vf.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm (I-XI)*, Thk: Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğ., Kahire, Müessesetü Kurtuba, 2000, c.1, s.214; Fîruzabâdî, *Kamûs*, 1/309; Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 1/26

“Hızlı giden safskan beyaz develerle yarışır, Koşarken iyice çiğnenmiş yol üzerinde hiç eğrilmeden art ayaklarını ön ayaklarının bastığı yere basıverir (yani son derece hızlı koşar)”⁴³⁵

Yine ikinci anlamı, yani alıkonulmuş deve anlamındaki kullanımı da Tarafe'nin şu beytinde görmekteyiz,

إلى ان تحامتنى العشيرة كلها وأفردت أفراد البعير المعبد

“Nihayet tüm aşiretim beni tıpkı (vücuduna katran dökülerek) alıkonan deve gibi tek başıma bıraktılar”⁴³⁶

Tarafe'nin bu ifadesi, İbadet kelimesinin türemiş olduğu A-B-D kökünün anlamları içerisinde “alıkonulmak, inhisar” gibi manaların da bulunduğunu göstermektedir.

Dinî bir terim olarak insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel olarak aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eder.⁴³⁷ İbadet, Allah'a karşı sahip olunan sorumluluk duygusu ve bu duygunun gerektirdiği hal ve hareketlerdir.⁴³⁸ Kulun kalbinde Allah'a karşı beslediği inancını ortaya koyması, itaatini sunması, sevgi, saygı ve mehabet(heybetli bulma) gibi duygularını ifade edebilmesi için hem bir fırsat hem de bir imkân olan ibadet, bütün dinlerde bulunmaktadır.⁴³⁹ İbn Kesîr (vf.774/1372)'in ifadesiyle İbadet, kişinin Allah'a karşı sevgi, korku ve itaat duygularını en mükemmel düzeyde yaşamasıdır.⁴⁴⁰ el-İsfehânî, “Ubudiyet”'in kişinin kendi zelilliğini ve düşüklüğünü açıkça göstermesi anlamına geldiğini, “İbadet”'in ise bu durumun daha ileri derecesi olduğunu belirtir.⁴⁴¹ İbadet; Allah'ın razı olacağı şeyleri yapmak, Ubudiyet ise; Allah'ın yaptıklarına razı olmaktır.⁴⁴² “İbadet”, “Ubudiyet” ve “Ubudet” kelimeleri birbirlerine yakın anlamlı olmakla beraber, mutasavvıf tefsircilerden Âlûsî'ye (vf.1270/1853) göre bunların

⁴³⁵ İbnu Abdullah el-Huseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Beyrut, ed-Daru'l-Alemiyye, 1993, s. 59. (Beytin tercümesinde verdiğimiz parantez içi bilgi bu kaynaktan alınmıştır)

⁴³⁶ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, 59.

⁴³⁷ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet” md., *DİA*, XIX/233; Elik, *Dini Özünden Okumak*, 59; Akyüz, *İbadetler İmihali*, 1/5

⁴³⁸ Celalettin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti(I-II)*, Pınar yay., 5. Basım, İstanbul, 2009, c.2, s.212

⁴³⁹ Mehmet Erdoğan, *İbadet*, (Heyet, *Evensel Mesajlar, İslama Giriş*, DİB. yay, 3. Baskı, İstanbul, 2010) içinde, s.65

⁴⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/214

⁴⁴¹ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 322

⁴⁴² L'bussuûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selâm*, 1/26; Elmalılı, *HakDini*, 1/97

aralarında ince ayrımlar mevcuttur. Şöyle ki; kişinin Allah'ın emirlerini daha kalıcı olan ahiret nimetlerini kazanmak için yerine getirmesine İbadet denir. Diğer taraftan kişinin, Allah tarafından kabul edilmesi ve onun nazarında değer ifade etmesi için yaptığı davranışlara ve bu tutuma “Ubudiyet” denilir. “Ubudet” ise kişinin Allah’a, sırf O (Allah) ibadet edilmeye layık olduğu için kulluk etmesidir. Bu üç durum içerisinde en üstün olan Ubudet, ikincisi ise Ubudiyettir.⁴⁴³ Ancak kanaatimizce Âlûsî'nin yaptığı bu tasnifin –en azından Kur'an'ın kullanımı açısından- herhangi bir temele dayandığını söylemek oldukça zordur.

İbadet, “küçüklüğünü fark etme”nin en son raddesi olduğundan⁴⁴⁴ dolayı ancak en üstün olan varlığa, yani Allah'a yapılır.⁴⁴⁵ Nitekim aynı kökten ismi fail olarak türeyen “Âbid” kelimesi “Tek tanrıya inanan, Muvahhid” anlamına gelir.⁴⁴⁶

Ancak “ibadet” kavramının salt itaat ve boyun eğme çerçevesinde düşünülmesi yanıltıcı olur. Zira bu kavram içerisinde, benzer anlamları taşıyan itaat, hudû, tezellül gibi kelimelerin ifade edemediği özel bir yön vardır ki o da, ibadet kelimesinin içerdiği “kutsallık” duygusudur. İnsan bazen sevdiği kişiye karşı beslediği duygunun yoğunluğu ile yahut büyük bir lidere olan hayranlığının etkisi ile kendisini kaybedebilir. Ancak bu davranışlar ibadet olarak adlandırılmaz.⁴⁴⁷ İbadette kişinin ibadet ettiği varlığı erişilmez bir yücelikte görmesi, ona kutsallık atfetmesi söz konusudur.⁴⁴⁸

İbadet kulluk ve tapınma olarak anlaşılmıştır. Gerçi “ibadet” kelimesinin “tapma/tapınma” şeklinde dilimize çevrilmesi pek hoş karşılanmamaktadır. Zira “tapma” kelimesinin, daha ziyade Allah dışındaki varlıklara kulluğu ifade ettiği düşünülmektedir. Oysa Murat Sülün'ün isabetle tespit ettiği gibi⁴⁴⁹, İstiklal Marşı şairinin bu fiili “Hakkıdır Hakka tapan milletimin istiklal!” şeklinde kullanmış olması göz önüne alındığında bu düşüncenin pek sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır. İbadet

⁴⁴³ el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, 1/86

⁴⁴⁴ Ebussuûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selâm*, 1/26; Bilmen, *Tefsîr*, 1/10

⁴⁴⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 322; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 13/96; er-Râzî, *Tefsîr*, 1/246; et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1161; Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furuk fi'l-Luğa*, Thk: Lecnetu İhayât-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, Daru'l-Âlâk el-Cedîde, 5. Baskı, 1983, s.215; Ahmed b.Muhammed b.Ömer Sihâbuddîn el-Hafâcî, *İnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beydâvî (I-VIII)*, Beyrut, Dâru Sadr, ts, c.1, s.119; Muhammed b.Muslihuddîn Mustafâ el-Kocevî Şeyhzade (v.f. 951/1544), *Hasîyetu Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî (I-VIII)*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, c.1, s.85

⁴⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 4/2777; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/215

⁴⁴⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, 1/56

⁴⁴⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, 1/57

⁴⁴⁹ Bkz: Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 357

kavramının içinde kâmil manada “sevgi, korku ve boyun eğme” vardır; bu üç tavır ve duygunun birlikteliği ibadetin temelini oluşturur.⁴⁵⁰

a-b-d kökünde kulluk ve kölelik anlamları birlikte mevcuttur. Ancak kelime köle anlamında kullanıldığında çoğulu Abîd ve Abûd şeklinde gelirken Allah’ın kulu anlamında kullanılışının çoğulu İbâd şeklinde gelmektedir.⁴⁵¹ Âlimlerin çoğu bu iki anlamın birbirinden ayrılması gerektiği hususunda görüş birliği içerisindeyler.⁴⁵² Bu kökten “köle oldu, köleliği kabul etti” anlamlarına gelen “Abude” fiili mühemeldir.⁴⁵³ Yani Araplar bu anlamda bir fiil kullanmamışlar, bir anlamda, kelimenin kökünde var olan “*ibadet*” anlamının “*kölelik*” anlamı ile mümkün mertebe ayrı olmasına özen göstermişlerdir.⁴⁵⁴

İbadet’in bir tanımı da şöyle yapılabilir;

*“İbadet; kulun inandığı ve bağlandığı yüce varlık’a, Allah’a karşı kulluk borcunu yerine getirmesi; samimi olarak ondan yardım talep etmek için kurmaya çalıştığı manevi bir irtibat halidir. İnsanın tanrının teveccühünü kazanmak için yaptığı fiildir. Yaratıcı ile diyalog, yaratıcıya ulaştıran bir köprüdür.”*⁴⁵⁵

Yine Hristiyan ilahiyatçısı Saint Augustin ibadeti, “*Tanrı’ya doğru sevgi dolu bir gayret*” şeklinde tanımlarken, Saint Jean Damascen “*Ruhun tanrıya doğru yükselmesi ve ondan uygun şeyleri istemesi*” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁵⁶

İbn Sîna (vf.428/1036) ibadetlerin dinin yaşaması için gerekli olduğuna vurgu yapmış ve eğer ibadetler olmasaydı din insanların gönüllerine ve yaşamlarına yerleşmez ve sonuçta peygamberlerin ölümlerinin ardından unutulup giderdi şeklinde bir düşünce ile ibadetin işlevine işaret etmiştir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁰ Heyet, *Kur’an Yolu*, 1/62

⁴⁵¹ el-Büstânî, *Muhîtu’l-Muhîd*, 2/1226. Büstânî’nin aktardığı bu kuralın istisnaları bizzat Kur’an’da mevcuttur.

⁴⁵² Bkz: Yaka, *Kur’an’da Ubudiyet*, 87

⁴⁵³ İbn Fâris, *Mekâyisu’l-Luğa*, 4/205; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 4/2777

⁴⁵⁴ Bkz: el-Ferahîdî, *Kitabu’l-Ayn*, 3/83; İbn Fâris, *Mekâyisu’l-Luğa*, 4/205; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 4/2777

⁴⁵⁵ Günay Tümer, - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, Ocak yay. 4.Baskı, ts, s.475

⁴⁵⁶ Tümer-Küçük, *age*, 475

⁴⁵⁷ Ilülya Alper, “İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışı”, *MÜİFD* 28 (2005/1), s.62

İbadet makamların, rütbelerin en üstünü olarak görülmüştür. Tasavvuf ehlinin ubudiyet makamının yüceliği üzerine oldukça ilginç yorumları vardır.⁴⁵⁸ Fahreddin Râzî ubudiyet makamının peygamberlik makamından daha üstün olduğu şeklinde bir görüş nakleder.⁴⁵⁹ Ancak İbn Kesîr Râzî'nin aktardığı ve takdir edileceği üzere, mutasavvıflara ait olduğu açık olan bu görüşü isabetli bulmaz.⁴⁶⁰

İbadet, insan şahsiyetinin yücelmesinde en önemli unsurdur.⁴⁶¹ İman'ın hayata yansımasıdır. İlahi kudretin varlığını ruha perçinlemek için emredilmiştir. Allah'ın varlığını ve ona saygıyı gönülden duymak, ibadettir.⁴⁶² Mü'min'in imanından hareket bularak ortaya koyduğu her davranış onun Allah'a kulluğunu ifade eder, dolayısıyla ibadet kapsamına girer. Bu nedenle "İbadet"i sadece "farz-vacip-sünnet" olan belli bazı davranışlara indirgemek doğru değildir.⁴⁶³ Bu indirgemeci yaklaşıma bir örnek olarak İbn Abidin'in şu tanımını verebiliriz:

*"İbadet: Niyet edilerek yapılan ve yapıldığında sevap kazandıran şeydir. Örneğin Namaz hem ibadet, hem Kurbet ve hem de İtaattir. Kur'an okumak ve sadaka vermek ise Kurbet ve İtaat sayılmakla beraber İbadet değildir. Kişinin, kendisini Allah'ı bilmeye götürecekt hususları düşünüp araştırması ise Kurbet sayılıp, itaat veya ibadet sayılmaz."*⁴⁶⁴

Oysa ibadet iman'ın yaşama biçimidir; kalbin itikadı dışında bedeninin kalan azalarıyla ortaya konan imandır.⁴⁶⁵ Din'in amel/eylem yönüdür.⁴⁶⁶ el-Maverdî (vf.450/1058) dinin İbadet dışında kalan yönlerinin salt dünya maslahatına, ibadet yönünün ise hem dünya hem ahiret maslahatına yönelik olduğunu kaydeder.⁴⁶⁷ Bu yönüyle aslında "ibadet" imandan ayrı bir şey olarak değerlendirilmemelidir. İman-İbadet ilişkisi meselesinin hassaslığı, daha önce değindiğimiz gibi, salt bazı mezhep

⁴⁵⁸ Bunlara örnek olarak bkz: er-Râzî, *Tefsîr*, 1/253 vd.; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (vf.923/1517), *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye (I-IV)*, Thk: Salih Ahmed eş-Şâmî, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 2004, c.3, s. 94 vd.; Muhammed b. Abdülbâki b.Yusuf. Ahmed b. Ulvân ez-Zerkânî, *Şerhu'l-Allâme ez-Zerkânî ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye (I-XII)*, Thk: Muhammed Abdulaziz el-Halidî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996,c.8, s.220

⁴⁵⁹ er-Râzî, *Tefsîr*, 1/254

⁴⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/216

⁴⁶¹ H. Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İstanbul, İFAV, 1994, s.67

⁴⁶² Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1/79

⁴⁶³ Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Camin'l-Beyan fi'l-İbadât ve'l-Ahkâm(I-III)*, Daru'n-Nedve, Kahire, ts, C.I, s.26

⁴⁶⁴ İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, 1/222

⁴⁶⁵ Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, Beyan yay., 1986, s.549

⁴⁶⁶ Rafet Fevzi Abdulmuttalib, *el-İbadât, Ahkâmıha ve Beyânu Âsârıha fî Binâi'l-Müctemai'l-İslâmî*, Kahire, Matbaatü's-Saade, 2. Baskı, 1992, s.4

⁴⁶⁷ İbu'l-Hasan Ali b. Muhammed b.Habib el-Maverdî (vf.450/1058), *Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn*, Şerh ve Ta'lik: Muhammed Kerim Racih, Daru'lkrâ', 4. Basım, Beyrut, 1985, s.98

speküloşyanlarına kurban edilmemelidir. Kalplerde bulunan tevhide canlılık veren ve onu gönüllerde sabitleştiren şey ibadettir.⁴⁶⁸ İbadetler teferruatta farklı olsalar da, hepsinde ortak nokta “Allah’ın emrini yüceltmek ve onun yarattıklarına karşı şefkat sahibi olmak”tır.⁴⁶⁹ Allah’a itaat ve kulluk, insanı kurtuluşa ve mutluluğa ulaştıracağı için tamamıyla onun yararınadır.⁴⁷⁰ İbadetler inancın pratiğe yansımaları oldukları için hem bireyi, hem de toplumu psikolojik ve sosyolojik olarak huzura kavuşturmayı hedeflerler. Bu durum, ibadet boyutu ile Allah-Kul ilişkisini güçlendirirken, hikmet boyutuyla da ruh sağlığı ve sosyal dayanışmayı beslemektedir.⁴⁷¹ Bedenle yapılan namaz ve oruç ibadetlerinde nefis terbiyesi ağır basarken; mal varlığı ile yapılan zekât, sadaka ve kurban ibadetlerinde dayanışma ruhu öne geçmektedir.⁴⁷²

A. KUR’AN’DA İBADET ANLAMI İFADE EDEN KAVRAMLAR

a-b-d kökünden türeyen “İbadet”, “Âbid”, “İbad”, “Abd”, “Abîd” gibi isimler ve fiil türevlerinin Kur’an’da 250 yerde⁴⁷³ geçtiğini görmekteyiz.⁴⁷⁴ Bu kullanımların çok büyük bir çoğunluğunda “abd” kökü Allah’ın kulu anlamında olup çok nadir bazı ayetlerde köle anlamı söz konusudur.⁴⁷⁵ Kök içerisinde sadece İbadet anlamına gelecek kelimelerin Kur’an’daki kullanımı ise daha azdır. Doğrudan mastar olarak (“İbadet” şeklinde) sadece dokuz yerde⁴⁷⁶ geçer. On iki yerde⁴⁷⁷ ise İsm-i fail (âbid, âbidûn,

⁴⁶⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, 1/36

⁴⁶⁹ er-Râzî, *Tefsîr*, 28/233

⁴⁷⁰ İbn Teymiyye, *Devâiku’l-Tefsîr*, 1/191

⁴⁷¹ Bünyamin Erul-Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak*, Ankara, DİB yay., 5. Baskı, 2007, s.1

⁴⁷² Erul-Keleş, *Haccı Anlamak*, 1

⁴⁷³ Fatiha, 1/5; Bakara, 2/21, 23, 83, 90, 133, 138, 172, 186, 207, 221; Al-i İmran, 3/15, 20, 30, 51, 64, 79, 182; Nisa, 4/36, 118, 172; Maide, 5/60, 72, 76, 117, 118; En’am, 6/18, 56, 61, 88, 102; A’raf, 7/32, 59, 65, 70, 73, 85, 128, 194, 206; Enfâl, 8/41, 51; Tevbe, 9/31, 104, 112; Yunus, 10/3, 18, 28, 29, 104, 107; Hud, 11/2, 26, 50, 61, 62, 84, 87, 109, 123; Yusuf, 12/24, 40; Ra’d, 13/36; İbrahim, 14/10, 11, 31, 35; Hicr, 15/40, 42, 49; Nahl, 16/2, 35, 36, 73, 75, 114; İsra, 17/1, 3, 5, 17, 23, 30, 53, 65, 96; Kehf, 18/1, 16, 65, 102, 110; Meryem, 19/2, 30, 36, 42, 44, 49, 61, 63, 65, 82, 93; Taha, 20/14, 77; Enbiya, 21/19, 25, 26, 53, 66, 67, 73, 84, 92, 98, 105, 106; Hac, 22/10, 11, 71, 77; Mü’minun, 23/23, 32, 47, 109; Nur, 24/32, 55; Furkan, 25/1, 17, 55, 58, 63; Şuara, 26/22, 52, 70, 71, 75, 92; Neml, 27/15, 19, 43, 45, 59, 91; Kasas, 28/63, 82; Ankebut, 29/16, 17, 36, 56, 62; Rum, 30/48; Sebe, 34/9, 13, 19, 40, 41, 43; Fatır, 35/28, 31, 32, 45; Yasin, 36/22, 30, 60, 61; Saffât, 37/22, 40, 74, 81, 85, 95, 111, 122, 128, 132, 160, 161, 169, 171; Sad, 38/17, 30, 41, 44, 45, 83; Zümer, 39/2, 3, 7, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 36, 46, 53, 64, 66; Galîr, 40/15, 31, 44, 48, 60, 66, 85; Fussilet, 41/14, 37, 46; Şura, 42/19, 23, 25, 27, 52; Zuhuruf, 43/15, 19, 20, 26, 45, 59, 64, 68, 81; Duhan, 44/18, 23; Ahkaf, 46/6, 21; Kaf, 50/8, 11, 29; Zariyat, 51/56; Neem, 53/10, 62; Kamer, 54/9; Hadid, 57/9; Mümtehine, 60/4; Tahrim, 66/5, 10; Nuh, 71/3, 27; Cin, 72/19; İnsan, 76/6; Feer, 89/29; Alak, 96/10; Beyyine, 98/5; Kureys, 106/3; Kafirun, 109/2, 3, 4, 5.

⁴⁷⁴ Bkz: Muhammed l’uad Abdalbâki, *el-Mu’cemu’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 4. Baskı, 1994, s.560-565 (abd md.); Meameu’l-l-ıuğati’l-Arabiyye, *Mu’cemu Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Mısır, 1979, s.735-739 (abd md.); Zekerîya Pak, *Kur’an’da Kulluk*, s.70; Yaka, *Kur’an’da Ubudiyet*, 89

⁴⁷⁵ Bkz: Yaka, *Kur’an’da Ubudiyet*, 90

⁴⁷⁶ Nisa, 4/172; A’raf, 7/206; Yunus, 10/29; Kehf, 18/110; Meryem, 19/65, 82; Enbiya, 21/19; Mü’min, 40/60; Ahkaf, 46/6

âbidîn, âbidât) şeklinde geçer. Kelimenin fiil olarak kullanımı ise yüz yirmi kadar yerde geçmektedir.⁴⁷⁸ Bunun dışında Kur'an'da "hudû", "tezellül", "ittiba", "dua", "islâm", "kunût", tesbih", "zikir", "nüsük", "inabe", vb. birçok kelime ile "ibadet" kavramına yakın anlamlar kastedilmiştir.

İlgili ayetleri incelemeye geçmeden önce şu genel mülahazayı baştan yapalım: cahiliye devrinde "İbadet" kelimesinin kökünde yer alan "abd" maddesi "ritüel" anlamında kullanılmıştır. Nitekim ünlü şair en-Nabiğa ez-Zübyânî(öl:604)⁴⁷⁹ şu şiirinde "abd" kökünü "ritüel"e oldukça yakın anlamda kullanır;

لو انما عرضت لاشيط راهب عبد الاله , ضرورة متعب

"Şayet (bu kız) kendisini ibadete adanmış ak saçlı bir rahibe gösterse, bütün ömrünü bekâr olarak ibadete adanmış olan rahip hayranlıkla Allah'a secde eder"⁴⁸⁰

Burada şair, kendisini ibadete adayıp dünyadan elini çekmiş din adamını (rahibi) nitelemek için "Müteabbid"(çokça ibadet eden) ifadesini ve yine bu nitelikteki bir rahibin, söz konusu güzel kıızı görünce, gözünü ondan alamayarak adeta şükredencesine Allah'a secde edeceğini ifade etmek için ise, doğrudan "ibadet" kelimesinin kök fiili olan "Abede" fiilini kullanmaktadır. Ancak kelimenin cahiliye devrindeki bu kullanımı bizi yanıltmamalıdır. Çünkü bu kelimenin Kur'an'da geçtiği yerleri incelediğimizde şunu görürüz; *Kur'an "İbadet" kavramını ve hatta daha genel olarak "Abd" kökünü günümüzde bilinen anlamıyla, vakti ve miktarı belli sembolik davranışlar, ritüeller anlamında kullanmamıştır.* Aynı şekilde Hz. Peygamber(sav)'in hadislerinde de ağırlıklı kullanımın bu manada olmadığını görmekteyiz.⁴⁸¹

Abd kökünün "İbadet" şeklinde (mastar) kullanıldığı dokuz ayetin altısında Allah'a kulluk ve "ona tam boyun eğmişlik" anlamı söz konusudur. Bunların üçünde

⁴⁷⁷ Bakara, 2/138; Tevbe, 9/112; İnbiya, 21/53, 73, 84, 106; Mü'minun, 23/47; Zuhuruf, 43/81; Tahrim, 66/5, Kafirun, 109/3,4,5

⁴⁷⁸ Bkz: M. Fuad Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, 560-565 (abd md.); Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'lfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 735-739 (abd md.); Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 70

⁴⁷⁹ Ziyad b. Muaviye b. Dubab (Ebu Ümame): Cahiliye devrinde yaşamış ve övgü, hiciv, betimleme, gazel gibi dallarda şiirler söylemiş büyük şairdir. Birinci tabaka şairlerden kabul edilir. Hicretten onsekiz yıl önce, MS. 604 yılında ölmüştür. Geniş bilgi için bkz: Ahmed el-Enîn eş- Şinkîti, *el-Muallakâtü'l-Aşr ve Ahbâru Şuarâiha*, Daru'n-Nasr, ts., s.52 vd. ve Ömer Ferrûh, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî (I-VI)*, Daru'l-İlm lil Melayin, Beyrut, 4. Baskı, 1981, C. 1, s. 178-184

⁴⁸⁰ *Divanu'n-Nabiğa ez-Zübyânî*, (Şerh: Hamdû Tammâs) Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2. Baskı, 2005, s.41; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 172

⁴⁸¹ Hadisler için bkz: Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, 4/116 vd.

meleklerin hiçbir kibir ve kendini beğenmişlik duygusuna kapılmadan ve bitip tükenmek bilmeyen bir sebat ile Allah'a "kulluk"u devam ettirdikleri, ona itaat ve bağlılık konusunda hiçbir gevşeklik göstermedikleri vurgulanmaktadır;

*"Mesih de, Allah'a en yakın büyük melekler de, Allah'a kul olmaktan kaçınmazlar. Kim O'na kulluktan kaçınır ve kibirlenirse bilsin ki Allah, yarın hepsini huzuruna toplayıp hesaba çekecektir."*⁴⁸²

*"Rabbine yakın melekler O'na kulluk ve ibadet etmekten asla kibirlenmez, hep O'nu tenzih ederler ve yalnız O'na secde ederler."*⁴⁸³

*"Hâlbuki göklerde olsun, yerde olsun kim varsa O'nun mülküdür. O'nun nezdindeki melekler O'na ibadeti, ne gurur meselesi yapar, ne de ibadetten yorulurlar."*⁴⁸⁴

Bu son ayette geçen ve genellikle "ne de yorulurlar" şeklinde tercüme edilen "ve la Yestehsirûn" ifadesine İbn Abbas'ın "kibirlenip geri durmazlar"⁴⁸⁵ ve "vazgeçmezler"⁴⁸⁶ şeklinde iki farklı anlam verdiği rivayet olunur. Ayrıca hem Taberî hem de Kurtubî bu ifadeye verilen değişik anlamlar arasında bir fark bulunmadığına dikkat çekmişlerdir.⁴⁸⁷ Bu nedenle bu ayette "yorulma" ifadesinin geçmiş olmasından yola çıkarak Kur'an'ın "ibadet" kelimesini, bazen yorucu olabilecek "ritüel" anlamında kullandığını çıkarsamak acele varılmış bir sonuç olacaktır.

Kökün "ibadet" şeklinde geçtiği diğer üç yerde ise yine kulluk ve "tam itaat" anlamı söz konusu olmakla beraber bu ayetlerde meleklerin davranışları söz konusu olmayıp tamamen insan davranışları merkeze alınmaktadır;

*"...Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın."*⁴⁸⁸

*"O göklerin, yerin ve o ikisinin arasında olan her şeyin Rabbidir. Öyleyse yalnız O'na kulluk et. O'na ibadetinde sabır ve sebat göster. Ona denk ve adaş olacak hiç kimse bilir misin?"*⁴⁸⁹

*"Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim. Çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar aşağılanarak cehenneme gireceklerdir."*⁴⁹⁰

Nihayet kalan üç ayette ise "ibadet" kelimesi Allah'tan başka varlıklara yönelip onlara kulluk etme, Allah'a itaat ve bağlılığı bırakıp başka varlıkları Allah gibi görme anlamını taşıyacak şekilde kullanılmaktadır;

⁴⁸² Nisa, 4/172

⁴⁸³ A'raf, 7/206

⁴⁸⁴ Enbiya, 21/19

⁴⁸⁵ Bkz.; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 11/245

⁴⁸⁶ Bkz.; Taberî, *Camîu'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'an*, 9/13

⁴⁸⁷ Bkz.; Taberî, *age*, 9/13; Kurtubî, *age*, 11/245

⁴⁸⁸ Kehf, 18/110

⁴⁸⁹ Meryem, 19/65

⁴⁹⁰ Gafir, 40/60. Bu ayet Suat Yıldırım hocanın mealinde şu şekilde tercüme edilmiştir.: "Rabbiniz buyurdu ki: «Bana dua edin ki size karşılık vereyim. Zira **Bana ibadet, yani dua etmeyi** kibirlerine yediremeyenler, zelif ve rezil olarak cehenneme gireceklerdir.»"

“Onların hepsini bir araya toplayacağımız, sonra da Allah’a ortak koşanlara: «Siz ve koştuğumuz ortaklar yerinizde bekleyin» diyeceğimiz gün artık onların (putlarıyla) aralarını tamamen ayırmışızdır. Ve onların ortakları, (putları) derler ki: «Siz, bize ibadet etmiyordunuz. Bu yüzden bizimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. Şüphesiz ki biz sizin (bize) tapmanızdan tamamen habersizdik.»”⁴⁹¹

“Hayır, hayır! Taptikları o nesneler onların ibadetlerini reddedecekler ve kendilerine düşman olacaklardır.”⁴⁹²

“İnsanlar diriltip mahşere toplandıklarında bu putlar, müşriklere düşman kesilir ve onların kendilerine tapınmalarını şiddetle reddederler.”⁴⁹³

Görüldüğü gibi bu kullanımların hiçbirisinde “İbadet” kelimesi günümüzdeki anlamında (ibadet-i mersume anlamında) değildir.

Kelime Kur’an’da “çağrı” anlamında da kullanılmıştır. Nitekim ünlü dil ve tefsir âlimlerinden ez-Zeccac (vf.311/923), “Ben insanları ve cinleri yalnızca bana kulluk etsinler diye yarattım”⁴⁹⁴ ayetini⁴⁹⁵ tefsir ederken şunları söyler;

“Yüce Allah insanları ve cinleri yaratmadan önce kimin kendisine ibadet edeceğini ve kimin kendisini inkâr edip nankörlük edeceğini biliyordu. Eğer onları kendisine ibadete zorlamak üzere yaratsaydı, o takdirde bütün hepsi Allah’a ibadet ederlerdi. İçlerinden sapık ve kâfir kimse çıkmazdı. Şu halde bu ayetin manası, “ben insanları ve cinleri sırf onları kendime kulluk yapmaya çağırayım diye yarattım. Onlardan bana kulluk etmelerini istiyorum” şeklindedir.”⁴⁹⁶

Zeccâc’ın bu yorumu daha sonraki tefsir ve sözlük literatürüne geçecek kadar önemsenmiş⁴⁹⁷ ve Ehl-i Sünnet’in konuyla ilgili yorumu olarak kabul edilmiştir.⁴⁹⁸

Kur’an’da “abd” kavramının kullanımından, Allah-İnsan ilişkisinin bir nevi efendi-köle ilişkisi şeklinde varsayıldığı sonucu çıkarılabilir.⁴⁹⁹ Ancak bu acele sonuç yanıltıcıdır. Zira Kur’an’dan önceki Kutsal kitaplarda ve onların gönderildiği dillerde

⁴⁹¹ Yunus, 10/28-29. Burada ilgili kelime 27.ayette geçmekte olduğu halde anlam bütünlüğü açısından bir önceki ayet ile birlikte verdik.

⁴⁹² Meryem, 19/82

⁴⁹³ Ahkaf, 46/6

⁴⁹⁴ Zâriyât, 51/56

⁴⁹⁵ Bu ayetin tefsiri hakkında söylenenlerin değerlendirmesi için bkz: İbn Teymiyye, *Der’u Teâruz*, 8/468 vd.; *Dekâiku’t-Tefsîr (I-VI)*, Thk: Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, Mevsuatı Ulumi’l-Kur’an, 2. Baskı, Dimaşk/Beyrut, 1984, c.4, s.527

⁴⁹⁶ İbnu İshak İbrahim b.es-Serri ez-Zeccâc, (vf.311/923), *Maani’l-Kur’an ve İrabuhu(I-V)*, Thk: Abdulcelil Şelebi, Beyrut, Alemü’l-Kütüb,1988, c.5, s.58

⁴⁹⁷ Örnek olarak bkz: Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b.Muhammed İbnü’l-Cevzi(vf.597/1200), *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr(I-IX)*, Beyrut-Dimaşk, el-Mektebü’l-İslâmî, 3. Baskı, 1984, c.8, s.43; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/222; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/2777; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5/92

⁴⁹⁸ Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkirim b. Ahmed eş-Şehrîstânî(vf.548/1153), *Nihâyetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, Bağdad, Mektebetü’l-Müsenna, ts., s. 260; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/2777

⁴⁹⁹ Bu hususta bkz: İlhamî Güler, “Allah-İnsan ilişkilerinin Ahlakî boyutu(Allah’ın Kulları mıyız?)”, *İslami Araştırmalar*, c.5, sayı.3, 1991, s.194-207; Ayrıca ilgili makalede varılan sonuçların değerlendirilmesi için bkz: Zekerîya Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 77-83

Allah-İnsan arasındaki ilişki mecazî olarak baba-oğul ilişkisine benzetilerek ifade edilmiştir. Kur'an'da ise bu ilişki, Arapçada “sahip”, “efendi” anlamlarına gelen *rah* ve “köle”, “kul” anlamlarını ihtiva eden *abd* kelimeleriyle anlatılmıştır.⁵⁰⁰ Bu benzetmenin bilinen nedenlerinden birisi, dönemin Arap toplumunda sosyal bir olgu olarak kölelik durumunun sahip olduğu yaygınlıktır.⁵⁰¹ Esasında “Allah’a kul olmak”tan ziyade “O’na kul oluşun farkında ve idrakinde olmak”tan bahsetmek daha yerinde olur.⁵⁰² Çünkü bütün âlem Allah’ın kuludur. Kuşlar⁵⁰³, dağlar⁵⁰⁴, güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar⁵⁰⁵, gök gürültüsü⁵⁰⁶, bütün melekler⁵⁰⁷, göklerde ve yerde olan her varlık⁵⁰⁸ onun kuludur ve onu tesbih eder. Her biri kendi varlığı içerisinde Allah ile olan ilişkisinin, ona olan kulluğunun farkındadır.⁵⁰⁹ Fazlur Rahman’ın dediği gibi bütün âlem Kur’an tarafından “müslim/müslüman” diye adlandırılmaktadır.⁵¹⁰ Çünkü gökte ve yerde olan her şey isteyerek yahut istemeyerek, Allah’a teslim olmuş durumdadır.⁵¹¹ Bu çerçevede düşünüldüğünde kâinattaki herhangi bir şeyin Allah’a kul olmaması, ona teslim olmaması, onun güç ve hükümranlılığı içerisinde olmaması söz konusu değildir. İnsanın kendine has kulluğu/ibadeti ise, bu durumun farkında olmakla başlamaktadır.

Bir eylemin ibadet olarak değerlendirilebilmesi için, ibadetin yöneltildiği varlık ya da varlıklarda, ibadet eden kişi tarafından bazı metafiziksel unsurların varlığının da kabul edilmesi gerekir. İbadet, köle-efendi ya da ast-üst ilişkisinde olduğu gibi sosyal içerikli bir ilişkiyi değil de, kendisine şu veya bu şekilde kutsallık atfedilen varlık ya da varlıklara karşı gösterilen ta’zim, itaat ve bağlılığı ifade eden bir kavramdır.⁵¹² Nitekim bugün, “Allah’a kul olmak” ifadesinden hiç kimse, köle kelimesinin ifade ettiği anlamdan hareketle, “Allah’m, kendisinin bazı ihtiyaçlarını karşılamak üzere elinde

⁵⁰⁰ Özsoy-Güler, *Konularına göre Kur’an*, 353

⁵⁰¹ Zekeriya Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 51

⁵⁰² Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 129

⁵⁰³ Nûr, 24/41

⁵⁰⁴ Enbiya, 21/79; Sâd, 38/18

⁵⁰⁵ Rahmân, 55/6

⁵⁰⁶ Ra’d, 13/13

⁵⁰⁷ Bakara, 2/30; A’raf, 7/206; Enbiya, 21/20; Zümer, 39/75; Mü’min, 40/7; Fussilet, 41/38; Şûra, 42/5

⁵⁰⁸ İsrâ, 17/44; Nûr, 24/41; Hadîd, 57/1; Haşr, 59/1, 24; Saffî, 61/1; Cum’a, 62/1; Teğâbûn, 64/1

⁵⁰⁹ Nûr, 24/41. Ayette geçen ifade şöyledir: (كل قد علم صلاته)

⁵¹⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 125

⁵¹¹ Âl-i İmrân, 3/83

⁵¹² Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 69-70

tuttuğu, gerektiğinde başkasına sattığı veya azat ettiği bir varlık olmak” anlamını çıkarmamaktadır.⁵¹³

Kur’an ibadet kavramını kendi içinde bir karşılık barındıracak biçimde kullanır. Buna göre insanın hayatı her hâlükarda ibadettir. Çünkü “ibadet” insanın hayata bakış ve yaşam tarzıdır. Kur’an, Allah’a rağmen başka şeylere veya kişilere karşı sahip olunan sorumlulukları ve bu sorumlulukların gereklerini de ibadet olarak nitelemiştir.⁵¹⁴ Fakat bu ibadetin kime yönelik olduğu önemlidir. Kur’an, risaletin her aşamasında, insanın sorumluluğunun en üst düzeyde Allah’a karşı olması gerektiğini ve bunun altında yer alan diğer tüm sorumlulukların hiçbir zaman Allah’a karşı sahip olunan sorumlulukla çatışmaması gerektiğini bildirmiştir.⁵¹⁵ Bu mülâhazaların ardından “ibadet” kavramının en azından insan için, “sorumluluk” anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

“İbadet” kelimesinin geçtiği ayetlerin tefsirlerde nasıl açıklandığına ilerde bakacağımız için burada sadece ayetleri kısaca açıklamakla yetindik. Şimdi ise Kur’an’da “ibadet” mefhumunu ifade etmek için kullanılan diğer kavramlara kısaca göz atacağız.

1. Din

Kur’an’da Allah’a kulluğu ifade eden kavramların başında “din” kavramı gelir. Daha dar kapsamlı “islam” kelimesinde olduğu gibi “din” kelimesinde de “boyun eğme” ve “itaat etme” anlamları vardır.⁵¹⁶ Ayrıca “din” kelimesinin doğrudan “ibadet” anlamına geldiği de söylenmiştir.⁵¹⁷

Din esasen “itaat”e dayalıdır⁵¹⁸ ki bu anlamın ibadet ile çok sıkı bir ilişkisi vardır. Allah’ın dinine tabii olup onun yolunu izlemek, ona kulluk etmenin bir diğer adıdır. Dolayısıyla Kur’an’da “din” kelimesinin Allah’ın dini yahut “İslam dini” anlamlarındaki kullanımlarını bu şekilde değerlendirmek mümkündür. İçerdiği

⁵¹³ Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 83

⁵¹⁴ Vatandaş, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, 2/212

⁵¹⁵ Vatandaş, *age*, 2/213

⁵¹⁶ Bkz: el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 181(D-Y-N maddesi); Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’an*, 1/189; Kâdî Beydâvî, *Envâru'l-Tenzîl*, 1/8; İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 256

⁵¹⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arâs*, XXXV/53

⁵¹⁸ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furuk fi'l-Luğa*, Thk: Lecnetu İhayât-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Daru'l-Âfâk el-Cedide, 5. Baskı, 1983, s.215

egemenlik, sulta anlamları⁵¹⁹ dikkate alındığında “din” kavramı bir bakıma kulun Allah’ın egemenliğini kabul edip onun dinine girmesi bir bakıma ona ibadet etmesi demektir.

“Din” kelimesi Kur’an’da 62 yerde elif-lam takısı olarak “ed-Dîn” (الدين) şeklinde, 4 yerde nekra olarak “Dinen” (دينًا) şeklinde, 31 yerde ise izafet içerisinde (دينكم|دينه|دينهم|ديني|ادين) şeklinde geçer.⁵²⁰ Bütün bu kullanımları incelediğimizde Kur’an’da genel olarak “din” kelimesinin “Allah tarafından belirlenmiş ve insanların uyması istenen temel yasalar ve hayat prensipleri” anlamında kullanıldığını görmekteyiz.⁵²¹ Bununla birlikte Yusuf Suresinde “din” kelimesi “bir ülkede geçerli olan yasalar, kanunlar” anlamında kullanılırken⁵²² diğer birçok ayette “yevm”(Gün) kelimesi ise bir tamlama halinde “Din Günü” şeklinde ve Kıyamet/Mahşer vb. anlamlarında kullanılmaktadır.⁵²³ Ayrıca kelime hesap ve ölçü anlamlarında da kullanılmıştır.⁵²⁴ Yine, aynı anlamda olmakla birlikte farklı bir bağlamda, Ğafir/Mü’min suresinde Firavunun ağzından Hz. Musa’nın insanların “dinlerini değiştireceği” şeklindeki propaganda cümlesi aktarılırken de “din” kelimesi kullanılır. Burada kelime “Allah tarafından belirlenmiş ve insanların uyması istenen temel yasalar ve hayat prensipleri” anlamında kullanılmadığı gibi ülkede genel geçer yasalar anlamında da kullanılamamıştır. Bazı tefsirciler buradaki “din” kelimesine “insanların inanmakta olduğu inançlar” anlamını,⁵²⁵ bazıları ise “Firavun’a kulluk” anlamını⁵²⁶ vermişlerdir. Zemahşerî ise birbirine yakın olan bu anlamların her ikisini de kelimeye yüklemektedir.⁵²⁷ Kanaatimizce Kur’an’da “din” kelimesinin günümüzde kullanılmakta olan anlama en yakın şekildeki kullanımı bu ayette söz konusudur. Çünkü burada hak olsun, batıl olsun, kişinin herhangi bir inancı benimseyip uygulamaya çalışması din olarak ifade edilmektedir ki daha önce gördüğümüz gibi günümüzde antropologlar din tanımına seküler durumu da dâhil etmekte ve dinsel olmayan ortamlarda gerçekleşen

⁵¹⁹ İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’an*, Thk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Mektebetü Dâri’t-Türâs, 2006, s.422

⁵²⁰ Bkz: M. Fuad Abdülhakî, *el-Mu’cemu’l-Müfreh*, s.340 (D-Y-N mad.)

⁵²¹ Bu anlamda kullanım örneği olarak bkz: Bakara, 2/132, 193, 206; Al-i İmran, 3/19, 83; Nisa 4/46; A’raf, 7/29; Enfal, 8/39, 72; Tevbe, 9/11, 29, 33, 122; Yunus, 10/22, 105....

⁵²² Yusuf, 12/76

⁵²³ Örnek olarak bkz: Fatiha, 1/4; İler, 15/35; Şuara, 26/82; Sâflât, 37/20; Sâd, 38/78; Zariyat, 51/6, 12; Vakıa, 56/56; Mearic, 70/26; Müddessir, 74/46; İnfitar, 82/9, 15, 17, 18; Mutaflîfîn, 83/11; Tin, 95/7

⁵²⁴ Tevbe, 9/36; Nur, 24/25. Ayrıca bkz: İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’an*, s.422

⁵²⁵ Taberî, *Camiu’l-Beyân*, 11/53; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, 4/488

⁵²⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 15/267

⁵²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/157

formel, değişmez, basmakalıp davranışları da bu kavram içerisinde değerlendirmektedirler.⁵²⁸

2. İslam

İslam kelimesi barışa girme, boyun eğip teslim olma, yerine göre sadece dil ile yerine göre de hem dil ile hem gönülden bağlanıp tabii olma gibi anlamlar ifade eder.⁵²⁹ Lisanu'l-Arab yazarı “İslam” kelimesine Ebubekir Muhammed b. Beşşar’ın iki anlam yüklediğini kaydeder: Birincisi, Allah’ın emrine [ister istemez] teslim olmak, ikincisi ise, Allah’a gönülden ibadet etmektir.⁵³⁰ Cahiliye döneminin haniflerinden olan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl’in⁵³¹ şu beytinde de kelime “teslim olma, itaat ve kulluk etme” anlamlarında kullanılmaktadır:

اسلمت وجهي لمن اسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا
و اسلمت وجهي لمن اسلمت له الارض تحمل صخرا ثقالا

“Saf ve tatlı su taşıyan bembeyaz buhuların ve ağır kayaları sırtlamış yüce dağların kendisine boyun eğdiği varlığa [Allah’a] kendimi teslim ediyorum, yüzümü ona dönüyorum.”⁵³²

Cahiliye döneminde “esleme” fiili bir kimsenin kendisi için çok değerli olan, vazgeçilmesi çok güç olan bir şeyi isteyen kimseye vermesi anlamına geliyordu.⁵³³ Kelime anlamı olarak İslam ise “boyun eğme” ya da kişinin kendi varlığını tümüyle bir başkasının iradesine teslimi (terki) anlamındadır.⁵³⁴

Kur’an’da el takısı almış olarak “el-İslam” şeklinde 6 ayette geçerken⁵³⁵ İki ayette tamlama şeklinde (İslamekum, İslamihim/ اسلامكم/إسلامهم) geçer.⁵³⁶ İsm-i fail olarak ise kırk küsur yerde geçmektedir.⁵³⁷ Ayrıca 19 farklı şekilde fiil hali ve es-Silm, es-Selm, es-Seleim, Salim, Selam gibi mastar halleri de çokça geçmektedir. Ancak İbn Kuteybe’nin de tespit ettiği üzere bütün bu kullanımlarda “barışa girme”, “teslim olma”, “sadece dil ile yahut hem dil hem gönül ile bağlanıp itaat etme” anlamları söz

⁵²⁸ Bkz: Kottak, *Antropoloji*, s.476

⁵²⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 3/2080; İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, s.438

⁵³⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 3/2080

⁵³¹ Hakkında bilgi için bkz: İbn Kuteybe, *el-Maârif*, Thk: Servet Ukkâşe, Kahire, Daru'l-Maârif, 4. Baskı, s. 59

⁵³² Bkz: İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 59; *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, s.438

⁵³³ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s.100

⁵³⁴ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev: Salahattin Ayaz, Pınar yay., İstanbul, ts., s.251

⁵³⁵ Al-i İmran, 3/19, 85; Maide, 5/3; Enam, 6/125; Zümer, 39/22; Saff, 61/7

⁵³⁶ Tevbe, 9/84; Ilucurat, 49/17

⁵³⁷ M. Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, s.452-454 (S-L-M mad.)

konusudur. Hucurat suresinde geçen şu ayetlerde “İslam” itikadi bir davranıştan çok siyasi ve toplumsal bir bağlılık ve teslimiyeti ifade etmektedir;

“*Bedeviler, dedi ki: «İman ettik.» De ki: «Siz iman etmediniz; ancak «İslâm (müslüman veya teslim) olduk deyin. İman henüz kalplerinize girmiş değildir....»*”⁵³⁸

Bu ayetin tefsirinde Taberî İlam’ın sadece söz, “İman”ın ise söz ve amel olduğu görüşünü nakleder ve “esleme” fiili ile ifade edilen “İslam olmak, Müslümanlığa girmek” durumunun can ve mal muhafazası için İslam ümmeti içerisine dâhil olmak anlamına geldiğini belirtir.⁵³⁹ Zemahşerî ise Taberî’nin naklettiği görüşü benimser ve kişinin, kalbinde yer etmeksizin sadece dili ile inandığını ifade etmesine “İslam”, hem kalp hem dil ile inanmaya ise “İman” denileceğini belirtir.⁵⁴⁰ Ancak Ebu Hilal el-Askerî İslam ve İman kavramları arasında bu açıdan bir fark görmez.⁵⁴¹

Nahivci müfessirlerden ez-Zecâc da(vf.311/923) bu görüşü şu ifadeleri ile net bir şekilde dile getirir; “*İslam; kişinin Hz. Peygamber(sav)’in getirdiği dini kabul edip ona boyun eğdiğini açıkça dile ifade etmesidir(ızhâr). Böylece o kişinin canı muhafaza altına alınmış olur.*”⁵⁴² Müfessir el-Merâğî ise inkârcıların sadece ağızları ile “inandık” demelerine karşı Kur’an’ın Hz. Peygamber(sav)’e “*De ki: «Siz iman etmediniz; ancak «İslâm (müslüman veya teslim) olduk deyin»* şeklinde hitap etmesini üslup nezaketi olarak değerlendirir. Ona göre burada kendilerine “Müslüman” denilen kimseler aslında inkârcılar, yani münafıklardır.⁵⁴³

Netice olarak İslam kelimesi Kur’an’da esasen teslimiyeti ifade etmekte ve Allah’a teslimiyet söz konusu olduğunda “kulluk” anlamı ihtiva etmektedir.

3. Dua

“Dua” kelimesi Kur’an’ın kullanımında oldukça girift bir anlam kuşağını kapsar. Çağırma⁵⁴⁴ istek⁵⁴⁵ ve nida⁵⁴⁶ anlamlarına gelen bu kelime, ibadet ile aynı anlam gurubu içerisinde dir.⁵⁴⁷ Fakat en dikkat çeken nokta, bu kelimenin de tıpkı “ibadet”

⁵³⁸ Hucurat 49/14

⁵³⁹ Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 11/400-401

⁵⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/366

⁵⁴¹ el-Askerî, *el-Furuk fi’l-Luğa*, s.222

⁵⁴² ez-Zecâc, *Maânî’l-Kur’an ve İrabuhû*, 5/38

⁵⁴³ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, Matbaatu’l-Halebî, Kahire, 1946, C.26, s. 146-147

⁵⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2336; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/1385

⁵⁴⁵ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/88

⁵⁴⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 176 (D-A-V md.)

⁵⁴⁷ Bkz: Sülûn, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, s.358

kelimesinde olduğu gibi, İnsan-Allah yahut Allah-İnsan ilişkisinde “İnsandan Allah’a doğru” olan yönü ifade ediyor olmasıdır. Yani dua, insanlar Allah arasında bir haberleşme ya da iletişim olarak tanımlanabilir.⁵⁴⁸ İzutsu’nun titizlikle tespit ettiği gibi “İbadet” İnsan-Allah ilişkisinin sözsüz şeklidir. Allah’tan insana doğru olan sözlü konuşma vahiy, insandan Allah’a doğru olan sözlü konuşma ise dua’dır.⁵⁴⁹ Hz. Peygamber(sav); “*Dua İbadetin ta kendisidir*” buyurmuştur.⁵⁵⁰ Ünlü müfessir Taberî; “*Rabbınız şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim. Çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar aşağılanarak cehenneme gireceklerdir*”⁵⁵¹ ayetinin tefsirinde “Dua” ile “İbadet”in tamamen aynı şeyi ifade ettiklerine ilişkin İbn Abbas, Nu’mân b. Beşîr, Süddî, Süfayn-ı Sevrî gibi âlimlerden gelen rivayetleri aktarmakta ve dua kavramını ibadeti kapsayacak şekilde değerlendirmektedir.⁵⁵²

Esasen dua ve ibadet, insan ve Allah arasında iman bağı ile kurulan ilişkiyi tanımlayan ve dışı yansıtan uygulamalar bütünüdür.⁵⁵³ İnsanın Allah’a bütün yönelişleri, netice itibarıyla bir istek ve çağrı niteliğinde olduğundan dua kavramının içine girerler. Bu nedenle, Kur’an’a baktığımızda birçok ayette dua kökünden türeyen fiillerin, “ibadet” kavramının yerine geçecek şekilde kullanıldıklarını görürüz.⁵⁵⁴ Bu şekilde kullanıma sadece bir örnek olarak şu ayeti zikredebiliriz;

“*Hem o kimseden daha şaşkın kim olabilir ki Allah’ı bırakır da kendisine Kıyamete kadar cevap veremeyecek kimselere duâ eder onlar ise onların duâlarından gâfildirler.*”⁵⁵⁵

Bu sebeple müfessirler⁵⁵⁶ söz konusu ayetlerde geçen dua ve dua kökünden türemiş fiilleri “ibadet” kavramıyla tefsir etmişlerdir.⁵⁵⁷ İbn Atiyye “Dua”nın “İbadet”i kapsadığını açıkça belirtmekte ve herhangi bir şeyi kendisine dua edilecek bir varlık olarak görmenin ona ibadet etmek anlamına geldiğini söylemektedir.⁵⁵⁸ İbnü’l-Cevzî

⁵⁴⁸ Hakekeli, *Din Psikolojisi*, s.211

⁵⁴⁹ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 171

⁵⁵⁰ Tirmizî, *Tefsîr*, 42 (3248)

⁵⁵¹ Mü’min, 40/60

⁵⁵² Taberî, *Camî’ü’l-Beyân*, 11/73; *Kur’an Yolu*, 4/671

⁵⁵³ Hakekeli, *Din Psikolojisi*, s.211

⁵⁵⁴ Pak, *Kur’an’da Kulluk*, s.86

⁵⁵⁵ Ahkaf, 46/5

⁵⁵⁶ Örnek olarak bkz: Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/35, 182; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 5/496; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 3/46; Ebussuud, *İrşadu’l-Akli’s-Selîm*, 2/400; Âlûsî, *Ruhu’l-Meânî*, 8/115; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/131

⁵⁵⁷ Pak, *Kur’an’da Kulluk*, s.87

⁵⁵⁸ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 5/241

(vf. 597/1200) “*Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na dua edenleri kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki bunları kovup da zalimlerden olasın!*,”⁵⁵⁹ ayetinde geçen “dua edenler” ibaresinin beş farklı şekilde tefsir edilmiş olduğunu nakleder. Buna göre İbn Ömer, İbn Abbas, Mücahid, Katade gibi âlimlere göre burada “dua” namaz anlamındadır. Ayrıca Tabiinden İbrahim en-Nehaî’nin “Allah’ı zikretmek”, Ebu Cafer’in ise “Kur’an okumak” şeklinde açıkladığı bu kelime Dahhak’a göre doğrudan “ibadet”, Zeccac’a göre ise Allah’ı birleyip samimiyetle dua ve ibadet etmek anlamında gelir.⁵⁶⁰

Ancak şu hususa dikkat etmek gerekir ki “Dua” ile “İbadet” arasında bir içlem-kaplam ilişkisi vardır. Her dua bir tür ibadet sayılabilir. Ancak her ibadetin dua kapsamında değerlendirilmesi hatalı olabilir. O nedenle Kur’an’da geçen her dua kelimesini Türkçeye “İbadet” şeklinde çevirmek doğru olmaz. Çünkü ibadet çok geniş bir kavram olup insan hayatının bütün yönlerini içine alır.⁵⁶¹ Nitekim Kur’an’da bazı ayetlerde dua kelimesi hiç de ibadet anlamı yükleyemeyeceğimiz şekilde geçer⁵⁶² ki bu durum bizim bu tespit ve ihtiyatımızın haklılığını gösterir.

4. Tesbih

Tesbih kelimesi ve bu kökten türeyen diğer kelimeler Kur’an’da ibadet mefhumunun anlatımında en çok kullanılan kelimelerdendir. Bu kelime özellikle “kâinatın kulluğu”nu, bir diğer deyişle “gayri iradi kulluk”u anlatmak için kullanılır. Sözlük anlamı “herhangi bir şeyin havada yahut suda seri bir şekilde hareket etmesi, yüzmesi”,⁵⁶³ “boşluk ve dinlenme anı”⁵⁶⁴ olan “s-b-h” kökü tef’il veznine getirildiğinde (tesbih) doğrudan tenzih⁵⁶⁵ ve ibadet anlamına gelir.⁵⁶⁶

⁵⁵⁹ İnam 6/52

⁵⁶⁰ Bkz: İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 3/46

⁵⁶¹ Pak, *Kur’an’da Kulluk*, s.88

⁵⁶² Örneğin: “*Rabbim! dedi, doğrusu ben kavmimi gece gündüz (imana) davet ettim; Fakat benim davetim, ancak kaçmalarını artırdı.*” (Nuh 71/5-6) ayetinde doğrudan “dua” mastarı kullanılmakta, fakat ibadet değil, tebliğ kastedilmektedir.

⁵⁶³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 227; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 3/1914; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, 6/443

⁵⁶⁴ İlalil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 2/208; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 3/1914

⁵⁶⁵ el-Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rîfât*, 59; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, 6/444-445

⁵⁶⁶ İlalil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 2/209; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 227; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, 6/445

Kur'an'da s-b-h kökü çok kullanılır ve birkaç istisna dışında bütün kullanımlar ibadet ile ilgilidir. Bu istisna kullanımlarda anlam “akıp gitmek, yüzmek, hareket etmek” şeklindedir.⁵⁶⁷ Bir de kelimenin “Subhân” formunda kullanılışı vardır ki bu kullanımın özel olarak ayrı bir çalışmada incelenmesi gerekir. Biz şu kadarını söyleyelim ki Sübhanallah, Sübhane, Sübhaneke, Sübhanehu şeklinde dört şekilde kullanılan “sübhan” kalıbı genel olarak Allah'ın eşsiz ve benzersizliğini ve her şeye mutlak anlamda güç yetireceğini, insanın ise Allah'ın bu gücünü itiraf edip boyun eğmesi gerektiğini ifade eder. Yine bu ifadede bir tenzih vurgusu vardır ki zaten genelde (سبحانه عما يشركون) şeklinde kullanılır. Neticede bu kelime Allah'tan başka varlıklara ibadet edilmesi yahut Allah'a yakışksız nitelemeler atfedilmesi gibi (Allah çocuk edindi, vb.) durumlar karşısında Kur'an'ın sergilediği “tenzih” tavrının adeta parolasıdır. Örneğin Hristiyanların Allah'a çocuk isnat etmelerinin reddedildiği ayetlerin birisinde şöyle denilmektedir;

“«Allah çocuk edindi» dediler. **Hâşâ! O bundan münezzehtir. O'nun ihtiyacı yoktur.**”⁵⁶⁸

Yine Allah'a ortak koşulması (şirk) inancının reddedildiği bir bağlamda şöyle denilmektedir;

“Allah, o yüce varlıktır ki sizi yaratmış, sonra rızıklandırmıştır; sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi tekrar diriltecektir. Peki, sizin Allah'a eş tuttuğumuz ortaklarınız içinde bunlardan birini yapabilecek var mı? Allah onların ortak koştuklarından **münezzehtir (Sübhanehu)** ve yücedir.”⁵⁶⁹

Müşrikler Hz. Peygamber(sav)'den ancak Allah'ın güç yetirebileceği bazı olağanüstü şeyler yapmasını istediklerinde Kur'an onlara cevaben şunu ifade etmektedir;

“.....«Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Bize, okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece göğe çıktığına da asla inanmayız.» De ki: **Rahbimi tenzih ederim. Ben, sadece beşer bir elçiyim.**”⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ Bkz: Enbiya 21/33; Yasin 36/40; Müzzemmil 73/7; Naziat 79/3

⁵⁶⁸ Yunus 10/68

⁵⁶⁹ Rum 30/40

⁵⁷⁰ İsra 17/93

“Sübhan” formu ibadet ile dolaylı ilişkili olduğu için bu kadar açıklama ile yetiniyoruz.

S-b-h kökünün tef’il vezni olan “Tesbih” mastarının ve bu vezinde mazi ve muzari fiil şekillerinin Kur’an’da kullanışlarının neredeyse tümü kâinatın ibadeti ile ilgilidir. Neredeyse tümü diyoruz, çünkü bazı kullanımlar insanın ibadetine de taalluk etmektedir. Emir kipi (*tesbih et* şeklinde)kullanımları ise insanın Allah’a kulluğu ile ilgilidir. Mazi birinci tekil müzekker hali olan Sebbehe (سبح) şeklindeki kullanım 3 ayrı surenin başlarında yer alan 3 ayette geçmektedir⁵⁷¹ ki bu ayetlerde yerde ve göklerde bulunan tüm varlıkların, hatta Allah’ın dışında kalan tüm varlıkların yani tüm yaratılmışların Allah’ı tesbih ettikleri, yani onun rab olduğunu kabul edip ona boyun eğip teslim olmuş oldukları vurgulanır.⁵⁷²

Bu kökün daha geniş incelemesini ilerde (kâinatın kulluğu başlığı altında) yapacağımız için burada şu sayısal bilgiyi verip konuyu bağlamak istiyoruz: S-B-H kökünün tef’il vezni, yani Tesbih kelimesi ve bu kelimenin fiil, emir vs kipleri Kur’an’da toplam 46 ayette geçmektedir. Bunların içerisinde 25 tanesi insan ve meleklerin Allah’a kulluğundan, 11 tanesi ise kâinatın Allah’a kulluğundan bahseder. Şu ayette ise her ikisi de söz konusudur;

*“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir, bağışlayıcıdır.”*⁵⁷³

5. İtaat/İttiba

İbadet kelimesi açık bir şekilde “itaat” mefhumunu içerir.⁵⁷⁴ İtaat, İstikamet ve İbadet kelimeleri özü itibariyle aynı anlama delalet ederler.⁵⁷⁵ Hepsinde ortak nokta kişinin tek Allah’a kulluk etmesi ve onun belirlemiş olduğu esaslara bağlılık göstermesidir.⁵⁷⁶

⁵⁷¹ Hadid 57/1; İlaşr 59/1; Saf 61/1

⁵⁷² Bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11/669 (Hadid 57/1)

⁵⁷³ İsrâ 17/44

⁵⁷⁴ eş-Şa’râvî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/26

⁵⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-Ubudiyye*, s.31

⁵⁷⁶ İbn Teymiyye, *el-Ubudiyye*, s.31-32

İbadet kelimesi tevhid ve dua anlamlarında kullanıldığı gibi itaat anlamında da kullanılır. Fatiha suresinde geçen “Yalnız sana ibadet ederiz” ifadesine tefsirlerde bu anlamlar verilmiştir.⁵⁷⁷

İtaat en genel anlamıyla daha üst mertebede olan kişinin iradesine uygun düşen fiilleri yapmaktır.⁵⁷⁸ Bu fiilde ayrıca “gönüllülük” anlamı da vardır. Kelimenin kökünde yer alan T-V-A harfleri K-R-H kökünün zıttı olarak gönüllülük ifade ederler.⁵⁷⁹ Nitekim Kur'an'da (ط و ع) kökünün bu anlamda kullanıldığı ayetler vardır. Örnek olarak şunları zikredebiliriz;

“Göklerde ve yerdekiler, ister istemez (طوعا وكرها) O'na teslim olduğu halde onlar (Ehl-i kitap), Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?”⁵⁸⁰

“De ki: İster gönüllü verin ister gönülsüz, (طوعا اوكرها) sizden (sadaka) asla kabul olunmayacaktır.”⁵⁸¹

“Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez (طوعا وكرها) sadece Allah'a secde ederler.”⁵⁸²

Bu yönüyle hem yaratıcıya hem de başkalarına “itaat” söz konusu olabilir. Her ne kadar Ebu Hilal el-Askeri (vf.400/1009) İbadet'in sadece yaratıcıya yönelik olduğunu söylese ve itaat ile ibadet arasında bu şekilde bir fark olduğunu belirtse de kanaatimizce bu ayrım pek sağlıklı değildir. Çünkü kelime olarak (daha önce gördüğümüz gibi) “ibadet” de tıpkı itaat gibi, hem Allah için, hem de Allah'tan başka varlıklar için kullanılmaktadır. Hatta bizzat Kur'an bu tarz kullanımın örneğini vermektedir. Nitekim şu ayetlerde açıkça, Allah'tan başkasına tapınanların tutumları “ibadet” kelimesi ile ifade edilmiştir;

“Tuttular, kendilerine şeref ve kuvvet sağlasınlar diye, Allah'tan başka ilahlar edindiler. Hayır! Yarın ibadetlerini inkâr edecekler ve aleyhlerine dönüp düşman kesileceklerdir.”⁵⁸³

“Hem o kimseden daha şaşkın kim olabilir ki Allah'ı bırakır da kendisine Kiyamete kadar cevap veremeyecek kimselere duâ eder onlar ise

⁵⁷⁷ Bkz: İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/14

⁵⁷⁸ el-Askerî, *el-Furuk fi'l-Luğa*, s.215

⁵⁷⁹ Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/2720

⁵⁸⁰ Al-i İmran 3/83

⁵⁸¹ Tövbe 9/53

⁵⁸² Ra'd 13/15

⁵⁸³ Meryem 19/81-82

*onların duâlarından gâfilidirler. İnsanlar mahşerde bir araya toplandığında da onlara düşman olurlar ve ibadetlerini inkâr ederler*⁵⁸⁴

Ancak el-Askeri şu mülâhaza çerçevesinde haklı görülebilir: Kur'an temel olarak "sadece Allah'a ibadet"i emrederken itaat konusunda böyle bir tahsis yapmamakta ve "Allaha, Resulüne ve yöneticilere" itaati istemektedir.⁵⁸⁵ Bu açıdan itaatın sadece Allah'a olan kısmı ibadet kavramının anlam sahasına girmektedir.⁵⁸⁶ Yine Kur'an'da itaat kavramının kullanışı incelendiğinde Mekke döneminde bu kavramın kullanımının genellikle "müşriklere itaat etmeme" noktasında temerküz ettiği, buna mukabil Medine döneminde inen ayetlerde ise "Allah'a ve Peygamber'e itaat" temasının daha çok işlendiği görülecektir. Bu ise "itaat" kavramını temelde sosyal ve hukuki alanda "Hz. Peygamber(sav)'e ve İslam'ın getirdiği hükümlere bağlı olma" anlamına geldiğini göstermektedir.⁵⁸⁷ İlgili ayetler incelendiğinde, bu manadaki itaat kavramının "gönül rızası ile kabullenme ve boyun eğme" davranışını içerdiği ve dolayısıyla "ibadet" ile yakın anlamalı olduğu görülecektir.⁵⁸⁸

İttiba ise kök olarak, bir şeyin veya kimsenin ardından gitmek, onu izleyip takip etmek anlamlarına gelir.⁵⁸⁹ Nahivci müfessirlerden el-Ferrâ İttiba' kelimesini şöyle açıklamaktadır: "İttiba; önünde bir adamın yürümesi ve seninde arkadan onu takip edip peşinden yürümendir".⁵⁹⁰

İttiba ile itaat bir yerde kesişmektedirler. Zira eğer kişi bir emir ya da istek sonucu bir kişiyi ya da şeyi takip ediyorsa bu tür bir "ittiba" aynı zamanda "itaat" olmaktadır. Kur'an ittiba kelimesini Allah'a, Resulüne ve onun çizdiği yola uymak, bu yolu izlemek anlamında kullandığı gibi kişinin kendi heva ve hevesini izlemesi anlamında da kullanır. Burada özellikle birinci kullanımın "ibadet" ile ilişkisi açıktır. Örneğin Kur'an'da bir taraftan "İbrahim'in milletine (inancına) tabi olmak (ittiba)" emredilmekte⁵⁹¹, Allah'ın rızasına ittiba eden kişilerin hidayete erdirileceği

⁵⁸⁴ Ahkal' 46/5-6

⁵⁸⁵ Bkz: Nisa 4/59

⁵⁸⁶ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s.90

⁵⁸⁷ Örneğin Bkz: Nisa 4/13, 59-65, 80; Nur 24/47-52;

⁵⁸⁸ Bkz: Pak, *Kur'an'da Kulluk*, s.90-95

⁵⁸⁹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn(Müretteben ala Hurufi'l-Mu'cem)*, 1/179; Zemahşerî, *Esasu'l-Belâgâ*, 1/89; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 1/416

⁵⁹⁰ Bkz: İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 1/416

⁵⁹¹ Nisa 4/125

müjdelenmekte⁵⁹², hidayete tabi olanlara (ittiba edenlere) “selam olsun!” denilmekte⁵⁹³, diğer taraftan eğer Allah’ın lütfu olmasaydı müminlerin Şeytana ittiba etmelerinin mümkün olduğu uyarısı yapılmakta⁵⁹⁴, Hz. Peygamber(sav)’e kesinlikle müşriklerin yahut inkârcıların arzularına *ittiba* etmemesi emredilmektedir.⁵⁹⁵ Anlaşılan o ki Kur’an ittiba kavramını tıpkı ibadet kavramı gibi çift yönlü olarak kullanmaktadır. Sonuçta “ittiba”nın bu her iki anlamı da ibadetle ilgilidir ve bu kavram Kur’an’da “kulluk” davranışını ifade eden önemli kavramlardan birisidir.⁵⁹⁶

6. Kunut/Rükû’/Secde/ Nüsük

Bu dört kavramın ortak özelliği şudur. Bu kavramlar hem geniş manada “kulluk” kavramının ifade alanı içerisine girerler, hem de dar anlamda muayyen ibadetlerin birer parçasını ifade ederler. Nüsük ve Mensek tabiri ibadet anlamına gelmekle beraber daha çok Hac için, Ruku ve Secde kavramları Namaz ibadetinin malum bölümleri için ve Kunut ifadesi ise yine Namaz’ın bir kısmı için kullanılır.

Kunut kelimesi sözlükte esas olarak taat, itaat, suskunluk, ubudiyeti kabullenmek anlamlarına gelir.⁵⁹⁷ Din dilinde daha çok “kullukta samimiyet ve ihlâs” durumunu ifade eder. Nitekim Hadis-i Şerif’te Hz. Peygamber(sav)’in; “Hangi Namaz (veya Namazın hangi kısmı) daha faziletlidir?” sorusuna cevap olarak; “Kunutu uzun olan namaz (veya Uzun süren Kunut kısmı)” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁹⁸ İsfehânî bu hadisteki Kunut ifadesini kişinin kendisini bütünüyle ibadete verip diğer hususları aklından çıkarması şeklinde açıklar.⁵⁹⁹ Ancak İsfehani’nin bu izahı başta olmak üzere Kunut kavramına yüklenen birçok anlamın daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı düşünülmektedir.⁶⁰⁰

Kunut kavramı Kur’an’da iki istisna hariç⁶⁰¹ her yerde salt “Allah’a itaat” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁰² Üstelik bu istisnaların birisinde de yine Allah’a itaat

⁵⁹² Maide 5/16

⁵⁹³ Kehf 20/47

⁵⁹⁴ Nisa 4/83

⁵⁹⁵ Şura 42/15; Casiye 45/18

⁵⁹⁶ Bkz: Pak, *Kur’an’da Kulluk*, s.95-99

⁵⁹⁷ el-İerâhîdî, *Kitabu’l-Ayn*, 3/432; Zemahşerî, *Esasu’l-Belâğâ*, 2/103; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/261; İbnu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, (vfl.370/980), *Tehzîbu’l-Luğa (I-XI)*, Thk: Abdulhalim en-Neccar vd., ed-Daru’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-tercûme, Mısır, 1964, C.9, s.59; bn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 5/3747

⁵⁹⁸ Müslim: *Salatu’l-Müsafirîn*, 22

⁵⁹⁹ el-İslîhânî, *el-Müfredât*, 414

⁶⁰⁰ Bkz: Pak, *Kur’an’da Kulluk*, s.106

⁶⁰¹ Nisa 4/34 ve Ahzab 33/31

anlamı söz konusudur. İstisna saymamızın nedeni ise o ayette hem Allah’a hem de Peygamber’e itaatin birlikte zikredilmesidir. İşte bu istisnaları bir kenara aldığımızda (istisnalar kaidenin belirlenmesini sağlayan unsurlardır) ortaya “Kunut” kavramının “sadece Allah’a itaat” anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn Kuteybe Kunut kelimesinin temel olarak “itaat” anlamına geldiğini ve ona yüklenen “namaz, dua,..vb” anlamların hep “itaat” kapsamında olduklarını belirtmektedir.⁶⁰³

Rukû kelimesi sözlükte “boyun eğmek” anlamına gelir.⁶⁰⁴ Cahiliye Arapları bu kelimenin ism-i fail (özne) kalıbı olan “Râkî”(رَاعٍ) kelimesini putlara tapmayan tek tanrıci hanifler için kullanmışlar⁶⁰⁵ ve bu kişiler için “Allah’a Rukû etti (رَكَعَ إِلَى اللَّهِ)” demişlerdir.⁶⁰⁶ Ayrıca zengin iken fakir duruma düşen kimseye ve yaşlanıp beli bükülen kişiye de “Râkî”(رَاعٍ) denilmiştir.⁶⁰⁷ Netice de Rukû kelimesi eğilmek anlamına gelir ve bazen hususen namazdaki eğilmeyi, bazen ise daha genel olarak ibadet yahut başka bir şey (örneğin ihtiyaç veya yaşlılık) nedeniyle eğilmeyi ifade edecek şekilde kullanılır.⁶⁰⁸

Ruk’u kelimesi Kur’an’da toplam 10 ayette geçer.⁶⁰⁹ Bütün bu ayetlerde kelime çoğunlukla hem “ritüel” tarzında bir ibadet anlamını hem de genel olarak “Allah’a itaat ve kulluk” anlamını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Birkaç ayeti örnek vermekle konuyu yeterince aydınlatmış olacağız;

“O gün inkârcıların vay haline! Onlar, kendilerine: «Allah’ın huzurunda eğilin!» denildiği vakit eğilmezler.”⁶¹⁰

“Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.”⁶¹¹

“Davut kendisini imtihan ettiğimizi anlamıştı. Hemen Rabbinden mağfiret diledi, rükû ederek yere kapandı, tevbe ederek (Allah’a) yöneldi.”⁶¹²

“Ey Meryem Rabbinin huzurunda saygı ile dur. Secdeye kapan ve rükuya varanlarla birlikte sen de rükuya var.”⁶¹³

⁶⁰² Bkz: Bakara 2/116, 238; Al-i İmran 3/17, 43; Nisa 4/34; Nahl 16/120; Rum 30/26; Ahzab 33/12, 31, 35; Zümer 39/9; Tahrim 66/5, 12

⁶⁰³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Mâşkili’l-Kur’an*, 420-421

⁶⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/1719; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 21/122

⁶⁰⁵ el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 1/311; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/1719; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 21/122

⁶⁰⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1222; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 1/311; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 21/122

⁶⁰⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 1/311; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/1719; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 21/122

⁶⁰⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 208; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 21/122

⁶⁰⁹ Bakara 2/43; Al-i İmran 3/43; Maide 5/55; Tevbe 9/112; Hac 22/77; Sad 38/24; Mürselat 77/48

⁶¹⁰ Mürselat 77/47-48

⁶¹¹ Bakara 2/43

⁶¹² Sâd 38/24

⁶¹³ Al-i İmran 3/43

Secde kelimesinin itaat ve kulluk çerçevesinde ifade ettiği anlam Ruku kelimesine benzer olmakla beraber ondan daha belirgindir. Kelime esasen sözlükte “yere kapanmak”, “eğilmek” anlamlarına gelir.⁶¹⁴ Bazen secde’nin doğrudan ibadet yerine kullanıldığı olur ki Kur’an’da bu tür kullanımlar da söz konusudur. Kur’an da insan dâhil olmak üzere bütün kâinatın Allah’ın emrine boyun eğmişliğini ve ona “kul”luğunu ifade etmek üzere Secde kelimesi kullanılır.⁶¹⁵ Bununla beraber kelimenin Kur’an’daki kullanımı daha çok “sücut bi’l-İhtiyar”, yani gönüllü itaat ve kulluk anlamındadır.⁶¹⁶ Bu kullanım Kur’an’da öylesine belirgindir ki, örneğin babası ve çocuklarının Hz. Yusuf’un önünde saygıyla eğildiklerini ifade eden; “*Ana ve babasımı tahtının üstüne çıkartıp oturttu ve hepsi onun için secdeye kapandılar*”⁶¹⁷ ayetindeki secde kelimesinin ibadet anlamında olmadığını izah etmek için tefsirciler özel olarak çaba sarf etmişlerdir.⁶¹⁸ Özellikler Fahreddin Razî’nin bu ayet çerçevesinde yaptığı mülahazalar dikkate değerdir.⁶¹⁹ Bu ayet çerçevesinde yapılan yorumlar “secde” kelimesinden ilk akla gelen anlamın “ibadet” kavramı ile ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.

Secde de tıpkı ibadet gibi iki türdür; Zorunlu secde ve isteğe bağlı secde. Kâinatın Allah’ın emrine boyun eğmişliğine Sucud bi’t-Teshîr⁶²⁰, insanın gönüllü ibadetine ise İbadet bi’l-İhtiyar⁶²¹ veya Sucud bi’l-İhtiyar denilir.⁶²²

Nüsk/Nüsük kelimesi ise sözlükte doğrudan “ibadet” anlamında gelir.⁶²³ Ancak bu kelimenin ifade ettiği ibadet kavramında daha çok kurban, adak, takdime anlamları

⁶¹⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/483; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 10/569; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/1940; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 8/172

⁶¹⁵ Ra’d 13/15; Nahl 16/49; Rahman 55/6

⁶¹⁶ Örnek olarak bkz.: Bakara 2/34; Al-i İmran 3/43; Nisa 4/102; A’raf 7/11; Tevbe 9/112; İsra 17/61; Hac 22/77; Zümer 39/9; İnsan 76/26

⁶¹⁷ Yusuf 12/100

⁶¹⁸ Bkz.: Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 7/303 vd.; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/485-486; Zeccâc, *Maânî’l-Kur’an*, 3/129; Râzî, *Tefsîr*, 18/215; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 8/80; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî’l-Kur’an*, 9/225 vd.; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Tefsîru’l-Kâsımî el-Müsenenna bi-Mehasinî’t-Te’vîl*, (I-XVII), Neşr: M. Fuad Abdülbâkî, Daru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957,yy, C.), s.3595

⁶¹⁹ Bkz.: Râzî, *Tefsîr*, 18/215 vd.

⁶²⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 229 (S-C-D maddesi)

⁶²¹ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 1/6-7

⁶²² Bkz.: el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 229 (S-C-D maddesi)

⁶²³ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1612; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 493 (N-S-K maddesi); el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 10/73 vd.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/4412; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 27/372

baskındır.⁶²⁴ Nitekim bizim “ibadet” diye karşılamayı yeğlediğimiz aşağıdaki kullanım bazı Türkçe meallerde “Kurban” olarak tercüme edilmiştir.⁶²⁵

(قل ان صلاتي و نسكى و محياي و مماتي لله رب العالمين) “Benim namazım, ibadetim, hayatım ve ölümüm hep âlemlerin Rabbi Allah içindir.”⁶²⁶

Ayrıca Bakara suresinde geçen (ففدية من صيام او صدقة او نسك) “...fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir”⁶²⁷ ayetinde bu kelime doğrudan “Kurban” anlamına gelmektedir. İsfehani nüsük kelimesinin ismi faili (özne kipi) olan “nasik” kelimesinin ibadet eden kişi anlamına geldiğini, ancak hususun Hac ibadeti ile ilgili olarak kullanıldığını, aynı kökten türeyen “Nesîke” kelimesinin ise kurban anlamına geldiğini kaydeder.⁶²⁸

Kur’an’da bu kelime toplam altı ayette geçmektedir.⁶²⁹ Yukarıda söylediğimiz üzere bu ayetlerden kimilerinde nüsük kelimesi Kurban anlamına gelirken kimisinde “Hac” ve Hac esnasında yapılan ibadetler anlamına gelmekte⁶³⁰, kimilerinde ise mutlak olarak “ibadet” anlamına gelmektedir.

Netice olarak Kunut, Rükû’, Secde ve Nüsük kelimelerinin tümünde “ibadet” anlamının çok bariz bir şekilde var olduğu ve bu kelimelerin Kur’an’da “ibadet” mefhumunun anlatımında kullanıldıkları açıkça ortadadır.

7. Huşû’/Hudû’/Tazarru’

Huşû, Hudû’ ve Tazarru’ kelimeleri ibadet kavramının içtenlik ve samimiyet yönünü ifade ederler. Huşû sözlükte gözleri yere çevirip başı aşağıya doğru eğmek ve sesi kısmak demektir.⁶³¹ Hudû ise Huşû kelimesinin eş anlamlısı olup⁶³² nüans farkı olarak “sesi yumuşatmak” anlamını taşır.⁶³³ Tazarru’ kelimesi de aynı anlama gelmekle beraber Huşû daha çok bedensel organlarla yapılan bir itaati, Tazarru’ ise kalp ile

⁶²⁴ Bkz: İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 6/4412

⁶²⁵ Örneğin Ali Özcek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafî Dönmez ve Sadreddin Gülmüş hocalar tarafından hazırlanmış olan mealde bu ayetteki “nüsük” ifadesi “Kurban” kelimesi ile karşılanmıştır.

⁶²⁶ İn’am 6/162

⁶²⁷ Bakara 2/196

⁶²⁸ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 493 (N-S-K maddesi)

⁶²⁹ Bakara 2/128, 196, 200; İn’am 6/162; Hacc 22/34, 67

⁶³⁰ Bakara 2/200

⁶³¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1204; Zemahşerî, *Esasu’l-Belâğâ*, 1/248; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 1/127; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 154-155; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 2/1165

⁶³² Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1204; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 156

⁶³³ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 1/130; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 2/1187

yapılan itaati ifade etmek için kullanılır.⁶³⁴ Yine Tazarru' kelimesinde “yalvarma”, “isteme”⁶³⁵ ve “kişinin kendi acziyetini göstermesi” anlamı da vardır.⁶³⁶

Kur'an'da Huşû kelimesi (değişik kipleri ile birlikte) 16 ayette geçmektedir.⁶³⁷ Bunlar içerisinde sadece Fussilet suresinde geçen; “*Senin yeryüzünü **kupkuru** (خاشعة) görmeyen de Allah'ın ayetlerindendir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarıp*”⁶³⁸ **kupkuru** (خاشعة) kelimesi ibadet ile doğrudan ilgisiz bir kullanımdır. Gerçi burada da, ayetin bağlamı dikkate alındığında, yeryüzünün nihayetinde Allah'ın emri ve iradesi ile işleyen bir düzene sahip olduğu ve dolayısıyla gayri ihtiyari olarak Allah'a “kul” olduğu düşüncesi söz konusudur. Nitekim gerçek anlamı itibarıyla tezellül ifade eden Huşû kelimesi burada yeryüzünün çoraklığını ifade etmek üzere istiare şeklinde kullanılmıştır.⁶³⁹

Beş ayette ise⁶⁴⁰ Huşû kökünden türeyen kelimeler mahşer gününde ve kıyamette insanları ve özellikle inkârcı ve günahkârları sarıp kuşatacak olan korku, telaş ve ürperti durumunu anlatmak için kullanılır. Bunun dışında kalan 10 ayette ise kelimenin kullanımı tamamen ibadet ile alakalı olup insan-Allah ilişkisinde kulluğun gerektirdiği samimiyet ve içtenliği vurgulamaktadır.

Hudû kelimesinin kökü olan (خ-ض-ع) maddesi Kur'an'da iki ayette⁶⁴¹ geçmekle beraber bu ayetlerin ikisinde de kelimenin ibadetle ilgisi yoktur. Gerçi Şuara suresinin 4. ayetinde kelime “boyun eğmek” anlamında kullanılmıştır, fakat burada insanların Allah tarafından gökten indirilmiş bir mucize karşısında çaresiz kalma durumu ifade edilmektedir.

Tazarru' kelimesinin kökünde yer alan (ض-ر-ع) maddesi ise Kur'an'da toplam sekiz ayette geçmektedir.⁶⁴² Bunlar içerisinde Ğaşiye suresi 6. ayette geçen Darî' kelimesi “açlığı gidermeyen kötü kokulu diken” anlamındadır ve cehennemliklere verilecek yiyeceklerden söz eden bir ayette geçmektedir. Yani bu kullanımın ibadet

⁶³⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 154-155

⁶³⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1249

⁶³⁶ Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğâ*, 1/253; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 298

⁶³⁷ Bakara 2/45; Ali İmran 3/199; Enbiya 21/90; Müminun 23/2; Ahzab 33/35; Fussilet 41/39; Şura 42/45; Kamer 54/7; Haşr 59/21; Kalem 68/43; Mearic 70/44; Naziat 79/9; Ğaşiye 88/2

⁶³⁸ Fussilet 41/39

⁶³⁹ Zemahşerî, *Keşaf*, 4/196; Kadı Beydâvî, *Tefsîrü'l-Beydâvî*, 2/354; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, (v.f. 701/1301), *Medarîku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl(I-IV)* Neşr: Muhammed Emin Deme ve ortakları, (Hâzin Tefsiri kenarında), Beyrut, ts., C.4, s.87

⁶⁴⁰ Kamer 42/7; Kalem 68/43; Mearic 70/44; Naziat 79/9; Ğaşiye 88/2

⁶⁴¹ Şura 26/4; Ahzab 33/32

⁶⁴² Lîn'am 6/42, 43, 63; A'raf 7/55, 94, 205; Müminun 23/76; Ğaşiye 88/6

mevhumu ile herhangi bir alakası yoktur. Ancak diğer kullanımlarda iki ayrı anlam farkedilmektedir ki ikisi de ibadet ile ilişkilidir. Birincisi En'am 6/42, 43; A'raf 7/94 ve Müminun 23/76 ayetlerinde geçen ve "boyun eğme", "azabı görünce yalvarma" anlamına gelen fiil halidir. Dikkat edileceği üzere bu kullanımdaki anlam Hudû kelimesindeki anlam benzemektedir ve ibadet ile dolaylı olarak ilişkilidir. Ancak ikinci kullanım şekli olan En'am 6/63 ve A'raf 7/55, 205 ayetlerinde açıkça ibadet anlamı belirgindir. Bu ayetler şunlardır;

*"De ki: Karanın ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır ki? O zaman O'na gizli gizli yalvararak «Eğer bizi bundan kurtarırsan and olsun şükredenlerden olacağız» diye dua edersiniz."*⁶⁴³

*"Rabbimize yalvara yalvara ve için için dua edin ki her halde o haddi aşanları sevmez"*⁶⁴⁴

*"Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma."*⁶⁴⁵

Görüldüğü gibi bu ayetlerde tazarru' kelimesi dua etmenin, dolayısıyla kulluğun/ibadetin bir vasfı olarak kullanılmıştır.

Kur'an'da kulluk etmeyi ifade eden kavramlar başlığı altında buraya kadar ele aldığımız "Din, İslam, Dua, İtaat, İttiba, Kunut, Rukû', Secde, Nüsük, Huşû, Hudû ve Tazarru" kelimelerinin tümünün şu ya da bu ölçüde, ibadet mefhumunu kulluk düşüncesini ifade etmede kullanıldığını gördük. Bu kavramların dışında bir şekilde ibadet ile ilişkilendirilecek daha başka kavram ve kelimeler bulmak da mümkündür. Ancak bizce bu kavramlar Kur'an'ın "ibadet" konusundaki yaklaşımını ortaya koyma açısından yeterli fikir vermektedirler.

B. İBADETİN ŞEKİL VE TEZAHÜRLERİ

İbadet iki türdür. Birincisi, insan da dâhil olmak üzere bütün kâinatın Allah'ın emrine boyun eğmişliğini ifaden eden secde halidir ki buna "İbadet bi't-Teshîr" yahut "Sucûd bi't-Teshîr" denir.⁶⁴⁶ Diğeri ise sadece insana mahsus olan ve kişinin kendi seçim ve iradesi ile boyun eğmesini ifade eden "İbadet bi'l-Ihtiyar"dır.⁶⁴⁷ Benzer şekilde "Secde" kelimesi de ibadet anlamı içerir ve onda da bu iki çeşit söz konusudur.⁶⁴⁸ Kur'an-ı Kerim çok yerde bu iki tür ibadet ve secdeden söz etmektedir. Ancak şuna dikkat çekelim ki Kur'an'da kâinatın kulluğundan söz eden ayetlerde

⁶⁴³ En'am 6/63

⁶⁴⁴ A'raf 7/55

⁶⁴⁵ A'raf 7/205

⁶⁴⁶ el-İsfehâni, *el-Müfredât*, 229 (S-C-D maddesi)

⁶⁴⁷ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 1/6-7

⁶⁴⁸ Bkz: el-İsfehâni, *el-Müfredât*, 229 (S-C-D maddesi)

genellikle “ibadet” ya da daha genel olarak “a-b-d” kökü değil, secde, tesbih vb. ifadeler kullanılmaktadır.

Örneğin Ra’d suresinde göklerde ve yerde bulunan her şeyin zorunlu olarak Allah’a boyun eğmiş olduğu şöyle ifade edilir:

*“Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler.”*⁶⁴⁹

Nahl suresindeki şu ayet de bu vurguyu yapmaktadır;

*“Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye baksalar ya! Onun gölgeleri, küçülerek ve Allah’a secde ederek sağa sola döner.”*⁶⁵⁰

Bu ayetlerde söz konusu varlıkların Allah’a zorunlu olarak boyun eğmiş oldukları ve bu halleri ile aslında hikmet sahibi bir fail tarafından yaratılmış olduklarını sessizce haykırdıkları ifade edilmektedir.⁶⁵¹

Râğıb el-İsfehânî Abd (Kul) kelimesinin dört kullanımından söz eder: Birincisi yasal düzenleme ile köleleştirilmiş ve alınıp satılan kişi anlamıdır.⁶⁵² *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür)....”*⁶⁵³ ve *“Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş bir köle ile katımızdan kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak harcayan (hür) bir kimseyi misal verir”*⁶⁵⁴ ayetlerindeki kullanım bu anlamdadır. İkincisi kişinin varoluşu itibarıyla kul olmasıdır ki bu yalnız Allah’a yönelik olur. *“Göklerde ve yerde olan herkes istisnasız, kul olarak Rahmân’a gelecektir”*⁶⁵⁵ ayetindeki kullanım ise bu anlamdadır. Üçüncüsü ise İbadet ve hizmet etmek şeklinde yapılan kulluktur. Bu hususta insanlar iki kısımdır. Birinciler saf halisane niyetle Allah’a ibadet ve kulluk edenler, ikinciler ise dünyaya ve onun nimetlerine kul köle olanlardır. Birinciler için Kur’an’da; *“Kulumuz İyyub’u da an.”*⁶⁵⁶, *“Kuluna (Muhammed’e), Kitab’ı indirdi.”*⁶⁵⁷,

⁶⁴⁹ Ra’d, 13/15

⁶⁵⁰ Nahl, 16/48

⁶⁵¹ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 229

⁶⁵² el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 322-323

⁶⁵³ Bakara, 2/178

⁶⁵⁴ Nahl, 16/75

⁶⁵⁵ Meryem, 19/93

⁶⁵⁶ Sâd, 38/41

⁶⁵⁷ Kehf, 18/1

“**Kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur**”⁶⁵⁸, “Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana **kul** olun!, demesi mümkün değildir. Bilakis şöyle demesi gerekir: Okutmakta ve öğretmekte olduğumuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis **kullar** olunuz.”⁶⁵⁹ “Rahmân'ın **kulları** onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler”⁶⁶⁰, “Bu azaptan Ancak Allah'ın hâlis **kulları** istisnâ edilecek”⁶⁶¹, “Allah'ın has **kullarının** içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır”⁶⁶² gibi ayetlerde kullanılan “Kul” kavramı örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca Hz. Peygamber(sav)’in “Kahrolası Dirhem ve Dinar kulları!, Kahrolası Kaftan ve Kadife kulları!”⁶⁶³ sözü de dünyaya kul olanlar anlamındaki “Kul” kavramına örnek sayılabilir.⁶⁶⁴

1. Kâinatın İbadeti

İnsan (ve cin) dışındaki varlıkların gayri ihtiyari kullukları Kur'an'da değişik vesilelerle ve çeşitli şekillerde anlatılır. Bu anlatımın en yoğun olarak ifade edildiği kelimeler ise Secde ve Tesbih kelimeleridir. Secde kelimesinin geçtiği ayetlerden 5 tanesi⁶⁶⁵ ve Tesbih kelimesinin geçtiği ayetlerden 11 tanesi⁶⁶⁶ kâinattaki canlı cansız her varlığın Allah'a kulluk etmekte olduğunu vurgulamaktadır.

Secde kelimesi ile kâinatın Allaha ibadet ettiğinin anlatıldığı ayetler şunlardır;

“Göklerde ve yerde buhunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah'a secde ederler.”⁶⁶⁷

“Allah'ın yarattığı herhangi bir şeye baksalar ya! Onun gölgeleri, küçülerek ve Allah'a secde ederek sağa sola döner.”⁶⁶⁸

“Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor;

⁶⁵⁸ Hicr, 15/42

⁶⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/79

⁶⁶⁰ F'urkan, 25/63

⁶⁶¹ Sâffât, 37/40

⁶⁶² İnsan, 76/6

⁶⁶³ Buhârî, **Cihad**: 70, **Rikâk**: 10; İbn Mâce, **Zühd**: 8

⁶⁶⁴ Hadis'te geçen (تعس) ifadesini Kahrolsun şeklinde çevirmemiz, bu ifadenin beddua anlamını vurgulamak içindir. İfadede beddua anlamı olduğu konusunda bkz: el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî** 14/530

⁶⁶⁵ Ra'd 13/15; Nahl 16/48, 49; Hac 22/18; Rahman 55/6

⁶⁶⁶ Ra'd 13/13; İsra 17/44; İ'nbiya 21/79; Nur 24/41; Sad 38/18; Hadid 57/1; Haşr 59/1, 24; Saf 61/1; Cuma 62/1; Teğabün 64/1

⁶⁶⁷ Ra'd, 13/15

⁶⁶⁸ Nahl, 16/48

*birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah kimi hor ve hakir kılarca, artık onu değerli kılacak bir kimse yoktur. Şüphesiz Allah dilediğini yapar.*⁶⁶⁹

*“Bitkiler ve ağaçlar O'nun buyruğuna boyun eğdiler.(Secde ederler)”*⁶⁷⁰

Bu ayetler, fazladan hiçbir açıklamayı gerektirmeyecek derecede açık ve net bir şekilde evrendeki her varlığın doğal yapıları gereği Allah'ın kulu olduklarını ve ona boyun eğdiklerini ifade etmektedirler. Aynı durumun “Tesbih” kelimesi ile ifade edildiği ayetler ise şunlardır;

*“Gök gürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder. Melekler de O'nun heybetinden dolayı tesbih ederler. Onlar, Allah hakkında mücadele edip dururken O, yıldırımlar gönderip onlarla dilediğini çarpar. Ve O, azabı pek şiddetli olanıdır.”*⁶⁷¹

*“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir, bağışlayıcıdır.”*⁶⁷²

*“...Kuşları ve tesbih eden dağları da Davud'a boyun eğdirdik...”*⁶⁷³

*“Göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmez misin? Her biri kendi duasını ve tesbihini (öğrenmiş) bilmiştir. Allah, onların yapmakta olduklarını hakkıyla bilir”*⁶⁷⁴

*“Biz, dağları onun emrine vermiştik. Akşam- sabah onunla birlikte tesbih ederlerdi.”*⁶⁷⁵

*“Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir. O, azîzdir, hakîmdir.”*⁶⁷⁶

*“O, yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah'tır. En güzel isimler o'nundur. Göklerde ve yerde olanlar, O'nu tesbih ederler. O, öyle üstündür, öyle hikmet sahibidir.”*⁶⁷⁷

*“Göklerde ve yerde olanların hepsi, mülkün sahibi, eksiklikten münezzeh, azîz ve hakîm olan Allah'ı tesbih eder.”*⁶⁷⁸

*“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ı tesbih eder. Mülk O'nundur, hamd o'nadır. O her şeye kadirdir.”*⁶⁷⁹

Bu ayetler yaratıcı kudret sahibi olan Allah'ın evrendeki egemenliğini vurgulamakta ve her varlığın onun karşısında kul olduğunu beyan etmektedir. Daha önce dediğimiz gibi bütün evren Allah tarafından “müslüman” olarak adlandırılmıştır. İnsan ise akıllı ve irade sahibi varlık olduğu için onun müslümanlığı kendi seçimine, kendi inanç ve tercihlerine bağlıdır. Ancak ister kabul etsin ister etmesin her halükarda

⁶⁶⁹ İlac 22/18

⁶⁷⁰ Rahıman 55/6

⁶⁷¹ Ra'd 13/13

⁶⁷² İsra 17/44

⁶⁷³ İnbiya 21/79

⁶⁷⁴ Nur 24/41

⁶⁷⁵ Sad 38/18

⁶⁷⁶ Hadid 57/1; İlaşır 59/1; Saf 61/1

⁶⁷⁷ İlaşır 59/24

⁶⁷⁸ Cuma 62/1

⁶⁷⁹ Teğabün 64/1

insan Allah'ın kuludur. Çünkü kabul ya da red hakikati değiştirmez. Metafizik konusunda incelediğimiz gibi “varlık bilgiden öncedir”. Yani bir şeyin varlığı onun kabul edilip edilmemesine bağlı olarak değişmez. İnsanlar kabul etse de etmese de varlıklar vardır. Kabul veya red, varlık karşısında en nihayetinde kişisel tavrı belirler. İşte kendi kişisel tavrını Allah'a olan kulluğunu itiraf etmekten yana koyan, yani Allah'a “kul” olduğunu itiraf eden kimselere müslüman denilmektedir.

2. İnsanın İbadeti

İnsanın kulluğu iki türlü değerlendirilebilir. Daha doğrusu geleneğimizde iki türlü değerlendirilmiştir: Dar anlamda kulluk ve geniş anlamda kulluk. Dar anlamda kulluk derken İşlam dininde belirli zamanlarda ve belirli şekillerde yapılan ibadet şekillerini kastediyoruz ki bunlar Namaz, Oruç, Zekât, Hac, Kurban başta olmak üzere genelde fıkıh literatüründe “İbâdât” başlığı altında incelenen ve ilmihal kitaplarında işlenen hususlardır. Geniş anlamda kulluk ise insanın Allah karşısında “kul” olduğunun bilincine varması ve tüm hayatını bu bilince göre şekillendirmesi durumudur. Esasen Kur'an'ın kulluktan kastı budur. Hz. Peygamber(sav)'ın hadislerinde ve ilk dönem tefsirlerinde de “ibadet” kelimesinin bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz.⁶⁸⁰ Ancak, tam tarihini tespit edememiş olmakla beraber, “ibadet” kelimesinin dar manada “muayyen ibadet” anlamına indirgenmesinin fıkıh literatürünün geliştiği dönemlerde gerçekleştiği kanaatindeyiz. şimdi kulluk mefhumunun sırasıyla dar ve geniş anlamda kullanılışına göz atacağız.

a. Dar anlamda (Muayyen İbadetler)

Her dinde belli ibadet şekilleri olduğu gibi İşlam dininde de vardır. Ritüel tarzı olan ve yapılış zamanı, miktarı ve şekli belirlenmiş olan ibadetler insanın dini disiplin kazanması ve inanç olgusunun bireysel ve toplumsal anlamda pekiştirilmesi açısından son derece önemlidirler. Aslında ritüel şeklinde belirli şekiller altında yapılan ibadetlerin hepsinde bir amaç ve hikmet söz konusudur. Dindeki ibadet sembolizmini anlamayanlar bu ibadetlerin amaçlarını kavrayamazlar. Sembolik ibadetler örneğin “dua” gibi geniş değil, daha dar bir çerçevede fakat sonsuz derinlikte anlamlar taşırlar. şekilleri ve vakitleri belirli ibadetlerde insan kendi kelimelerini ve duygularını değil,

⁶⁸⁰ İçerisinde ibadet kavramını geçtiği hadislerin tam tahriri için bkz: A. J. Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, C.4, s.103 vd.

toplu olarak ortak duygu ve düşünceleri söylerler.⁶⁸¹ İnsanların birlikteliği ve hepsinin aynı “güç ve değer” karşısındaki eşitliğini simgelerler. İbadeti bir cesedin kemikleri gibi ayakta tutan şey onun şeklidir.⁶⁸²

İslamî literatürde “dar anlamıyla” ibadet denilince akla dinin temelini oluşturan dört şey gelir: Namaz, Zekât, Oruç, Hac.⁶⁸³ Bunlar Hz. Peygamber’in şu hadis-i şerifinde ifadesini bulmuşlardır;

“İslam beş temel üzerine kuruludur: İslam beş şey üzerine kuruludur: Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in onun elçisi olduğuna inanmak, Namaz kılmak, Zekât vermek, Haccetmek ve Ramazan orucu tutmak.”⁶⁸⁴

Hadiste belirtilen bu beş esasa ilaveten fıkıh kitaplarının ibadat bölümlerinde “i’tikaf”⁶⁸⁵ ve “kurban” konuları da muayyen ibadetler içerisinde değerlendirilir.⁶⁸⁶ Burada bu ibadetlerin her birisini teferruatlı olarak incelemeyeceğiz. Çünkü bizim tezimizin temel konusu, ibadetlerle ilgili ilmiyal bilgilerini incelemek değil, ibadetlerin insani yönlerini ve bireysel ve toplumsal yararlarını göz önüne koymaktır. Bu amaçla, söz konusu ibadetleri işte bu bakış açısı ile kısaca değerlendireceğiz.

-Kelime-i Şehadet: İbadetlerin başı Allah’ın birliğini kabul etmek, tevhid inancını benimsemektir. Allah’tan başka varlıklara ilah değeri yükleyen kişi Allah’a gereği gibi kulluk edemez. Nitekim “Şirk” Allah tarafından “affedilmez” olarak ilan edilmiş günahlardandır;

“Şu muhakkak ki Allah Kendisine şirk koşulmasını affetmez, ama bunun altındaki diğer günahları dilediği kimse hakkında affeder.”⁶⁸⁷

Kelime-i Şehadet getirmek, bu cümlede ifade edilen hususlara gönülden iman etmek demektir. Kelime-i Şehadet getirmek müslüman olmak değil, müslüman olmaya söz vermektir.⁶⁸⁸ Çünkü bu cümleyi söyleyen kişi, cümlede ifade edilen hususların lüzumuna inanıyor demektir. Ancak bu inancın pratiğe dökülmesi, uygulamaya konulması da gerekmektedir. Yani bu cümle, işin sonucu değil başlangıcıdır. Bu

⁶⁸¹ Bkz: Hasan Elik, *İbadet* (Mabetten Hayata 6), Kale yay. İstanbul, 2008, s.65

⁶⁸² Mürüvvet Tezekkici, *İslam’daki Temel İbadetlerin Ahlâki Boyutu*, ÇÜSB Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2007, s.24

⁶⁸³ Rafet Fevzi Abdulluttalib, *el-İbâdât*, s.8

⁶⁸⁴ Buhârî, *İman*, 1-2

⁶⁸⁵ İ’tikaf: ibadet veya başka bir gaye için bir yerde kendini tutmak demektir. (Bkz: Komisyon (Fikret Karaman, İsmail Karagöz, vd.), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., İstanbul, 2009, s. 304)

⁶⁸⁶ Örnek olarak bkz: Ebubekir Muhammed b.Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî(vf. 450/1058), *el-Mehsûl* (I-XXV), Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 1989 (Baskı tarihi son cilttedir); el-Merğînânî, *el-Hidâye(I-II)*; el-Kazvînî, *el-Azîz Şerhu’l-Fecr* (I-XIII), adlı eserlerin ilgili bölümleri.

⁶⁸⁷ Nisa 4/4*8, 116

⁶⁸⁸ Bkz: Hasan Elik, *İbadet*, s.24-25

yönüyle düşünüldüğünde kelime-i şehadetin ne muazzam bir manifesto olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak günümüzde bu incelik çok yerde göz ardı edilmektedir. İnsanlar bu cümlelerin Müslümanlığın giriş cümlesi olduğunu bilmekte, ancak burada verilen sözün ciddiyetini idrak edememektedirler.

Namaz İslam'ın adeta sembolü olmuş bir ibadettir ve bu ibadetin içerdiği anlamların ucu bucağı yoktur. Orijinal ismi “salât” olan bu ibadet dilimize Farsçadaki ismiyle geçmiştir. Bu durumun ilk müslüman olan Türklerin Maveraünnehir bölgesinde Farslarla yakın ilişki içerisinde olmasına bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Namaz hem kalbin hem beden ve hem de aklın iştiraki ile yerine getirilir.⁶⁸⁹ Hz. Peygamber (sav) “Namaz dinin direğidir”⁶⁹⁰ buyurarak bu ibadetin dindeki önemini belirtmiştir.

Diğer bütün ibadetler gibi namaz ibadeti de Hz. Peygamber(sav)’den daha önce de var idi. Çünkü Kur’an’da yer alan bütün ibadetler önceki bütün peygamberlere de farz kılınmış ibadetlerdir.⁶⁹¹ İbadetleri Hz. Muhammed döneminde başlatmak insan doğasıyla ve din olgusuyla bağdaşmaz. Nitekim Kur’an’da namazın önceki peygamberler tarafından kılındığını çok açık bir şekilde gösteren ayetler mevcuttur.⁶⁹² Zira ibadet insan fitratından gelir ve ilahi dinlerin hepsinde vardır. Üstelik Hz. Muhammed Allah’ın ilk peygamberi değil, son peygamberidir.⁶⁹³ Yani Allah’ın dini bizim peygamberimizle başlamamış, fakat onunla kemale ermiştir.

“Salât” kelimesi değişik kipleri ile Kur’an’da 91 farklı ayette 99 kez geçmektedir.⁶⁹⁴ Bu kullanımların yedi tanesi hariç tümünde anlamı doğrudan, bildiğimiz “namaz ibadeti”dir. Salât kelimesinin Namaz anlamının yanı sıra dua, cenaze namazı, zikir, kulluk gibi daha genel anlamlara geldiği ayetler şunlardır;

*“Onların Beytullah yanındaki duaları da ıslık çalmak ve el çırpıktan başka bir şey değildir.”*⁶⁹⁵

*“Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma; onun kabri başında da durma!”*⁶⁹⁶

⁶⁸⁹ Tezekkî, *İslam'daki Temel İbadetlerin Ahlâki Boyutu*, s.16

⁶⁹⁰ Bkz: Serahsi, *el-Mebdûl*, 1/4

⁶⁹¹ Elik, *İbadet*, s.14

⁶⁹² Örneğin bkz: Yunus 10/87; İbrahim 14/37, 40; Meryem 19/31, 55, 59

⁶⁹³ Bkz: Elik, *Dini Özünden Okumak*, s.60

⁶⁹⁴ Bkz: M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, S-I.-V maddesi

⁶⁹⁵ Enfal 8/35

Bu ayette kelime namaz anlamı içermekle beraber, özel olarak “cenaze namazı” anlamına gelir.

“Onların mallarından zekât al ki, bununla onları temizleyesin ve arındırasın. Onlar için dua da et. Çünkü senin onlar lehine duan, onlar için büyük bir huzur ve tatmin kaynağıdır. Allah her şeyi hakkıyla işitir, bilir.”⁶⁹⁷

“Baksana göklerde olan, yerde olan herkes, kanatlarını çarparak uçan dizi dizi kuşlar, hep Allah’ı tesbih ederler. Onlardan her biri kendi duasını ve tesbihini çok iyi bellemiştir. Allah onların yaptıklarını hakkıyla bilir.”⁶⁹⁸

“Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için üzerinize melekleriyle beraber rahmetini gönderen Allah’tır. Mü’minlere karşı çok bağışlayıcı, çok esirgeyici de O’dur.”⁶⁹⁹

“Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygambere hep salât ederler. İy iman edenler! Siz de ona salât edin ve tam bir içtenlikle selam verin.”⁷⁰⁰

Görüldüğü gibi bu ayetlerde kelimenin kullanılışı genel olarak “namaz” eylemini de içerecek fakat daha geniş kapsamlı bir şekildedir. Ancak bunların dışındaki ayetlerde salât kelimesi ağırlıklı olarak “namaz” anlamındadır. Kur’an’ın “namaz” ibadetine verdiği önemden bahsetmek malumun ilamı olacaktır. Nitekim İslam geleneğinde bu önem yeterince fark edilmiş ve namaz üzerinde müslümanlar ehemmiyetle durmuşlardır. Son dönemlerde insanların dini şuur ve düşünceden kopması neticesinde namaz ibadetine olan ilginin azaldığı düşünülebilir. Ancak müslümanlar içerisinde namazlarını ciddiyetle ve sebatla kılanların sayısı küçümsememelidir.

Fakat namazın anlam ve önemine ve dahası ruhuna vakıf olunarak kılıp kılınmadığı hususu bu kadar net değildir. Çünkü Kur’an namaz ibadetinin kişiyi kötülüklerden koruyacağını belirtir. Oysa müslüman toplumlarda namazın bu tarz sonuçlar doğurması nadirattan sayılır. Dolayısıyla esasen bütün ibadetlerde olduğu gibi namaz ibadetinde de formalitenin özden daha önemli hale gelmiş olduğunu, bu ibadetin (çoğunluk tarafından) sadece şekil olarak kılındığını esefle söylemek durumundayız. Bu hususa ilerde ayrıca değineceğiz. Diğer taraftan namaz ibadetinin anlam ve önemini ve birey ve toplum hayatındaki tesirlerini, namaz kılan kimse ile kılmayan kimse arasında

⁶⁹⁶ Tevbe 9/84

⁶⁹⁷ Tevbe 9/103

⁶⁹⁸ Nur 24/41

⁶⁹⁹ Ahzab 33/43

⁷⁰⁰ Ahzab 33/56

bulunması gereken farkları ileriki bölümlerde antropolojik açıdan inceleyeceğimiz için burada sadece formel yönünün ve farziyetini belirtmiş olmakla yetinelim.

İslamın temel ibadetlerinden bir diğeri de zekât'tır. Mali olarak yapılan bu ibadet hem kişinin malının arınmasına hem de gönlünün arınmasına yardımcı olur. Diğer taraftan zekât ibadetinin çok muazzam toplumsal dayanışma yönü de söz konusudur.

Zekât ibadeti Kur'an'da çok sık bir şekilde namaz ile birlikte kullanılmış ve önemi üzerinde hassasiyetle durulmuştur.

Zekât kelimesi elif-lam takısı almış olarak ve islamdaki mali ibadeti belirtecek şekilde Kur'an'da 31 ayette geçer.⁷⁰¹ Bunların yirmi yedisinde namazla birlikte zikredilir.⁷⁰² Ayrıca Tevbe suresinde geçen; "*Onların mallarından zekât al ki, bununla onları temizleyesin ve arındırasın*"⁷⁰³ ayetinde olduğu gibi başka kelimelerin (bu ayette sadaka kelimesi) zekât anlamında kullanıldığı da olmuştur.

İslam'ın temel prensiplerinden birisi olan zekât ibadeti hicretin ikinci senesinde farz kılınmıştır. Ancak burada da namaz konusunda yaptığımız mülahazayı hatırlamakta yarar vardır. Zira hiçbir ibadet ilk kez asr-ı saadet döneminde ortaya çıkmış değildir. Zekâtın hicri ikinci senede farz kılınmış olması demek, tevhid dininin baştan beri temel prensibi olan bu mali ibadetin Hz. Peygamber(sav) döneminde ilahi bir emir ve yasal bir uygulama haline gelmesinin tarihini ifade etmek demektir. Nitekim müslüman toplumun idari ve siyasi yapı olarak teşekkül etmesi de, aşağı yukarı o dönemlere denk düşmektedir.

Oruç ibadeti de Kur'an'ın ifadesi ile "bizden öncekilere" de farz kılınmış olan temel ibadetlerdendir.⁷⁰⁴ Ramazan ayında, Hz. Peygamber(sav)'in tarif ve uygulamasına uygun bir şekilde Kur'an'da oruç ibadeti "savm" kelimesi ile ifade edilir ve 13 ayette geçer.⁷⁰⁵ Bunlar içerisinde sadece; "*Ye, iç. Gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir*

⁷⁰¹ Bkz: M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, Z-K-V maddesi

⁷⁰² Tezekici, *İslam'daki Temel İbadetlerin Ahlâki Boyutu*, s.37

⁷⁰³ Tevbe 9/103

⁷⁰⁴ Bakara 2/183

⁷⁰⁵ Bkz: M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, S-V-M maddesi

insanla konuşmayacağım”⁷⁰⁶ ayetinde bildiğimiz oruç ibadetinin dışında bir anlamda kullanılmıştır. Ancak buradaki anlamı da kelimenin sözlük anlamına uygundur. Çünkü savm kelimesi “yeme, içme, cinsel münasebet ve konuşmayı terk etmek” anlamına gelir.⁷⁰⁷

Bireysel ve toplumsal yönden sayısız yararları olan Oruç ibadeti günümüzde müslümanlar arasında en çok uygulanan ibadetlerin başında gelir. Ramazan ayı geldiğinde bütün müslüman ülkelerde, özellikle ülkemizde oruçla beraber bir yardımlaşma ve fedakârlık atmosferi oluşur. Aslında oruç ibadeti bizim antropolojik yaklaşımımızın canlı bir örneği sayılabilir. İlerde ele alacağımız gibi bizim yaklaşımımıza göre aslında bütün ibadetler insan-Allah ilişkisini ilgilendirdikleri kadar insan-insan ilişkisini de ilgilendirirler. İbadetle Allah’a yapılır, ancak yararları insanlara olur. Bu yararlar sadece uhrevi türden değil, aynı zamanda dünyevi türden yararlardır. İşte bu durum Oruç ibadetinde günümüzde bile hala canlılığını koruyarak devam etmektedir. Ancak ne yazık ki diğer ibadetlerde bu antropolojik yön canlı tutulamamıştır.

Sözlükte “yönelmek, kastetmek, hedefleme”⁷⁰⁸ anlamına gelen Hac kelimesi ise İslamın beş esası olan ibadetlerden bir diğeridir. Kelimenin İbranice kökünde “bir şeyin etrafında dönmek, çevresinde dolaşmak”⁷⁰⁹ anlamı da vardır ki bu anlam Hac ibadetinde önemlidir. Zira Hac hem ibadet maksadı ile kutsal toprakları ziyaret etmek, hem de orada ibadet şuuru ve aşkı ile Kâbe’nin çevresinde tavaf yapmak demektir.

Hac ibadeti ilahi ve beşeri bütün dinlerde çok önemli bir yer tutar. Örneğin antik Yunan inancında Delphi’deki Apollon mabedi, Hintlilerde Ganj nehri, Eski Mısırlılarda Aman tapınağı, Japon Şintoizminde Amaterasu Omikami adına yapılmış ulusal mabed, Yahudi ve Hıristiyanlarda Kudüs şehri hac maksadıyla ziyaret edilen yerler arasındadır.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Meryem 19/26

⁷⁰⁷ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 4/2529

⁷⁰⁸ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 4/2529

⁷⁰⁹ Bkz: Tezekici, *İslam’daki Temel İbadetlerin Ahlâki Boyutu*, s.61

⁷¹⁰ Bkz: Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, 93, 118, 122.; Tezekici, *İslam’daki Temel İbadetlerin Ahlâki Boyutu*, s.61

Farziyyeti Kitap, Sünnet ve İcma ile sabit olan Hac ibadeti Kur'an'da 5 ayette geçer.⁷¹¹ Bu ibadetin neredeyse bütün ayrıntıları Hz. Peygamber(sav)'ın uygulamasına dayalıdır ve uygulamasında mezhepler arasında çok farklılıklar vardır. Antropolojik yönden ele alınması gereken önemli bir ibadettir. Zira o kadar mesaj yüklü bir ibadet olmasına rağmen günümüzde bir tür dini turizm havasına büründürülmüştür. Esasen Hac ibadetine insanların bir araya gelmeleri ve ekonomik yönü dâhil olmak üzere birçok açıdan yarar sağlamaları yadırganacak bir şey değildir. Ancak bu ibadetin esas fikirlerinin kavranması, Hz. İbrahim'den beri yüce Allah'ın bu ibadeti neden bu kadar vurguladığı hususu üzerinde düşünülmelidir. Konunun bu yönüne ilerde değineceğiz.

Bu beş temel ibadetin yanı sıra Kurban ibadeti de önemlidir. Esasen Hac ibadetine kapsamında sayılabilecek olan, ancak Hac yapsın yapmasın, belirli ekonomik güce sahip olan her müslümanın Allah'a yakınlaşmak ve yoksulları sevindirmek amacıyla her sene Kurban kesmesi beklenir. Hz. Peygamber Kurban ibadetine önem vermiş ve sebepsiz yere bu ibadeti ihmal edenler hakkında oldukça sert ifadeler kullanmış, *“Kim imkân bulduğu halde Kurban kesmesi ise bizim şu mescidimizden uzak dursun”* buyurmuştur.⁷¹²

Yine Oruç ibadeti kapsamında değerlendirilebilecek itikâf ibadeti de muayyen ibadetlerden birisidir. Ancak itikâf islamın temel ibadetlerinden birisi olmayıp daha az uygulanmaktadır. Buraya kadar saydığımız ibadetler içerisinde Kurban dışındakiler “farz” hükmü taşıdıkları, Kurban ise hem Hz. İbrahim geleneğinden gelmesi hem de Hz. Peygamber(sav)'ın yukarıda aktardığımız türden önemseyici tutumu nedeniyle, müslümanlar tarafından tarih boyunca önemsenmişlerdir. İtikâf ibadeti ise bu ibadetler kadar yaygın değildir.

b. Geniş anlamda

İmam Mâtürîdî (vf.333/944) İbadeti; kişinin kendisini söz, davranış ve inanç açısından bütün varlığı ile Allah'a teslim etmesi olarak tanımlar.⁷¹³ “İbadet” kavramı

⁷¹¹ Bakara 2/189, 196, 197; Ali İmran 3/97; Tevbe 9/3; Hac 22/27

⁷¹² İbn Mace, Edâhi, 6

⁷¹³ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (vf.333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'an (I-?)*, Thk: Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul, Mizan yay., 2005, c.1, s.56

inanç ve bağlılığı ifade eden bütün davranışların ortak ismi olduğu⁷¹⁴ ve Kur'an'da insanın ve diğer tüm varlıkların Allah'a "kul" oluşlarını ifade ettiği halde sonraki dönemlerde çok ciddi bir anlam kaymasına uğramıştır. Bu semantik değişim sonucunda kelimenin yeni anlamı; "*vakti, miktarı ve şartları belirli olan bazı ilahi emirleri yerine getirmek*" şeklinde sınırlandırılmış ve sonuçta ibadet denilince akla; namaz, oruç, zekât, hacc, kurban, Kur'an okumak, zikir yapmak vb. birkaç davranıştan, ritüelden başka bir şey gelmez olmuştur⁷¹⁵. Bu anlam değişimi ilk bakışta çok önemli değilmiş gibi görünebilir. Oysa ilerde çokça değineceğimiz gibi, ibadet'in bir hayat tarzı olmaktan çıkarılıp salt belli hareketlere indirgenmesi, İslam'ın insan yaşamındaki anlamı ve onun benliği üzerindeki tesirleri açısından düşünüldüğünde, oldukça ciddi boyutlarda olumsuz sonuçlara neden olmuştur. Esasında ibadet kavramının islamın dört önemli davranış biçimi olan "Namaz", "Oruç", "Zekât" ve "Hacc" fiillerine hasredilmesini, bu davranışların içerdiği anlam ve önem zenginliği açısından düşüncecek olursak, anlamak mümkündür. Ancak "ibadet" kavramını bu davranışlardan ibaret gören anlayışın, söz konusu davranışların insan hayatının tümünü kapsayan muazzam ve çok çeşitli yönlerini fark etmiş olduğu için böyle bir anlam daraltmasına gittiğini düşünmek kanaatimizce fazlasıyla naif bir yaklaşım olacaktır. Maalesef görünen o ki ibadetin bu davranışların kalıplarına hasredilmesi, bu davranışlardaki anlam zenginliğinin fark edilmesinden değil, dini metinlere salt literal yaklaşımın sonucunda ortaya çıkmış bir anlayıştır.

Kur'an güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve yerde ve gökte olan her şeyin⁷¹⁶ Allah'a secde ettiğinden, yani ona ibadet ettiklerinden bahsetmektedir. İbadeti salt namaz ve benzeri davranışlara hasrettiğimizde, Güneşin Allah'a nasıl secde ettiğini izah edemeyeceğimiz ortadadır. Oysa insan, bütün kozmik evren ile birlikte varlıklar bütünüünün bir parçasıdır ve her varlık gibi onun ibadet şekli de, "kendi yaratılış özelliklerini en iyi şekilde sergilemektir". Güneş'in ibadeti güneşlik yapmasıdır, ağacın ibadeti ağaçlık yapmaktır, insanın ibadeti ise kelimenin tam manası

⁷¹⁴ İbn Teymiye, *el-Ubudiyye*, s.9; eş-Şa'râvî, *Camîu'l-Beyan*, 1/23 vd.; Hayati Hökeleli, *Din Psikolojisi*, Ankara, TDV yay., 4. Baskı, 2001, s. 233

⁷¹⁵ Bkz: eş-Şa'râvî, *Camîu'l-Beyan*, 1/28

⁷¹⁶ Kur'an'da bütün varlıkların Allah'a kul olup ona boyun eğmişlikleri temasını içeren çok sayıda ayet vardır. Örnek olarak şunları verebiliriz: Bakara, 2/30; A'raf, 7/206; Ra'd, 13/15; Nahl, 16/48-49; İsra, 17/44; Enbiya, 21/20, 79; Hacc, 22/18; Nûr, 24/41; Sâd, 38/18; Zümer, 39/75; Mû'min, 40/7; Fussilet, 41/38; Şûra, 42/5; Rahman, 55/5-6; Hadid, 57/1; Haşr, 59/1, 24; Saflı, 61/1; Cum'a, 62/1; Teğâbün, 64/1

ile “insan” olmak ve “insanlık yapmak”tır. Meseleye bu açıdan bakılmadığında, bal peteğinde “Allah” yazısı arayıp, benzer birtakım şekiller bulunca da, “İşte arı’nın Allah’a ibadet edişi böyledir” diye haykırmak gibi tebessüm ettirici durumlara düşülmesi kaçınılmazdır.

Allah’a kul olmak sadece günlük hayatta belli ritüelleri yerine getirmek demek değildir. Diğer tüm dinlerin ibadet anlayışı böyle belirli davranışların ismi olmasına karşılık; Kur’an ibadeti daha kapsamlı ve derinlikli bir anlamda kullanmıştır.⁷¹⁷ İbn Teymiye’nin ifadesi ile söyleyecek olursak dinin tamamı “ibadet” kapsamına dâhildir.⁷¹⁸ Esasen önemli olan insanın tek tek davranışları değil, bir bütün olarak seçmiş olduğu hayat tarzının niteliğidir.⁷¹⁹ Bir Kur’an kavramı olarak “salih amel” ifadesinin, kulluk eylemini en iyi betimleyen kavram olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi “salih amel” Kur’an’da iman’ın ayrılmaz bir parçası olarak sürekli onunla birlikte zikredilir.

Allah’a kulluk etmekten geri durmanın iki sebebi söz konusu olabilir. Birincisi ilgisizlik, tembellik ve imkânsızlık gibi nedenler şeklinde tezahür eden ve kasıt taşımayan durumlardır. İkincisi ise insanın kibirlenerek kendisini büyük görmesi ve Allah karşısında eğilmekten yahut dini disiplin altına girmekten kendini müstağni görmesidir ki asıl problemli olan budur.⁷²⁰

Kulluk, hayatın tüm safhalarını, itikadî, ahlakî, hukukî, iktisadî ve siyasi ilişkileri kuşatan bir kavramdır.⁷²¹ Allah’a kulluk eden kişinin “ibadet” kapsamına giren davranışları⁷²² ona Allah’ın huzurunda bulunuyor olduğunu hatırlatır ve kendisine va’dedilmiş olan uhrevî sonucu zihninde canlı tutmasını sağlar.⁷²³ Esasında akıl sahibi varlıkların yaratılmasındaki temel amaç, onların Allah’ın varlığını tanımaları ve bundan dolayı, kendi varoluşlarını bilinçli olarak O’nun iradesi ve planı ile uyumlu hale getirme

⁷¹⁷ Vatandaş, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, 2/210

⁷¹⁸ İbn Teymiye, *el-Ubudiyye*, s.12

⁷¹⁹ Özsoy-Güler, *Konularına göre Kur’an*, 351

⁷²⁰ Bkz: *Kur’an Yolu*, 2/195

⁷²¹ Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 358

⁷²² Ashında Allah’a kulluk eden kişinin “ibadet” kapsamına girmeyen davranışı olmaz. Ancak bizim kastettiğimiz; “Allah’tan başkasına kulluk kapsamında olmayan davranışlar” anlamında ibadettir.

⁷²³ Bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1/344

isteği duymalarıdır.⁷²⁴ *Allah'ın varlığını tanımak ise sadece onu kabul etmek değildir. Bu şekilde Allah'ı kabul edip etmemenin pratik bir sonucu yoktur.* Kur'an inkâr edenlere karşı, Allah'ın zaten kimsenin imanına ihtiyaç duymadığını⁷²⁵ ve inanıp ta Allah yolunda gayret gösterenlerin aslında kendileri için çalışmakta olduklarını⁷²⁶ ve asıl Allah'a ihtiyacı olanların insanlar olduğunu ifade eder.⁷²⁷ Şu halde Allah'ın varlığını tanımak sadece “ona inanıyorum” demek değildir. Çünkü bunun pratik bir sonucu yoktur. O'nu tanımak; onun emirlerine uymak, onun sıfatlarının kendi imkânları dâhilinde olan kısımlarını gerçekleştirmeye çalışmak demektir. Yani Allah'ı tanımak; onun adaletine bakıp adil olmaya, merhametine bakıp şefkatli olmaya, hikmetine bakıp akıllıca hareket etmeye, sevgisine bakıp yarattıklarını sevmeye, kerem sıfatına bakıp fedâkâr olmaya,... çalışmak demektir. Allah kendi sanatı ile övünmektedir.⁷²⁸ Ona inanmak ise, övünülecek işler yapmayı gerektirir. “Allah'a inandım” diyen kişinin düzensiz ve kalitesiz işler yapması, adaletsiz ve merhametsiz olması yahut bencil ve kibirli olması uygun düşmez. *İman ve ibadet birbirinden farklı şeyler değildir.* Allah'a kulluğun ilk adımı olan “İman”ın amelden ayrı tutulması klasik teolojik anlayışın marifetlerindendir. Burada meşhur klasik kelam tartışmasına girmeye gerek görmüyoruz. Ancak şuna işaret etmekte yarar vardır: İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan kargaşalar içerisinde, hiçbir yanlışa ve farklılığa tahammül gösteremeyip herkesi tekfir etme heveslisi olan ve bu tutumu yaygın bir terör davranışına dönüştüren Haricilik ve karşıt kutup olarak her şeyi meşrulaştırıcı özelliği ile tezahür eden Mürcie ekollerinin aşırılıkları arasında İman-amel meselesi de siyasallaşmıştır.⁷²⁹ Bunun fiili sonucu ise, “Camide dindar ama dışarıda her şeyi yapabilen” tuhaf bir müslüman tipinin gelişmesi olmuştur. Neticede insanlar iman etmekte ve çokça ibadet⁷³⁰ etmekte; fakat aynı zamanda adaletsiz, bencil, merhametsiz ve başarısız olabilmektedirler. Bütün bunlarda; “Kulluk” anlayışının parçalanmış olması ve dinin birkaç ezber cümleyi söylemeye ve belirli bir takım fiilleri yapmaya indirgenmiş olmasının payı büyüktür.

⁷²⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, meal-tefsir, (I-III)*, (Çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk) İşaret yay., İstanbul, 1996, c.3, s.1072

⁷²⁵ Âl-i İmran, 3/97; İbrahim, 14/8; Neml, 27/40; Lokman, 31/12; Zümer, 39/7; Hadid, 57/24; Mümtehine, 60/6; Teğabün, 64/6

⁷²⁶ Ankebût, 29/6; Lokman, 31/12; Muhammed, 47/38

⁷²⁷ Fatır, 35/15; Muhammed, 47/38

⁷²⁸ Bkz: Mülk, 67/03

⁷²⁹ İman-Amel ilişkisi konusunda detaylı bir çalışma örneği olarak bkz: Sülün, *İman-Amel İlişkisi*.

⁷³⁰ Burada İbadet kelimesini klasik anlamıyla sadece Namaz, Oruç, Hac vb fiiller anlamında kullanıyoruz.

II. BÖLÜM

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE “İBADET”

Bu bölümde “ibadet” hakkında geçmişten günümüze ne tür yaklaşımlar sergilenmiş olduğuna göz atacağız. Bir bakıma burada, üzerinde çalıştığımız konu hakkında bugüne kadar ne yapılmış ve ne denilmiş olduğunu gözlemleyeceğiz. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımları teolojik ve antropolojik olmak üzere iki kategoriye indirgeyeceğiz. Yaptığımız kategorilendirmenin sübjektif olduğu açıktır. Ancak zaten bizim bu bölümde hedeflediğimiz şey “ibadet” konusu üzerinde dinler tarihi alanının tümünü kapsayacak morfolojik bir çalışma yapmak değildir. Nitekim bu tür çalışmalar dinler tarihi ve din antropolojisi alanında yapılmaktadır. Bizim hedefimiz “ibadet” konusuna en genel hatlarıyla iki temel yaklaşımın söz konusu olduğunu; birinci yaklaşımda ibadetin başlı başına bir “amaç” olarak, ikinci yaklaşımda ise amaç olmasının yanı sıra insani değerleri pekiştiren bir “araç” olarak değerlendirildiğini tespit edebilmektir. Burada birinci yaklaşımı “teolojik”, ikincisini ise “antropolojik” olarak nitelemek sadece belirli bir tasnif yapmak için kullandığımız bir yöntemdir. Yoksa tarih boyunca ibadetlerin insan yaşamındaki rolünü ön plana çıkartıp gerektiğinde onlar üzerinde ictihat yapabilmiş olan kimselerin, kendilerini adına “antropolojik yaklaşım” denen bir çerçevede görmüş olduklarını öne sürüyor değiliz. Çünkü bu, fazlasıyla büyük bir iddia olacaktır. “Antropolojik yaklaşım” nitelemesi bize aittir ve buraya kadar geçen bölümlerden anlaşıldığı üzere, bir bilim dalı olan Antropoloji ile de çok sıkı alakası yoktur. Bizim yaklaşımımız olarak Antropoloji, insan sorunlarının merkeze alınması demektir ve dini ilimlerde bu hassasiyetin ön plana çıkartılması çabası da bu yaklaşımın özünü teşkil etmektedir. Şu halde bizim göstermeye çalışacağımız şey, tarih içerisinde ibadet konusunu esnek ve insani yönden ele alan yaklaşımların da mevcut olduğudur. Bu yaklaşımların özellikle İslam geleneğinde ictihat faaliyetleri çerçevesinde ortaya çıkmış olmaları elbette İslam kültür ve medeniyetinin zenginliğinin bir sonucu olmuştur. Ancak hemen ifade edelim ki aynı kültür ve medeniyet içerisinde karşıt yaklaşım, yani ibadetleri anlamlarından ziyade şekilleri ile yaşatmayı önemseyen teolojik yaklaşım daha baskın olmuştur. Bunun sonucunda da günümüzde müslüman dünyada inançların ve ibadetlerin sağlamlığı ölçüsünde insani ve ahlaki birer duruş

gözlemlemek zordur. İnsanların özellikle oruç ve hac gibi ibadetlere gösterdikleri hassasiyetin yarısı, “sözünde durmak”, “emîn olmak”, “başkalarının sorunlarına duyarlı olmak” vb. gibi hususlarda gözlemlenememektedir. Çünkü bu tür konular dinin belkemiği olan “ibadet” alanının dışına itilmiş durumdadır.

Yapılan araştırmalar, insanlığın dinî tecrübesinde en yaygın ibadet şeklinin bir Yüce varlığa veya çeşitli varlıklara dünyevî veya uhrevî gayelerle dua edip yalvarmak olduğunu ortaya koymuştur.⁷³¹ Duanın şekli kişinin dinine göre değişebilmektedir. İbadet yahut dua bazen sadece tekrar edilen birkaç kelimeden ibaret olabileceği gibi, bazı durumlarda belirli mekân ve zamanlarla irtibatlandırılmış dini ayinler tarzında genişliğe ve yoğunluğa da sahip olabilmektedir. Gerek ilkel kabile dinlerinde ve gerekse semavî olan ve olmayan gelişmiş dinlerde Yüce Tanrı'ya ta'zimi ve şükür ifade etmek veya tanrıların gazabından kurtulmak için kurban ve takdime sunmak ibadetle ilgili uygulamaların en önemlilerinden birini oluşturmaktadır. Yapılan bütün bu ayinler bir mabed inşa etme ihtiyacını ortaya çıkarmış, bu ihtiyaca binaen, şartlara ve dinlerin yapısına göre mimarileri değişen mabedler yapılmıştır. Kimi ibadetler mabede bağlı kılınmış ve bazı dinlerde mabedde ibadet teşvik edilmiştir. Senenin belli dönemlerinde oruç tutulması veya bir kısım yiyeceklere karşı perhiz uygulanması, bazı mekânların ve bölgelerin kutsal sayılarak ziyaret edilmesi de dini hayatı şekillendiren önemli ibadetler arasında yer almıştır. Bütün dinlerde birtakım ritüellerin ve ibadet şekillerinin var olması dinlerin kaynağının aynı olduğuna, dinler arasında adeta evrensel bir birlik ve ahengin bulunduğu işaret etmektedir.⁷³² Farklı şekillerde ve tarzlarda da olsa hepsinde ortak nokta temelde yüce bir varlığa duyulan tapınma ihtiyacı ve saygı duyma durumudur.⁷³³

Bu bölümde ilkel kabilelerin inançlarından başlamak üzere sırasıyla beşeri ve ilahi dinlerdeki ibadet anlayışlarını kısaca incelemeye çalışacağız. Ancak şunu ifade edelim ki bizim çalışmamız bir dinler tarihi çalışması olmadığı için, konunun detaylarına fazlaca girmeyip her dinin ibadet anlayışını özet olarak ve en önemli hatları

⁷³¹ Mehmet Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, İslam Araştırmaları dergisi, Yıl:2, Sayı:3, Mayıs, 2009, s.20

⁷³² Bu noktada, dinlerin evrensel birliği ve din olgusuna çoğulcu yaklaşım (pluralist yaklaşım) önemlidir. Yine daha önce sözünü ettiğimiz gibi geleneksel (tardisyonel) ekolün savunucuları (Nasr, Schoun, Guenon vb) da buna benzer bir yaklaşım içerisindedirler. Kanaatimizce bu husus, dikkatlice incelemeye ve tüzinde düşünmeye değerdir.

⁷³³ Mehmet Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.20

ile vermeye çalışacağız. Zira örneğin Hinduizm’de, Budizm’de ya da Yahudilikte ibadet anlayışını incelemek başlı başına birer tez konusu olacak kadar geniş mevzulardır. Bu nedenle biz bu konuları mümkün olduğunca kısa ve öz olarak işlemeğe gayret edeceğiz. Bu arada bu konular (özellikle ilkel kabile dinleri ve diğer beşeri dinler) üzerine Türkçede kaynak bulma konusunu oldukça sıkıntılı olduğunu, başta Prof. Dr. Ahmet Güç’ün *Dinlerde Mabed ve İbadet* adlı eseri olmak üzere çeşitli dinler tarihi eserlerinden ve birtakım (Türkçe ve İngilizce) internet sitelerinden bilgileri derlediğimizi belirtmekte yarar vardır.

I. TEOLOJİK YAKLAŞIM NAZARINDA İBADET

A. DİĞER DİNLERDE “İBADET”

Dini insan yaşamının nihai gayesi olarak telakki eden yaklaşım hemen her dinin tarihine egemen olmuştur. İlkel dinlerde bu durum daha da belirgin olarak gözükmemektedir. Gerçi dinler tarihi alanında yapılmış olan araştırmalar, ilkel kabilesinden gelişmişine kadar bütün toplumlardaki “ilk din”in tevhid inancı olduğunu ortaya koymuştur.⁷³⁴ Ancak insanlar zamanla bu inancı tahrif edip çeşitli inanç ve ibadet biçimlerine varmışlardır. Ayrıca tevhid inancı üzere kalıp kalmamalarına bakılmaksızın bütün dinlerde söz konusu olan “ibadet” anlayışlarını burada yaptığımız (teolojik-antropolojik yaklaşım şeklindeki) ikili tasnife indirgemek abartılı olacaktır. Bu yüzden, burada ilkel ve gelişmiş din tiplerinde görülen “ibadet” anlayışlarından söz ederken konunun bu yönünün uzun ve müstakil araştırmalar gerektirecek ölçüde geniş olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bizim maksadımız bütün dinlerin ibadet anlayışlarını teferruatlı olarak incelemek değil, “teolojik ve antropolojik yaklaşım” ikileminin (adı konulmamış olmakla beraber) ilkel dinlerden beri var olageldiğini ortaya koymak ve örneklendirmektir.

İlkel(Primitif) kabileler bugün dünya nüfusunun %5’ini oluşturmaktadırlar. Bu kabilelerin sahip oldukları inanış şekillerine de genel olarak “ilkel kabile dinleri” denilmektedir.⁷³⁵ Bu kabile dinlerinde tabiatüstü görünmeyen güçler için “mana” ifadesi kullanılmakla beraber bir “Yüce Tanrı” inancı da vardır. Diğer taraftan bu kabilelerde

⁷³⁴ Bkz: Tümer -Küçük, *Dinler Tarihi*, s.476

⁷³⁵ Tümer -Küçük, *Dinler Tarihi*, s.47

bazı varlıklar aşırı kutsal ve dokunulmaz kabul edilerek “tabu” ilan edilmişlerdir. Örneğin yeni doğan çocuk, cenaze vb kanlı şeyler tabu kabul edilmiştir. Tabulara yaklaşmak için uzun hazırlık ayinleri yapılması gerektiği düşünülmüştür.

İlkel kabile dinlerinde dini yaşamın pratiği ile ilgili kurallara ve törenlere “ayin” denilir. Ayinler insanlar arasında geçici ya da süreğen dayanışma yaratma şeklinde bir toplumsal işlev görebilir ve böylelikle toplumsal cemaati oluşturabilir özelihtedir.⁷³⁶ Din, tapınma, büyü, ergenlik gibi insan hayatının çeşitli dönemleri ile ilgili geleneksel törenler yapılır. Törenlerde danslar yapılır ve bu danslar aracılığıyla kabile mensupları kendi ruhi durumlarını açığa vururlar.⁷³⁷ Ayinler diğer davranış biçimlerinden farklı olarak biçimseldirler. Yani stilize, tekrar edici ve klişeleşmişlerdir. Diğer taraftan ayinler içtendirler. Bu yönüyle katılımcıları ve geleneklerine ilişkin bilgiler sunarlar. Yıllar ve kuşaklar boyu tekrarlanan ayinler kalıcı mesajları, değerleri ve duyguları eyleme çevirir.⁷³⁸ Son olarak ayinler toplumsaldırlar. Birleşik bir kamusal eyleme katılmakla uygulayıcılar birey olarak statülerini aşan ortak bir toplumsal ve ahlaksal düzeni benimsedikleri işaretini verirler.⁷³⁹

Kabile dinlerinin genelde bir kurucuları ve buna bağlı olarak belirli bir kutsal kaynakları/metinleri yoktur. Böyle olduğu için ilkel kabile ibadetlerinde, ilerde büyük dinlerde görülecek olan belirli metinler söz konusu olmayıp nesilden nesile şifahan aktarılan ifadeler vardır. Bu kabilelerde ibadetin genel amacı doğanın ve ruhi varlıkların desteğini alıp kötülüklerden korunmak, hayat, güç ve sağlık kazanmak, yağmur, mahsul vb elde etmektir. Şekil olarak ferdi ve cemaat halinde yapılabilen ilkel ibadetlerde “kurban” özel yer tutar. Kurbanlar genelde sebze, alkol ve hayvan şeklinde üç türden olmaktadır. Kimi Afrika kabilelerinde kansız kurban ibadetleri yaygındır. Yere su dökmek, ceviz, bezelye ve fasulye gibi yiyecekleri kurban olarak sunmak bu kabilelerde yaygın ibadet şekillerindendir. Kanlı kurbanı benimseyen ilkel kabilelerde ise tavuk, keçi, köpek, koyun, boğa gibi hayvanlar kurban olarak sunulur.⁷⁴⁰ Çok yaygın

⁷³⁶ Bkz: Kottak, *Antropoloji*, 471

⁷³⁷ Hüseyin Yurdaydın-Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Gündüz matbaa, Ankara, 1978, 25 vd.; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 2. Baskı, Konya, 2000, s. 26; Tümer -Küçük, *Dinler Tarihi*, s.48-53

⁷³⁸ Bkz: Kottak, *Antropoloji*, 472

⁷³⁹ Kottak, *Antropoloji*, 472

⁷⁴⁰ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.31-32; Abdurrahman Küçük, “İbadet” md., “İslam Öncesi Dinlerde İbadet” bölümü, *DİA*, C.XIX, s.235

olmamakla birlikte bazı bölgelerde insan kurbanı da söz konusudur. Gerçi bu kurban şekli Avrupa'nın birçok yerinde yaşamış kabilelerde hasat zamanı yapılan bir şakadan ibaret gibi görünse de Eliade'nin tespit ettiği üzere bu şakanın gerisinde bir tür tarihsel bir gerçeklik de bulunmaktadır. Ayrıca orta ve Kuzey Amerika halkları arasında, Afrika'nın birçok yerinde, Pasifik adalarının bazılarında ve Hindistan'ın Dravidian kabilelerinin birkaçında hasat için insan kurbanı ile ilgili deliller de bulunmaktadır.⁷⁴¹ İnsan kurbanlarını ve tarım ve verimlilik kültlerini ayrı tutarsak, kurbanlar özde doğa olaylarından çok ahlaki ve ruhsal krizlerle ilgilidir. Kurban ritleri esas olarak yağmurlarda gerçekleştirilir ve dört aşamalıdır. Önce hayvan ruha sunulur, sonra hayvan kutsanır, sonra elinde bir mızrak tutan rahip dua eder ve son olarak kurban kesilir.⁷⁴²

Günümüzde yaşayan ilkel kabileler içerisinde Güney Sudan bölgesinde yaşayan Dinkalar “Nhialik”(Göktekiler) adını verdikleri semavi birtakım kuvvetlere inanır ve dua ederler. Japonya'nın kuzey adalarında yaşayan Ainular “Kando-koro Kamui” dedikleri ve göğün en yüksek tabakasında yaşadığına inandıkları bir Yüce Tanrı'ya ve ahret inancına inanırlar. Güney Pasifik okyanusu adalarında yaşayan Polinezyalı Maoriler gurubu ise “Io” adını verdikleri bir tanrıya inanırlar ve rahiplerinin öğrettikleri bir takım ilahi söyleyerek ibadet ederler. Gana'nın başkentine yakın bölgelerde yaşayan Ga'lar “Naa Nyonmo” dedikleri ve çok güçlü olduğuna inandıkları bir tanrıya inanırlar. Bu kabilede tanrılar için hazırlanmış kutsal yerler ve görevli rahipler de vardır. Güneybatı Pasifik bölgesinde Malekula adasında yaşayan Namba kabilesi ise tabiatüstü güçlere inanırlar ve birçok tabu'ya sahiptirler. Kendilerine has dini törenleri ve ritüelleri bulunan Nambaların sünnet olma ve Kurban gibi gelenekleri de vardır.⁷⁴³ Esasen ilkel dinler incelendiğinde herhangi bir davranışın ibadet olabilmesi için onun tabiatüstü bir varlığa yahut tanrıya yönelik olarak icra edilmiş olmasının gerekli olduğu tespit edilebilir.⁷⁴⁴

En eski Mezopotamya medeniyetini kurmuş olan Sümerlerin inancına göre ilahlar insanları, kendilerine kurban takdim etsinler ve oturacakları mabetleri yapsınlar

⁷⁴¹ Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, s.401-403

⁷⁴² Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev: Tayfun Atay, İmge yay., Ankara, 2004, s.320

⁷⁴³ Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 26; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.53-55

⁷⁴⁴ Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.235

diye yaratmışlardır. Bu inanişâ göre insanlar tanrılara hizmet için yaratılmışlardı ve “ibadet” de bir tanrı hizmeti idi.⁷⁴⁵ Yine hem Sümerlerde hem de Babil ve Asurlularda alışılmış mabetlerin dışında, mabetlere bitişik yapılmış olan ve tanrı adına yapılmış yüksek binalar olan Ziggurat’lar vardı. Tam anlamıyla kozmik bir dağ olan⁷⁴⁶ bu ziggurat tapınaklarının en tepesinde ise tanrıya tahsis edilmiş o bir oda bulunurdu. Yüksekliği ve tanrıya en tepede verışı ile ilkel dinlerin genel karakteristiğini yansıtan zigguratlar aslında alt katlarda bulunan ve tanrının zaman zaman inip insanlarla ilgilendiği “alt mabet” sembolizmi ile adeta insani bir din anlayışını da temsil etmektedirler. Zigguratların yapılışındaki temel düşüncenin tanrıyı insanlara yaklaştırmak olduğu söylenmiştir.⁷⁴⁷

Günümüzde mevcut olan dinlerin en eskisinin Mecusilik olduğu kabul edilir.⁷⁴⁸ Başlangıçta anti-ritüelistik bir karaktere sahip olan Zerdüştlükte daha sonraları kurban kültüne tekrar dönüşmüştür.⁷⁴⁹ M.Ö. 4. Yüzyılda⁷⁵⁰ Ahamenidler döneminde, Asur-Babil medeniyetinin muhtemel tesiri altında yetişen ve kendilerine magi (mecusi) adı verilen rahiplerin oluşturduğu ateş mabetleri Zerdüştlük dininin o dönemden günümüze dek süregelen ibadet anlayışını yansıtır. Avesta denen bir kutsal kitaba inanılan bu dinde⁷⁵¹ ateşe verilen değeri merhum Muhammed Hamidullah, o dönemlerde ateşin insanlık tarafından henüz keşfedilmiş olması ve bu yüzden insanlar üzerinde icra ettiği tesire bağlamaktadır. Ona göre Mecusilerin ateşlerinin devamlı olarak yanması ve ona dualar ve ibadetler edilmesi ise bir nevi Allah’a karşı şükür duygusunu ifade etme biçimi sayılabilir.⁷⁵² Nitekim kimi araştırmacılar Zerdüştlük dininin “ateşe tapma dini” olarak nitelenmesini yanlış bulmaktadırlar.⁷⁵³

Mecusilikte dua etme, takdime ve kurban sunma, mabeddeki ayinlere katılma gibi değişik ibadet şekilleri vardır. Ancak sadece rahipler belli vakitlerde ibadet ederler. Diğer insanlar için belirli bir ibadet vakti söz konusu değildir. Ancak İran menşeli olan

⁷⁴⁵ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.39 ve 41

⁷⁴⁶ Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, s.444

⁷⁴⁷ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.41; Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.44

⁷⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi*, (Çev: Zahit Aksu), *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, (Ocak-2008), s. 9-30)

⁷⁴⁹ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, Ayışığı kitapları, İstanbul, 2001, s. 21

⁷⁵⁰ Zerdüştlük’ün doğumu M.Ö 570 olarak tahmin edilmektedir. (Bkz: Tümer -Küçük, *Dinler Tarihi*, s.118)

⁷⁵¹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 55

⁷⁵² Hamidullah, *İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi*, s.9-11

⁷⁵³ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.102

Maniheizm dininde İbadet çok önemlidir, seçkinlerin günlük hayatı hep ibadetle geçerken sıradan insanlar günde dört vakit ibadet ederler.⁷⁵⁴ Mecusilikte/Zerdüşt inancında⁷⁵⁵ mabeddeki ibadet esnasında önce “amentü” tarzı bir dua okunur, eller ve ayaklar yıkanır, mabede girerken ayakkabılar çıkarılır, içerde rahip aracılığıyla kutsal ateşin küllerinden alınır ve dua edildikten sonra geri geri çıkarak mabetten çıkılır.⁷⁵⁶

M.Ö. 3000 yılından M.S. 391’de Roma egemenliğine girinceye kadar eski Mısırlıların dini, çok tanrılı bir din olup biçimleri ve görevleri birbirinden ayrı olan binlerce tanrı ve tanrıçaya ibadet edilmekte idi.⁷⁵⁷ Eski Mısırda Firavunlara hizmet etmek de bir tür ibadet sayıldığı için dini hayat ile dünyevi hayat birbirinden çok ayrı değildi. Zira herhangi bir Mısırlı idarecilere itaat eriği zaman sadakat ve dindarlığını da göstermiş olurdu.

Eski Mısırlılar Firavunları tanrıların yeryüzündeki temsilcileri olarak görürlerdi. Onlara göre kral hem tanrı hem de insandı. Nitekim Kur’an’da Hz. Musa’nın düşmanı olarak anlatılan Firavun’un “*Ben sizin en üstün rabbinizim*”⁷⁵⁸ demesi de bir bakıma bu tarihi bilgiyi desteklemektedir. Kralın adına rahipler de tanrısallığı ülkenin çeşitli yerlerindeki mabetlerde yansıtırlandı. Eski Mısır’da din adamlığı profesyonel bir meslek haline gelmişti.

Mabedlerde günlük ibadetler sabahleyin yapılırdı. Sabahleyin rahip tanrı tasvirleri ile dolu bölümü açıp yerlere kapanır, temizlik yapar, kokular sürünür ve sonra tanrı tasvirlerini süsleyip kendi ayak izlerini temizleyerek dışarı çıkardı.⁷⁵⁹ Rahipler devlet memurları gibi idiler ve ilahlarına efendiler gibi hizmet ederlerdi. Eski Mısır’daki bu inançlar İmparator Teodosyus’un son mabedin de kapatılmasını emrettiği M.S. 391 yılına kadar bu şekilde devam etmiştir.⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 61

⁷⁵⁵ Arapların Mecusilik diye adlandırdıkları inanç ile Zerdüştlüğün aynı olduğu kabul edilir. Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 57

⁷⁵⁶ Bkz: Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.45-49; Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.238

⁷⁵⁷ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.50

⁷⁵⁸ Naziat 79/24

⁷⁵⁹ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.64 vd.

⁷⁶⁰ Bkz: *Egyptian Ritual Worship*, (<http://www.sofiatopia.org/maat/ritual.htm>); Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.50-53; http://www.associatedcontent.com/article/406121/places_of_worship_in_ancient_egypt.html

Eski Yunan’da antropomorfik bir politeizm hâkimdi. İnsan suretinde tasavvur edilen birçok tanrıya inanılmaktaydı. Tanrıların pek çoğunun Olympos Dağı’nda ikamet ettiğine inanılırdı.⁷⁶¹ Oceanos, Hyperion, Theia, Themis, Phoebe, Kronos, Cyclops, Dyaus, Ouranus, Zeus ve daha birçok tanrıya inanılırdı.⁷⁶²

Antropomorfik politeizm Yunan dininde ölümlere tapınmak şeklinde kendisini gösteriyordu. Ölümlere “toprağın insanları” ve “demeter halkı” adı verilirdi.⁷⁶³ Yunan klasik devrinde ölümlere karşı iki tavır söz konusu olmuştur. Birincisi, ata ruhlarına dindarca saygı, İkincisi ise, hastalık ve afet taşıyıcısı olarak düşünülen hortlak korkusu.⁷⁶⁴

Başlıca ibadet şekli kurban idi. Kurban kanlı ve kansız olmak üzere iki türlü idi. Pasta, hububat, şarap, süt, bal vb şeylerin mabette tanrılara sunulması şeklinde kansız takdimler ve koyun veya sığır kesilmesi şeklinde kanlı kurbanlar vardı. Bazı özel durumlarda insan kurbanı da söz konusu olabiliyordu. Nitekim Zeus Lykaios bir kurt tanrı olarak tasavvur edilir ve hasadın bolluğu için kendisine insan kurban edilirdi.⁷⁶⁵ Yunanlılarda esas itibariyle İbadetin gayesi tanrıları yatıştırmak, insanların isteklerine uygun hareket etmelerini sağlamak; dua, kanlı ve kansız takdimlerle onları faal hale getirmektir.⁷⁶⁶ İbadet her yerde devlet tarafından kurumsallaştırılmış olduğu halde daha çok ferdi olarak ibadet edilirdi. Cemaat ibadetlerine pek rastlanmazdı. Zaten ibadet çoğunlukla mabedlerin dışında yapıldığı için pek çok mabed senede sadece bir-iki defa açılırdı.⁷⁶⁷

Eski Roma inancı, İtalya’nın ova kesimlerinde yaşayan köylü Latinlerin basit inançlarının zamanla büyüyen devlet ile birlikte genişlemesi sonucu bir imparatorluk dini haline gelmişti. Devlet imparatorluk seviyesinde geniş ve azametli olduğu için halkın inanç sisteminde ruhi ihtiyaçlardan daha çok maddi lütuflar ön plana çıkıyordu. Roma sisteminde ibadetin amacı tanrıların daimi bir lütfuna nail olmaktı. Zaten

⁷⁶¹ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.53

⁷⁶² Bkz: Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, s.109

⁷⁶³ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.77

⁷⁶⁴ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.77

⁷⁶⁵ Bkz: Eliade, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, s.110

⁷⁶⁶ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.54-55

⁷⁶⁷ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.56

Roma'daki mabetler sadece dini ayinler için değil, örneğin senato toplantıları için de kullanılıyordu.⁷⁶⁸

Her bir tanrının ayrı ayrı rahibi vardı ve rahipler saygı ve hürmet gösterilen kimselerdi. M.S. 3. asıra kadar Hristiyanlıkla rekabet içerisinde olan Roma inancı bu rekabetten yıprandı ve 4. asrın başlarında Eski Roma dininin yerine Hristiyanlık geçirildi. Böylece bin yıllık inanç ve uygulamalar resmen kaldırılmış oldu.⁷⁶⁹

Mabetler ülkesi olarak adlandırılabilen “Hindistan” kökenli dinlerde ibadet genel olarak Sanskritçe “puja” kelimesi ile ifade edilir.⁷⁷⁰ Kutsal kitap olan Vedalarda kurban ibadeti ile ilgili formüllerin yer aldığı “Yajurveda” adlı özel bir bölüm vardır.⁷⁷¹ Hinduizm’de bir taraftan zühd ve meditasyon, diğer taraftan ise coşkulu hatta çılgınca denilebilecek ayinli ibadetler yer alır.⁷⁷²

Hinduizm’de esas olarak ibadet ferdi yapılıdır. Bu yüzden pek çok evde ibadet için tahsis edilmiş bölümler vardır. İbadet esnasında genellikle ışık yakılır ve tanrı tasvirlerinin önünde buhurla tütsüler yapılır. Toplu yapılan ve Vedaların okunduğu ibadetler de vardır. Bu ibadetlere kadınlar katılmazlar. İbadetlerde 108 taneli tesbih kullanılır.⁷⁷³ İbadet esnasında “Mantra” adlı özel kutsal metinler okunur. İbadetlerde ortak bir sembol olarak “Om” kelimesi kullanılır⁷⁷⁴, bu kelime bir çeşit besmele gibidir.⁷⁷⁵ Ana hatlarıyla bu dinde ibadet dua etmek, kurban⁷⁷⁶ ve takdime sunmak, oruç tutmak ve kutsal yerleri ziyaret etmekten ibarettir. Ayrıca çeşitli türleriyle “Yoga” da bir ibadettir.⁷⁷⁷ Düzenli ve ihtiyaç anında isteğe bağlı olarak sunulan kurban ibadetinin yanı sıra süt, prinç, arpa, vb bitkiler de takdim olarak sunulur, senenin belli günlerinde perhiz yapılır ve oruç tutulur. Ancak şunu belirtelim ki Hinduizm’in ibadet anlayışı ile ilgili bu söylediklerimiz genel ifadelerdir. Zira Hinduizm’de ibadet birliği söz konusu değildir. Alfred Lyall Hinduizmi “ayin, ibadet, inanç, gelenek ve mitolojilerin koleksiyonu” diye

⁷⁶⁸ Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.58

⁷⁶⁹ Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.59

⁷⁷⁰ Bkz: Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.235

⁷⁷¹ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.97

⁷⁷² Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.59

⁷⁷³ Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.236

⁷⁷⁴ Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.236

⁷⁷⁵ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 47

⁷⁷⁶ Hinduizm’de önceleri istisnai durumlarda insan kurbanı var iken zamanla bu adet ortadan kalkmıştır. (Bkz: Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.236)

⁷⁷⁷ Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.236

nitelemiştir.⁷⁷⁸ Hintliler için ibadetin yeri, zamanı ve şekli büyük bir önem taşımaz.⁷⁷⁹ Günümüzde pek çok Hindu, geleneksel dini uygulamalara vakit ayırmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Ayrıca Hindistan’da eğitilmiş kişiler de mabetlere pek gidip gelmezler.⁷⁸⁰

Budizm inancında bilinen anlamıyla bir “tanrı” kavramı olmadığı için bazı araştırmacılar bu inanç içerisinde “ibadet” anlayışının da olmadığı kanaatine varmışlardır.⁷⁸¹ Budizm’de hedef Nirvana’ya ulaşmaktır. Tüm ibadetler Nirvana’nın gerçekleşmesine hizmet etmektedirler.⁷⁸² Budda zamanında bütün iş, ızdırabın kavranılması ve giderilmesi ile ilgili dört gerçek, sekiz dilimli yol, kısacası Nirvana’dır. Daha sonraları ise Budda’dan kalanlarla ilgili stupa’lar ve onun heykellerinin konulduğu pagodalar ortaya çıkmıştır.⁷⁸³

Budizmde ibadet sadece mabede bağlı değildir. Bu yüzden her Budistin evinde Budda’nın resmi bulunur. Pagodalara gidildiğinde de hediyeler götürülür. Budist kişi pagodaya girdiğinde Buda heykeline saygı gösterir, çiçek, buhur ve yiyecekler koyar.⁷⁸⁴ Budist ellerini yüzü önünde birleştirir, yere doğru eğilir ve bazen tasvirin huzurunda bir nevi secdeye kapanır. Sonra tasvirin önünde, bağdaş kurmuş bir vaziyette oturur, kutsal metinlerden parçalar okur ve tefekküre dalar.⁷⁸⁵ Burada okunan değişik pasajlar vardır. Örneğin bunlardan birisi; “Ben bu güzel ışığı Aydınlanmış olana sunuyorum. Bu değerli hareketle karanlığı dağıtmak istiyorum” sözüdür.⁷⁸⁶

Budizm’de yaratıcı bir tanrı fikri yoktu. Bu nedenle tapınmanın odak noktasını dini inançlar oluşturur. Buda’yı taklit ederek onun mükemmelliğini elde etmeye çalışmak ve sığınak olarak onu ve öğretisini araştırmak dini hayatın temel unsurlarıdır.⁷⁸⁷

⁷⁷⁸ Bkz: Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.62-63

⁷⁷⁹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 47

⁷⁸⁰ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.66

⁷⁸¹ T. Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 54; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.196

⁷⁸² Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 54

⁷⁸³ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.196; Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.68 vd.

⁷⁸⁴ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 54; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.197

⁷⁸⁵ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.72

⁷⁸⁶ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.197

⁷⁸⁷ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.72

Kuzeydoğu Hindistan bölgesinde bulunan dört yer Budizm’de önemli ziyaret yerleridir. Bunlar: 1) Buda’nın Nepal’deki doğum yeri olan Lumbini, 2) Bihar’da şimdi Bodhi Gaya denilen aydınlanma yeri, 3) İlk vaazını verdiği Sarnath’daki geyik parkı, 4) Öldüğü yer olan Uttar-Pradesh’teki Kushinagara.⁷⁸⁸ Ayrıca Budistler dolunay ve yeni ay günlerine eklenen iki çeyrek ay gününden oluşan dört Uposattha gününü ve Mayıs ayının dolunay gününde yıllık kutsal gün olarak Buddha’nın doğumu, aydınlanması ve nihai olarak Nirvana’ya girmesini kutlarlar.⁷⁸⁹

M.Ö 599-527 yıllarında yaşamış olan Mahavira tarafından kurulduğu kabul edilen ve kimi araştırmacıların dir din değil de, mezhep veya tarikat olarak gördükleri Cayinizm inancında ibadet hayatı rahiplerin ve rahibelerin elindedir. Tirtankara denilen din uluları bu inançta çok önemlidir. İbadet esasen sabah yediden başlayıp mabede ziyaret ile sürer. Bir cayinist banyo yapıp yeni yıkanmış elbiseler giyinir, sadece ibadet için kuşandığı kutsal ipi beline dolar ve mabede girer. Ayakkabı ve çoraplarını mabedin girişinde bırakır. Doğrudan kutsal mekâna gider ve oradaki ana Tirtankara tasvirini yıkar. Tasvirin üzerindeki mücevher ve çiçekleri kaldırır ve onu ölümsüzlük içkisi ile yıkar ve kuruladıktan sonra dört yerine safran döker. Bir taraftan da Tirtankara’yı öven dualar okur. Sonra kapının önündeki masanın üzerine piriç takdimesini koyar. Ayrıca cayinistlerde perhiz yapmak ve hatta açlıktan ölmek çok önemlidir.⁷⁹⁰ Cayinistler 108’lik tesbihleri ile Cina ve Tirtankaralardan yardım diler, dua ederler; bitleştirilmiş elleriyle doğu, kuzey, batı ve güneye eğilerek bu yakarışı tekrarlarlar.⁷⁹¹

Ancak Cayinistler içerisinde Tirtankara’lara ibadet etmeyi yadırgayan ve putsuz ibadet anlayışını savunan gruplar da vardır. Örneğin 1473 yılında Ahmedabad’da Tirtankara tasvirlerine ibadeti protesto eden Stanakavasi mezhebi bunlardandır.⁷⁹²

İslam ve Hinduizm dinlerinin karışımından oluşan ve 1469-1539 yılları arasında yaşamış Guru Nanak tarafından kurulduğu kabul edilen ve ırk temelinden

⁷⁸⁸ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.198-199

⁷⁸⁹ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.199

⁷⁹⁰ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.127-131; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 47-48; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.106-111; Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.73-75

⁷⁹¹ Küçük, “İbadet” md., C.XIX, s.237

⁷⁹² Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.76

ziyade dini bir kardeşlik teşkilatı olan Sihizm inancında ise tek tanrıya ve Adi-Granth adlı bir kutsal kitaba inanılır, insanın fiillerinin gelecek hayattaki haline etki edeceği (karma) ve ruhgöçü (tenasüh)düşünceleri kabul edilir.⁷⁹³

Sihlerin ibadetleri basit ve sadedir. Üç temel günlük ibadet vardır: 1) Adi Granth'tan ve Guru Nanak'a ait pasajlar ezbere okunur, 2) Ailevi bir vecibe olarak her sabah toplanılır ve Adi Granth'tan herhangi bir yer okunur, 3) Tapınağa ibadet için gidilir. Mezhepler arasında bazı farklı ibadet usulleri de vardır. Ölülerini yakarlar, Hindular gibi ineğe saygı duyarlar, ancak et yeme hususunda Hindulardan ayrılırlar.⁷⁹⁴

Sihlerde çok katı ahlaki kurallar vardır. Kast sistemini kabul etmezler, sigara ve alkol kullanmazlar, ölüm cezasını benimserler, Nanak'a tabi olanlar tıraş olurlar, Khalsay'a tabi olanlar tıraş olmazlar, çocuklarının eğitimlerine çok önem verirler.⁷⁹⁵ Ayrıca Sihler iyi at binicisi ve askerdirler. Bu yüzden Hindistan'da güvenlik görevi işlerinin çoğunu Sihler yürütürler.⁷⁹⁶

Çin'in milli dinlerinden olan ve M.Ö. VI. yy'da (604-517) yaşamış Lao Tseu tarafından kurulmuş olan⁷⁹⁷ Taoizm inancında dindar kişiler evlerinde birçok ilah bulundururlar. İlah tasvirleri evlerin içinde büyük kapıların önünde açık bir dolapta bulunur.⁷⁹⁸ Taoizm'den kaynaklanarak gelişen birçok ekol vardır. Bunlar; Mistik ekol, Ferdiyetçi ekol, Legalist ekol ve Simyacı ekoldür.⁷⁹⁹

Başlangıçta ferdiyetçi bir yapısı olan ve ölümsüzlüğe kavuşma ilkesine dayanan Taoizm zamanla organize bir dine dönüşmüştür. Rahipler sınıfı ortaya çıkmış, mabetler inşa edilmiş, çok sayıda tanrıya inanılmış ve onları barındırmak ve hizmet etmek üzere binalar yapılmıştır.⁸⁰⁰

⁷⁹³ Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 48-49; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.117; Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.79

⁷⁹⁴ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.141-146; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.117-118; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 48-49; Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.79-84

⁷⁹⁵ Bkz: Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.141-146; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 49

⁷⁹⁶ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.118

⁷⁹⁷ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.154

⁷⁹⁸ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 35

⁷⁹⁹ Geniş bilgi için bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.73-75

⁸⁰⁰ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.84

Belirli bir inanç sistemi ve dini teşkilatı olmayan, fakat Tanrı kavramı ve kutsal metinleri bulunan ve M.Ö 551-479 yılları arasında yaşamış Konfüçyüs tarafından kurulmuş olan⁸⁰¹ Konfüçyüsçülük'te ise tanrı yolu'na yardımcı olan ve ülkenin her tarafına yayılıp öğretileri yayan öğretmenler vardır.⁸⁰² Konfüçyüsçülük Çin'deki en köklü ve yaygın dinlerden biri olup bu inanca inanan kimseler mabedlerde buhur ve şamdan yakarak dua ve niyazlarda bulunurlar.⁸⁰³ Aslında Konfüçyüsçülük dinden daha çok bir ahlak ve hikmet sistemidir. Bu dinin kurucusu olan Konfüçyüs, bir tanrı inancı, üstün bir varlığa ibadet, dua, vb konuları ısrarla öne sürmemiştir.⁸⁰⁴ Konfüçyüs, koyduğu ahlaki ilkelerle cemiyete ve millete yön vermeyi amaçlamıştır.⁸⁰⁵

Japonya'nın resmi inancı olan Şintoizm "Tanrılarının yolu" anlamına gelir. Bu dinde birçok tanrıya inanılır.⁸⁰⁶ Bu dinin başlıca iki özelliği vardır: 1)Tipik mahiyette milli bir dindir ve aynı zamanda bir devlet kültürüdür, 2)Tabiata tapma büyük önem taşır.⁸⁰⁷ Bir cümle ile ifade edecek olursak bu din milli, iptidai, politeist, diğer dinlere tepki göstermeyen ve resmi inanç sistemine sahip olamayan bir dindir.⁸⁰⁸ Bu dinde bilinen anlamıyla put söz konusu değildir.⁸⁰⁹ Tanrılara tapınaklarda onları sembollendiren nesneler (Mitama-Şiro) vasıtasıyla tapılır. İbadet dua ve kurbanlardan ibarettir. Eski devirlerde hayvan kurban edilmesine rağmen bugün hayvan kurbanı pek yoktur.⁸¹⁰ Ayrıca Şintoistler evlerde aile mihraplarına sahiptirler. Her Japon sabahleyin işe gitmeden önce bu mihrabın önünde dua etmektedir. Ayrıca Şintoizm'de en önemli tanrı lardan birisi kabul edilen güneş tanrısına her zaman ve her yerde ibadet edilebilmektedir.⁸¹¹ Yine bu dinde rahiplerin çok önemli işlevleri vardır.⁸¹²

Mabetlerde günlük ibadetler rahipler tarafından icra edilir. Yeşil dallar yenilenir, takdimiler yapılır ve ayin kısa bir el çırpma ile başlar. Rahipler nazik

⁸⁰¹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.147

⁸⁰² Bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.62-63

⁸⁰³ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.88

⁸⁰⁴ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.147

⁸⁰⁵ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 31-32

⁸⁰⁶ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.91

⁸⁰⁷ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 35

⁸⁰⁸ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.74

⁸⁰⁹ Bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.76. (Ancak bu alımta ifade edilen "put yoktur" kaydı çelişkili görünmektedir. Zira birazdan denileceği üzere şintoistler mabetlerde tanrıyı simgeleyen nesneler aracılığı ile ibadet ederler ki İslam literatüründe buna "şirk" denmektedir.)

⁸¹⁰ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.76-77

⁸¹¹ Yurdaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s.164

⁸¹² Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 37

adımlarla mabede girerler ve ayin sessizlik ve heybeti ile göze çarpar.⁸¹³ Devlet tarafından inşa edilen mabedlerin yanı sıra çeşitli tarikatların inşa ettikleri mabetler de vardır ki bunlar çekicilikleri ve ziyaretçilerin kalabalıklığı ile dikkat çekerler.⁸¹⁴

Buraya kadar özet olarak ele aldığımız dinlerin büyük çoğunluğunda “ibadet” anlayışlarının benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu dinlerin neredeyse tamamı çok tanrılı tabiata sahip olup “ibadet” düşüncesi kimilerinde tanrıları teskin etmek, kimilerinde afet ve belalardan korunmak, kimilerinde bereket ve lutuf elde etmek, kimilerinde ise yüce varlıklara saygı ve tazimde bulunmaktır. Yine bazı dinlerde (Örneğin Eski Mısır, Roma ve Japon dinleri) ülkeyi yöneten liderler tanrılaştırılmış (Japon imparatorları kutsal kabul edilmişlerdir) ve ibadetin muhatabı olarak görülmüşlerdir.

Bir başka önemli husus ise kurban geleneğinin neredeyse bütün dinlerde yer almasıdır. Kimi inançlarda insan kurbanı bile söz konusudur. Ancak daha çok hayvan kurbanı, kimi yerlerde ise bitki, eşya, vb. kurbanlar söz konusu olmuştur. Esasen bu hususun müstakil bir çalışma çerçevesinde iyiden iyiye araştırılıp yorumlanması gerekmektedir. Zira bizim şu hızlı göz atmamızdan bile “Kurban” ibadetinin insanlığın hemen tamamına ait ortak bir anlayışı temsil ettiği, İnsan-Tanrı (İnsan-Yaratıcı) ilişkisinde önemli bir noktayı vurguladığı ortadadır. Benzer şekilde Hac ibadeti ve kutsal mekân ziyaretlerinin de evrensel nitelik taşıdıklarını söylemek mümkündür. Aslında bizim yaklaşımımıza göre Allah’ın insanlara va’z ettiği ibadetlerin hiçbirisi salt belirli bir dine ait değildir. Cumartesi yasağı gibi bazı özel durumlar söz konusu olabilmekle beraber ilahi kuralların ve ibadetlerin hemen tamamı bütün dinlerde vardır.

Bu mülahazaların ardından ilahi dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerindeki ibadet anlayışlarına kısaca değinmekte yarar vardır. Burada bu iki dinde yapılan bütün ibadetleri tek tek sayacak ve inceleyecek değiliz. Nitekim bu husus konumuzun özünü pek fazla ilgilendirmemektedir. Bizi ilgilendiren esas şey bu dinlerdeki ibadet “*anlayışı*”dır. Dolayısıyla kimi ibadet şekillerini inceleyerek bir

⁸¹³ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.94

⁸¹⁴ Bkz: Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.95

sonuca varmaya çalışacak, amacımız için yeterli olacak bilgileri aktardıktan sonra detayları o alandaki kaynak eserlere tevdi edeceğiz.

Yahudilik ilahi dinler içerisinde kökü en eski olan, fakat günümüzde (ve hatta tarih boyunca) en az mensubu bulunan dindir.⁸¹⁵ İslamiyet ve Hristiyanlığa nazaran Yahudilik dünyada pek fazla yayılmamıştır. Buna sebep olarak İslam'ın tebliğ ve gaza faaliyetleri ve Hristiyanlığın misyonerlik ve sömürge faaliyetleri neticesinde yayılmış olmasını, buna karşılık Yahudiliğin milli karakterli olup Yahudilerin dinlerini kendi ırkları dışına taşınamamaya özen göstermelerini zikredebiliriz.

Musevilerin en yoğun yaşadığı ülke İsrail'dir (Ülke nüfusunun %84'ü). İsrail'i ikinci sırada A.B.D izlemektedir(%3,4). Yahudiler bu iki ülkenin dışında Etiyopya, Almanya, Avustralya, Kanada, Brezilya, Meksika başta olmak üzere içlerinde Türkiye'nin de bulunduğu dünyanın birçok ülkesine dağılmış vaziyette yaşamaktadırlar.

Yahudi mezheplerini üç ana-grupta incelemek mümkündür:

- 1- Makkabiler devrinde (M.Ö. II. yüzyıl) mevcut olan Hristiyanlık öncesi mezhepler,
- 2- İslâm'dan sonraki Yahudi Mezhepleri,
- 3- Günümüz Yahudi mezhepleri.

Hristiyanlık öncesi dönemde başlıca üç mezhep vardır:

- 1-Ferisiler, 2-Sadukiler, 3- Esseniler.

İslâm'dan sonraki Yahudi mezhepleri de üçtür: 1- İshakiyye, 2- Yudganiyye, 3- Karaim.

Halen yaşamakta olan Yahudi mezhepleri şunlardır:

- 1- Muhafazakâr Yahudiler,
- 2- Ortodoks Yahudiler,
- 3- Reformist Yahudiler.

⁸¹⁵ Bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.204

4- Yeniden Yapılanmacılar

Muhafazakâr Yahudilik: XIX. yüzyılın ortalarında, Alman Yahudileri arasında ortaya çıkan muhafazakâr Yahudiliğin temsilcileri Isaac Bermays (1791-1849) ile Zacharia Franklen (1801-1871)'dir.

Ortodoks Musevilik: Kudüs'teki Mabet'in yıkılışından günümüze kadar gelen resmî Yahudi inanç ve geleneklerini temsil eden Ortodoks Yahudilik, halen mensubu en fazla olan mezheptir.

Reformist Yahudilik: Daha çok Avrupa'daki Yahudilerce tanınmış bir filozof olan Moses Mendelshon (1727-1786)'un başlattığı Reformist Yahudilik hareketi, Musevîlik'le çağdaş modern anlayışı birleştirmeyi gaye edinmiştir.

Reformist Yahudiler dinde modernleşmeden yanadırlar. Bunu sağlamak için, ibadetin bazı şekillerini değiştirerek, kadın-erkek ayırımına son vermişler, cumartesi çalışma yasağını kaldırarak sinagog ayinlerini azaltmışlar, müziğe çok az yer vererek kadınlarla erkekleri bir arada oturmaya zorlamışlardır. Bir adım daha atarak katı perhiz kaidelerini kaldırmışlar, şifahi Talmud geleneğini inkâr etmişlerdir. Reformist Yahudiler laikleşmiş Yahudilerdir.⁸¹⁶

Yeniden Yapılanmacılar (Reconstructionist): Bu sayılan üç mezhep dışında, Mordecai Keptan'ın kurduğu Reconstructionist (Yeniden Yapılanmacı) adında bir başka mezhep daha vardır. Bunlar daha önceleri muhafazakâr Yahudilik içinde yer almışlardır. Zamanla Keptan'ın fikirleri diğer Yahudi mezheplerini etkilemiştir. Hareketin kurucusuna göre Yahudiler de diğer milletler gibi bir millettir. "Seçilmişlik" özelliği yoktur.⁸¹⁷

Yahudilerin mukaddes kitapları iki ana başlık altında incelenebilir:

- 1- Tanah,
- 2- Talmud,

⁸¹⁶ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 86

⁸¹⁷ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.232-246; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 82-86; <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>; <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>

Hristiyanların Eski Ahit adını verdikleri Tanah da üç bölümden oluşur:

1-Tora, (Tevrat) , 2-Neviim, 3-Ketubim.⁸¹⁸

Çoğu zaman Yahudilerin mukaddes kitabının tamamı "Tora" kelimesiyle ifade edilir. İbranice bir kelime olan Tora, Arapça Tevrat'ın karşılığıdır.⁸¹⁹

Tevrat"Kanun, şariat, emir, ders, önder" vb. manalara gelir ve yaklaşık bin yıl içerisinde meydana gelmiştir. Bunun yanı sıra, hahamların nesilden nesile naklettikleri rivayetler mecmuasına Talmud denir. M.S. 150 yıllarında Yudas adında bir haham, rivayetle gelen haberleri Mişna'da toplamıştır. "Tekrar edilen şariat" anlamına gelen Mişna, Tevrat'ın tekrarı, şariatın izahı ve tefsiri sayılır. Mişna'nın anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere O'na Yahudi âlimlerince haşiyeler ve şerhler yazılmıştır Bunlara Gemara denir. İşte Talmud 'da Mişna ve Gemara adı verilen eserlerin toplamından teşekkül etmiştir.⁸²⁰

Yahudiliğin tarihi ibadet açısından üçe ayrılabilir: Mabel öncesi dönem, Mabel dönemi ve Mabel sonrası dönem(Sinagog dönemi).⁸²¹ Kimi çalışmalarda Musa dönemi de eklenmek suretiyle bu dönemler dörde çıkarılmıştır.⁸²² Tahrip edilmeden önce Ahid Sandığı'nın da içinde bulunduğu Kudüs'teki Mabel, Yahudiliğin odak noktasını teşkil etmektedir.⁸²³

Yahudilikte en önemli iman esasını, Allah'ın varlığına ve birliğine olan inanç teşkil eder. O'nun birliği, yaratılmamışlığı, evvelinin ve sonunun bulunmayışı, her şeyi bilişi, bütün varlıkların Yaratan'ı oluşu vb. gibi Allah inancı vardır.⁸²⁴ Ayrıca müslümanlarla temasa geçtikten sonra Yahudi inancı iyice sistemleşmiş ve bizdeki imanın altı şartına benzer şekilde Allah'a, Kitaplara, Peygamberlere, Meleklerle, Ahiret gününe, Kaza ve Kadere iman esasları geliştirilmiş, bunlardan başka bir de Mesih inancı benimsenmiştir.⁸²⁵

⁸¹⁸ Yahudiliğin dini metinleri aslında çok daha geniştir. Ancak burada bu teferruat bizi fazla ilgilendirmediği için konuyu kısa tutmayı yeğledik. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 77-80

⁸¹⁹ <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>; <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>

⁸²⁰ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 79-80; <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>

⁸²¹ Bkz: Güç, *Dinlerde Mabel ve İbadet*, s.99, 118, 139

⁸²² Bkz: Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s.50

⁸²³ <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>

⁸²⁴ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.248-253; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 86-88

⁸²⁵ Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 87-88

Daha çok günlük hayat ve ibadetlerde belirginleşen Yahudi inancını detaylı olarak Tanah'da bulmak mümkün değildir. Yahudilerin, Müslümanlık ve Hristiyanlık'ta olduğu gibi belli başlı iman esaslarına kavuşmaları filozof Rabbi Moşe ben Maymon (Maymonides (1135-1204)'le mümkün olabilmektedir. O'nun meydana getirdiği günümüze ulaşan inanç sistemi şudur;

1-Allah var olan her şeyi yaratmıştır.

2-Allah birdir.

3-Allah'ın bedeni yoktur, tasvir edilemez.

4- Allah'ın başlangıcı ve sonu yoktur

5- Yalnız Allah'a dua etmeliyiz.

6- Peygamberlerin bütün sözleri doğrudur.

7- Musa, bütün peygamberlerin en büyüğüdür.

8-Elimizdeki Tora, Allah tarafından Musa'ya verilen ve günümüze kadar değiştirilmeden gelen kitabın aynıdır.

9- Dinimiz ilâhî bir dindir.

10- Allah, insanların bütün hareket ve düşüncelerini bilir.

11- Allah, emirlerine uyanları mükâfatlandırır, uymayanları cezalandırır

12- Allah Mesih'i gönderecektir.

13- Ruhum ölümsüzdür. Allah dilediğinde ölüleri diriltecektir.⁸²⁶

Yahudiler ibadetlerini "sinagog"larda (Bet ha Kneset) yaparlar.⁸²⁷ “Sinagog” Kudüs’teki Mabet’in yıkılmasından sonra yapılan ibadethanelere denilir ve Türkiye’de

⁸²⁶ Bkz: <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>; <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.251-252

⁸²⁷ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 88; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.253

Havra olarak bilinir.⁸²⁸ Yahudilerin ibadet törenleri son derece sadedir.⁸²⁹ Kimi araştırmacılara göre esasında İbadetin belirli bir yerde yapılması fikri Yahudi peygamberlerin öğretilerine ters düşmektedir. Çünkü onlar Tanrının lütuf ve inayetinin yeryüzünün her tarafını kaplayacağı söylemişlerdir.⁸³⁰ Ancak durumu İslam ile karşılaştırınca bu değerlendirmenin haksız olduğu anlaşılır. Çünkü İslam'da da yeryüzünün tümü mescit kabul edilmekle beraber yine de ibadet için özel mekânlar yapılmıştır ve bu durum çelişkili olarak görülmemiştir. Ancak Yahudilerin belirli ibadet yerleri seçmeleri o yerlerin tanrı tarafından kutsal kılındığı inancı ile yapılmıştır.⁸³¹ Sinagoglarda rulo halinde el yazması Tevrat tomarlarının saklandığı, Aron ha-Kodes denilen, Kudüs'e yönelik kutsal bir bölme vardır. Sinagoglarda Yedi Kollu Şamdan (Menora) da bulunur. Bundan ayrı olarak Kral Davud'un mührü kabul edilen iki üçgenden meydana gelmiş Magen David denilen altı köşeli bir yıldız da vardır.⁸³²

Geleneksel olarak, Yahudiler günde üç vakit ibadet ederler; buna Şabat ve bayramlarda dördüncü bir vakit daha eklenir. Sabah duasına Mincha, Akşam duasına ise Ma'ariv yahut Arvit derler.⁸³³ Yine sabah saat sekiz civarında "Şaharit" adlı ibadet, Öğlen vaktinden biraz sonra, ikindiye yaklaşıldığında "Minha" ibadeti, Akşamdan sonra Havra'da üç yıldız görününce ise "Maariv" ibadeti yapılır.⁸³⁴ Diğer bir deyişle; Sabah duası "Tefillat Shacharit" günlük işler başlamadan önce; Öğleden sonraki dua "Tefillat Minchah" ki, günün yarısı geçtikten sonra; Akşam duası "Tefillat Mo'ariv" ise akşam güneş battıktan sonra yapılır.⁸³⁵ Mabet döneminde dindar Yahudiler, ferdî ve cemaat halinde ibadeti yani dua etmeyi sabah, öğle ve akşam olmak üzere üç vakitte yerine getirmişlerdir. Bugün de bu uygulama devam etmektedir.⁸³⁶

Birçok ibadette anahtar önem taşıyan iki dua vardır. Bu iki dua da Aramice okunur.⁸³⁷ Bunlardan birisi *Şema Yisrael*'dir (kısaca Şema). Şema, Tora'dan bir ayetin

⁸²⁸ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.254

⁸²⁹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 88

⁸³⁰ Gülç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.125

⁸³¹ Gülç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.125

⁸³² Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.254; <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>

⁸³³ http://www.religionfacts.com/judaism/practices/worship_prayer.htm

⁸³⁴ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 89

⁸³⁵ Galip Atasagun, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller*, SÜSİBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 1996, s.59-60

⁸³⁶ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.59-60

⁸³⁷ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 89

okunmasıdır : “*Şema Yisrael Adonay Eloheynu Adonay Ehad —"Dinle, Ey İsrail! Tanrı bizim tanrımızdır! Tanrı Tektir!"*⁸³⁸ duanın devamında şöyle denilir; “*Omun için sev onu, senin tanrını, bütün kalbinle, bütün canınla, bütün gücünle.*”⁸³⁹

Hayli uzun olan ve doğumdan ölüme kadar her Yahudi'nin hayat boyu tekrarlayıp durduğu bu duanın yanı sıra ikinci önemli dua ise *Baruh'un İlahisi*' dir;

Hamdedin Tanrı'ya

Adı Yüce olana hamd edin.

Hamdedin, Evet, Tanrı'ya hamd edin,

Adı Yüce olana;

*Bugün de, sonsuzluğa kadar da.*⁸⁴⁰

İbadette okunan duaların çoğunluğu yalnızken de okunabilirse de cemaat ile birlikte yapılan ibadet daha makbuldür. Cemaat halinde ibadet etmek için on erişkin Yahudi'nin bir araya gelmesi, yani “minyan”ın oluşturulması gerekir.⁸⁴¹ Neredeyse tüm Ortodoks Yahudilerde ve çok az Muhafazakâr çevrede, “minyan”da sadece erkek Yahudilerin sayısına bakılır; çoğu Muhafazakâr Yahudi ve diğer Yahudi mezheplerinin üyeleri ise Yahudi kadınların sayısını da hesaba katar.⁸⁴²

İbadete ek olarak, mütediyyin gelenekçi Yahudiler gün boyunca gerçekleştirdikleri çeşitli eylemler sırasında da dua okurlar. Sabah yataktan kalkarken, farklı yemekleri yemeden veya içmeden önce, yemekten kalktıktan sonra v.s. dualar okunur.⁸⁴³

Dualara yaklaşım Yahudi mezhepleri arasında da farklılık gösterir. Bu farklılıklar arasında, duaların metinleri, okunma sıklığı, çeşitli dini etkinliklerde okunan duaların sayısı, müzik enstrümanlarının kullanımı ve koro tarafından okunan ilahiler, duaların geleneksel litürjik dillerde mi yoksa yerel dilde mi okunduğu konusu da vardır. Genelde, geleneğe en sıkı riayet edenler Ortodoks ve Muhafazakâr cemaatlerken,

⁸³⁸ Kitab-ı Mukaddes, Tesniye 6/ 4

⁸³⁹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 89

⁸⁴⁰ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.255; Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 89

⁸⁴¹ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s.122

⁸⁴² <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>

⁸⁴³ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>

Reformcu ve Yeniden Yapılanmacı sinagoglar ibadetlerinde çevirilere ve çağdaş metinlere yer vermesi en muhtemel olanlardır. Ayrıca, birçok Muhafazakâr sinagog ve tüm Reformcu ve Yeniden Yapılanmacı Yahudi cemaatlerinde, kadınlar erkekler ile eşit statüde ibadetlere katılabilmekte, Tora okuma gibi geleneksel olarak erkekler tarafından yerine getirilen rolleri de üstlenebilmektedirler. Bunun yanı sıra, birçok Reform mabedinde yer verilen orglar ve karma korolarla ibadete müzik ile de eşlik edilmektedir.⁸⁴⁴

Yahudiler sinagoglarda Tevrat'tan bazı parçaları sesli bir şekilde okurlar. Tevrat rulolarının bohçalardan çıkarılarak haham tarafından okunması, ibadetin en önemli anıdır. Yahudiler sinagog dışında evlerde de ibadet ederler. Nitekim evlerde giriş kapısının arkasında "Mezuza" denilen, rulo haline getirilmiş Tevrat cümlelerinin yazılı olduğu mahfazalar asılıdır. Eve giriş çıkışta Yahudiler bu mahfazaya dokunarak parmaklarını öperler.⁸⁴⁵ Kudüs'e yönelerek yapılan bu ibadetlerde başa takke, sırtta alınır ve kadınlar ibadete katılamaz, ancak başları örtülü olarak ibadeti seyredebilirler.⁸⁴⁶ Sinagogda erkekler ve kadınlar kesinlikle ayırdır ve ibadet eden kadınlar, ibadette herhangi bir resmi rol almazlar.⁸⁴⁷

Yahudi dininin esasını ilâhiler teşkil eder. İbadete başlamadan önce kutsal suya el daldırarak veya el bileğe kadar yıkanarak, ibadete hazırlık için abdest alınır. Gerekli durumlarda gusledilir. Ayrıca toprağa el sürerek teyemmüm etmek de vardır.⁸⁴⁸ Günlük ibadet ferdi yahut cemaat halinde, sabah, öğleden sonra ve güneş battıktan sonra dua etmekten ibarettir. Tanrı'nın huzurunda başın örtülmesi gerektiği için⁸⁴⁹ diğer vakitlerden farklı olarak Yahudiler sabah ayininde bir dua atkısı (Tallit) alırlar.⁸⁵⁰ Sabah ayininde, sol pazu ile alna birer dua kayışı bağlanır. Dualar ayakta, oturarak vücudu sallayarak ve secdeye kapanmak suretiyle okunur. Geleneklerine bağlı Yahudiler bu esnada özel bir elbisede giyerler. Toplu dualar 13 yaşına girmiş en az 10 kişinin

⁸⁴⁴ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik>

⁸⁴⁵ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.147

⁸⁴⁶ Bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.254

⁸⁴⁷ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s.122

⁸⁴⁸ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.59

⁸⁴⁹ Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 88

⁸⁵⁰ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, s.128

iştirakiyle yapılır.⁸⁵¹ Dua sırasında doğu tarafına Kudüs'e dönülür⁸⁵² ayaklar bitişik olarak ayakta durulur, eller semaya doğru uzatılır, baş öne doğru eğik vaziyette huşû içinde Tanrı'ya yakarılır. Dua eden kişi şükür ve tazim esnasında rükûya varır ve dua okuyarak kalkar, üç adım geri giderek sağa sola eğilir.⁸⁵³

Yahudilikteki ibadet İslâm'da olduğu gibi bir takım hareketleri içermez. İbadetten maksat dua etmektir. Ahd-i Atik'e baktığımızda, Yahudilere ibadetin emredilmesi, şartları ve nasıl yapılacağı hakkında açık bir hüküm bulunmamakla beraber, ibadet olarak kabul edilen dua, Tann'ya yaklaşma vesilesi olarak kabul edilmiştir. Dua ve ibadet anlamına gelen "Tephillah" kelimesi, Yahudilerdeki ibadeti ve ondan kastedilen manayı göstermektedir. "Tefillat" (Tephillah) günlük ibadetin başlıca özelliğidir.⁸⁵⁴ Tefillah'ın özü niyazdır. "Amidah" Kıyam olarak bilinmektedir⁸⁵⁵ ve Amidah ondokuz duadan ibarettir. Bu dualardan ilk üçü Allah'a senayı, on üçü insanların ihtiyaçları için Allah'a yalvarışlarla, İsrail'in yeniden eski ihtişamına kavuşması için yapılan duaları, son üç dua ise, Allah'a şükür için yapılan duaları ihtiva eder.⁸⁵⁶ Diğer dualar sırasında dize gelme, secde, vücudu sallama ritüelleri görülmektedir. İbadet esnasında dini metinler haham tarafından makamla okunur, bu sırada yarım rükû şeklinde hareketler göze çarpar.⁸⁵⁷

Haftalık Sabat ibadeti, sinagogda (havra) on üç yaşına girmiş en az on kişinin bulunması ile icra edilir. Sinagogun en önemli özelliği, Kudüs'e bakan duvarda mihraba benzer fonksiyona sahip özel bir mekânda Tevrat rulolarının yer almasıdır. Sinagogda ibadet edenlerin oturması için sıra ve sandalyeler bulunur. Gelenekte ibadet erkeklere has bir dini faaliyet kabul edildiği için kadınlar başları örtülü olarak ayrı bir bölümde otururlar. Sinagogda yapılan ibadetin en önemli anı Tevrat rulolarının bohça içerisinden çıkarılıp okunmasıdır.

⁸⁵¹ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.255; <http://www.dunyadinleri.com/musevilik>

⁸⁵² Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.60

⁸⁵³ Bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.255; Mehmet Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.22

⁸⁵⁴ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.58

⁸⁵⁵ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.60

⁸⁵⁶ Mehmet Efe, *Kur'an'da Ritüellerin Arka Planı*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s.31; *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.22

⁸⁵⁷ Bkz: http://www.religionfacts.com/judaism/practices/worship_prayer.htm

Cumartesi ibadeti (sabbat), cuma akşamı güneşin batmasıyla başlar, cumartesi akşamı sona erer. Bu ibadet sinagogta yapılır. Bu maksatla cumartesi günü ateş yakmak, çalışmak, taşıt kullanmak vb. yasaktır.⁸⁵⁸ Ancak günümüzde sabbat günü Yahudiler arasında eski coşkusunu kaybetmiştir ve ancak devletin yasağı ile devam etmektedir. Yine de reformist Yahudilerin etkisi ile İsrail devleti Cumartesi yasağı uygulamasında yer yer gevşetmeler yapmaktadır.⁸⁵⁹

Yahudilikte oruç, bayram ve festivallerle zıtlık teşkil eder. Oruçlar, felâketli ve kederli zamanlarda bir de günahattan tövbe zamanlarında tutulur. Oruçlar, yıllık umumî emirlerin yeniden tekrarlanması ve ferdin bu emirlere cevabının bir sembolü olarak telâkki edilmiştir.⁸⁶⁰ Hac zamanlar yılda üç vakit olarak belirlenmiştir ve Süleyman Mabedi'ne (Beit ha Mikdaş'a) gidilerek yapılmaktadır. Teşriye, XVI/ 16'dan da anlaşıldığı üzere hac ibadeti sadece Yahudi erkeklerine farzdır. Yahudilikte hac ibadetinde sunulan takdimiler genelde kurban kesme şeklindedir ve çok büyük sayıda kurban kesilmektedir.⁸⁶¹ Yahudilikte kurban, çeşitli suçları işleyenlerin bu suçlardan ve bazı hastalıklı durumlardan kurtulmak amacıyla gerçekleştirdikleri bir ibadettir. Ahd-i Atik'te hangi suçlara ne kadar ve hangi cins kurban kesileceği ve nasıl yapılması gerektiği en ince noktalarına kadar zikredilmiştir.⁸⁶² Kısacası, Yahudilikte kurban, işlenen suç veya günahattan temizlenmenin ve hastalıktan kurtulmanın sembolüdür. Yahudi, kurban kesmek suretiyle hem tövbesini ve pişmanlığını dile getirir hem de hastalıklardan Tanrı'nın inayetiyle sağlık bulacağına inanır.⁸⁶³

Hristiyanlıkta ibadet iki esasa dayanmaktadır:

- 1- Hz. İsa'nın ibadet konusundaki telkini
- 2- Hz. İsa'nın yaşayan ibadeti

⁸⁵⁸ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s.255

⁸⁵⁹ Bkz.: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 89

⁸⁶⁰ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.60

⁸⁶¹ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.62-64

⁸⁶² Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 26/5; Levililer 1/1-17

⁸⁶³ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.64

İbadet, kiliselerde cemaatle ve papaz nezaretinde olur. Bununla beraber ferdi dua da vardır. İbadete çağrı, çanla olur.⁸⁶⁴ Hristiyanlıktaki mevcut ibadet ve dua şu özellikleri ihtiva etmektedir:

1. Tanrı, ibadet ve duanın tek kaynağıdır.
2. İbadet ve duanın gayesi, Tanrı'da birleşmektir.
3. İbadet ve dua nitelik bakımından hayatı değiştiren olacaktır.
4. İbadet ve dua ile Tanrı'nın iradesinde birleşme, ancak Kutsal Ruh'un öncülüğünde gerçekleştirilmelidir.

Bu dört husus, Hristiyanların kurtuluşlarının dört temel noktasıdır. İbadet; Tanrı'nın Hristiyanlara bahsettiği bir sırdır. Bu sır; Tanrıya varmak ve O'nu tanımadır. Tanrıya varma ve O'nu tanımanın yolu da duadır. Hristiyanlıkta dua, Hz. İsa merkez olmak üzere, Tanrı (Baba) ve Kutsal Ruh etrafında dönmektedir.⁸⁶⁵

Hristiyanlıkta ibadet konusunu *mezheplere göre* incelemeyeceğiz. Çünkü bu, çok detaylı bir çalışma gerektirmekte ve bizim konumuzu esas açısından ilgilendirmemektedir. Ancak konu ile ilgilenenler dipnotta verdiğimiz kaynaklardan yararlanabilirler.⁸⁶⁶

İbadetler Günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere üç çeşittir.⁸⁶⁷ İncil'de Hz. İsa'nın ibadet hususunda tavsiye ettiği dini uygulamada bir açıklık olmamakla birlikte dua konusunda telkinleri bulunmaktadır.⁸⁶⁸ Günlük ibadet, önceleri günde yedi defa iken⁸⁶⁹, sonradan sabah akşam olmak üzere ikiye indirilmiştir.⁸⁷⁰ Sabah ve akşam ibadetinin papaz nezaretinde kilisede yapılması öngörülür⁸⁷¹, çünkü Kilise toplu

⁸⁶⁴ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.147

⁸⁶⁵ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.148

⁸⁶⁶ Mezheplerin değişik ibadet anlayışları konusunda bilgi için bkz: Horton Davies, *Christian Worship-Its history and meaning*, Abingdon Press, New York, ts.; Güç, *Dinlerde Mahab ve İbadet*, s.182-211

⁸⁶⁷ Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118; Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.23-24; Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.147

⁸⁶⁸ Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.23-24; Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.147

⁸⁶⁹ Hristiyanlıkta ibadet tarihi hakkında geniş bilgi için bkz: Oscar Hardman, *A History of Christian Worship*, University of London Press, ts.

⁸⁷⁰ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.149

⁸⁷¹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118

ibadetleri ferdi ibadetten üstün görmektedir.⁸⁷² Bu ibadetler esnasında İncil'den pasajlar okunur, cemaatle birlikte bazı ilahiler söylenir.⁸⁷³ Özellikle belirli bir pasajı okuma mecburiyeti yoktur.⁸⁷⁴ İncil ayakta dinlenilir, diğer metinler oturarak takip edilir. Parçaları okuyan rahip onları yorumlar.⁸⁷⁵ Dualar diz çökerek ve yerlere kapanarak yapılır.⁸⁷⁶ Haftalık ibadet, Pazar günü sabah-akşam olmak üzere iki vakitte yapılır.⁸⁷⁷ Haftalık ibadet Katoliklerde dini bir mecburiyettir.⁸⁷⁸ Hristiyanlıkta Pazar gününe, Hz. İsa'nın diriliş günü kabul edildiği için önem verilir.⁸⁷⁹ Yahudiler için Cumartesi neyse Hristiyanlar için Pazar odur.⁸⁸⁰ Pazar ibadetinde "Evharistiya" (ekmek- şarap ayini) ile İsa'nın manevi vücuduna iştirak edilmiş olunacağına inanılır. Günlük ibadette olduğu gibi bu ibadet esnasında da; kutsal kitaptan parçalar okunur, ilahiler söylenir ve vaazlar verilir. Yıllık ibadet, bayram ve anma günü seklindedir. Kilise yılı, normal yıldan farklıdır. Bazı bayramların günü sabit olup, bazıları her yıl yeniden tespit edilir. Kilise yılında genellikle dört devre bulunur: Advent devri, İsa'nın doğum gününü hazırlayan dört hafta süren tevbe zamanıdır. Noel devri, İsa'nın doğum günüdür. Üçüncüsü büyük paskalya oruç hazırlığı, sonuncusu ise paskalya devridir.⁸⁸¹ Yahudilikte kadınların ibadete katılmalarının yasaklanması aksine, Hristiyanlıkta kadınlar, erkeklerle beraber ibadete iştirak eder ve kilisede erkeklerle birlikte yan yana oturabilir.⁸⁸²

Yıllık dört büyük bayram (ibadet dönemi) vardır.

1) Noel Bayramı: Hz. İsa'nın doğum günü olarak kabul edilir. Noel, dördüncü yüzyıldan itibaren kutlanmaya başlanmıştır.⁸⁸³ Doğu kiliseleri ve Ermeni kilisesinde 6 Ocak, diğer kiliselerde ise 25 Aralık tarihi Noel kutlama tarihidir. Noel'de çam kesme işi ise Baltık sahillerindeki Tötonların dininden kalma bir gelenektir.⁸⁸⁴ Noel'in bir

⁸⁷² Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.149

⁸⁷³ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118

⁸⁷⁴ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.149

⁸⁷⁵ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118

⁸⁷⁶ Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.23-24

⁸⁷⁷ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118

⁸⁷⁸ İhsan Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma (Yahudilik-Hristiyanlık-İslamiyet)*, FÜSBE Tarih Anabilim dalı Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Elazığ, 2008, s.45

⁸⁷⁹ Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.149; Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.23-24

⁸⁸⁰ Bkz: Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118

⁸⁸¹ Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.24

⁸⁸² Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, s.150

⁸⁸³ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, s.45

⁸⁸⁴ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118

devamı sayılan ve İsa'nın bir çocuk iken soylulara, çobanlara görüldüğünü simgeleyen *Epifani Bayramı* da Hristiyanlar tarafından kutlanmaktadır.⁸⁸⁵

2) Paskalya Bayramı: İsa'nın ikinci gelişinin günü olarak kutlanan bayramdır. Kutlanacağı gün konusunda mezhepler arasında görüş ve uygulama farklılıkları mevcuttur.⁸⁸⁶ İznik Konsilinden sonra bu bayramın tarihi ilkbahar ekinoksundan sonraki dolunayı izleyen Pazar günü olarak kabul edilmiştir.⁸⁸⁷

3) Meryem Ana günü: Hz. Meryem'in ahlak ve iffetini kızlara tanıtmak için Ağustos ayının 15'ine en yakın Pazar günü kutlanılır.⁸⁸⁸ Bu bayramın kutlanmasına Roma'da 1477 yılında başlanılmıştır.⁸⁸⁹

4) Haç Yortusu: İsa'nın çarmıha gerilmesini simgeleyen Haç, Hristiyanlığı diğer dinlerden ayıran bir sembol haline gelmiştir.⁸⁹⁰ Üzerine İsa'nın kanı sürüldüğü için kutsal sayılmıştır.⁸⁹¹ Hristiyanlar her yerde Haç işareti yaparak İsa'nın çektiklerini daima hatırlamaya çalışırlar.⁸⁹²

Hristiyanların dini hayatında ibadetler gibi "Sakramentler" de çok önemli bir yer tutar: Bizzat Hz. İsa tarafından tesis edilen kurumlara ve yaşadığı tecrübelerle kilise aracılığıyla katılmak anlamını ifade eder. Sakramentler şunlardır:

Vaftiz (bir nevi abdest), Evharistiya, konfirmasyon (kuvvetlendirme), günah itirafı, son yağlama, rahip takdisi ve nikâh.⁸⁹³

Baba-oğul ve kutsal ruh adına vaftiz olma İncil'in emridir. Hristiyanlara göre vaftiz, Vaftizci Yahya'nın uygulamasından alınmış olup "İsa Mesih'in adıyla" sözlerinin ilavesiyle Hristiyanlığa mal edilmiş ve suya batırma yoluyla Hristiyanlığa giriş ayini olarak kabul edilmiştir.⁸⁹⁴ İnsan vaftiz olarak asli günahından arınır. Vaftiz

⁸⁸⁵ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, s.45

⁸⁸⁶ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 118-119

⁸⁸⁷ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, s.46

⁸⁸⁸ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 119

⁸⁸⁹ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, s.46

⁸⁹⁰ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 296

⁸⁹¹ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, s.46

⁸⁹² Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 119

⁸⁹³ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 116-117; Efe, *İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, s.23-24; Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, 43-44

⁸⁹⁴ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.203

İsa Mesih'in kilisesine kabul edilme anlamına gelir.⁸⁹⁵ Diğer Sakramentlere katılabilmek için önce vaftiz olmak gerekir.⁸⁹⁶ Bazı mezheplerde vaftiz suya dalmak, bazılarında ise başa su serpmek veya su dökmek şeklinde olmaktadır.⁸⁹⁷

Konfirmasyon vaftiz edilmiş olan çocuğun takdis edilmiş bir yağ ile vücudunun çeşitli yerlerinin yağlanmasıdır.⁸⁹⁸ Vaftiz ibadeti yaygınlaştığında, henüz çocuk iken vaftiz edilen kişinin, daha önce kendisi adına vekâleten yapılan taahhütlerini, bizzat kendisinin tasdik edebileceği bir ayine ihtiyaç duyulmuştur. İşte bu ayin konfirmasyon'dur.⁸⁹⁹ Doğu kiliselerinde bu işlem vaftizden hemen sonra yapılır, Batı kiliselerinde ise daha sonraki zamanlarda yapılabilir.⁹⁰⁰ Vaftiz'i güçlendirme sırrı ile kişi, yetişkin bir Hristiyan olarak üstlendiği toplumsal sorumluluğu taşımaya çağrılmaktadır.⁹⁰¹

Evharistiya (Ökarist) Ekmek-Şarap ayini olarak da bilinir. Ekmeği kırıp üzerine şarap dökerek yemektir.⁹⁰² Ekmeğin şaraba batırılarak yenmesi şeklinde yapılır. İsa'nın havarileri ile yediği son yemeği temsil eder. Ekmek İsa'nın cesedinin, şarap ise İsa'nın kanının sembolüdür.⁹⁰³ Evharistiya Ayini ile Hristiyanlar, bir bakıma H.z. İsa'yı Tanrıya kurban olarak sunmaktadırlar.⁹⁰⁴ Roma Katolik kilisesi tarafından daha fazla önem verilen bu ayin, kişinin, yanlış düşünce ve davranışlarından dolayı samimi pişmanlık duyması, bir papazın huzurunda günahını itiraf etmesi ve papaz tarafından günahlarının affı neticesinde iç huzura kavuşması gibi, üç safhadan ibarettir.⁹⁰⁵

Son yağlama ölüm döşeğindeki kişilere okunmuş kutsal yağın sürülmesidir.⁹⁰⁶ Bu yağlamanın amacı ise kişinin günahlarının bağışlanması ve rahat bir şekilde

⁸⁹⁵ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 116; Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.203

⁸⁹⁶ Baki Adam, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara., 2006, s.46.

⁸⁹⁷ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, s.43

⁸⁹⁸ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, 43

⁸⁹⁹ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.205-206

⁹⁰⁰ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 297-298

⁹⁰¹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s.169.

⁹⁰² Yıldız, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma*, 44

⁹⁰³ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 117; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 297

⁹⁰⁴ Adam, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, s.47

⁹⁰⁵ Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, s.208-209

⁹⁰⁶ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 117

ölmesidir.⁹⁰⁷ Yağ özellikle, H.z. İsa'nın çarmıhta çivilenerek acı çektiği yerlere sürülmektedir.⁹⁰⁸

Günah itirafı günah çıkarma olarak bilinen şeydir. Hristiyanlara göre, her insanın doğuştan getirdiği asli günah olmakla beraber fiili günahları da mevcuttur. Fiili günahlar, bireyin hesap vermesini zorlaştırdığına inanılmaktadır.⁹⁰⁹ Bu nedenle Papaz kilise adına yetki kullanır ve günahını kendisine itiraf eden kişiyi affeder. Bazı durumlarda ceza verme yetkisi de vardır.⁹¹⁰

Rahip takdisi (Ordre, Ordo) kilise hiyerarşisinin üst seviyelerinde görev yapan diyakos, rahip, papaz ve piskoposların vazifeye atanmaları ve unvan almaları için yapılan takdis törenidir. Bu merasimi piskopos yönetir.⁹¹¹ Rahip takdisi, takdis edilen kişiyi, ruhani sınıflardan olmayanlardan, silinmez bir işaret veya özellikle ayırır. Bu yüzden onun, vaftiz gibi, tekrar edilmemesi gerekir. Ayrıca kişiye inayet de verir.⁹¹²

Evlenme ise kişiler arasında yapılan nikâh akdinin kilise tarafından takdis edilmesi demektir ve genellikle kadının bağlı bulunduğu kilisede yapılır.⁹¹³ Katolikliğe göre evlilik ancak ölümle sona erebilir iken, Ortodokslarda ise nikâhı, yalnız zina sebebi ile sona erdirilebilir. Protestanlar evliliği kilisede yapmakla beraber, evliliğe kutsal bir değer vermezler.⁹¹⁴ Hristiyanlıkta izin verilen yegâne evlilik şekli, tek kadınla evlilikdir.⁹¹⁵

Yahudi mezhepleri hakkında verdiğimiz bilgiye benzer olarak Hristiyan mezhepleri hakkında bilgi vermek konumuzu oldukça uzatacaktır. Çünkü Hristiyanlıktaki mezhep meselesi çok çetrefillidir. Ancak temelde üç ana Hristiyan mezhebi vardır: Katolik Hristiyanlık, Ortodoks Hristiyanlık ve Protestan Hristiyanlık. Bunların dışında Süryani ve Ermeni kiliseleri gibi Monofizit kiliseler ve Ebionistler, Marunîler, Cizvitler, Anglikanlar, Luteranlar, Presbiteryenler, Baptistler, Uniteryenler,

⁹⁰⁷ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 298

⁹⁰⁸ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler Üzerine Bir Araştırma*, 44

⁹⁰⁹ Yıldız, *Ortadoğuda Dinler Üzerine Bir Araştırma*, 44

⁹¹⁰ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 298

⁹¹¹ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 117; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 298

⁹¹² Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.210

⁹¹³ Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 117/118; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 298

⁹¹⁴ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara göre Hristiyanlık*, Ank., 1988, s.149.

⁹¹⁵ Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, s.211

Kuveykırlar(Quakers), Metodistler, Mormonlar, Adventistler, Asopsiyonistler ve Pentakostalistler gibi birçok mezhep de vardır.⁹¹⁶

İslam dışındaki dini geleneklerde ibadet mefhumunun nasıl anlaşılmış olduğunu gördükten sonra şimdi artık İslam geleneğinde bu kavramın nasıl anlaşılmış olduğunu inceleyebiliriz.

B. İSLAM GELENEĞİNDE “İBADET”

İslam geleneğinde İbadet konusunu işlerken Kur'an'da yer alan ibadet ayetlerinin öncelikle tefsirlerde nasıl yorumlandığını ve genel olarak ibadet kavramının fıkıh literatüründe nasıl değerlendirildiğini inceleyip ardından Kelam alanında Allah'a ibadet kavramı üzerinde yapılmış olan değerlendirmeleri göreceğiz. Kur'an'da yer alan ve “İbadet” mefhumuna taalluk eden ayetler (daha önce gördüğümüz gibi) sayıca çok olmakla beraber aralarında büyük oranda tema bütünlüğü vardır. Böyle olduğu için bütün ayetleri tek tek incelemeye lüzum yoktur. Bu yüzden biz, ilgili ayetleri kendi içlerinde ve vurguladıkları temalara göre belirli bir tasnife tabii tutup ona göre değerlendirme yapacağız.

Öncelikle şunu ifade edelim ki İslam geleneğinde İbadet kavramı çoğunlukla Kur'an'ın belirlediği geniş çerçeveden çıkartılıp daha dar anlamda ele alınmıştır. Allah'a kulluk etmek “İbâdât-ı Mersume” (miktarı-şekli ve vakti belli olan ve törensel olarak yapılan ibadetler) anlamına indirgenmiştir. İlk etapta oldukça masum gözüken bu yaklaşım aslında dini düşünceye ve dini yaşantıya oldukça büyük zarar vermiştir. Çünkü esasında Allah'a kulluğun, yani “ibadet”in temellerini oluşturan “ahlakî tutum ve davranışlar” kulluk kapsamının dışına çıkarılır ve farz olan “ibadet” sadece belirli ritüellere indirgenirse, ahlakî davranışlar ikinci plana düşecek ve sonuçta ibadetlerini yerine getiren, fakat ahlakî zaatları çok olan müslüman tiplerine ortaya çıkacaktır. Bu esef verici durumu İhsan Eliaçık şu ifadeleriyle çok güzel bir şekilde özetlemektedir;

“Din, ibadet ve ahlak ticaretten siyasete, ekonomiden evliliğe doğrudan hayat mecralarında algılanması ve yaşanması gereken olaylar.

Oysa bugün, dindarlaşma denince neden akla namaz kılanların artması, oruç tutanların çoğalması, hacca gidenlerin veya başörtüsü takanların yaygınlık kazanması vs. geliyor da, örneğin borcunu ödeyenlerin, sözünde duranların,

⁹¹⁶ Geniş bilgi için Bkz: Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 298-327

küstükleriyle barışanların artması, komşuların barışması, açların, yoksulların iş bulması, mağdurların haklarını alması, mutlu evliliklerin çoğalması, boşanmaların ve her tür haksızlıkların gözle görülür bir şekilde azalması, kul hakkına riayet, işçi haklarında iyiden iyiye düzelme vs. akla gelmiyor?

Çünkü din kutsal inançlar ve mucizevî olaylar, ibadet tekrarlanan ritüeller, ahlak da sadece kadın-kız meselesi ile ilişkilendirilerek anlaşıyor.

Hal böyle olunca bu türden bir dindarlık, hayatın esas alanlarını din, ibadet ve ahlakla ilgili görmüyor. En azından o kadar önemli görmüyor. Öyle ya Allah şirk koşanı affetmez; kul hakkını yemek pek önemli değil nasıl olsa. Çünkü Allah affedeceğini söylüyor! 'Kutsalı zikret, itikadını kurtar, ritüeli de vaktinde eda et' de gerisi önemli değil(!)"⁹¹⁷

Meselenin hassas noktasını yeterince açıklıkla ifade eden bu alıntıdan sonra ilgili ayetlerin incelemesine geçebiliriz.

Daha önce değinmiş olduğumuz gibi Kur'an'da A-B-D kökünden türeyen "İbadet", "Âbid", "İbad", "Abd", "Abîd" gibi isimler ve fiil türevleri 250 yerde⁹¹⁸ geçerken doğrudan mastar olarak ("İbadet" şeklinde) sadece dokuz yerde⁹¹⁹ geçer. On iki yerde⁹²⁰ ise İsm-i fail (âbid, âbidûn, âbidîn, âbidât) şeklinde geçer. Kelimenin fiil olarak kullanımı ise yüz yirmi kadar yerde geçmektedir.⁹²¹ Bütün bu ayetleri bir tasnife tabi tutacak olursak kimi ayetlerde kelimenin salt kulluk anlamında kullanıldığını ve gerek insanın, gerekse diğer canlıların kulluğunu ifade ettiğini, diğer taraftan kimi ayetlerde ise kişinin Allah'a karşı beli ödevleri yapması anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca müşriklerin Allah'tan başka edinmiş oldukları

⁹¹⁷ İhsan Eliaçık, *Din ve İbadet bir yana Ahlak ve Hayat bir yana mı?*, "Söz ve Adalet dergisi", Yıl: 1, sayı:3, Nisan 2008, s. 4.

⁹¹⁸ Fatiha, 1/5; Bakara, 2/21, 23, 83, 90, 133, 138, 172, 186, 207, 221; Al-i İmran, 3/15, 20, 30, 51, 64, 79, 182; Nisa, 4/36, 118, 172; Maide, 5/60, 72, 76, 117, 118; En'am, 6/18, 56, 61, 88, 102; A'raf, 7/32, 59, 65, 70, 73, 85, 128, 194, 206; Enfal, 8/41, 51; Tevbe, 9/31, 104, 112; Yunus, 10/3, 18, 28, 29, 104, 107; Hud, 11/2, 26, 50, 61, 62, 84, 87, 109, 123; Yusuf, 12/24, 40; Ra'd, 13/36; İbrahim, 14/10, 11, 31, 35; Hicr, 15/40, 42, 49; Nahl, 16/2, 35, 36, 73, 75, 114; İsra, 17/1, 3, 5, 17, 23, 30, 53, 65, 96; Kehf, 18/1, 16, 65, 102, 110; Meryem, 19/2, 30, 36, 42, 44, 49, 61, 63, 65, 82, 93; Taha, 20/14, 77; Enbiya, 21/19, 25, 26, 53, 66, 67, 73, 84, 92, 98, 105, 106; Hac, 22/10, 11, 71, 77; Mü'minun, 23/23, 32, 47, 109; Nur, 24/32, 55; Furkan, 25/1, 17, 55, 58, 63; Şuara, 26/22, 52, 70, 71, 75, 92; Neml, 27/15, 19, 43, 45, 59, 91; Kasas, 28/63, 82; Ankebut, 29/16, 17, 36, 56, 62; Rum, 30/48; Sebe, 34/9, 13, 19, 40, 41, 43; Fatır, 35/28, 31, 32, 45; Yasin, 36/22, 30, 60, 61; Saffat, 37/12, 40, 74, 81, 85, 95, 111, 122, 128, 132, 160, 161, 169, 171; Sad, 38/17, 30, 41, 44, 45, 83; Zümer, 39/2, 3, 7, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 36, 46, 53, 64, 66; Galir, 40/15, 31, 44, 48, 60, 66, 85; Fussilet, 41/14, 37, 46; Şura, 42/19, 23, 25, 27, 52; Zuhuruf, 43/15, 19, 20, 26, 45, 59, 64, 68, 81; Duhan, 44/18, 23; Ahkaf, 46/6, 21; Kaf, 50/8, 11, 29; Zariyat, 51/56; Neem, 53/10, 62; Kamer, 54/9; Hadid, 57/9; Mümtehine, 60/4; Tahrim, 66/5, 10; Nuh, 71/3, 27; Cin, 72/19; İnsan, 76/6; Feer, 89/29; Alak, 96/10; Beyyine, 98/5; Kureys, 106/3; Kafirun, 109/2, 3, 4, 5

⁹¹⁹ Nisa, 4/172; A'raf, 7/206; Yunus, 10/29; Kehf, 18/110; Meryem, 19/65, 82; Enbiya, 21/19; Mü'min, 40/60; Ahkaf, 46/6

⁹²⁰ Bakara, 2/138; Tevbe, 9/112; Enbiya, 21/53, 73, 84, 106; Mü'minun, 23/47; Zuhuruf, 43/81; Tahrim, 66/5, Kafirun, 109/3, 4, 5

⁹²¹ Bkz: M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, 560-565 (abd md.); Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, *Mu'cemu'l-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 735-739 (abd md.); Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 70

tanrılara kulluk etmeleri de ibadet kelimesi ile ifade edilmiştir. Böylece ilgili ayetleri aşağıdaki şekilde üç grupta toplayabiliriz.

a-Genel anlamda “kulluk” manası ifade eden ayetler. Bunlara örnek olarak A’raf 7/194, Meryem 19/93 ve Kaf 50/11 ayetlerini gösterebiliriz. Bu ayetlerde müşriklerin tapındıkları putlar dâhil bütün herkesin Allah’ın kulları olduğu ifade edilmektedir.

b-Allah dışında varlıklara ibadet etme anlamını ifade eden ayetler. Bunlara örnek olarak ise Furkan 25/17 ve Sebe 34/41 ayetlerini gösterebiliriz. Bu gruptaki ayetler insanların Allah dışında edinmiş oldukları bazı varlıklara (putlara, cinlere, meleklerle) tapınmaları “ibadet” olarak nitelenmiştir.

c-Sadece Allah’a kulluk etme ve bilinçli olarak ona yönelmeyi ifade eden ayetler. Bunlara örnek olarak ise Hicr 15/99, Zümer 39/66, Nur 24/55 ve Zariyat 51/56 ayetlerini gösterebiliriz. Bu grupta yer alan ayetler yalnız ve yalnız Allah’a kul olmayı emredici niteliktedirler.

Bunlardan başka A-B-D kökünün “köle” anlamında yahut bu anlam minvalinde kullanımları da söz konusudur. Ancak bu kullanımların konumuzla ilgileri uzak olduğu için burada o ayetlere değinmeyeceğiz. Kur’an’da ABD kökünün ifade ettiği değişik anlam örgülerini ve bu kapsamda kölelik anlamını daha önce incelemiştik.

Şimdi örnek olarak seçtiğimiz ayetlerin tefsir geleneğimizde nasıl anlaşılmış olduğuna göz atacağız. Bunu yaparken Taberî, Zemaşerî, Kurtubî ve Razî, İbn Kesir, İbn Atıyye, Ebu Hayyan gibi klasik tefsirlerin yanı sıra Reşid Rıza, Kasımî, İbn Aşur, Elmalılı vb. gibi yakın dönem tefsirlerine de başvuracağız.

Birinci grupta örnek olarak verdiğimiz ayetler şunlar idi:

“Allah’tan başka dua ve ibadet ettiğiniz bütün putlar, sizin gibi kullardır. Onların tanrılığı hakkındaki iddianız yerinde ise, haydi onları çağırın da size cevap versinler bakalım!”⁹²²

⁹²² A’raf 7/194

-“Göklerde ve yerde olan herkes istisnasız, kul olarak Rahmân'a gelecektir.”⁹²³

-“Kullara rızık olması için birbirine girmiş, küme küme tomurcukları olan uzun boylu hurma ağaçları yetiştirdik. Ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte hayata yeniden çıkış da böyledir.”⁹²⁴

Rivayet tefsirlerinin, hatta genel olarak bütün tefsir geleneğinin (haklı olarak) en önemlisi kabul edilen İbn Cerîr et-Taberî bu ayetlerin tefsirinde, bütün varlıkların mülkiyetinin önünde sonunda Allah’a ait olduğunu ve hesap gününde her varlığın bu durumu (ubudiyet durumunu) kabul ve itiraf etmiş olarak Allah’ın huzuruna çıkacağını söyler ve burada kullanılan “kulluk” ifadesinin bu anlamda olduğunu belirtir.⁹²⁵ Zemahşerî ise burada putlardan “kul” diye söz edilmesinin bir tür istihza anlamı ifade ettiğini belirtir.⁹²⁶ İlah olduğu iddia edilen putlar en nihayetinde cansız birer nesnedirler. Kaldı ki onlar canlı ve akıllı dahi olsalar, sonuçta yine de Allah tarafından yaratılmış ve onun takdirine boyun eğmiş oldukları için “kul” durlar.⁹²⁷ Bu hususa değinen bir başka müfessir olan Razî ise konunun bir başka yönü olarak, cahiliye Araplarının kendi tanrıları için iddia ettikleri vasıflara binaen ayetlerde bu lafızların kullanıldığını belirtir. Ona göre müşrikler kendi putlarının “yararlı veya yerine göre insana zarar verebilir” olduklarını söyledikleri için Yüce Allah onlara adeta şöyle demektedir: Sizin akıllı olduklarınızı öne sürdükleriniz bu varlıklar en nihayetinde birer “kul” durlar. Dolayısıyla onların ilah olma vasıfları olamaz.⁹²⁸

Görülen odur ki tefsirlerde bu grupta yer alan ayetler Allah’ın her şeye kadir olması vurgusu üzerinden yorumlanmıştır ki bu vurgunun gerçekten de söz konusu ayetlerde bariz bir şekilde gözükmektedir.

İkinci grup olarak tasnif ettiğimiz ve “Allah dışındaki varlıklara tapınma”yı “ibadet” olarak adlandıran ayetler vereceğimiz örnekler ise şunlardır:

⁹²³ Meryem 19/93

⁹²⁴ Kaf 50/10-11

⁹²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/149-150, 8/384

⁹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/182

⁹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/182

⁹²⁸ Râzî, *Tefsîr*, 15/96

-“Gün gelir, Allah müşriklerle, onların Allah’tan başka ibadet ettikleri putları diriltip bir araya toplar ve şöyle buyurur: «Siz mi saptırdınız bu kullarımı, yoksa kendileri mi yoldan çıktılar?»”⁹²⁹

-“Onlar: “Müşriklerin iddialarından Seni tenzih ederiz. Bizim dostumuz, koruyucumuz onlar değil, sadece Sensin! Hayır, onlar bize değil, cinlere ibadet ediyor ve ekserisi onlara inanıyorlardı” diye cevap verirler.”⁹³⁰

Fahreddin er-Râzî bu ayetlerin tefsirinde konuyu çeşitli yönlerden ele almakta ve müşriklerin tapınmakta oldukları şeylere “mabud” (ibadet edilen varlık) denilmesini ve bu putların Allah tarafından muhatap alınmasını genişçe incelemektedir.⁹³¹ Benzer şekilde, yakın dönem tefsircilerinden İbn Aşur da burada kullanılan “mabud” kelimesinin umum ifade ettiğini ve Allah dışında tapınılan diğer varlıkları da içerdiğini belirtmektedir.⁹³² Diğer tefsirlerde de benzer temalar söz konusudur.⁹³³

-Bilinçli olarak ve yalnızca Allah’a yönelik yapılan ibadeti ifade eden üçüncü gurup ayetlere de şu örnekleri vermiştik:

“Sana ölüm gelip çatıncaya kadar da Rabbine ibadet et!”⁹³⁴

“Bilakis, sen yalnız Allah’a kulluk et ve O’na şükredenlerden ol!”⁹³⁵

“Allah, içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere, onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiği dini temelli yerleştireceğine, korkularını güvene çevireceğine dair söz vermiştir. Çünkü onlar bana kulluk eder, hiçbir şeyi bana ortak koşmazlar. Bundan sonra inkâr eden kimseler, işte onlar artık yoldan çıkmış olanlardır.”⁹³⁶

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁹³⁷

Son ayet ile ilgili çeşitli yorum ve değerlendirmeleri ibadet kavramı bahsinde vermiştik. Diğer ayetlerde de benzer bir tema söz konusudur. Burada konu “tevhid” inancıdır. Diyebiliriz ki bu ayetlerde “ibadet” kelimesi “iman” kelimesi ile çok yakın ve sıkı bir anlam ilişkisi içerisinde kullanılmış olup Kur’anın iman-küfür çerçevesinin belirleyici yönlerinden birini ortaya koymaktadır. Endülüslü müfessirlerden Ebu

⁹²⁹ Furkan 25/17

⁹³⁰ Sebe 34/41

⁹³¹ Bkz: Râzî, *Tefsîr*, 24/60-61

⁹³² İbn Aşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/337

⁹³³ Bkz: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 10/291-292

⁹³⁴ Hicr 15/99

⁹³⁵ Zümer 39/66

⁹³⁶ Nur 24/55

⁹³⁷ Zariyat 51/56

Hayyan (vf.475/1082) burada (Hicr 15/99) kullanılan ibadet kelimesinin “kişiyi Allah’a yaklaştıracak davranışlar” anlamına geldiğini belirtir.⁹³⁸ Yakın dönem tefsircilerinden Cemaleddin el-Kasımî ise Zümer 39/66 ayetindeki bilakis kaydının “sadece ve sadece Allah’a ibadet” vurgusu ifade ettiğini belirtmektedir.⁹³⁹

Genel olarak İslam tefsir geleneğinde ibadet ile ilgili ayetlerin bu minval üzere anlaşılmış olduğunu söylemek mümkündür. Ancak tefsirdeki bu yaklaşım Fıkıh alanında biraz değişikliğe uğramıştır. Zira fıkıhta ibadet daha dar bir çerçevede ele alınmış ve müslüman insanın günlük yaşamında yapacağı belli başlı bazı davranış kalıplarına indirgenmiştir. Fıkıh eserlerinde, insan hayatının tümünün Allah’ın istediği doğrultuda şekillendirilmesi anlamında bir ibadet anlayışına rastlamak oldukça güçtür. Nitekim İbn Abidin Reddu’l-Muhtâr adlı eserinin hemen başında şöyle demektedir. “İbadetler beş tanedir: namaz, zekât, oruç, hac ve cihad.”⁹⁴⁰ Genel olarak iman ve ibadet dışında kalan diğer hususlar “muamelat” ve “âdâb” başlıkları altında incelenmiştir.

Fıkıh literatüründe ibadet bu beş ritüele indirgendikten sonra teker teker konu edilmiş ve her birinin uygulamaya ilişkin detayları (furû) uzun uzun ele alınmıştır. Kitapların ilk bölümlerini teşkil eden bu konular, ilgili literatürün oldukça önemli bir kısmını kapsamaktadır. Örneğin, Maliki mezhebinden olup kısmen Şafii mezhebine de meyilli olan ve Maliki mezhebi içerisinde müctehid kabul edilen İbn Abdilberr (vf. 463/1070)in ibadet konularındaki icmaya dayalı görüşlerini derleyen Abdullah b. Mübarek el-Bûsî, eserini yedi bölüme ayırmış ve bu bölümlerde sırasıyla; Taharet (temizlik), Namaz, Cenaiz(cenaze işlemleri), Zekât, Oruç, Hac ve Cihad konularını işlemiştir.⁹⁴¹ Burada anlaşılan odur ki İslam geleneğinde ahlak ve insani erdemler “ibadet” kapsamı içerisine dâhil edilmemiştir.

Oysa Kur’an’ın indiği dönemde -Hz. Peygamber(sav) hayatta iken- müslüman toplumda ahkâm/ahlak yahut ahkâm ayetleri/ahlâk ayetleri diye bir ayırım söz konusu değildir. Belki de bu sebeple, tedvin asrında müslümanlar müstakil bir ahlâk ilmi

⁹³⁸ Ebu Hayyan, Muhammed b.Yusuf el İndelûsî (vf.745/1082), *Tefsîru’l-Bahr’il-Muhît (I-VIII)*, Thk: Adil Ahmed Abdülmeveud ve diğ., Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1993, C. 5, s.405

⁹³⁹ Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Tefsîru’l-Kâsımî*, C.14, s.5148

⁹⁴⁰ İbn Abidin, *Reddu’l-Muhtâr*, 1/183

⁹⁴¹ Abdullah b. Mübarek b. Abdullah el-Bûsî, *İcmââu İbn Abdilberr fi’l-İbâdât (I-II)*, Daru Tayyibe, Riyad, 1999, C.1, s.32

geliştirme cihetine gitmemişler ve bu hususu fıkıh ilminin kapsamında düşünüşlerdir.⁹⁴² Ancak fıkıh ilmi, üzerine düşen bu vazifeyi deruhte etmemiş ve ahlak-hukuk ilişkisinde her zaman bir kopukluk söz konusu olmuştur.

Bu eksiklik kısmen de olsa tasavvuf literatüründe giderilmiş olmakla beraber, tasavvufa geleneğimiz içerisinde her zaman biraz ihtiyatlı yaklaşmış olduğu için ahlak ve erdem gibi hususların Allah’a kulluğun temeli olarak düşünülmesi genel olarak müslüman bilincine mal olmuş değildir. Allaha kulluğun geniş anlamda ele alınması ve insan hayatının bütününe kuşatacak şekilde değerlendirilmesi İslamın ilk dönemlerinde söz konusu iken daha sonraki dönemlerde yerini dar anlamda kulluk anlayışına bırakmış ve “ibadet” kelimesi giderek “ritüel” anlamına hasredilmiştir. Bu daralmanın tam olarak ne zaman başladığını tespit etmek oldukça zordur. Ancak Hz. Peygamber(sav)’in hadislerinde kelime hep geniş anlamıyla kullanılmış⁹⁴³ ve bu kullanım ilk dönem müfessirlerinin eserlerine de yansımıştır. Bize göre kelimenin anlamında ortaya çıkan bu daralma, fıkıh mezheplerinin sistemleştiği dönemlerde ilim adamları arasında yayılmış ve giderek müslüman halkın bilincine egemen olmuştur. Ancak son dönemlerde müslümanlar arasında bu anlayışın değiştiğini gözlemlemek mümkündür. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Yaşayan Dünya Dinleri* adlı kitapta şu ifadeler kullanılmıştır;

*“İslam ibadeti genellikle kişinin bütün yaşantısını kapsayan bir olgu olarak görür. Bu durumda kişinin yemek yemesi, yolda yürümesi, çalışması ve uyumasından düzenli olarak yaptığı şekilsel ibadetlere kadar her davranışı ibadet olarak değerlendirilir.”*⁹⁴⁴

II. ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM NAZARINDA İBADET

A. İNSANIN “İBADET” İHTİYACI VE İBADETLERİN İLLET, HİKMET VE HEDEFLERİ

İbadet insanın en temel ihtiyaçlarından biridir. Çünkü insan, doğası gereği muhtaç bir varlıktır. İnsanı insan olmaktan uzaklaştıran en büyük etkenlerden birisi de “istiğna” adı verilen, “kendini hiçbir şeye muhtaç görmeme” duygusudur. Modern insanın en

⁹⁴² Bkz.: Cabiri, *el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arâbî, Dirase Tahliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Kıyem fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut, MIDVA, 3. Baskı, 2009, s.61

⁹⁴³ İbadet kelimesinin geniş anlamda kullanılması onun dar anlamını da zaten içerdiğinden dolayı, kelimenin namaz, oruç vb anlamında kullanıldığı hadislerden yola çıkarak bu tespitimize itiraz etmek doğru olmaz.

⁹⁴⁴ Komisyon, *Yaşayan Dünya dinleri*, DİB yay., 2. Baskı, İstanbul, 2007, s.64

büyük handikaplarından birisi olan bu durum günümüzde birçok insanın manevi-ruhsal açıdan çöküntü içerisine girmesine neden olmaktadır.

İslam'ın dünya görüşü açısından insan evrenin bir parçası olarak Allah'ın kuludur ve tıpkı evrendeki diğer her şey gibi o da Allah'ın mutlak hükümlerine altındadır. Bu durum onun özgürlüğüne ve yaşam seyrine doğrudan müdahil olan “cebr” düşüncesi ile karıştırılmamalıdır. İnsan Allah'ın kuludur ve ona râm olmuştur, ancak Allah da insana değer vermekte, onu akıl ve irade ile donatıp imtihan etmektedir. Esasen “kader” Allah'ın bütün evreni mükemmel bir düzen ve denge içerisinde yaratmış olmasını ifade eder ki bu çerçevede insanın kaderi de, diğer her şey gibi, Allah'a teslimiyet ve kulluktur. İnsan bu yönünün farkına vardığı zaman dış dünyası ile iç dünyası arasındaki bütünlüğü sağlamış olacak ve kelimenin tam anlamıyla “huzur”a erişmiş olacaktır. İşte insan özgürlüğünü Allah'a karşı büyüklük taslamak şeklinde algılayan modern batının pozitivist yaklaşımının sorunu tam da bu noktayı ihmal etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Allah'a ve tüm maneviyata karşı –özgürlük adına- savaş açan modern insan, en nihayetinde din karşısında kendince özgür bir yaşam tarzı yakalayabilmiş olmakla beraber, insani huzur ve mutluluğunu kaybetmiştir. Çağımızda artık maneviyatsızlığının sonunun nihilizm ve bunalımdan ibaret olduğu tecrübe ile anlaşılmış bulunmaktadır.

İbadetin özü ihlâs ve samimiyettir. Allaha ve onun kullarına karşı samimi olmayan bir insanın iyi bir kul olduğunu söylemek mümkün değildir.⁹⁴⁵ İnsan hayatına ibadetin kazandırdığı içtenlik ve ihlâs duygusunu başka bir şeyle telafi etmek olanaksızdır.

İnsanda tapınma eylemini gerçekleştiren asıl niyet “bağımlılık şuuru”ndan beslenmektedir. Kendi varoluş imkânları ile tam ve mükemmel olamayan insanın, her şeyini kendisine borçlu olduğu mükemmel ve yüce varlığa karşı itaat ve yakınlaşma isteği, ibadetlerle anlam kazanmaktadır.⁹⁴⁶ Bununla beraber ibadet olgusunu salt ihtiyaç derekesine indirmek de doğru bir yaklaşım olmaz. Daha titiz bir ifadeyle ibadetin, birçok hususiyetinin yanı sıra, aynı zamanda bir ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbadet psikolojiye indirgenemez, psikoloji tarafından da izah edilemez. Ancak

⁹⁴⁵ Abdülhamit Birışık, *İbadet Hayatı*, “İslam’a Giriş-Temel Esaslar” içerisinde 5. Bölüm, DİB yay., Ankara, 2008, s.216

⁹⁴⁶ Hayati Hokelekli, *Din Psikolojisi*, s.234

ibadetin insan üzerindeki etkileri incelenebilir.⁹⁴⁷ Zaten metafizik yönleri nedeniyle (ibadet dâhil) birçok dini mesele, özü ve mahiyeti itibariyle değil de, ancak işlevleri itibariyle incelenebilir. Çünkü “bilme” açısından söyleyecek olursak metafizik alanı insan aklı için tamamen muamma sayılır. İnsanın bu alanda yapacağı en sağlıklı şey, dinin söylediklerini harfiyen kabul etmektir.

Bu sebeple ibadetlere hikmet, illet ve hedefleri yönünden yaklaşmamız daha doğru olacaktır. Burada, İslam hukukunda illet ve hikmet kavramları arasında söz konusu edilen ince farklılıklara ve konu üzerinde yürütülen sonu gelmez tartışmalara girecek değiliz. Konunun özünü vermeye yetecek şu kısa değerlendirmeleri yapmakla yetinelim:

İslam hukukçuları herhangi bir şer’i hükmün Yüce Allah tarafından ortaya konuluş sebebinin tam olarak idrak edilemeyeceğini, dolayısıyla “şu hükmün illeti şudur” gibi bir yargıya varırken “Allah bu hükmü şunun için koymuştur” denilemeyeceğini düşünmüşlerdir. Onları bu noktada çekince içerisinde olmaları temelde “illet” kavramına yaptıkları tanımların farklılığından ileri gelmektedir. Ayrıca illet kavramının yeterince açık olmadığı durumlarda “emare”, “münasebet”, “müessir”, “alamet”, “nisbet” gibi ifadeler de kullanılmıştır ki konuyu açıklığa kavuşturmak üzere devreye sokulan bu kavramlar meseleyi iyice içinden çıkılmaz hale getirmiştir.

Hanefî usulcüler illetin sonuca zorlayıcı olduğunu, hikmetin ise böyle olmadığını söylemişlerdir. Yani ortada bir illet varsa bu illetin gerektirdiği sonuç zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Ancak Allah için bu tarz bir zorunluluk düşünülemeyeceğinden dolayı konu bu noktada karmaşılaşmaktadır. Örneğin içki insanı sarhoş eder ve birçok zarara neden olur. Öyleyse haram ve yasak olmalıdır. Bu durumda Allah elbette ki içkiyi haram kılar. Fakat Allah içkiyi acaba serbest bırakabilir mi?

Bu soruya Allah’ın gücü açısından yaklaşan Ehl-i Sünnet âlimleri elbette Allah’ın her istediğini yapabileceğini söylerlerken, ahlaki açıdan yaklaşan Mutezile âlimleri ise Allah’ın içki gibi kötü ve zararlı bir şeyi serbest bırakmasının onun ilahlık ve mükemmellik özellikleri ile bağdaşmayacağını düşünmüş ve “Allah’ın içkiyi haram etmesi zorunludur” demişlerdir. Hanefî usulcüler esasen Mutezile’den farklı

⁹⁴⁷ Hılayati Hölkelekli, *Din Psikolojisi*, s.234

düşünmelerine rağmen yine de muarızları tarafından “Allah’a zorunluluk isnat etmek”le suçlamışlardır.

Gazali ise illeti, “hükme tesir eden şey” olarak tanımlamış ve herhangi bir şeyin diğer herhangi bir şeye illet olmasının ancak Allah tarafından o şeyin illet ve müessir kılınması ile olabileceğini belirtmiştir. Âmidî ve İbnu’l-Hacib ise illeti, şer’i bir hükmün ortaya çıkmasının sebep ve nedeni olarak tanımlamış ve bu tanımları maslahat-mefsedet ilişkisi çerçevesinde açıklamışlardır. Ayrıca Eşari mezhebine aşırı derecede bağlı olan kimi kelimciler de (Allahın fiillerinin sebepsiz olduğunu düşündükleri için) illeti, hükmü bildiren nitelik olarak tanımlamışlardır.⁹⁴⁸

Ancak çok büyük çoğunlukla müslüman âlimlerin Allah’ın fiillerini, ya da en azında Allah’ın hükümlerini ta’lil etmeye cevaz verdiklerini söyleyebiliriz. Özellikle kelam tartışmalarından uzaklaşıp fıkhi konulara girildiğinde konu daha da netleşmekte ve gereksiz tartışmalar azalmaktadır.

Bununla beraber ibadetler konusu âlimler tarafından titizlikle “ta’lil” alanının dışında tutulmuş ve Allah’ın insanlara emrettiği ibadetlerin arkasında bir neden aramak olumsuz karşılanmıştır. Ancak biz bu anlayışın geç dönem fıkıhçıları tarafından ihdas edildiği kanaatindeyiz. Çünkü mezheplerin ibadetlerle ilgili fetvaları incelendiğinde, ta’lil ve kıyas kabul etmediği söylenen ibadet konularında müctehidlerin birbirinden farklı görüşler ortaya koydukları dikkat çekmektedir.⁹⁴⁹ İbadetlerin akıl ve ictihad alanının dışında olmadığını gösteren bu tablo üzerinde birazdan duracağız. Ancak şimdi tekrar konumuza dönelim ve ibadetlerin illet ve hikmetleri hususunu incelemeye devam edelim.

Genel ve geniş anlamıyla “ibadet”in amacı, insanların birbirlerine ya da başka varlıklara değil, sadece Allah’a boyun eğmelerini ve onun otoritesi karşısında birbirlerine eşit ve adilâne muamele etmelerini sağlamaktır. Allah’a kulluk, (hâşâ) Allah’a yarayacak bir şey olamayacağına göre, yararı insanlara yönelik olmalıdır. İnsanlara yararı ise hem maddi hem manevi yönden düşünülebilir. Manevi yönden insan yüce bir varlığa bağlanma ve onun otoritesine girme ihtiyacı hisseder ve bu ihtiyacını karşılamak için çeşitli şeylere tapınır. Özgürlük kavramını mecrasından saptırıp insanın

⁹⁴⁸ Bütün bu tanımlar ve tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz: Şelebi, *Ta’lilu’l-Ahkâm*, s.112-153

⁹⁴⁹ İbadetler konusunda farklı mezheplerin ictihatlarını bir arada sunan Türkçe bir kaynak olarak Bkz: Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali (I-IV)*.

Allaha karşı başkaldırısı olarak değerlendirenler ise, en nihayetinde kendi arzu ve isteklerine boyun eğmektedirler. Hatta denilebilir ki insanlık tarihi, son yüzyıllarda, insanları özgürleştirme adına yola koyulan ve fakat yolun sonunda zorba diktatörlere dönüşen modern tiranlıklar kadar büyük baskı ve tahakküm görmemiştir. Sonuçta insanın, yeryüzünün en büyük gücünün kendisinde olmadığını kabul edip manevi bir otoriteye sığınması ve boyun eğmesi onun yaşamının özgür ve bağımsız olmayacağı anlamına gelmez. Dahası bizce bu durum insan özgürlüğünün temelinde yer alır. Zira bir şeye bağlanan insan diğer her şeye karşı özgür kalır. Belirli bir düşünce veya inanca kendisini adayan yahut çok sevdiği (çocuğu, eşi vb.) bir insan uğruna sıkıntılara göğüs geren insan, diğer bütün zorlukları ve engelleri kolaylıkla aşabilir. Kutsallık ve ibadet duygusu işte bu durumun en ileri düzeyini temsil eder. Böyle bir insanın gözünde dünya büsbütün küçülür ve değersizleşir. Vazgemeçeyeceği şey adeta kalmaz. İşte esas özgürlük budur. Oysa hiçbir şeye tam olarak kendisini adayamamış insan her şeye karşı tamahkâr ve düşkün olacak, iç duygularının ve dış etkenlerin bağımlısı, hatta esiri olup rüzgârın önünde savrulmaya başlayacaktır. Bu yönüyle “ibadet” insanın ayağını sağlamca yere basması ve kendi kişiliğini “bütün”leştirmesi demektir.

Diğer taraftan İslam’ın dünya görüşünde ibadet, “kula kulluğu bırakıp yalnızca Allaha kul olmak” demektir. Bu ise manevi yönden olduğu kadar sosyal yönden de önemlidir. Peygamberler dâhil bütün insanlar Allahın kullarıdır ve hiç kimse bu hususta ayrıcalıklı değildir. İslam’da özel niteliklere sahip bir “din adamları” sınıfı yahut dini bir kurum yoktur. İslam tarihi boyunca uygulanan halifelik⁹⁵⁰, ulema, şeyhülislamlık vb. sistemlerin İslam’ın bu özelliğini yıprattıklarını söylemek mümkün olmakla beraber⁹⁵¹ en azından antropolojik açıdan ortaya konulabilecek İslam anlayışında durum böyledir.⁹⁵²

İslamın özünde dini otorite insanlara ait değildir. Herkesi görüp gözetene ve hesaba çekecek olan Allah’tır. Elbette ki devlet ve toplum yönetimine ilişkin İslami yaklaşımlar ve hukuki düzenlemeler vardır, ama manevi olarak insanların üzerinde dini

⁹⁵⁰ Halifelik kurumunun tarihi süreci ve dini otorite ile ilişkisi hakkında bkz: Ahmet el-Kâtip, *Nahve Hilafetin Dîmokratîyyetin* (Türkçesi: *Demokratik Hilafete Doğru*, Çev: Muhammed Coşkun, Mana yay. İstanbul, 2010)

⁹⁵¹ Nitekim Reşid Rıza İslam tarihinde görülen “dini otorite” örneklerinin Hristiyanlığa öykünme sonucunda ortaya çıkmış olduğunu savunmaktadır. Bkz: Reşid Rıza, *Şühûhâtü’n-Nasârâ ve Hucecu’l-İslâm*, Matbaatu’l-Menâr, Kahire, 1904, s.73

⁹⁵² İslam tarihinde manevi, toplumsal ve siyasi güç ve ayrıcalıklara sahip bir “din adamları” sınıfı olduğunu savunan Suriye asıllı düşünür Aziz el-Azme’nin görüşleri için bkz: Aziz el-Azme, *el-İlmâniyye min Manzûrin Muhtelif*, MDVA, 3. Baskı, Beyrut, 2008, s. 48-50

bir ayrıcalığa sahip olan bir dini kurum ya da kişi söz konusu değildir. İslam'ın öngördüğü toplum yönetimi modelinde bireysel ve toplumsal açıdan hem maddi hem de manevi yararlar göz önüne alınarak kişilerin dini davranışlarına bazı ölçüler konulmuştur. Fakat en nihayetinde insan dini bakımdan, Allah'tan başka hiç kimseye hesap vermez.

“İbadet” denilince akla gelen davranışlar teker teker ele alındığında da her birisinin birçok illet ve hikmet taşıdığı görülecektir. Nitekim el-Hakîm et-Tirmizî'nin (vf. 320/932) önemli çalışması *İlelu'l-İbâdât*, bu noktada bir örnek sayılabilir.⁹⁵³ Tirmizî eserinin başında ibadetlerin kimileri tarafından salt taabbudî olarak görüldüğünü ve dolayısıyla bu hususlarda illet aranmayacağını düşündüklerini kaydeder ve bu görüşün doğruluk payını kabul etmekle beraber, aslında ibadetlerin de illetlerinin bulunduğunu dile getirir. Ayrıca illeti reddedip ibadetlerin sırf imtihan olduğunu savunan görüşle tartışmaya girer ve çeşitli argümanlar ortaya atar.⁹⁵⁴

Ne var ki Tirmizî'nin yaklaşımı aldaticıdır. Zira onun “illet” adını verdiği şeyler çoğunlukla İsrailiyat kaynaklı hurafelerdir. İbadetlerin sebeplerine ilişkin bilginin Allah tarafından ilham edilen bir bilgi olduğunu söyleyen Tirmizî, örneğin abdestin illetini açıklarken, insanın abdest alırken yıkadığı yerlerin kirli olduğunu, çünkü şeytanın Hz. Âdem'i kandırıp cennetten çıkarırken onun karnına meyve aracılığı ile girip midesine oturduğunu ve dolayısıyla insanın dışkısının necis olduğunu söylemektedir.⁹⁵⁵

Aslında Tirmizî'nin bu söyledikleri ibadetlerin illetlerinin anlaşılmasına değil, tam tersine iyice anlaşılmaz olmasına sebep olmaktadır.⁹⁵⁶

İbadetlerin anlaşılır yönleri olduğu gibi anlaşılmaz yönleri de vardır. Bütün ibadetler elbette ki ta'lil edilemezler.⁹⁵⁷ Örneğin namazların rekât sayıları hakkında fikir yürütmenin varacağı sağlıklı bir sonuç yok gibidir. Bu konuda söylenebilecek en nihai şey bu ibadetlerin “Allah'ın emrine bağlılık denemesi” (ibtîlâ) amacına matuf

⁹⁵³ İbnu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan el-Hakîm et-Tirmizî (vf.320/932) *İlelu'l-İbâdât*, (Thk: Hüseyin İzgi), MÜ-SİBİ, yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul,2007

⁹⁵⁴ Bkz: et-Tirmizî, *İlelu'l-İbâdât*, s. 2 vd.

⁹⁵⁵ et-Tirmizî, *İlelu'l-İbâdât*, s. 26

⁹⁵⁶ Esasen Tirmizî'nin serdettiği bütün illetler bu kabil değildir. Ancak kanaatimizce onun yazdıklarında *genel olarak* bu yaklaşım söz konusudur.

⁹⁵⁷ Ta'lil konusunda geniş bir değerlendirme için bkz: Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*.

olduğudur.⁹⁵⁸ Ancak genel anlamıyla “ibadet” olgusunun ta’lil edilmesi mümkün ve hatta zorunludur. Çünkü ibadet sadece bir “emir” değil, bir “yaşam biçimi”dir. Birazdan değineceğimiz gibi iman ve ibadet aslında hemen hemen aynı şeye işaret etmektedirler. Kur’an’da müslümanlar hem mü’min (iman eden)⁹⁵⁹, hem âbid (ibadet eden)⁹⁶⁰, hem muttakî (takva sahibi)⁹⁶¹, hem mühtedî (hidayet ehli)⁹⁶², hem şâkir (şükreden)⁹⁶³ ve hem de daha birçok benzer sıfatla nitelendirilmişlerdir. Bu nitelemeler arasında elbette küçük nüans farkları olabilir, ancak kabul edilmelidir ki bunların hepsi aynı “inanç ve yaşam tarzı”nı, aynı “insan tipi”ni anlatmak için kullanılmaktadır.

Bu nedenle önce “genel olarak” ibadet mefhumunu, ardından da belli başlı bazı önemli ibadetleri kısaca ta’lil ve tahlil etmeye çalışacağız. Ancak şunu belirtelim ki bizim yapacağımız ta’liller ibadetlerin somut yararları üzerine değil, daha çok temel ve evrensel maslahatları üzerine yoğunlaşacaktır. Örneğin abdest almanın temizliğe, namaz kılmanın eklem kireçlenmelerine yahut oruç tutmanın mide sağlığına olan yararları ile ilgilenmeyeceğiz. Bizce ibadetlerin vaz’ediliş amaçları açısından bunlar önemli hususlar değildir. Zira eğer oruç sağlıklı beslenme ve sağlıklı yaşam temelinde ta’lil edilirse, o zaman başka şekilde sağlıklı yaşam programları uygulayarak orucu gereksiz kılma durumu da söz konusu olabilecektir. Oysa bizce İslam’daki ibadetlerin herhangi bir şekilde alternatifleri söz konusu değildir. İbadetler insanlara, başka yolla asla kazanamayacakları şeyler kazandırmaktadırlar. Bizim ta’lil yöntemimiz bu ekseninde olacaktır.

Son olarak şu noktaya da değinelim: İbadetlerin sebep ve hikmetlerinin tespit edilmesi bir tez çalışmasını aşacak, ömürlük bir çalışmayı gerektirir. Bizim çalışmamız ise eski deyimle “alâ sebîl’l-misâl” (bir örnek ve başlangıç çalışması) şeklinde görülmelidir.

B. “İBADET”İN BİREY VE TOPLUM HAYATINDAKİ İŞLEVİ

Daha önceki bölümlerde antropolojik yaklaşıma yöneltilebilecek muhtemel itirazları ele almış ve dinin “kutsal” ve “metafizik” çerçeveden koparılmasının sakıncalı

⁹⁵⁸ Bkz: Ebubekir Muhammed b.Ahmed b. İbî Sehl es-Serahsî, (vf. 450/1058), *el-Muharrar fî Usûli’l-Fıkh (I-II)*, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1996, C.2, S.95

⁹⁵⁹ Bakara 2/8, 97; Ali İmran, 3/28, 49, 68,.....

⁹⁶⁰ Bakara 2/138; Tevbe 9/112; İnbiya 21/106; Furkan 25/63; Zuhuf 43/68; Tahrim 66/5,....

⁹⁶¹ Bakara 2/177; Enfal 8/34; Ra’d 13/35; Zümer 39/33; Muhamed 47/15,....

⁹⁶² İn’am 6/82; Tevbe 9/18; Yunus 10/45; Yasin 36/21; Kalem 68/7,....

⁹⁶³ Ali İmran 3/144; İn’am 6/53; Nahl 16/121; İnbiya 21/80,....

olduğu noktasında bu itirazları anlayışla karşıladığımızı belirtmiştik. Ancak bu noktada, gerek bizde gerekse tüm İslam dünyasına yaygın olan bir kanaate işaret etmek istiyoruz. Din ve Modernizm konusu açıldığında genellikle çoğu müslüman düşünür İslam-Hıristiyanlık karşılaştırması yapmakta ve İslam üzerinde yapılabilecek herhangi bir tecdit faaliyetinin en nihayetinde onu dünyevileştireceği iddiasını öne sürmektedirler. Buna göre batı dünyası Protestan tecdit hareketi sonucunda dini yaşantısında iyice zayıf düşmüş ve Katolik kilisesinin katı anlayışına karşı çıkayım derken bir bütün olarak “din” olgusunun işlevinden mahrum kalmıştır. Oysa Aziz el-Azme’nin isabetle kaydettiği gibi bu yaklaşım Hıristiyanlık tarihi ile ilgili müzmin bir cehaletin ürününden başka bir şey değildir. Çünkü onaltı ve onyedinci yüzyıllarda Avrupa’da yaşanan dini gelişmeler esasen dini düşüncenin zayıflamasına yol açmamış, aksine dini yaşantıyı formalite olmaktan çıkarıp gerçek bir işleve kavuşturmuştur.⁹⁶⁴ Dolayısıyla modern dünyada gözlemlenen “dinden soğuma” eğiliminin suçunu dinde tecdit çalışmalarına yüklemek haksızlık olacaktır. Bizce insanların dinden uzaklaşmalarının temel nedenlerinden bir tanesi, din anlayışının donuklaşması ve insanların somut ve pratik ihtiyaçlarına cevap verememesi, hatta bu ihtiyaçları küçümsemesi olmuştur. Nitekim geleneksel dindarlığın son yüzyıllardaki şekli (modern dünya ile karşı karşıya gelmiş olan hali) hep din savunmacılığı, din övgüsü ve insan ve dünya eleştirisi üzerine oturmuştur. Bütün bu söylem ve eleştirilerde haklılık payı belki vardır, ancak bu şekilde herhangi bir sonuca ulaşılması olanaklı görünmemektedir.

Bütün bu sebeplerden dolayı günümüzde müslüman düşüncenin yapması gereken açılım, kendisini insanlığın yararına olacak şekilde –özüne uygun olarak– yeniden şekillendirmektir. Esasen İslam’ın özünde insan maslahatı çok çok önemli bir yer tutmaktadır. Ancak bu maslahatı bir tür hamaset nutku olmaktan çıkarıp işlevselleştirmek önemlidir. İşte bizim ibadetler ve onların hikmetleri üzerine söylediklerimizin ana çerçevesi budur.

İbadetlerin en önemlisi “iman etmek”tir. İman ve ibadetin birbirinden ayrıymış gibi düşünülmesi, en hafif ifadeyle, dinin parçalanması anlamına gelir. Esasen iman ve amelin (ibadetin) birbirinden ayrı düşünülmesi, İslam’ın ilk devirlerinde cereyan eden

⁹⁶⁴ Bkz: Aziz el-Azme, *el-İlmâniyye min Manzûrin Muhtelif*, MDVA, 3. Baskı, Beyrut, 2008, s.26 vd.

birtakım siyasi çatışmalar içerisinde şekillenmiş bir görüştür. Nitekim Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifelik yıllarında baş gösteren ve daha sonraki yıllarda iyice artan haricilik cereyanı zamanla bir terör hareketine dönüşmüş ve “iman-amel” birlikteliğinden hareket ederek, amellerinde kusur bulunan kimseleri tekfir edip öldürmeye kadar varmıştır. Hatta hariciler bırakın büyük günah işleyenleri, Hz. Osman ve Hz. Ali'den nefret etme gibi bir takım hisleri taşımayanları bile hunharca katletmişlerdir.⁹⁶⁵ Mesele o kadar çığırından çıkmıştır ki, ele geçirdikleri bölgelerde, ellerinden ancak gayri-müslim olduğunu ispatlayanlar kurtulabilmiştir. Bu aşırılık müslümanları canlarından bezdirince, birtakım düşünürler imanın mahiyeti üzerinde durup iman ile amelin ayrı ayrı şeyler olduğunu ve amel eksikliğinin imana zarar vermeyeceğini savunmaya başlamışlardır.⁹⁶⁶ İşte iman ile ibadetin birbirinden ayrılmasının ardındaki tarihi zemin budur. O dönemdeki tartışmalar ve genel atmosfer içerisinde bu durumu anlayışla karşılamak mümkün olmakla beraber,⁹⁶⁷ bu olağanüstü şartlar altında şekillendirilmiş bir takım görüşlerin yüzlerce yıl boyunca akidevi temeller olarak benimsenmesi oldukça şaşırtıcıdır.

Bütün ilahi dinlerin geliş amaçları öncelikle ahlakı kurmak ve temellendirmektir. Bu sebepler bütün ilahi dinler ve bilhassa da İslam dini ahlâka büyük önem vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber(sav) de bu durumu, “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”⁹⁶⁸ buyurarak ifade etmiştir. Ayrıca Allah katında en sevimli kimselerin en güzel ahlaklı kişiler olduğunu da çeşitli şekillerde dile getirmiştir.⁹⁶⁹

İbadet ise insanın kişiliğinin oluşmasında ve ahlâkının şekillenmesinde son derece belirleyicidir. Bilinçli ve şuurlu bir şekilde yerine getirilen ibadetler insanın hem Allah karşısında, hem de insanlar arasında daha ölçülü, hoşgörülü ve sabırlı bir kişi olmasını sağlayacaktır.

Namaz, ritüel şeklinde yerine getirilen ibadetlerin en önemlisidir. Dinin direği, müslümanlık ile gayri müslimlik arasında sınır çizgisidir. Onun bu kadar

⁹⁶⁵ Bkz: Murat Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, s. 489

⁹⁶⁶ Murat Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, s. 489

⁹⁶⁷ Haricilerin dini-siyasi etkileri ve dönemin olaylarının bir tahlili için bkz: Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 596-600

⁹⁶⁸ Muvattâ, *Husnu'l-Hulk*, 8; Müsned-i Ahmed b. Hanbel, 2/281

⁹⁶⁹ Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 27, Tirmizî, *Birr*, 71

önemsenmesinin altında yatan sebeplerden birisi de Yüce Allahın müslümanlara yaşam boyu bir düzen ve program alışkanlığı kazandırmak istemesi olmalıdır. Zira namaz insanı başıboşluktan kurtarmakta, zaman mefhumunu anlamlı hale getirmektedir. Diğer taraftan bu ibadetin temizlik, sabır, kararlılık, alçakgönüllülük, birlik-beraberlik, içtenlik, vefa, şükür, tevbe ve vicdanî rahatlama yönleri de söz konusudur.⁹⁷⁰ Bütün bu yönleri düşünüldüğünde artık namaz ibadetinin neden farz kılınmış olduğu herhalde bir sır sayılmaz. Ancak tekrar ifade edelim ki bu ve diğer ibadetlerdeki miktarlar konusunda bir neden yahut illet tespit etmeye çalışmak beyhudedir. Üstelik böyle bir çabanın herhangi bir yararı da söz konusu değildir.

Namazın ardından diğer önemli bir ibadet şekli de oruçtur. Bu ibadette ise insan için, birisi bireysel, diğeri de toplumsal düzeyde olmak üzere iki ana maslahat söz konusudur. Bireysel planda oruç bir tür “oto-kontrol mekanizması” geliştirmekte, kişiyi daha sabırlı, arzu ve isteklerine karşı daha iradeli kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle oruç kişisel olarak bir “irade eğitimi”dir. Bir ay boyunca sabahın belirli bir vaktinden günbatımına kadar yeme-içme ve cinsel münasebetlerden uzak duran müslüman, bu şekilde nefsinin istekleri karşısında daha güçlü ve dirençli olmakta ve kendini kontrol etme hususunda daha başarılı olmaktadır. Diğer taraftan oruçlu müslüman davranışlarına ve konuşmalarına da daha fazla dikkat etmekte ve böylece bütün yaşamı açısından örnek teşkil edecek bir eğitim almaktadır. Ancak üzülmekle ifade edelim ki günümüz müslüman toplumlarında bir tür “ramazan müslümanlığı” da söz konusudur. İnsanlar Ramazan ayı geldiğinde son derece anlayışlı ve faziletli davranışlar sergilemekte, fakat bu aydan sonra durum değişmektedir. Oysa Ramazan ayı bir “eğitim ayı”dır ve bu ayda alınmış olan eğitimin diğer aylarda da uygulamaya konulması öngörülmektedir.

Oruç ibadetinin toplumsal yönden sağladığı maslahat ise, yoksul ve muhtaç kimselerin durumunu iyice kavratarak insanlar arasında dayanışma, paylaşma ve empati duygularının gelişmesine yardımcı olmasıdır. Varlık içerisinde yokluğu yaşayan insan, yoksulların halini daha iyi anlayacaktır.

Oruç ibadetine söz konusu olan kazanımların uygulama sahası ise Zekât ve Kurban ibadetleridir. Doğrudan paylaşma ve yardımlaşma temeline dayalı olan ve

⁹⁷⁰ Namazın değişik açılardan yararları için bkz: Tezekkî, *İslamdaki Temel İbadetlerin Ahlâki boyutu*, s.16-37

kişiyi “insan olma”nın en temel değerini kazandıran bu ibadetler, günümüzde ne yazık ki iyice formalite haline dönüştürülmüş durumdadır. Oruç salt yeme içmeden kesilmeye, Kurban ise et pazarına dönüşüvermiştir. Oysa Kurban, Hz. İbrahim(as)’ın sünneti olarak bize kadar gelmiş bir tevhid eylemi olup *fedakârlık* ve *yardımlaşmanın* sembolüdür. Bu ibadette ana fikir, kişinin Allah yolunda sevdiği şeylerden vazgeçebilme davranışını kazanmasıdır. Ne yazık ki fıkıh âlimleri işin bu yönünden çok, kurban edilecek hayvanın yaşıyla-dişiyle uğraşmış gözükmektedirler.⁹⁷¹

Kurban, kelime olarak (Allah’a) yaklaşmak demektir. Kur’an’da Hz. Âdem’in iki çocuğunun Allah için Kurban sunmuş oldukları, ancak sadece birisinin kabul edilmiş olduğu kabul edilir.⁹⁷² Buradan kurban-samimiyet ilişkisi net olarak belli olmaktadır. Nitekim ilgili ayetin sonunda “*Allah, ancak muttakilerden kabul buyurur*”⁹⁷³ denilmektedir.

Kurban bütün dinlerde var olan bir ibadettir. Ancak dinlerin çoğusunda bu ibadet aşırı derecede kutsallık halesine büründürülmüş ve anlamdan yoksun hale getirilmiştir. Dindar kişi, kutsal kabul ettiği varlığın karşısına veya huzuruna çıkıp ona çeşitli takdimiler sunar ve bu şekilde görevini yapmış olduğunu hisseder. İslam işte bu manevi atmosfere insani bir boyut katmış ve Allah için kesilen kurbanın insanlara dağıtılmasını istemiştir. “...*Bağlı halde keserken üzerlerine Allah'ın adını anın. Yan üstü düşüp ölünce onlardan yiyin, isteyene de istemeyene de verin. Şükredersiniz diye onları böylece sizin buyruğunuza verdik.*”⁹⁷⁴ Benzer bir durum oruç için de söz konusudur. Nitekim iyice yaşlı olanlardan ve iyileşme ümidi olmayan hastalardan, tutamadıkları her günün orucu için bir fakiri doyurmaları istenmiştir. Burada diğer dinlerde pek fazla göremediğimiz antropolojik bir yön söz konusudur. Allaha karşı yapılan ibadette söz konusu olan kimi kusurlar, insanlara yardım ederek giderilebilmektedir. Dahası insanlara yardım etmek bizatihi ibadettir. Hatta Hz. Peygamber(sav), yolda bulunan ve insanlara eziyet veren bir taşı kaldırmanın dahi iman

⁹⁷¹ Ömek olarak bkz: *el-Fetâvâ el-Hindîyye, (I-VI)*, (Mevlân Şeyh en-Nizâm ve diğ.), Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, C. 1, s.287, Alaüddin Ebubekr b. Mesûd el-Kâsânî (vî.587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' ft Tertîbi's-Şerâi' (I-VI)*, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1986, C. 5, s. 61 vd.

⁹⁷² Maide 5/27

⁹⁷³ Maide 5/27

⁹⁷⁴ İlac 22/36

ve ibadete dâhil olduğunu belirtmiştir.⁹⁷⁵ Kur'an'ın şu ayeti, Yüce Allah'ın insanlardan istediği şeyleri çok açık ve sade bir şekilde ifade etmektedir;

*“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Anlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Müttakiler ancak onlardır!”*⁹⁷⁶

Esasen gerek, oruç, gerek kurban ve gerekse diğer tüm ibadetleri bu ayette belirtilen eksende anlamak gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber(sav)'ın; *“Bu ayeti uygulayan kimse mükemmel mü'min olmuştur”*⁹⁷⁷ dediği rivayet edilmektedir. Bu ayetin tefsirinde İbn Abbas'ın; *“İyilik sadece namaz kılmak demek değildir, esas iyilik Allahın belirlemiş olduğu bütün sınırlara (hudûd) uymaktır”* dediği, tabiî âlimlerinden Mücahid'in ise; *“Asıl iyilik sadece namaz kılmak değil, Allah'a itaat duygusunu kalbe yerleştirmektir”* dediği rivayet edilmiştir.⁹⁷⁸ Aynı görüş tabiinden Atâ, Dahhâk ve Süfyân-ı Sevrî'ye de nisbpet edilmektedir.⁹⁷⁹ Gerçi büyük müfessir Taberî burada Katade ve Rebî' b. Enes'in görüşünü İbn Abbas ve Mücahid'in görüşüne tercih edip ayetin Yahudi ve Hristiyanlar hakkında inmiş olduğunu, onların kible üzerine yaptıkları tartışmalara değinmekte ve onları tenkid etmekte olduğunu söylese de,⁹⁸⁰ bize göre her iki görüş de aslında aynı kapıya çıkmaktadır. Bizce burada Katade ve Rebî' b. Enes ayetin manasını, İbn Abbas ve Mücahid ise *mağzâsını* ön plana çıkarmaktadırlar. Zira Yahudi ve Hristiyanların (Medine'de müslümanların kiblesi Kudüs'ten Mescid-i Haram'a çevrilince) yaptıkları “hayırlı yön” tartışmasının altında esasen kutsallık ve kible meselesi yatmaktaydı.⁹⁸¹ Yani onlar doğu ya da batıyı, salt doğu ya da batı olarak değil, ibadet esnasında yüzlerini çevirdikleri kibleler olarak hayırlı görüyorlar⁹⁸², ancak bu arada birçok dini ve insani görevi ihmal ediyorlardı. Bu anlamda düşünüldüğünde İbn Abbas ve Mücahid'in yorumları ayetin nihai hedefini ifade etme bakımında isabetsiz sayılmazlar. Zira esas iyilik herhangi bir ibadeti zahirde yapmak değil, belirli

⁹⁷⁵ İbn Mâce, *Mukaddime*, 9

⁹⁷⁶ Bakara 2/177

⁹⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 1/236

⁹⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 2/99; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2/79

⁹⁷⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/178, Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/3

⁹⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 2/100,

⁹⁸¹ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 2/233; Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 1/234; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/172

⁹⁸² Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, 2/44-45

bir düşünce ve bilince ulaşarak iman etmek ve imanı yaşama uygulayarak onu bir hayat tarzı haline getirmektir.⁹⁸³

İbn Kesir bu ayette verilmek istenen mesaj ile; “*Bu hayvanların ne etleri ve ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Allah'a ulaşacak olan ancak sizin O'nun için yaptığımız gösteriştten uzak amel ve ibadettir*”⁹⁸⁴ ayetindeki mesaj arasında ilişki kurar ve her ikisinde de içtenlik ile Allah'a itaat etme davranışının esas olduğunu, salt şekilden ibaret ibadetin iyilik sayılamayacağını vurgulandığını belirtir.⁹⁸⁵

Reşid Rıza ise bu ayetin sadece Yahudi ve Hristiyanlar hakkında inmiş olarak düşünülmesini yanlış bulur ve burada gerek Ehli Kitap, gerekse Müslüman herkesin bu ayetten nasibini alması gerektiğini belirtir. Ona göre burada eleştirilmekte olan şey, ibadeti zahiri ile yapıp içeriğini ve hedefini göz ardı etmektir.⁹⁸⁶ Örneğin kible konusunda, şu ya da bu tarafa dönenin özel olarak bir önemi olmamakla beraber, herhangi bir kibleye yönelmek aslında Allah'tan başka her şeyi bir tarafa itip sadece ona yönelmek demektir.⁹⁸⁷

Netice itibariyle bu ayetteki mesajdan yola çıkılarak ibadetlerin yaşam tarzı ile bir bütünlük arz ettiğini ve ahlaki zaafı olan, insan ilişkilerinde hak ve adalet ilkesini önemsemeyen kişinin yerine getirdiği ibadetlerin gerçek manada “iyilik” sayılmasının zor olduğu söylenebilir. Esasen bu tespit bütün müslümanların hemfikir oldukları bir husustur. Ancak ne var ki, burada vurgulanan gerçek çoğu zaman ikinci plana itilmekte, dindar ve iyi bir müslüman olmanın olmazsa olmaz şartı olarak düşünülmemektedir.

İbadetler içerisinde çok anlamlı/manidar, fakat bir o kadar da içi boşaltılmış olan bir tanesi de “Hac” ibadetidir. Aslında inceden inceye incelendiğinde⁹⁸⁸ Hac ibadeti gerçekten de insanı “anasından doğduğu gün” olduğu gibi tertemiz hale getirecek niteliktedir. Nitekim Hz. Peygamber(sav)bu ibadeti hakkıyla yapan kişinin anasından doğduğu günkü haline geleceğini bildirmiştir.⁹⁸⁹ Gerçekten de bu ibadeti insana çok kazandıracak bir eğitimidir. Burada öncelikle hacı adayları İhram'a girerler ki, kutsal topraklara girilirken giyinilen bu ihram kıyafeti saflığın ve temizliğin

⁹⁸³ Bkz.: Seyyid Kutub, *Fı Zılâli'l-Kur'an (I-VI)*, Daru's-Şurûk, 82. Baskı, Kahire, 2003, C.1, s.159

⁹⁸⁴ İlac 22/37

⁹⁸⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 2/156

⁹⁸⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/109-110

⁹⁸⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/110

⁹⁸⁸ Bu ibadetin tam da bahsettiğimiz şekilde yapılmış olan bir incelemesi olarak Ali Şeriatî'nin “*Hac*” isimli eserini zikredebiliriz.

⁹⁸⁹ Buhari, *Hac*, 4, *Muhsar*, 9-10; Nesâî, *Menasik*, 4; İbn Mâce, *Menâsik*, 3

sembolüdür. Diğer taraftan tavaf diğer ibadetler esnasında okunan telbiye duası büyük bir içtenlik ve samimiyet bildirisi. Arafat meydanında adeta mahşer gününün provası yapılmakta, şeytan taşlama esnasında insan kendisi ile bütün kötülükler arasında mesafe koyup onlara karşı tavrını netleştirmekte, sa'y ibadetinde gayretin, çabanın ve inancın önemini zihnine iyice kazımakta ve en nihayet bütün bir Hac ibadeti boyunca dünyanın her yöresinden gelmiş farklı dil ve ırklara mensup insanların kardeşliğini, aynı ihram/kefen içerisindeki eşitliğini müşahade etmekte, bitmez tükenmez zemzem suyunu içtikçe Allah'ın nimetlerinin aslında herkese bolca yetecek miktarda olduğunu kavramaktadır.

Hz. Peygamber(sav)'ın zemzem suyuna verdiği önem aslında müslümanlara bir *"su ve çevre bilinci"* kazandırabilecekken, maalesef müslümanlar ilgili hadislerden ancak zemzem suyunu bidonlara doldurup memleketlerine taşıma fikrini elde etmişlerdir. Aynı müslüman kitle, kendi ülkelerindeki doğal ve bereketli suları değersizce israf etmekte, bırakın bütüncül bir çevre bilincini, su konusunda bile yeterli duyarlılığı gösterememektedirler.

Diğer taraftan Hac ibadetinde "harameyn" kavramına da dikkat edilmesi gerekmektedir. Mekke Hz. İbrahim'den beri "Kutsal" beldedir. Hz. Peygamber(sav) doğup büyüdüğü bu şehrin kutsallığını devam ettirmiş ve hicret ettikten sonra yerleştiği Medine şehrini de haram(kutsal) şehir ilan etmiş ve "İbrahim nasıl Mekke'yi haram şehir ilan ettiyse ben de Medine'yi haram şehir ilan ediyorum"⁹⁹⁰ buyurmuş ve *"burada ağaç kesilmez, burada asayiş bozacak olay çıkartılmaz, kim bunları yaparsa Allah'ın, meleklerin ve insanların laneti onun üzerine olsun"*⁹⁹¹ diye eklemiştir.

Burada esas dikkat edilmesi gereken şey peygamberlerin, çevrelerine ve orada yaşayan canlı cansız her şeye karşı göstermiş oldukları hürmet (حرمة) tir. Zira bu anlam hesaba katılmadan belirli bir bölgenin salt kutsallaştırılması söz konusu değildir. Nitekim haram aylar (zamana hürmet) konusunu manası ve maksadından uzak bir şekilde değerlendiren müşriklere karşı Kur'an'ın verdiği şu cevap ibret doludur;

*"Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Evet, o ayda savaşmak büyük bir günahdır. Ancak insanları Allah yolundan çevirmek, Allah'ın dinine inanmamak, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahdır."*⁹⁹²

⁹⁹⁰ İbn Mâce, *Menasik*, 104

⁹⁹¹ Buhari, *Fedailu'l-Medine*, 1

⁹⁹² Bakara 2/217

Bu ayeti bağlamı ile birlikte düşündüğümüzde müşriklerin işgüzarlıklarının yüzlerine vurulduğunu görmekteyiz. Yani dinin asıl hedeflerini göz ardı edip bazı şekilsel ibadetler üzerinden “yapma dindarlık” ve “kutsal koruyuculuğu” yapmak eleştirilmektedir. **Evet, şekil tamamen önemsiz değildir, haram aylar, haram bölgeler ve diğer birçok kutsal şeyler vardır, ancak bütün bunların bir de amaçları, hedefleri söz konusudur ve asıl önemli olan şey işte bu amaçlar ve hedeflerdir.**

Bizce müslümanlar da, tıpkı İbrahim(as) ve Muhammed(sav) peygamberlerin yaptıkları gibi, kendi yaşadıkları toprakları kutsal belleyip gereksiz yere insana veya çevreye zarar vermeyi yasaklamalı, “harameyn” kavramını bu şekilde anlamalıdır. Çünkü Allah’ın yarattığı her yer kutsal, her canlı yahut cansız varlık değerlidir. Hz. Peygamber(sav) bize bu mesajı vermek için yaşadığı şehri “haram” ilan etmiştir. Bizim de benzer davranışı yapmamız öngörülmektedir. Şu halde, onun “haram” saydığı beldeye saygı duyup diğer yerleri değersiz görmek, peygamberin vermek istediği mesaja ve “harameyn” kavramının maksat ve manasına uygun düşmez.

İbadetler içerisine konumuza en iyi örnek teşkil edecek olanı elbette ki “zekât”tır. Yüce Allah açıkça, kendi dinine inananlardan toplumdaki yoksul ve güçsüz insanlara yardım etmelerini istemekte ve bu davranışı kendisine yönelik bir “ibadet” saymaktadır. Burada insani maslahat net bir şekilde ortadadır. Amaç hem insanın mal ve dünya tutkusunu frenlemek, hem de toplumsal düzen içerisinde ekonomik ve sosyal dengeyi sağlamaktır. Hz. Peygamber(sav), kendi yaşadığı devirde bu amacı gerçekleştirecek şekilde zekat miktarları (nisab) tespit etmiş ve uygulamıştır. Ancak İslam hukukunda bu ibadet, amacından daha çok şekli itibarıyla dikkate alınmış ve toplumda ekonomik dengeyi sağlayıp sağlamadığı önemsizlenmiştir, sadece belirlenen miktarda zekâtın verilmesinin yeterli olduğu düşünülmüştür. Örneğin

Netice itibarıyla bütün ibadetlerin aslında belli birtakım hedefler gözetmekte olduğunu ve bütün bu hedeflerin hep “*insanların maslahatları*” ekseninde yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu nedenle İslam dininin teolojik olduğu kadar antropolojik bir sistem sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Yani bizim dinimiz, ilahi kaynaklı ve tevhid esaslı olması hasebiyle “Allah merkezli”, fakat her konuda insan yararını gözetmiş olması hasebiyle de “insan merkezli” bir dindir. Aslında bu durum “İslam’ın bozulmamışlığı”nın da ispatıdır. Çünkü bozulmuş dinlerde “*her şey tanrı*

için” inancı vardır ve din adamları “kraldan çok kralcı” bir yaklaşım içerisindeyler. Oysa İslam’da din Allah için olduğu kadar insan içindir. Ya da diğer bir deyişle, “*Allah için olduğundan dolayı insan içindir*”. Nitekim Hz. Peygamber(sav) şu hadisinde dinin içtenlik anlamına geldiğini, bunun hem Allah’a hem de insanlara karşı olması gerektiğini vurgulamıştır.

*“Din samimiyettir, Allah’a karşı, peygambere karşı ve bütün müslümanlara karşı samimiyet!”*⁹⁹³

Kur’an’da Allah kavramının kullanımı incelendiğinde, itikadi ve ameli konular dışında, özellikle toplumsal konularda “Allah” lafzının hep “insanların yararı”, “kamu yararı” gibi bir anlam yüklenebilecek şekilde kullanıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin “*adaleti Allah için ayakta tutun*”⁹⁹⁴, “*aldığınız ganimetlerin beşte biri Allah ve resulümündür*”⁹⁹⁵, “*Allah yolunda ve zayıf düşmüş kimseler uğruna niçin savaşıyorsunuz?*”⁹⁹⁶ gibi birçok ayette Allah lafzı aslında “toplumun yararı”nı temsil eden bir ifade gibidir. Bu durum Kur’an’ın insana ve onun sorunlarını çözmeye verdiği önemi açıkça göstermektedir.

⁹⁹³ Buhari, *İman*, 42; Tirmizî, *Birr*, 17

⁹⁹⁴ Nisa 4/135

⁹⁹⁵ İnfal 8/41

⁹⁹⁶ Nisa 4/75

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma boyunca Müslümanların “Allah’a kulluk” kavramını daraltarak zamanla ritüel düzeyine indirgemiş olduklarını, bu anlam daralmasının sebeplerini ve kısmen sonuçlarını incelemeye çalıştık. Söz konusu sebepler içerisinde özellikle “Allah merkezli yaklaşım” (teolojik yaklaşım) adını verdiğimiz düşünce biçimine vurgu yaptık. Diğer taraftan tarih boyunca tartışılmış her türlü düşüncenin ve ulaşılmış her türlü sonucun “tarihsel” boyutlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini, aksi takdirde çağımızda insan sorunlarına çözüm olabilecek bir dinî yaklaşım üretmenin imkânsızlaşacağını ifade etmeye çalıştık. Esasen, dikkatle incelemiş olanların fark etmiş olacakları üzere, konumuz açısından “ibadet” kavramı sadece bir örneklik teşkil etmekteydi. Aynı konu, örneğin “fıkhi hükümler”, yahut “itikadi önermeler” içeren ayetler üzerine de çalışılabilir ve muhtemelen benzer bir sonuca ulaşabilirdi. Şu halde merhum çağdaş düşünür Cabirî’nin dikkat çektiği “Epistemolojik malzeme” ve “İdeolojik içerik” ayrımını burada da yapabiliriz.⁹⁹⁷ Buna göre “İbadet” konusu bizim çalışmamızın epistemolojik içeriğini oluşturmaktaydı. Daha önemli olan, ya da bizim daha fazla önemsedığımız “ideolojik içerik” ise, ibadet konusu özelinde inceleyip genelleştirmeye çalıştığımız “teolojik ve antropolojik yaklaşım” ayrılığı idi. Bildiğimiz kadarıyla İbadet konusunu bu çerçevede ele alıp inceleyen, daha önce yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Daha geniş çerçevede ise, Cezayir asıllı düşünür Muhammed Arkoun’un İbn Miskeveyh ve Ebu Hayyan et-Tevhîdî üzerine yaptığı “*Nüz’etu’l-Ensene / نوعة الانسنة في الفكر العربي*” adlı çalışmasının bizim çalışmamıza benzer nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁹⁸

Çalışmamızı bir giriş ve iki bölüm olarak planladık. Amacımız, konunun fazla ve gereksiz başlıklarla dağılması ve çok geniş alana yayılması idi.

Birinci bölümde çalışmamızın dayanağını oluşturan temel kavramları açıkladık ve kuramları tartıştık. Bu bölümde “antropolojik ve teolojik yaklaşım” ifadelerinden ne kastedtiğimizi net olarak belirlemeye çalıştık. Buna göre “teolojik yaklaşım”, dinin insan maslahatlarını sağlamaya yönelik genel ve esas amaçlarının göz ardı edilmesi,

⁹⁹⁷ Cabirî bu hususu çeşitli eserlerinde işlemiş olmakla beraber *Nahnu ve’t-Titrâs* (Felsefî Mirasımız ve Biz) adlı eserinin giriş bölümünün hemen tamamını bu konuya ayırmıştır. Burada şu noktaya dikkat çekelim ki, “ideolojik içerik” tanımlamasındaki “ideolojik” ifadesinin bilinen anlamıyla ideoloji kelimesi ile ilgisi yoktur. Burada daha çok “yaklaşım biçimi” kastedilmektedir.

⁹⁹⁸ Bkz: Muhammed Arkoun, *Nüz’etu’l-Ensene fi’l-Fikri’l-Arabî*, (çev: İlaşim Salih), Beyrut, Daru’s-Sâkî, 1997

dini metinlerin son derece yanıltıcı bir şekilde sadece lafzî/literal düzlemde ve “kutsallık” halesi içerisinde anlaşılması şeklinde ortaya çıkmakta ve başta “Allah” anlayışı olmak üzere tüm dini kavram, düşünce ve uygulamalara sirayet etmekteydi. Nitekim bu yaklaşımda Allah’ın sadece “güc”üne vurgu yapılmakta, onun adalet, merhamet ve özellikle “hikmet” sıfatları görmezden gelinmekteydi. Kanaatimize göre bu durum İslam dinini diğer dinlerden birisi haline getirmekte, onun özünde yer alan insaniliği ikinci plana düşürmekte idi. Bu ise, neticede, çağdaş müslümanın dini sadece camide yaşanacak bir olgu olarak görmesini ve sorunlarına başka mecralarda çözümler aramasını doğurmaktaydı. Bu nedenle çalışmamızın bu aşamasında İslam geleneğinde kısmen tartışılmış olan Maslahat” ve “Makasid” kavramları üzerinde durduk ve bu kavramlar ile anlatılmak istenen şeyin, fıkıh usulü tartışmaları içerisinde eriyip gitmiş olduğu tespitini yaptık.

Bu bölümde ayrıca “Metafizik” ve metafiziğin imkânı konusuna da eğildik. Çünkü teolojik yaklaşım çoğunlukla metafizik meselelerden yola çıkarak son derece kesin olduğu öne sürülen sonuçlara ulaşıyor ve vardığı sonucu dini düşünceye adeta empoze ediyordu. Biz ise insanın metafizik (gayb) alanına ilişkin konularda ancak vahiy çerçevesinde konuşabileceğini, bundan öte yapılacak her türlü tartışmanın spekülatif nitelikte olacağını, dolayısıyla teolojik yaklaşımın temelinde yer alan birçok argümanın zayıf olduğunu ortaya koymak istedik ve bu nedenle, felsefe tarihinde metafizik bilginin imkânı üzerine yapılmış tartışmaları çok kısa bir şekilde vermeye çalıştık.

Birinci bölümde son olarak “İbadet” kavramını etimolojik ve kısmen semantik yönden tahlil edip Kur’an’da hangi anlamlarda kullanıldığını, başka hangi kelimelerle ifade edildiğini ve “İbadet”in şekil ve tezahürlerini ortaya koymaya çalıştık. Burada Kur’an’ın “İbadet” kelimesini günümüzde bilinen (ritüel) anlamıyla değil de, daha çok bütün yaşamı kapsayan bir davranış şekli, yaşam biçimi olarak ifade ettiğini gördük. Nitekim bu husus, çalışmamızın ortaya koymaya çalıştığı temel hedeflerden birisi olmuştur. Ayrıca bu bölümde yaptığımız kavram tahlilleri bize, Kur’an’ın dünyasında aynı şeyin farklı isimlere/kelimelerle ifade edilmiş olduğunu göstermiştir. Örneğin “iman”, “takva”, “şükür”, “ibadet”, “sabır”, “hidayet”, “ihسان”, vb. gibi kelimelerin tümünde “Allah’a, Peygambere ve tevhid dininin temel esaslarına inana ve Kur’an’da belirtilen tüm inanç ve ahlak ilkelerini benimseyen kimse”lere işaret edilmektedir. Kelimeler arasında ince ayrımlar bulunmakla birlikte, hepsi aynı eksende hareket

etmektedirler. İşte, “İbadet” kavramını doğru konumda değerlendirebilmek için onu bu kavramlar bütünü içerisinde düşünmek gerekmektedir.

İkinci bölümde ise İbadet konusunun geçmişten günümüze ne şekilde anlaşılmış olduğunu inceledik. Burada yerel dinlerden evrensel ve yaygın dinlere kadar birçok dini inanışta “İbadet” olgusunun var olduğunu ve hemen hepsinde (şekil olarak değilse bile anlayış olarak) birbirine benzediğini görmüş olduk. Bu noktada İslam’ın ibadet anlayışı ile diğer dinlerin anlayışı arasındaki farkı çıkarsama işini okuyucuya bıraktık. Çünkü bizim amacımız hamaset eksenli din savunması yapmak değil, olanı resmektir. Burada bizim söyleyebileceğimiz, en fazla, İslam’ın ibadet anlayışının zaman içerisinde (en azından müslümanların pratiğinde) diğer dinlere oldukça benzemiş olduğudur.

Bu bölümün ikinci kısmında ise antropolojik açıdan ibadet konusunu incelemeye ve ibadetlerin amaç, illet ve hedeflerini tespit etmeye çalıştık. Burada amacımız bütün ibadetlerin bütün amaçlarını ortaya koymak değildi. Zaten bunun imkânsız olduğu ortadadır.. Ancak biz örnek kabilinden bazı amaçlara değinerek *“dindeki her şeyin, hatta ibadetlerin bile, bir amaca yönelik olduğunu, bu amacın ise insanların maslahatından başka bir şey olmadığını”* ortaya koymak istedik.

Bu tür bir çabanın kelâmî/teolojik mülâhazalarla ötelenmemesi için şu değerlendirmeyi yapmak yerinde olacaktır: İbadetlerin illetlerinin belirlenmesinden maksat, Yüce Allah’ın bütün amaçlarının insan tarafından ihata edilebileceğini iddia etmek değildir. Çünkü “Allah’ın amaçları” gibi bir şey, kanaatimizce, insan zihninin bilgi ve kudret alanı içerisinde yer almaz. Bu, tamamen metafizik bir konu olup sadece inanç ile hareket edilecek bir alanı temsil eder. Ancak buradan yola çıkarak, “Allah’ın amaçlarının bilinemeyeceği”ni öne sürmek de aynı hataya düşmek olacaktır. Çünkü Allah insanlarla “dil” aracılığı ile konuşmaktadır ve dil, “muvadaâ” denilen bir “toplumsal uylaşım” neticesinde anlam ifade eder.⁹⁹⁹ İnsanlar belirli varlıklara belirli isimleri vermemiş olsalardı, hiçbir şekilde anlaşılamazlardı. Bu yüzden dil ile ifade edilen düşünceleri ve duyguları anlamak mümkündür. Ancak anlatıcı/konuşmacı, kullandığı kelimelerle (mecaz, istiare, kinaye vb yollarla) gerçekte o kelimedenden anlaşılmayacak bir anlamı kastetmiş ise o zaman, maksadın anlaşılması olanaksızlaşır. *Yani anlama*

⁹⁹⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâh’it-Tevhîdî ve’l-Adl, -5, el-Fırak Gayru’l-İslâmiyye*, Thk: Mahmud Muhammed Kasım, Matbaatu Dari’l-Kütüb, Kahire, ts, s.160 vd.

eyleminin muvadaâ ile ilgili olan tarafı nesnel, kasdu'l-mütekellim (konuşanın maksadı) ile ilgili olan tarafı ise öznedir. İşte bu bağlamda ilahi muradın (Yüce Allah'ın maksatlarının) anlaşılması her zaman metafizik alanda kalmaktadır. Ne var ki meselenin muvadaâ kısmı insanların anlayabilme ufku içerisinde ve ilahi kitabın/hitabın kelimeleri dilsel inceleme aracılığı ile anlaşılabilir, o kelimelerden Yüce Allah'ın ne anlatmayı murad etmiş olduğu bir dereceye kadar anlaşılabilir olur ki, zaten “din” müessesesinin varlığı bu “anlama” eylemine bağlıdır.¹⁰⁰⁰

Bu anlama eyleminde (kasdu'l-Mütekellim'in öznelliği nedeniyle) her halükarda yer alan öznelikten dolayıdır ki, insan hiçbir zaman kendi anlayışının doğrudan metni temsil ettiğini söyleyemez. İşte bu nedenle İslam âlimleri hemen her konuda, kendi görüşlerini yazdıktan sonra “Allahu â'lem” (en doğrusunu Allah bilir) demeyi ilke edinmişlerdir. İbadet konusunda bizim söyleyebileceklerimiz de en nihayetinde bu özneliği taşımakta olduğu için, aynı ihtiyatı göstermemiz gerekli olmuştur. Çalışmamıza hâkim olan genel eleştirel üslup ise, kendi görüşlerimizin öznelliğinin ve her türlü hata ihtimaline açık oluşunun farkında olmayışımızdan değil, hem geleneksel, hem de çağdaş İslam düşüncesinde söz konusu olan “mutlakçı” yaklaşımı tenkit etme amacından kaynaklanmaktadır.

Son olarak “İbadet ve değişim” konusunda bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. İbadetlerin insanlar tarafından ihdas edilmesi yahut şekillendirilmesi elbette sakıncalıdır. Ancak İslam'da –daha önce görmüş olduğumuz üzere- ibadetler salt ayin şeklinde değil, fert ve topluma faydalı olacak şekilde vaz' edilmişlerdir. İlahi maksadın bu yönde olduğunu görmezden gelmek doğru değildir. Öyleyse bu maksatlara uygun icthatların ibadet konularında da yapılmasında sakınca görülmemelidir. Müslümanların aklına ve izanına karşı güvensizlik duymak ve her türlü tartışma ve değişimin dini bozacağını düşünmek ihtiyattan öteye geçip aşırı muhafazakârlık yapmak anlamına gelecektir. Örneğin zekât ibadetinde “nisab miktarı” hususu, bu ibadetin amaçları açısından çok önemlidir. Ancak nakit, altın ve gümüşten 1/40, büyükbaş hayvandan 1/30, küçükbaş hayvandan 1/40, ... vb şeklinde tespit edilmiş olan bu oranların günümüzde değiştirilmesi gerekmektedir. Çünkü bu oranlar günümüz ekonomik değerleri açısından birbirleri ile tutarlı dahi değildir. Örneğin 30 büyükbaş hayvan ile

¹⁰⁰⁰ “Muvadaâ” ve “Kasd” konusunda bkz: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-Kırâa ve Âliyyâtü'n-Nass*, s.63-64

40 küçükbaş hayvanın ekonomik değeri oldukça farklıdır. Yine altın için öngörülen 80 gr. ölçüsü ile gümüş için öngörülen 200 dirhem ölçüsü arasında da uçurum kadar farklılık söz konusudur. Bu nisab miktarlarının Hz. Peygamber(sav) tarafından tespit edilmiş olduğu doğrudur. Ancak bu miktarların o dönemin asgari zenginlik şartını ifade ettikleri de açıktır. Nitekim kaynaklar bugün için aralarında önemli bir değer farkı ortaya çıkmış bulunan bu nisab miktarlarının Hz. Peygamber(sav) döneminde birbirine denk olduğunu ifade etmektedirler.¹⁰⁰¹ Ayrıca fukahann zekâtla ilgili ihtilaf ettikleri meselelerde kıyasa başvurdıkları, hatta zekât'ın bir ibadet mi, yoksa mal üzerinde yoksula ait bir hak mı olduğu konusunda dahi ihtilaf etmiş oldukları bilinmektedir.¹⁰⁰²

O dönemde belirlenen nisab miktarlarının bir ailenin yıllık ortalama harcamaları tutarı, yani adeta asgari geçim standardı olduğu düşünülecek olursa, günümüzde nisab miktarının bir ailenin yıllık asgari harcama tutarı olarak belirlenmesi gerekli ve isabetli olacaktır.¹⁰⁰³ Neticede böyle bir konunun, sırf “ibadet” olduğu için ictihad ve yenilik alanının dışında tutulması gereksizdir. İslam, insanların bireysel ve toplumsal açıdan hem dünyevi hem de uhrevi maslahatlarını te'min etmeyi hedefler. Bu hedeften saptıktan sonra hangi ibadetin ya da hangi hükmün geçerli yahut sahih olduğu söylenebilir ki!?

En doğrusunu Allah bilir.

¹⁰⁰¹ Komisyon (İlüseyyin Algül, H. Yunus Apaydın v diğ.), *İlmihal (I-II)*, C.2, s.433

¹⁰⁰² İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, C.2, s. 5 vd.

¹⁰⁰³ Bkz: Komisyon, *İlmihal (I-II)*, C.2, s.433

KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 4. Baskı, 1994
- ABDULCEBBAR, Kadî'l-Kudât İmaduddin Ebu'l-Hasen (vf. 415/1024), *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Daru'n-Nahda el-Hadîse, Beyrut, ts
- el-Muğnî fî Ebvâb'it-Tevhîdi ve'l-Adl*, -5, *el-Fırak Gayru'l-İslâmiyye*, Thk: Mahmud Muhammed Kasım, Matbaatu Dari'l-Kütüb, Kahire, ts.
- ABDULMUTTALİB, Rafet Fevzi, *el-İbâdât, Ahkâmüha ve Beyânü Âsâriha fî Binâi'l-Müctemei'l-İslâmî*, Matbaatu's-Saade, Kahire, 2. Baskı, 1992
- el-ACEM, Refîk, *Mevsûatu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh İnde'l-Müslimîn (I-II)*, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1998
- ADAM, Baki, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara, 2006
- AFÎFÎ, Ebu'l-A'lâ, *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Baskı, 1980
- AHMED b. Hanbel (vf. 241/855), *el-Müsned (I-XX)*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir-Hamza Ahmed ez-Zeyn, Kahire, Daru'l-Hadîs, 1995
- AKYÜZ Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali(I-IV)*, İstanbul, İz yay., 1995
- ALPER, Hülya, "İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışı", *MÜİFD* 28 (2005/1)
- el-ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud(vf.1270/1853), *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîr'il-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî(I-XXX)*, Beyrut, Daru İhyau't-Türasi'l-Arabî, ts.
- APAYDIN, Yunus, *İçtihat: Dinin Hayatla Buluşması*, ("İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar" içinde, s.81-101), DİB yay., 3. Baskı, İstanbul, 2007
- ARKOUN, Muhammed, *Kadayâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dinî*, (çev: Haşim Salih), Beyrut, Daru't-Talîa, 3. Baskı, 2004
- el-Kur'an, Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs İlâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dînî*, (çev: Haşim Salih), Beyrut, Daru't-Talîa, 2. Baskı, 2005
- Nüz'etu'l-İnsene fî'l-Fikri'l-Arabî*, (çev: Haşim Salih), Beyrut, Daru's-Sâkî, 1997
- Kur'an Okumaları*, (Çev: Ahmet Zeki Ünal), İstanbul, İnsan yay., 1995

- Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Çev:Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci, Ankara, Vadi yay., 200
- el-ASKALÂNÎ, Ahmed b.Ali b.Hacer (vf.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî (I-XVII)*, Thk: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad, Dâru Tîybe, 2005
- el-ASKERÎ, Ebu Hilal, *el-Furuk fi'l-Luğa*, Thk: Lecnetu İhayî't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, Daru'l-Âfâk el-Cedîde, 5. Baskı, 1983
- ARSLANTÜRK, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul: Çamlıca yay., 7. Baskı, 2008
- ASLAN, Adnan, *Dinler ve Hakikat, J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde dinî çoğulculuk*, İsam yay., İstanbul, 2006
- Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İsam yay., İstanbul, 2006
- ATASAGUN, Galip, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller*, SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 1996
- ATEŞ, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri, (I-VI)*, Milliyet Gazetecilik, İstanbul, 1995
- AYDIN, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, 2. Baskı, Konya, 2000
- AYER Alfred Jules, *Dil, doğruluk ve mantık*, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İst, Metis, 2. Basım, 1998
- el-AYNÎ, Ebu Muhammed Mahmud b.Ahmed, *el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye (I-XII)*, Daru'l-Fikr, 2.Baskı, Beyrut, 1990
- el-AZME, Aziz, *el-İlmâniyye min Manzurun Muhtelif*, MDVA, 3. Baskı, Beyrut, 2008
- el-AZME, Aziz-el-MESİRÎ, Abdulbahhab, *el-İlmâniyye tahte'l-Michar*, Daru'l-Fikr, 2. Baskı, Dımaşk, 2000
- el-BÂKILLÂNÎ, Ebubekir b.et-Tayyib (vf. h. 403), *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikaduhu velâ yecüzü'l-Cehlü bihi*, (Thk: M. Zahid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hancî, 3. Baskı, Kahire, 1993
- el-BASRÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (vf. h.436), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh(I-II)*, Thk: Muhammed Hamidullah, Dımaşk, el-Ma'hadü'l-İlmî el-Ferensî li'd-Dirâsât el-Arabiyye, 1964
- el-BİKÂÎ, Burhaneddin Ebu'l-Hasen b.İbrahim b.Ömer (vf. h.885), *Nazmu'd-Dürer fî Tenasübi'l-Âyati ve's-Süver (I-XXII)*, Thk: Muhammed Umran el-A'zami ve diğ.), Daru'l-Kitabi'l-İslami, Kahire, 1984 (Baskı bilgileri son cildin sonundadır)

- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Kur'anı-Kerim'im Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri (I-VIII)*, İstanbul, Bilmen yay., 2. Baskı, 1963
- Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, (I-VIII)*, Bilmen yay. İstanbul, 1967
- BİRİŞİK, Abdülhamit, *İbadet Hayatı*, "İslam'a Giriş-Temel Esaslar" içerisinde 5. Bölüm, DİB yay., Ankara, 2008
- BOYNUKALIN, Ertuğrul, "Makâsıdü's-Şerîa", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 423-427
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim (vf. h.256), *el-Câmiu's-Sahih (Sahih-i Buhârî) (I-VIII)*, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (Daru't-Tabâati'l-Âmire baskısı), h.1310
- el-BÛSÎ, Abdullah b. Mübarek b. Abdullah, *İcmââtü İbn Abdilberr fi'l-İbâdât (I-II)*, Daru Tayyibe, Riyad, 1999
- el-BÛTÎ, Muhammed Said Ramazan, *Davabıtu'l-Maslaha fi's-Şeriatı'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, ts.
- el-BÛCEYRİMÎ, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (vf. h.1221), *el-Büceyrimî ale'l-Hatîb (I-V)*, Beyrut, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1996
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Nahmu ve't-Türâs (Kıraât Muasıra fi Türâsina'l-Felsefi)*, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabî, 6. Basım, Beyrut, 1993
- Fikru İbn Haldun el-Asabiyye ve'd-Devle, Mealim Nazariyye Halduniyye fi't-Tarihi'l-İslami*, MDVA, 7. Baskı, Beyrut, 2001
- Arap Aklının oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba), İz yay., İstanbul, 1997
- Bünyetu'l-Akli'l-Arabî-Dirase Tahliliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut, MDVA, 8. Baskı, 2007
- İslam'da Siyasal Akıl*, (Çev: Vecdi Akyüz), Kitabeyi yay., İstanbul, 1997
- el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arabî, Dirase Tahliliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Kiyem fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut, MDVA, 3. Baskı, 2009
- Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim, I- et-Ta'rîf bi'l-Kur'an*, MDVA, Beyrut, 2006
- el-Hitâbu'l-Arabiyyu'l-Muasır*, MDVA, 5. Baskı, Beyrut, 1994
- Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde yeniden yapılanma*, Çev: A. İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Ankara, Kitabiyat, 2001
- CA'FER, Abdulvahhab, *el-Binyeviyye fi'l-Antrupuluciyye ve Mevkıfu Sartre minha*, Mısır, Daru'l-Maarif, 1980

- el-CÂRİM, Muhammed Numan, *Edyanu'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1923
- el-CEVHERÎ, İsmail b.Hammad (vf. h.393), *es-Sıhah Tâcu'l-Luğâ ve sıhahu'l-Arabiyye (I-VII)*, Thk: Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut,1984
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., 5. Baskı, İstanbul, 2002
- COŞKUN, Ali, *Din Toplum ve Kültür, Din sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İz yay., İstanbul, 2005
- el-CÜRCÂNÎ, Ali b.Muhammed eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Beyrut,1985
- Şerhu'l-Mevâkıf (I-VII)*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1907
- el-CÜVEYNÎ, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah(vf. h.478), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh(I-II)*, Thk: Abdülazim ed-Dîb, Kahire, Daru'l-Ensâr, ts. (Katar baskısı olarak bilinir).
- ÇAYKARA, Faruk, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (AÜ-SBE, Basılmamış Doktora Tesi), Ankara, 2007
- ÇINAR, Aliye, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz yay., İstanbul, 2007
- Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce yay., İstanbul, 2008
- DAVIES, Horton, *Christian Worship-Its history and meaning*, Abingdon Press, New York, ts.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Nas-Olgı İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul, Ensar, 2008
- DEMİRCİ, Kürşat, *Hinduizm'in Kutsal metinleri Vedalar*, İstanbul, İşaret yay., 1991
- DESCARTES, René, *Metafizik Düşünceler* (Çev: Mehmet Karasan), İstanbul, MEB, 1962
- ed-DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah İbn Abdurrahim, *Huccetullahi'l-Bâliğa(I-II)*, Thk: es-Seyyid Sâbık, Beyrut, Daru'l-Ceyl, 2005
- DORMAN, Mustafa Emre, *Tanrının Varlığının Kanıtlanmasında Kullanılan Modern Deliller: İnsancı İlke Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜ-SBE, İstanbul, 2004
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 79-94
- DUĞAYM, Semih, *Mevsûatu Mustalahâtü İlmi'l-Kelam (I-II)* (*Encyclopedia of Islamic Theology Terminology*, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1998

- EBU'L-ATÂHIYE, Ebu İshak İsmail b.Kasım b.Süveyd b.Keysan (vf. h.210) *Divanı Ebi'l-Atahiye*, Beyrut,1986
- EBU DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (vf. h.275), *Sünenü Ebi Dâvûd (I-V)*, Neşr: İzzet Abdü'd-De'aâs-Adil es-Seyyid, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1997
- EBU HAYYAN, Muhammed b.Yusuf el Endelüsî (vf. h. 745), *Tefsîru'l-Bahr'il-Muhît (I-VIII)*, Thk: Adil Ahmed Abdülmevcud ve diğ., Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1993
- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (vf. h.982), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kur'ani'l-Kerîm (I-VI)*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999
- EBU UBEYDE, Ma'mer b.el-Müsenna et-Teymî (vf h.210), *Mecâzu'l-Kur'an (I-II)*, Thk: Fuad Sezgin, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ts
- EBU ZEYD, Nasr Hâmid, *İşkâliyyâtü'l-Kırâa ve Âliyyâtü't-Te'vil*, Mağrib, el-Merkez es-Sekâfî el-Arabî, 8. Baskı, 2008
- EFE, Mehmet, *Kur'an'da Ritüellerin Arka Planı*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007
- İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz*, **İslam Araştırmaları dergisi**, Yıl:2, Sayı:3, Mayıs, 2009, s.
- ELİAÇIK, İhsan, *Din ve İbadet bir yana Ahlak ve Hayat bir yana mı?*, “**Söz ve Adalet dergisi**”, Yıl: 1, sayı:3, Nisan 2008, s. 4.
- ELİK, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İFAV, İstanbul, 1998
- Dini Özünden Okumak*, Kale yay., 2. Basım, İstanbul, 2004
- Kur'an Işığında Farklı Konular Farklı Yorumlar*, İFAV, İstanbul, 2010
- Mabetten Hayata* (1-10), Kale yay. İstanbul, 2008
- ELIADE, Mircea, *Dinler Tarihi, İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çev: Mustafa Ünal, Konya, Serhat Kitabevi, 1. Baskı, 2005
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (I-IX)*, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979
- EMİN, Ahmed, *İecrü'l-İslâm*, Beyrut, Dâru-Kitabi'l-Arabî, 10. Baskı, 1969
- ERUL, Bünyamin – KELEŞ, Ekrem, *Haccı Anlamak*, Ankara, DİB yay., 5. Baskı, 2007

ERDOĞAN, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV, 5. Basım, İstanbul, 2007

-----*Vahiy-Akıl dengesi açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 2001

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı, meal-tefsir, (I-III)*, (Çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk) İşaret yay., İstanbul, 1996

el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b.İsmail (vf. h.330),*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfı'l-Musallîn(I-II)*,Thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü'n-Nahdâ, 1. Baskı, 1950-1954

-----*el-İbâne ân Usûl'id-Diyâne*, Beyrut, Dâru İbn Zeydûn, ts,

el-EZHERÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed,(vf.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa (I-XV)*, Thk: Abdulhalim en-Neccar vd., ed-Daru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-tercûme, Mısır, 1964

el-FÂRÛKÎ, İsmail Raci, *Tevhid*, Çev: Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İstanbul, İnsan yay., 1987

FAZLUR RAHMAN, *İslam*, (Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk yay., 4. Baskı, Ankara, 1996

-----*Ana Konularıyla Kur'an*,(Çev: Alparslan Açıkgenç) Ankara Ok. Yay., 3. Baskı, Ankara, 1996

el-FERÂHÎDÎ, Ebu Abdurrahman el-Halil b.Ahmed (vf. h.170),*Kitâbu'l-Ayn – Muretteben Ala Hurufi'l-Mu'cem (I-IV)*, Tertib ve Thk: Abdulhamid Henedavî, Beyrut, 2002

FERİD VECDÎ Muhammed, *Dâiretu Maârifî'l-Karni'l-İşrîn (I-X)*, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 1971

el-FERRÂ, Ebu Zekerîyya Yahya b.Ziyad(vf.207/822), *Maani'l-Kur'an(I-III)* ,Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 3. Baskı, 1983

FERRÛH, Ömer, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî (I-VI)*, Daru'l-İlm lil Melayin, Beyrut, 4. Baskı, 1981

el-Fetâvâ el-Hindiyye,(I-VI), (Mevlân Şeyh en-Nîzam ve diğ.),Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000

el-GAZZÂLÎ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (vf. h.505), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Mısır, el-Matbaatu'l-İ'lamiyye, h.1302

-----*el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Thk: İ.Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, (AÜİFY) Nur Maat. 1962

- Mi'yâru'l-İlm*, Thk: Süleyman Dünya, Mısır, Daru'l-Mearif, 1961
- GEZGİN, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavım kelimesinin semantik analizi*, İstanbul, 2002
- GIHAMY, Gerard, *Mevsûatu Mustalahâtî'l-Felsefeti İnde'l-Arab (Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy)*, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 1998
- GIDDENS, Anthony, *Sosyoloji*, (Yayına haz: Hüseyin Özel-Cemal Güzel), Ayraç yay., Ankara, 2000
- GLAZIER, Stephen D., *Din Antropolojisi*, "Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür, Din sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İz yay., İstanbul, 2005" içerisinde, s. 121-122
- GUÉNON René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çeviri: Mahmut Kanık, Verka yay., İstanbul, 1999
- Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, İz yay., 1990
- GULLY, Adrian, *The Culture of letter-writing in pre-modern Islamic Society*, Edinburgh Universty Press, Edinburgh, 2008
- GÜÇ, Ahmet, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, İstanbul, Ensar yay., 2. Basım, 2005
- GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara ok. Yay., Ankara, 1998
- "Allah-İnsan ilişkilerinin Ahlaki boyutu (Allah'ın Kulları mıyız?)", *İslami Araştırmalar*, c.5, sayı.3, 1991, s.194-207
- GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan yay. 8.Baskı, İstanbul, 2008
- el-HAFÂCÎ, Ahmed b.Muhammed b.Ömer Sihâbuddîn, *İnâyetu'l-Kâd'i ve Kifâyetu'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beydâvî (I-VIII)*, Beyrut, Dâru Sadr, ts
- HAMILTON, Malcolm, *The Sociology of Religion*, Routledge, Second Edition, New York, 2001
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İnsan Toplumlarında İbadet Tarihi*, (Çev: Zahit Aksu), *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, (Ocak-2008), s. 9-30
- HANEFİ, Hasan, *Mîne'l-Akîde İle's-Sevra (I-V)*, Kahire, Daru't-Tenvir-el-Merkez es-Sekafî el-Arabî, 1988
- "Teoloji mi Antropoloji mi?", (Çev: Mustafa Sait Yazıcıoğlu), AÜİFD, Sayı: XXIII, 1976

- *el-Lâhût el-Vucûdî*, “Yümnî Tarîf el-HAVLÎ, *el-Vucudiyyetu'd-Dîniyye Dirase fî felsefeti Paul Tillich*” adlı eserin mukaddime bölümü., Kahire, Daru Kubâ, 1998
- HARDMAN, Oscar, *A History of Chiristian Worship*, Universty of London Press, ts.
- HASANOVA, Samire, *Modernleşme Sürecinde İslam Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜ-SBE, İstanbul, 2007
- HASBULLAH, Ali, *Usûlu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 7. Baskı, Kahire, 1997
- HATİBOĞLU, Mehmed Said, *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine I*, Ankara, OTTO yay., 2009
- HEYET (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İ. Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu (I-V)*, Ankara, DİB yay., 3. Baskı, 2007
- HEYET (Mehmet Görmez Koordinatörlüğünde), *Evrensel Mesajlar, İslama Giriş*, DİB. Yay, 3. Baskı, İstanbul, 2010
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV, 4. Baskı, Ankara, 2001
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev: Süleyman Ateş, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşr.,ts
- Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev: Salahattin Ayaz, Pınar yay., İstanbul, ts.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ehsâr(I-XII)*, Thk: Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994
- İBN ABDUSSELAM, İzzeddin b. Abdülaziz (vf. h. 660), *el-Kavâidü'l-Kübrâ-Kavâidü'l-Ahkâm fî Islâhi'l-Enâm-(I-II)*, Thk: Nezih Kemal Hammad-Osman Cuma Damîriyye, Dımaşk, Daru'l-Kalem, ts.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin Ebubekir Muhammed b.Ali (vf. h.638), *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye(I-XIV)*, Thk: Osman Yahya-İbrahim Medkour, Kahire, el-Hey'etu'l-Misriyye el-Âmme lil-Kitab, 2. Baskı, 1985-1990
- Fusûsu'l-Hikem*, (Ta'lik: Ebu'l-A'lâ el-Afîfi), Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Baskı, 1980
- Tercümânu'l-Eşvâk*, (Nşr: Reynold A.Nicholson), London, Royal Asietic Society, 1911
- İBN AŞUR, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr (I- XXX)*, Tunus, 1984

- İBN ATİYYE, Ebu Muhammed Abdulhak b.Ğâlib (vf. h. 546), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz (I-XV)*, (Thk: Abdullah bİbrahim el-Ensârî-Abdulâl es-Seyyid İbrahim), Riasetu'l-Mahakim eş-Şer'iyye, Katar, ts
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b.Muhammed(vf. h.597), *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr (I-IX)*, Beyrut-Dımaşk, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı, 1984
- Nâsihu'l-Kur'ânî ve Mensûhihi -Nevasihu'l-Kur'ân-*, Thk: Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Beyrut, Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, 1990
- İBN FÂRÎS, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekerıyya(vf. h.395), *Mekâyısu'l-Luğâ (I-VI)* Thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Daru'l-Fıkr, 1979, c.4, s.206;
- Mücmelu'l-Luğâ(I-III)*, Thk: Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Irak, 1982,
- İBN HALDUN, Abdurrahman b.Muhammed(vf. h.808), *Mukaddime*, Daru'l-Kitab el-Arabî, Beyrut, 2008
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (vf. h.456), *el-Muhallâ bi'l-Eser (I-XI)*, Thk: Muhammed Münir ed-Dımeşkî, Matbaatu'n-Nahda, Mısır, 1347(h)
- el-İhkâm fî Usûli'l-Ahk'am(I-VIII)*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Menşûrat Daru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.
- İBN HİŞAM, Ebu Muhammed Abdülmelik (vf.183/799), *Sıretü'n-Nebî (I-IV)*, Thk: Mecdî Fethi es-Seyyid, Daru's-Sahabe li't-Türas, Tanta, 1995
- İBNU'L-HÜMMÂM, Kemaleddin Muahmmmed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethu'l-Kâdîr, (I-X)*, Talik ve Tahric: Abdurrezzak Galip el-Mehdî, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2003
- İBN KESÎR, İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer(vf.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm (I-XV)*, Thk: Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğ., Kahire, Müessesetü Kurtuba, 2000
- el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Uhumi'l-Hadis*, Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, Ta'lik: Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, Riyad, Mektebetü'l-Mearif, 1996
- İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b.Müslim(vf.276/889), *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, Thk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Mektebetu Dârî't-Türâs, 2006
- Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, Thk: Ebu Üsame b.lyd el-Hilali, Riyad,2006
- el-İhtilâf fî'l- Lafz ve'r -Reddu ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Takdim ve Ta'lik: Ömer b.Mahmud Ebu Ömer, Riyad, 1991

-----*el-Maârif*, Thk: Servet Ukkâşe, Kahire, Daru'l-Maârif, 4. Baskı

İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. yezid el-Kazvînî (vf. h. 275), *Sünenü İbn Mâce (I-II)*, Thk: Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. el-Mükerrem (vf.711/1311), *Lisanu'l-Arab (I-VI)*,Thk:Abdullah Ali el-Kebir vd.,Daru'l-Maarif,Kahire,ts

İBN RÜŞD, Muhammed b. Ahmed-el-Hafîd-(vf. h.595), *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid(I-IV)*, Thk: Abdülmecid Ta'ma Halebî, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1997

İBN SÎDE, Ali b.İsmail (vf. h.458), *el-Muhassas (I-XVII)*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts,

-----*el-Muhkem ve 'l-Muhîr el-A'zam fi'l-Luğa (I-VII)*, Thk: Abdüssettar Ahmed Ferrac, Ma'had el-Mahtûtât bi Camiati'd-Düvel el-arabiyye, 1958

İBNU'S-SALÂH, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (vf. h.643), *Ulûmu'l-Hadîs*, Thk ve Şerh: Nurettin İtr, Dimaşk, Daru'l-Fikr, 1986

İBN SELÂME, Ebu'l-Kasım Hibetullah(vf. h.410), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 2. Baskı, 1967

İBN TEYMIYYE, Ahmed b.Abdulhalim b.Abdusselam (vf. h.728), *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl (I-XI)*, Thk: Muhammed Reşad Salim, 3. Baskı, Suud (Vizaretu't-Ta'lim el-Âli, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud), 1991

-----*Dekâiku't-Tefsîr (I-VI)*, Thk: Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, Mevsuatu Ulumi'l-Kur'an, 2. Baskı, Dimaşk/Beyrut, 1984

-----*et-Tefsîru'l-Kebîr(I-VII)*, Thk: Abdurrahman Humeyra, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, ts.

-----*Mecmûatu'l-Fetâvâ(I-XXXVII)*, Tahric: Amir el-Cezzar-Enver el-Bâz, Daru'l-Vefa, 3. Baskı, 2005

-----*el-Ubudiyye*, Thk: Muhammed Azb, Daru'l-Kalem, ts.

el-ÎCÎ Abdurrahman b. Ahmed (Adududdîn), *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, ts.

İMAM-I ÂZAM, *Fıkh-ı Ekber (Aliyyü'l-Kârî, Şerhi)*, Terc: Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Çağrı yay., 1979

el-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b.Muhammed er-Râğîb(vf.502/1108) ,*el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Thk: Muhammed Halil Aytânî, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 4. Baskı, 2005

- KÂDÎ BEYDÂVÎ, Nasıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî(vf. 791/1388), *Tefsîru'l-Beydâvî Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl(I-II)*, Dersaadet, İstanbul, ts
- KADI NU'MAN, Ebu Hanife en-Nu'man b. Muhammed b. Mansur b. Ahmed b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî, *Deâimu'l-İslâm ve Zikru'l-Helali ve'l-Haram ve'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm(I-II)*, Thk: Asîf b. Al, Asğer Feyzî, (1. Cilt Dâru'l-Mearif, 1963- 2. Cilt, Dâru'l-Advâ' 2. Baskı, 1965)
- KANT, İmmanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev: Aziz Yardımlı), İdea yay., İstanbul, 1993
- el-KARÂFÎ, Şihabuddin Ahmed b.İdris (vf. h.684), *ez-Zehîre (I-XIV)*, Thk: Muhammed Haccî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV,2. Basım, İstanbul, 1996
- Mukayeseli İslam Hukuku (I-III)*, İstanbul, İz yay., 4. Baskı, 2006
- el-KARDÂVÎ, Abdurrahman Yusuf Abdullah, *Nazariyyetu Makasûdi's-Şerîa*, Basılmamış Master tezi, Camiatu Kahire Külliyyetu Dari'l-Ulum Kısmu's-Şerîa, Kahire, 2000
- el-KÂSÂNÎ, Alauddin Ebubekr b. Mesûd (vf.587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi' (I-VII)*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1986
- el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemaleddin, *Tefsîru'l-Kâsumî el-Müsemma bi-Mehasini't-Te'vîl(I-XVII)*, Neşr: M. Fuad Abdulbâki, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957,yy
- el-KASTALLÂNÎ, Ahmed b. Muhammed(vf.h.923), *İrşâdu's-Sârî ilâ Şerhi Sahihi'l-Buhârî(I-X)*, Bulak, Matbaatu'l-Emîriyye, 6. Baskı, 1323(h),
- el-Mevâhibü'l-Ledümiyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye (I-IV)*, Thk: Salih Ahmed eş-Şâmî, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 2004
- el-KATİP, Ahmed, *Nahve Hilâfetin Dîmokrâtiyyetin*, el-İntişar el-Arabi, Beyrut, 2008
- Demokratik Hilafete Doğru*, (Çev: Muhammed Coşkun), Mana yay., İstanbul, 2010
- el-KAZVÎNÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Rafîî(vf. h.623), *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz (I-XIII)*, Thk: Ali Muhammed Mufavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997
- el-KEVSERÎ, Muhammed Zahid(vf. h1371), *Makâlâtu'l-Kevserî*, Kahire, el-Mektebe't-Tevfikiyye, ts.
- el-KİRMÂNÎ, Muhammed b. Yusuf (vf. h. 786), *Sahihu'l-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî (I-XXV)*, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1981

- KOCA, Ferhat, “İbadet” md. (İslam’da İbadet bölümü), *DİA*, XIX, s.240-247
- el-KOCEVÎ, Muhammed b.Muslihuddîn Mustafa(vf. h.951), *Haşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri’l-Kâdî el-Beydâvî (I-VIII)*, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999
- KOMİSYON (Hüseyin Algül, H. Yunus Apaydın v diğ.), *İlmihal (I-II)*, TDV, 12. Baskı, Ankara, 2007
- KOMİSYON (Fikret Karaman, İsmail Karagöz, vd.), *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., İstanbul, 2009
- KOMİSYON, *Yaşayan Dünya dinleri*, DİB yay., 2. Baskı, İstanbul, 2007
- KOTAN, Şevket, *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan yay., İstanbul, 2001
- KOTTAK, Conrad Phillip, *Antropoloji*, Çev: Komisyon, Ütopya yay., Ankara, 2008
- KÖSE, Ali, *Laik Ama Kutsal*, Etkileşim yay., İstanbul, 2006
- el-KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (vf.671/1272), *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’an (I-XX)*, Thk: Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 2007
- KUTUB, Seyyid, *Fî Zılâli’l-Kur’an (I-VI)*, Daru’ş-Şurûk, 82. Baskı, Kahire, 2003
- KÜÇÜK, Abdurrahman, “İbadet” md., “İslam Öncesi Dinlerde İbadet” bölümü, *DİA*, C.XIX, s.235-240
- LALANDE André, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie (Mevsûatu Laland el-Felsefiyye)*, Arapçaya çeviren: Halil Ahmed Halil, Beyrut-Paris, Menşûrât Uveydât, 2. Baskı, 2001
- MACİD, Abdulkерim, *ed-Delale el-Luğaviyye inde’l-Arab*, Amman, ts
- MALİK b. Enes (vf. h.179), *el-Muvattâ’ (I-V)*, Thk: Ebu Üsâme Müslim b. İyd el-Hilali, Suud, Mektebetü’l-Furkan, 2003
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed (vf.h.333), *Te’vilâtu’l-Kur’an (I-?)*, Thk: Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul, Mizan yay., 2005 (Her cilt farklı kişiler tarafından tahkik edilmiştir. Bizim verdiğimiz bilgiler birinci cilt içindir.)
- el-MÂVERDÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b.Habib(vf.450/1058), *el-Hâvî el-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi’l-İmam eş-Şafiî (I-XVIII)*, Thk: Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, 1994
- İdebu’d-Dünya ve’d-Dîn*, Şerh ve Ta’lik: Muhammed Kerim Racih, Daru İkrâ’, 4. Basım, Beyrut, 1985

- MEGİLL, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev: Tuncay Birkan), Ankara, Bilim ve Sanat yay., 1998
- MEHMED VEHBÎ Konyalı, *Büyük Kur'an Tefsîrî, Hulâsatü'l-Beyân (I-XVI)*, İstanbul, Üçdal Neşr., 1966
- MEHDİYEV Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İSAM yay., İstanbul, 2008
- el-MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu'l-Halebî, Kahire, 1946
- el-MERĞİNÂNÎ, Burhaneddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebibekr el-Ferğânî (vf.h.593), *el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mühtedî (I-IV)*, Thk: M. Adnan Derviş, Beyrut, Şeriketu Daru'l-Erkam, ts.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Al'â, *Tefhîmu'l-Kur'an, (I-VII)*, (Çev. Muhammed Han Kayani ve diğ.), İnsan yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996
- Kur'an'da Dört Terim*, Çev: Osman Cilacı-İsmail Kaya, İstanbul, Beyan yay., 2. Baskı, 1983
- el-MEVŞÎLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd(vf. h.683), *el-Ihtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr(I-V)*, Ta'lik: Mahmud Ebu Dekîka, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- el-MEZRÛKÎ, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. El-Hasen (vf.h. 421), *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse (I-II)*, Neşr: Ahmed Emin-Abdüsselam Harun, Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1991
- MORRIS, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev: Tayfun Atay, İmge yay., Ankara, 2004
- MÜSLİM, Ebu'-Hasen Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (vf. h. 261), *Sahih-i Müslim*, Kahire, Müessesetü'l-Muhtâr, 2005
- en-NABİĞA, ez-Zübyânî, *Divanı'n-Nabiğa ez-Zübyânî*, (Şerh: Hamdû Tammâs) Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2. Baskı, 2005
- NASR Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev: Yusuf Yazar, İz yay., 2. Baskı, İstanbul 2001
- Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, İz yay., 2. Baskı, 1996
- en-NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (vf. h.303), *es-Sünenü'l-Kübrâ (Sünen-i Nesâî) (I-XII)*, Thk: Hasan Abdulmun'im Şelebi, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, ts.

- en-NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (701/1301), *Medariku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil(I-IV)* Neşr: Muhammed Emin Demc ve ortakları, (Hazin Tefsiri kenarında), Beyrut, ts.
- Oxford Türkiye Sözlüğü*,(Ed: Helen Warren), Oxford University Press, New York, 2002
- ÖZEN, Âdem, *Yahudilikte İbadet*, Ayışığı kitapları, İstanbul, 2001
- ÖZSOY, Ömer- GÜLER, İlhami, *Konularına göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Ankara, Fecr yay. . Baskı, 2001
- PAK, Zekeriya, *Kur'an'da Kulluk*, İstanbul, Kayıhan yay., 1999
- er-RAFÎ, Mustafa Sadık, *I'cazu'l-Kur'an ve'l-Belağeti'n-Nebeviyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 9. Baskı, Beyrut, 1973
- er-RAZÎ, Fahreddin b. Allame Ziyâüddîn Ömer (vf. 704/1304), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-Müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhi'l-Ğayb*,(I-XXXII), Daru'l-Fikr, Beyrut,1981
- Mealimu Usuli'd-Din*, Thk: Semih Duğeym, Daru'l-Fikr el-Lübnanî, Beyrut, 1992
- REŞİD RIZA, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr (I-XII)*, Daru'l-Menâr, 2. Baskı, Kahire, 1947
- , *Şübühâtü'n-Nasârâ ve Hucecu'l-İslâm*, Matbaatu'l-Menâr, Kahire, 1904
- SAHAK, Israel, *Jewish History Jewish Religion (et-Tarih el-Yehudi ed-Diyane el-Yehudiyye)*, Arapçaya çev:Salih Ali Sevadih, Beysan yay., Beyrut,1995
- SCHUON Frithjof, *İslam'ı Anlamak*, Çev: Mahmut Kanık, İz yay., 3. Baskı, İstanbul, 1999
- Varlık Bilgi ve Din*, Derleyen ve Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, İnsan yay., 1997
- es-SERAHSÎ, Ebubekir Muhammed b.Ahmed b. Ebi Sehl (vf. 450/1058), *el-Muharrar fî Usûli'l-Fıkh (I-II)*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1996
- el-Mehsût (I-XXXI)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989 (Baskı tarihi son cilttedir)
- es-SEYYİD SÂBIK, *Fıkhü's-Sünne(I-III)*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 8. Baskı, 1987
- SİNANOĞLU, Mustafa; "İbadet" md., *DİA*, XIX/233
- STÖRİG, H. J., *İlkçağ felsefesi, Hint-Çin-Yunan*, (Çev: Ömer Cemal Güngören), İstanbul, Yol yay., 1994

- es-SUYÛTÎ, Celalüddin Abdurrahman b.Ebubekir (vf.911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Fevvaz Ahmed Zemerli, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2004
- ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr (I-XVII)*, (Thk: Abdullah b.Abdûlmuhsin et-Türkî), Merkezu Hicr, Kahire, 2003
- el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâiha (I-II)*, Şerh-Tashih-Ta'lik: M. Ahmed Câd el-Mûla Bek- M. Ebu'l-Fadl İbrahim-Ali M. El-Buharî, Kahire, Mektebetu Darî't-Türâs, 3. Baskı, ts
- *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîne ve 'n-Nuhât (I-II)*, Thk: M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2. Baskı, 1979
- SÜLÜN, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar neş., 2. Basım, İstanbul, 2005
- eş-ŞAFİÎ, Muhammed b. İdris (vf. h.204), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- eş-ŞA'RÂVÎ, Muhammed Mütevellî, *Camiu'l-Beyan fî'l-İbadât ve'l-Ahkâm(I-III)*, Daru'n-Nedve, Kahire, ts
- eş-ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim b.Musa b.Muhammed (vf. h.790), *el-Muvâfâkât fî usuli's-Serîa' (I-IV)*, Şerh: Abdullah Draz, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 1997
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l-Ahkâm, 'Ardun ve Tahlîlun li Tarikati't-Ta'lîli ve Tatavvuriha fî 'Usûri'l-İctihâd ve 't-Taklîd*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1981
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî (vf.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-Rivaye ve 'd-Diraye min ilmi't-Tefsîr (I-V)*, Beyrut, Alemu'l-Kütüb, ts
- İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakki min ilmi'l-Usûl*, Riyad,2000
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed (vf. h.548), *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Bağdad, Mektebetu'l-Müsenna, ts
- ŞENER, Abdülkadir, *Kıyas İstihsan İstıslah*, Ankara, DİB yay. 1974
- eş- ŞİNKÎTÎ, Ahmed el-Emîn, *el-Muallakâtu'l-Aşr ve Ahbâru Şuarâiha*, Daru'n-Nasr, ts.
- et-TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir(vf.310/922), *Camiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'an (I-XIII)*, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2005
- TAYLAN Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, Şehir yay., 2. Baskı, 2000
- Gazzâlî'nin düşünce sisteminin temelleri*, İstanbul, İFAV, 2. Basım, 1994

- et-TEFTEZÂNÎ, Sa'düddin(vf. h.792), *Muhtasaru'l-Meani*, Bahar Matbaası, İstanbul, 1960
- Şerhu'l-Akâid*, Thk: Muhammed Adnan Derviş, İstanbul, Âsitâne, ts.
- TEZEKİCİ, Mürüvvet, *İslam'daki Temel İbadetlerin Ahlâki Boyutu*, ÇÜSB Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2007
- et-TİRMÎZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. sevre (vf. h.279), *el-Camiu's-Sahih (Sünen-i Tirmizi) (I-V)*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, 2. Baskı, 1968
- et-TİRMÎZÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan el-Hakîm (vf.320/932) *İlelu'l-İbâdât*, (Thk: Hüseyin İzgi), MÜSBE yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul,2007
- TİZİNÎ, Tayyib, *Meşrûu Ru'yetin cedidetin li'l-Fikr el-Arahî fi'l-Asri'l-Vasît*, Dımaşk, Daru Dımaşk, 5. Baskı, 1981
- el-İslâm ve'l-Asr -Tahaddiyât ve Âfâk* -(M. Said Ramazan el-Bûtî ile birlikte), Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1998
- TOPLAOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul, Damla yay., 4. Baskı, 1991
- İslam Kelamcı ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, DİB. Yay., 2. Baskı, 1979
- TURABÎ, Hasan, *et-Tefsîru't-Tevhîdî (I. Cilt)*, Daru's-Sâkî, Beyrut, 2004
- et-TÛFÎ, Necmüddîn Ebu'r-Rebi' Süleyman b. Abdülkavi b. Abdülkerim(vf. h.716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza(I-III)*, Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü'r-Tisale, 1987
- Risale fî Riâyeti'l-Maslaha*, Thk: Ahmed Abdürrahim es-Sâyic, ed-Daru'l-Mısriyye el-Lübnaniyye, 1993
- TÜMER, Günay- KÜÇÜK Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak yay. 4.Baskı, Ankara, ts
- ÜNAL, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, Beyan yay., 1986
- WAARDENBURG, Jacques, *Müslim perceptions of other religions*, Oxford Universty Press, New York, 1999
- WATT, W.Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara, 1998
- WEİSCHEDEL, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Türkçesi: Sedat Umran), İstanbul, İz yay, 1993
- WENSINCK, A. J., *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Hâdisi'n-Nebevî-Concordance et Indice de la Tradition Müslimane (I-VII)*, Leiden, Brill Matbaası, 1936

- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev: Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma yay., 1998
- VATANDAŞ, Celaledin, *Vahiyden Kültüre*, İstanbul, Pınar yay. 3. Baskı, 1997
- YASİN, Abdülcevad, *es-Sulta fi'l-İslâm el-Aklü'l-Fikhi es-Selefi Beyne'n-Nassi ve't-Tarih*, el-Merkez es-Sekafi el-Arabî, Beyrut, 1998
- YILDIRIM, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan yay. 2. Baskı, İstanbul, 1997
- Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri (I-II)*, Akademi yay., 2. Baskı, İstanbul, 2007
- YILDIZ, Hasan, *Ortadoğuda Dinler üzerine Bir Araştırma (Yahudilik-Hristiyanlık-İslamiyet)*, FÜSBF Tarih Anabilim dalı Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Elazığ, 2008
- YURDAYDIN, Hüseyin, DAĞ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Gündüz matbaa, Ankara, 1978
- ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs (I-40)*, Thk: Komisyon (Her cilt ayrı bir kişi tarafından tahkik edilmiş), Matbaatu Hükümeti Kuveyt, 2. Baskı, 1965-2001
- ez-ZECCÂC, Ebu İshak İbrahim b. es-Serrî (vf. 311/923), *Maani'l-Kur'an ve l'rabuhu (I-V)*, Thk: Abdulcelil Şelebi, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1988
- ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed (vf. h. 538), *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi vücûhi't-Te'vil (I-IV)*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut, 1995
- Esasu'l-Belâğâ (I-II)*, Thk: Muhammed Basil Uyun es-Sûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998
- ez-ZERKÂNÎ, Muhammed b. Abdulbâki b. Yusuf. Ahmed b. Ulvân, *Şerhu'l-Allâme ez-Zerkânî ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye (I-XII)*, Thk: Muhammed Abdulaziz el-Halidî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996
- ez-ZERKEŞÎ, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah (vf. h. 794), *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'ân (I-IV)*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, ts
- ZEYDAN, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fikh*, Dersaadet, İstanbul, ts
- ZİRİKLİ, Hayreddin, *el-A'lâm, Kamusu Teracim li eşheri'r-Ricali ve'n-Nisai mine'l-Arab ve'l-Musta'ribin ve'l-Müsteşrikîn (I-VIII)*, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmiyyü ve Edilletühû (I-VIII)*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1985

Web adresleri

(adres sonunda belirtilen tarihler, ilgili sitelerden yararlandığımız tarihlerdir)

http://www.associatedcontent.com/article/406121/places_of_worship_in_ancient_egypt.html(29.03.2010)

<http://www.sofiatopia.org/maat/ritual.htm>, (*Egyptian Ritual Worship*)
30.03.2010)

http://www.religionfacts.com/judaism/practices/worship_prayer.htm
(08.04.2010)

<http://www.dunyadinleri.com/musevilik>(06.04.2010)

<http://tr.wikipedia.org/wiki/Musevilik> (08.04.2010)

<http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/Teoloji>

<http://www.baktabulum.com/nedir/67871-antropoloji-nedir-antropoloji-tanimi-antropoloji-hakkinda.html>. (10/07/ 2009)

KARMA DİZİN

A	Akıl, 129
a priori, 71	akıl yürütme, 19
A. J. Ayer, 67	Akl'ın, 53
Abbasi, 15, 29	Alfred Lyall, 140
<i>abd</i> , 97, 98, 100, 161	alkol, 134, 142
Abdullah b. Ömer, 31	Allah, 3, 4, 5, 7, 14, 17, 18, 19,
âdâb, 164	20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
adalet, 23, 50, 51, 56, 177, 182	30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41,
Adalet, 28	43, 47, 49, 50, 51, 56, 58, 65, 66, 67,
Adi Granth, 142	70, 72, 73, 77, 85, 87, 88, 93, 94, 95,
Adnan ASLAN, 15, 69	96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
Afrika, 134	105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
Ahd-i Atik, 152, 153	113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
Ahiret, 13, 67	121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
ahlak, 5, 14, 53, 54, 143, 156,	129, 130, 136, 144, 147, 148, 149, 152,
160, 165, 182	159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
Ahlak delili, 70	167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175,
Ahmet CEVİZCİ, 12	176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
Ahmet Güç, 126, 133	184, 192, 193, 201
akaid, 23	Allah edebiyatı, 28
	Allah fikri, 25
	Allah'ın zatı ve sıfatları, 18
	<i>Allah-İnsan ilişkisi</i> , 26
	Almanya, 145

- Âlûsî, 92, 93, 94, 106, 177
- Amidah, 152
- Amr b. Ahmer el-Bâhîlî, 34
- anakronizm, 11
- André LALANDE, 12
- Anglikalar, 159
- anlam, 7, 43, 55, 61, 64, 75, 79, 80, 90, 92, 99, 100, 104, 105, 108, 111, 114, 117, 124, 126, 128, 161, 164, 167, 179, 180, 181
- anlama, 7, 16, 43, 61, 103, 109, 115
- anthropos, 44, 63
- antropolog, 45
- Antropoloji, 11, 16, 44, 45, 46, 47, 104, 131, 134
- antropolojik, 5, 6, 8, 21, 29, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 61, 86, 89, 125, 126, 131, 133, 170, 172, 176, 180, 181
- antropolojik din tanımlaması, 45
- antropolojik yaklaşım, 47, 52, 131, 133
- Antropolojik yaklaşım, 8, 47,
- Antropomormik, 138
- antroposentric, 5
- aposteriori, 72
- Arapça, 13
- arı, 129
- Aristo, 63, 64, 72
- Arkoun, 6, 7, 17, 31, 46, 181
- Arvit, 149
- Atâ, 30, 176
- Atâ b. Yesâr, 30
- Avesta, 136
- Avrupa, 83, 146, 172
- Avustralya, 145
- aydınlanma, 2, 141
- Ayer, 8, 66, 78, 79
- Ayinler, 134
- Aziz el-Azme, 12, 172, 187
- B**
- Babil, 32, 136

Bağdat, 27	C
Bâkılânî, 29, 58, 66	C. Geertz, 45
Baptistler, 159	Cabirî, 14, 15, 22, 48, 54, 73, 83, 91, 173, 181
Basra, 31	Cahiliyye, 20, 33, 34, 35, 92, 98, 104, 113, 188
Basrî, 30	Can, 53
Bekir Topaloğlu, 70, 73	Carnap, 67
Belhî, 27	cayinist, 141
Beşeriyat, 13	Cemaleddin el-Efgânî, 48
birlik, 14, 132, 174	cemiyet, 51
Bölünemeyen en küçük parça, 73	Cevher-i Ferd, 72
Brahman, 31	CEVİZCİ, Ahmet, 12
Brezilya, 145	Charles Hartshone, 70
Bronislav Malinowski, 45	cin, 119
Budda, 140, 141	Cizvitler, 159
Budizm, 18, 133, 140, 141	Cogito, 71
Buhari, 4	cumhur, 39
<i>Bunyetu'l-Akli'l-Arabî</i> , 15, 31, 165, 188	Cyclops, 138
Bûsî, 164, 165	Ç
büyü, 45	çevrim, 32

- çokluk, 14
- D**
- daha mükemmeli
- düşünülemeyen varlık, 71
- Dahhâk, 176
- Dâiretu Maârifî'l-Karnî'l-İsrîn*, 13
- Dedüktif, 71
- Değişim, 1
- Demokrasi, 48
- Descartes, 13, 66, 67, 70, 72, 75, 76, 77
- deskriptif, 54
- Dihlevî, 9, 39, 40
- Din, 6, 12, 13, 14, 15, 19, 25, 33, 43, 45, 46, 49, 53, 74, 83, 86, 89, 92, 96, 102, 103, 106, 112, 117, 128, 134, 135, 160, 172
- Din Antropolojisi, 46
- Din Sosyolojisi*, 13
- dini düşünce, 17
- Dinî tecrübe delili, 70
- dinlerin evrensel birliği, 17
- dinsiz, 84
- disiplin, 12, 46
- Diyanet, 165
- doğa, 32
- Dravidian, 135
- dua, 24, 98, 99, 106, 107, 110, 113, 117, 121, 123, 124, 132, 135, 137, 138, 140, 142, 143, 148, 149, 150, 152, 154, 162
- düşüş, 16, 83
- Dyaus, 138
- E**
- Ebiyonistler, 159
- Ebu Hayyan, 162, 164, 176, 181
- Ebu Leheb, 25
- Ebu Zeyd, 2, 7
- Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, 72
- Ebussuûd, 4, 21, 26, 92, 93, 94, 176, 177
- Ebussuûd Efendi, 26

ed-Dürrü'l-Mensûr, 25

Edward B. Taylor, 45

Ehl-i Sünnet, 41, 80, 85, 100,

ekmek- şarap âyini, 155

el-Askalânî, 4

el-Askeri, 110, 111

el-Azme, 170, 172

el-Bûtî, 9, 61

el-Cevherî, 91, 92

el-Ferâhîdî, 91

el-Ferrâ, 25

Eliade, 20, 21, 135, 136, 138

el-İsfehânî, 93, 118

el-Kirmânî, 4, 196

Elmalılı, 92, 93, 162, 190

el-Mebâhisu'l-Maşrıkıyye, 14

el-Merğînânî, 39

el-Mesâlihu'l-Mu'tebere, 57

el-Mesâlihu'l-Mülğâ, 57

el-Muvafâkât, 53

Emmare, 4

endüktif, 72

Epifani Bayramı, 156

Epistemolojik malzeme, 181

Eski Mısır, 137, 144

Eş'ari, 35, 73

eş-Şafiî, 55

eş-Şertûnî, 92

Etiyopya, 145

etnograf, 46

etnolog, 45

Evharistiya, 155, 157

Evren, 74

ezeli, 12

ez-Zebîdî, 91

ez-Zeccac, 100

F

Fârâbî, 70, 72, 73

Fazlur Rahman, 3, 9, 21, 50,

59, 60, 101

Felsefe, 12

- felsefe-i ûlâ, 64
- fenomen*, 12, 44
- Ferid Vecdi, 44
- Ferid VECDÎ, 13
- Ferrâ, 25, 111
- fert, 18, 51
- Fetava Kadîhan, 63
- fıkıh, 14, 16, 18, 35, 54, 60, 121, 122, 159, 165, 175, 182
- Fıkıh, 19, 29, 36, 43, 54, 55, 57, 63, 164
- fırkalaşma, 18
- fideist, 84
- Fideizm, 84
- Fîruzâbâdî, 91
- Fîruzâbâdî, 92
- formel, 104, 125
- Fransa, 12
- Frederick R. Tennant, 72
- Frithjof SCHUON, 15
- G**
- G. E. Moore, 67
- Garanik olayı, 35
- Gaye ve Nizam delili, 70
- Gazali, 9, 24, 33, 55, 65, 168
- Gazâlî'ye, 55
- Gazzâlî, 33, 65
- gelenek, 17
- geleneksel düşünce, 32
- Geleneksel ilimler, 16
- gelenekselci ekol, 15
- Gemara, 147
- Germarslı, 77
- Glazier, 45, 46
- gnostik, 14
- Guru Nanak, 142
- güç, 3, 6, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 33, 49, 50, 51, 72, 81, 85, 101, 104, 108, 122, 134, 170
- günah itirafı, 157
- Güneş, 128

H

Hac, 3, 63, 97, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 130, 144, 153, 160, 164, 175, 177, 178

Hacıyyat, 53

Haç Yortusu, 156

Hadis, 54, 112, 119, 194

Hakikat, 15, 18

halidi hikmet, 15

Hanbelî, 59, 88

Hanefî, 16, 39, 46, 47, 58, 167, 168

Hasan Elik, 3, 50, 52, 93, 122, 123

Hasan Hanefî, 5, 9, 16, 46

Hasan-ı Basrî, 30

Hasan-ı Basrî, 30

hayır, 56, 100

Hayreddin Karaman, 40

Hayreddin KARAMAN, 19

hayvan, 134, 144

Helenistik kültür, 12

hermetik, 14, 32

Hermetik, 32

hesap, 51, 103, 158, 162, 170

Hıristiyan, 95

Hıristiyanlık, 12, 17, 88, 139, 145, 150, 155, 158, 159, 172

hikmet, 19, 23, 50, 51, 97, 118, 119, 120, 121, 143, 166, 167, 170, 182

Hindistan, 32, 135, 139, 140, 141, 142

Hindu, 31

Hinduizm, 32, 33, 133, 139, 140, 142, 189

hoşgörü, 36, 41, 43, 52

Hucurat, 104, 105

Hudeybiye, 34

hudû, 91, 94, 98

Hudû', 115, 117

Hudus, 70

Hume, 74, 75, 79

huşû, 3, 152

Huşû, 4, 115, 116, 117

- Hyperion, 138
- Hız. İsa, 154, 156
- Hız. Meryem, 156
- Hız. Musa, 103, 137
- Hız. Ömer, 10, 29, 42, 59, 61, 62, 88
- Hız. Peygamber(sav), 4, 9, 21, 22, 28, 29, 34, 35, 40, 42, 90, 91, 98, 105, 106, 108, 111, 112, 119, 121, 123, 125, 127, 165, 173, 176, 178, 179, 180
- İ
- ibadet, 3, 4, 5, 8, 10, 11, 21, 23, 41, 43, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 177, 181
- İbadet, 4, 9, 10, 11, 21, 23, 63, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 106, 107, 109, 110, 114, 117, 118, 122, 123, 126, 127, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 166
- İbadet bi'l-lhtiyar, 117
- İbadet bi't-Teshîr, 117
- İbn Abbas, 99, 106, 107, 176
- İbn Abdilberr, 164, 165, 188
- İbn Abdüsselam, 56, 58
- İbn Abidin, 61, 63, 96, 164
- İbn Arabî, 15, 29, 67, 92
- İbn Aşur, 9, 162, 163
- İbn Atiyye, 25, 34, 106, 114, 162, 176
- İbn Cinnî, 52
- İbn Fâris, 91, 92
- İBN FÂRÎS, 194
- İbn Haldûn, 14
- İbn Hâleveyh, 35
- İbn Hazm, 22, 28, 29
- İbn Kayyım, 56
- İbn Kesîr, 23, 28, 42, 92, 93, 94, 96, 100, 163, 177

- İbn Kuteybe, 30, 103, 104, 113
- İbn Rüşd, 72
- İbn Sîde, 91, 92
- İBN SÎDE, 195
- İbn Sîna, 70, 72, 73, 95
- İbn Teymiye, 4, 9, 23, 28, 35, 39, 41, 91, 109, 128, 129
- İbnu's-Salâh, 28
- İbnü'l-Cevzî, 43, 100, 106, 107, 110
- İbranice, 126, 147
- İcma, 29, 127
- İctihad*, 19, 48
- ictihat, 43, 54, 57, 61, 131
- ideal*, 12
- İdeolojik içerik, 181
- İhsan Eliaçık, 160
- İhvân-ı Safâ, 73
- İkâme, 4
- ilahi, 2, 3, 5, 6, 10, 12, 14, 17, 18, 21, 31, 32, 33, 40, 46, 51, 70, 84, 85, 86, 88, 89, 123, 125, 126, 128, 132, 135, 145, 173, 180
- ilahi müfredat, 3
- İlahiyat, 12, 13, 14, 74
- İlelu'l-İbâdât*, 170, 201
- İlm-i Kelam, 13
- ilmihal, 121, 122
- İlmu'l-Lâhût, 13
- İmam Âzam, 68
- İmam Mâtürîdî, 127
- İmam Muhammed, 5, 61, 62, 195
- İman, 21, 130
- İmkan, 70
- imkân, 4, 8, 14, 73, 75, 93, 127
- inabe, 98
- inanç, 6, 13, 45, 52, 69, 82, 84, 120, 121, 127, 133, 137, 139, 140, 143, 146, 147, 148, 171, 182, 183
- inanç esasları, 13
- İnsan, 5, 6, 13, 15, 26, 31, 33, 34, 43, 49, 51, 61, 67, 68, 69, 82, 86,

94, 97, 98, 100, 102, 106, 114, 119,
120, 135, 136, 137, 138, 144, 157, 160,
166, 186, 191, 192, 193, 198, 199

insan kurbanı, 135, 138, 140,
144

İran, 15, 92, 137

İrfan, 32

İrfanî yaklaşım, 14

İsbât-ı Vâcib, 70, 201

İsfehânî, 112

İslam, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 27,
29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63,
65, 66, 67, 70, 72, 73, 77, 80, 82, 83,
88, 89, 93, 95, 102, 104, 105, 111, 117,
121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 131,
132, 135, 142, 143, 145, 149, 150, 159,
164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172,
173, 175, 180, 182

islâm, 98

İslam geleneği, 15

İslam Hukuku, 19

İsrail, 145, 150, 152, 153

istiare, 116, 183

İstiklal Marşı, 94

istikra, 54

itaat, 4, 33, 37, 91, 93, 94, 96,
97, 99, 101, 102, 104, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 137, 167, 176, 177

İtalya, 139

ittiba, 98, 111

İzz b. Abdüsselam, 9, 56

J

J. Hick, 15

Japonya, 33, 135, 143

K

Kabbalistik, 32

kabile, 3, 46, 132, 133, 134

kader, 30, 166

Kader inkarcılığı, 30

Kâdî Beydâvî, 4

kâfir, 24, 38, 52, 100

Kanada, 145

- kanıtlama, 14, 68, 70, 79, 81,
91
- Kant, 8, 13, 66, 67, 68, 70, 71,
74, 75, 76, 77, 78, 79
- Karl Popper, 66
- karma, 142, 151
- Kartezyen, 76
- Kasımî, 162, 164
- kast, 52
- Kast, 142
- Katade, 107, 176
- Katolik, 157, 159, 172
- kavram kargaşası, 11
- Kelam, 13, 14, 18, 19, 22, 69,
92, 100, 159
- Ketubim, 147
- Kevniyyat, 13
- Khalsay, 142
- Kıyamet, 103
- kilise, 41, 156, 158
- kinaye, 183
- Kindî, 72, 73
- konfirmasyon, 157
- Konfüçyüsçülük, 143
- kozmik realite, 32
- Kozmoloji, 31, 33, 66
- Kozmolojik, 70, 72, 73, 75, 79,
80
- Kozmolojik kanıt, 73
- köle, 60, 95, 97, 100, 101, 118,
161
- kölelik*, 59, 95, 101, 161
- Kronos, 138
- kudret, 23, 50, 85, 120
- Kudüs, 126, 146, 147, 149,
151, 152, 176
- kulluk, 5, 8, 17, 21, 91, 94, 95,
97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105,
107, 109, 112, 113, 114, 117, 118, 119,
121, 122, 123, 129, 159, 161, 162, 163,
164, 165, 169, 181
- Kulluk*, 91, 130
- kunût, 98

Kur'an, 3, 4, 5, 7, 8, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 43, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 67, 69, 70, 72, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 137, 152, 159, 160, 161, 171, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202

Kurban, 115, 121, 127, 135, 138, 144, 175

Kurtubî, 25, 99, 102, 103, 114, 161, 177, 197

kutsal, 5, 17, 19, 31, 42, 43, 45, 61, 67, 126, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 149, 151, 155, 156, 157, 158, 160, 172, 175, 178, 179

Kutsal, 6, 15, 16, 18, 32, 67, 83, 88, 100, 139, 154, 178

Kutsal Bilgi, 67

Kutsal Ruh, 18

kutsallaştırma, 17

Kuzey Amerika, 135

Kültür Antropolojisi, 46

L

Laiklik, 48

Lalande, 44

Leibniz, 13, 72, 75, 79

Levi-Strauss, 45

Lisanu'l-Arab, 52, 55, 91, 94, 95, 100, 104, 105, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 126

literatür, 8, 81

logos, 11, 44, 63

Luteranlar, 159

M

Ma'bed, 30

Ma'bed el-Cühenî, 30

Ma'hud, 54

Maariv, 149

Mabed sonrası dönem, 147

Mackie, 70, 77, 78

Mahavira, 141

mahiyet, 14, 65

Mahşer, 103	Maverdî, 96
Makasıd, 52, 53, 55, 182	Max Müller, 45
Makasıdu'l-Kur'an, 55	Maymonides, 148
Makasıdu'ş-Şerîa, 43	mecaz, 43, 183
Makrokozmoz, 18	Mecelle, 60
Mal, 53	Mecusilik, 136, 137
Mâlik, 62	medeniyet, 1, 2, 131
Maniheizm, 137	mefsedet, 56, 168
Mantık, 27	<i>Mekayısı'l-Luğa</i> , 91
Mantıkçı Pozitivizm, 8	Mekke, 3, 91, 111, 178
Maoriler, 135	Meksika, 145
Maroniler, 159	Menora, 149
maslahat, 9, 52, 53, 56, 57, 58, 60, 62, 88, 89, 168, 174, 175	Mensek, 112
Maslahat, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 182, 189, 193	Merâğî, 105, 198
Maslahat-ı Mürsele, 57	Mesih, 17, 99, 148, 149, 157
Maslaht-ı Mürsele, 58	metafizik, 6, 8, 11, 14, 32, 49, 63, 64, 66, 67, 69, 74, 78, 80, 82, 83, 84, 86, 167, 172, 182, 183
Matematik, 27, 79	Metafizik, 8, 11, 14, 16, 66, 67, 68, 70, 82, 83
materyalist, 46	Metakozm, 18
Mâturîdî, 35	

metodoloji, 53	mutlak, 7, 32, 33, 35, 49, 61, 80, 108, 115, 166
mezhep, 19, 35, 40, 59, 61, 96, 141, 145, 146, 159	Mutlak, 31
Mezopotamya, 136	Mutlak varlık, 14
Mezuza, 151	Muvahhid, 94
Mikrokozmoz, 18	Mücahid, 107, 176
Minha, 149	müctehid, 58, 60, 61, 62, 164
misyoner, 45	Müellefe-i Kulûb, 61
misyonerlik, 145	Mümkün varlık, 73
Mişna, 16, 147	müslim, 40, 101, 173
Mitama, 143	Müslüman, 6, 34, 41, 48, 60, 89, 105, 177
mitos, 45	Müteabbid, 98
modern, 17	N
modern bilim, 16	Naa Nyonmo, 135
Modernizm, 172	Nabiğa, 98, 198
Monofizit, 159	namaz, 3
Mormonlar, 159	Namaz, 4, 41, 96, 112, 121, 122, 123, 128, 130, 132, 152, 154, 155, 157, 164, 174
Moşe ben Maymon, 148	Namba, 135
Muhafazakar, 1	
Mutezile, 27, 30, 72, 80, 168	

Nebi MEHDİYEYEV, 12, 74, 78,

Necip Taylan, 68

Nesil, 53

Neviim, 147

Newton, 72

Nhialik, 135

Nirvana, 140

Noel, 155, 156

Norman Malcolm, 78

Nu'man b. Beşîr, 106

Nüsuk, 112, 117

nüsük, 98, 115

O

Oceanos, 138

olgu, 12

Om, 139

Ontoloji, 69

Ontolojik, 70, 71

ortodoks, 13

oruc, 4

otorite, 29

otoriter, 13, 18, 28, 49, 50

otoriter uslûp, 18

Ouranus, 138

Ö

Ökarist, 157

ölçü, 103

P

Palantiga, 70

Paradigma, 12

Pasifik, 135

paskalya, 155

Phoebe, 138

Platon, 72

politeizm, 138

Popper, 66, 67, 79

pozitif teoloji, 12

pozitivizm, 11, 33, 65, 66

Presbiteryenler, 159

primatoloji, 44

- primitif, 3
- Protestan, 159, 172
- puja, 139
- R**
- rahip takdisi, 157
- rahmet, 50, 56
- Ramazan, 9, 41, 61, 122, 125, 126, 174
- rasyonalizm, 11
- Rasyonel Teoloji*, 13, 189
- Razî, 25, 61, 114, 161, 162
- Râzî, 14, 22, 23, 25, 42, 92, 94, 96, 97, 114, 162, 163, 192, 199
- Reddu'l-Muhtâr, 61, 164
- Reddü'l-Muhtar, 61, 63
- rekabet, 2, 139
- René GUÉNON, 16
- Reşid Rıza, 4, 40, 42, 91, 94, 97, 162, 170, 177
- Rical, 28
- ritüel, 19, 45, 98, 99, 113, 121, 165, 174, 181
- Roma, 137, 139, 144, 156, 157
- ruh*, 46
- ruhgöçü, 142
- S**
- Sabat ibadeti, 152
- Saf Aklın Eleştirisi, 74
- Sahih-i Müslim, 31
- Said Nursi, 55
- Saint Augustin, 95
- Saint Jean Damascen, 95
- Sakramentler, 156
- Sanskritçe, 139
- SCHUON, 15
- Scientia Sacra, 67
- sebeb, 5, 18, 19, 22, 23, 40, 49, 53, 55, 65, 73, 79, 81, 90, 145, 168, 171, 172
- Secde, 117
- sembol, 45
- sentez*, 12
- Seyf ayeti, 43

Seyyid Hüseyin NASR, 15

Seyyid Şerif Cürçani, 92

Shacharit, 149

Simya, 16

Sinagog, 147, 149

Sir James G.Frazer, 45

skolâstik, 12

son yağlama, 157

sophia perennis, 15

Sosyal Antropoloji, 46

sosyoloji, 46

sömürge, 145

Spinoza, 13

St. Anselm, 70, 71

St. Thomas Aquinas, 70, 72

Stanakavasi, 142

Subhân, 108

Sucûd bi't-Teshîr, 117

Sudan, 135

Suyûtî, 4, 25, 35, 42

Süddî, 106

Süfayn-ı Sevrî, 106

Sünni, 15, 29, 62

Ş

Şafîi, 39, 55, 164

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, 38

Şari Teâlâ, 59, 60

Şatıbî, 9, 23, 25, 43, 53, 54, 58

Şelebî, 9, 57, 62, 168, 171

Şema Yisrael, 150

şer, 56, 58, 167, 168

Şeriat, 53, 54, 65

Şii, 15

Şintoizm, 33, 143

Şirk, 21, 90, 122

Şiro, 143

T

ta'zim, 3, 27, 101

taassup, 19

Taberî, 7, 25, 34, 42, 91, 92,
99, 103, 105, 106, 109, 114, 161, 162,
176, 200

Tadarru', 115, 116

Taha Cabir el-Ulvanî, 29

Tahsiniyyat, 53

taklitçilik, 19

Talmud, 146, 147

Tanah, 147, 148

Tanrı, 11, 12, 13, 16, 17, 18,
19, 20, 21, 26, 32, 37, 47, 64, 66, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 84, 85, 87, 95, 132, 134,
135, 143, 144, 150, 152, 154

tanrısâl, 12

Taoculuk, 18

Taoizm, 142, 143

Tarafe, 92, 93

tasavvuf, 14, 15, 32, 165

Tasavvuf, 67, 96

tavaf, 3, 126, 178

Tefillat, 149

tefsir, 8, 16, 18, 21, 91, 100,
106, 130, 161, 162, 164

Tefsir, 16, 28, 54, 94

Tehânevî, 92

Tehânevî, 94

Teleolojik delil, 70

tenasüh, 142

tenzih, 3, 99, 107, 108, 163

Teodise, 74

Teodosyus, 138

teoloji, 8, 11, 12, 13, 14, 64

Teoloji, 11, 12, 13, 14, 16, 47,
71, 75, 77, 78

Teolojik bakış, 19, 28, 48

Teolojik bakış açısı, 33

Teolojik yaklaşım, 18, 19, 22,
23, 26, 35, 36

Tercumânu'l-Eşvâk, 15

terminoloji, 11

tesbih, 98, 101, 109, 118, 120,
124, 139

Tesbih, 107, 109, 119, 120

Teslis, 17

tevbe, 38, 41, 43, 113, 155, 174

Tevrat, 15, 16, 31, 147, 149, 151, 153

tezellül, 91, 94, 98, 116

Theia, 138

Themis, 138

theosantric, 5

Tirmîzî, 170

Tirtankara, 141, 142

Tora, 147, 148, 150, 151

Tradisyonel, 15

tradisyonel ekol, 17

transendent, 67

Tuffî, 59

Tûfî, 9, 30, 59, 88

Tutucu, 1

tümevarım, 54

U

Ubudet, 93

Ubudiyet, 9, 92, 95, 97

Ubudiyet, 92, 93, 96

Uniteryenler, 159

Uposattha, 141

Uzlaştırmacılık, 86

uzmanlaşma, 16

Ü

üçgen, 76

Ümmî, 91

Ünver GÜNAY, 13

V

Vaftiz, 157

Vaftizci Yahya, 157

vahy, 3

Veda'lar, 31

Vedalar, 32, 189

Vedalar'ın, 31

Viyana çevresi, 8, 66

vucub, 14

W

W. Robertson Smith, 45

W.Schmidt, 45	Zaruri varlık, 73
William Paley, 72	Zaruriyyat, 53
Wittgenstein, 8, 66	Zecâc, 105
Y	zekât, 5, 10, 97, 124, 125, 128, 164, 176
Yahudi, 16, 32, 52, 126, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 159, 176, 177	Zekât, 10, 121, 122, 125, 128, 164
Yahudiler, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155	Zekeriya Pak, 4, 9, 92, 97, 100, 101
Yahudilik, 31	Zemahşerî, 34, 91, 103, 105, 106, 111, 112, 114, 115, 116, 161, 162, 202
Yajurveda, 139	Zeus, 138
Yoga, 140	Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, 104
Yunan, 11, 31, 126, 138, 199	Ziggurat, 136
Yusuf el-Kardâvî, 9	zikir, 98, 123, 128
Z	Zulüm, 24
Zabt, 28	
Zahid el-Kevseri, 60, 88	