

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Büşra ÖZKAN

**ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN İBADET
FENOMENOLOJİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI**

ERZURUM-2006

TEZ KABUL TUTANAĐI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĐÜNE

Bu alışma, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalının Din Felsefesi Bilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(İMZA)

Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI
Danışman/Jüri Üyesi

(İMZA)

Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER
Jüri Üyesi

(İMZA)

Y.Doç.Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 06 / 04 / 2006

(İMZA)

Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI
Enstitü Müdür V.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1
A. ÜSTÜN VARLIK İNSAN	1
I. İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri	1
II. Düşünen Varlık İnsan	4
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. ALLAH-İNSAN-ALEM İLİŞKİSİ	8
1.1. Mutlak Varlık (Tanrı).....	8
1.2. Mutlak Varlık Tanrı'nın Sıfatları	12
1.2.1. Bir Olan Tanrı	12
1.2.2. Ezeli ve Ebedi Olan Tanrı.....	14
1.2.3. Sonsuz ve Değişmez Olan Tanrı	16
1.2.4. İyilik ve Adalet Sahibi Olan Tanrı	16
1.2.5. Bilen Tanrı	17
1.2.6. Kadir ve Murid Olan Tanrı	19
1.3. Tanrı'nın Evren ve İnsan İle İlişkisi	21
1.4. Tanrı-İnsan İletişiminde Vahiy Unsuru	26
İKİNCİ BÖLÜM	
2. İBADET FENOMENOLOJİSİ	30
2.1. İbadet kavramı ve insanın ibadete yönelişi	31
2.1.1. İbadette bilinç ilkesi	38
2.1.2. İbadetle sosyo-politik birlik şuuru	42
2.1.3. İbadetle ahlak ilişkisi	43
2.1.4. İbadette ölçü	48
2.2. Dua	50
SONUÇ	53
BİBLİYOGRAFYA	55
ÖZGEÇMİŞ	58

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ AÇISINDAN İBADET FENOMENOLOJİSİ

Büşra ÖZKAN

Danışman : Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI

2006, Sayfa: 58+V

Jüri: Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI

Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER

Yrd.Doç.Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Bu çalışmanın amacı, Felsefe ve din alanında Tanrı ve insan arasındaki ilişki çok kez farklı boyutlarla ele alınıp incelenmiştir. İnsan sahip olduğu varlık nitelikleri ile (akıl ve irade), “üstün varlık” olarak nitelendirilmiştir.

İnsan, doğası gereği Tanrı ile irtibata geçme ihtiyacı duyar. İnsanın Tanrı ile ilişkisini sağlayan yol, vahiy yoludur. Yani Tanrı ile insan arasında bir haberleşme bağı vardır. Bu haberleşme Tanrı’dan insana doğru olursa vahiy, insandan Tanrı’ya doğru olursa ibadet ve dua adını alır.

İbadet, sadece Tanrı ile kurulan bir bağ değildir. İbadet iki yönlü bir kavramdır. Bir yönü ile Tanrısal alana temas edilirken diğer yönüyle insanın kendi hayatına yön verir. Çünkü ibadet hayatın tüm alanına girer. İbadette aslolan ise sadece onu şekil olarak yaşamak değil, ruh ve anlam bütünlüğünü sağlayarak yerine getirmektir. İbadetle yaratıcısıyla iletişim kuran insan, dünyevi platformda da ahlakiliği ve gerçek insaniliği yakalar. Bu da ancak tüm ibadet ve ahlaki davranışların bir bütünlük içerisinde yaşanması ile olur.

İnsan, samimi, içten, devamlı ve tüm güzel davranışlarla bütünlük arz edecek şekilde yerine getirdiği ibadetle, bir taraftan bireysel anlamda Tanrı ile kurduğu iletişimin mutluluğunu yaşarken diğer taraftan da toplum içinde ahlakiliğini ve sosyalitesini yükseltecektir.

ABSTRACT
MASTER THESIS
THE WORSHIP PHENOMENOLOGY FROM THE POINT OF VIEW
GOD-HUMAN RELATION

Büşra ÖZKAN

Supervisor: Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI

2006, Page: 58+V

Jury: Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI

Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER

Assist. Prof.Dr. Tuncay İMAMOĞLU

The aim of the this study, In the philosophy and religion field, God, human, the relation between God and human are studied in different ways. The human has got mind and will. Because of this he is called “te superior being”. As for Creative God is “Absolute Being.”

The human feels a communication by his God. When the God wants to get in touch with human, he has this communication by revelation way. In other words,there is a contact wish between the God and human. If this communication is from God to human, it is revelation or if it is from human to God, it’s worship.

The worship isn’t a communication with God.It is a fact that has got double pole. The worship is effective on divine field, and then it’s effective in human’s light. Because the worship influences on the allworld light. To formal worship isn’t very important. To worship by heartfelt and sincerity is more widely accepted for God. The human, contacs with his God by worship way, needs to realize morality and genuine humanity in wordly plarform.

If human worships byhiz all heartfelt and sincerity and behaves morality, he will feel happiness of communication by his God and exalt his morality and sociality in community at the same time.

ÖNSÖZ

Felsefe ve din alanında Tanrı ile insan arasındaki ilişki pek çok kez farklı boyutlarla ele alınmış ve incelenmiştir. Tanrı-insan ilişkisinin en önemli boyutunu oluşturan insan ve Tanrı arasındaki iletişim ise çalışmamızın temel noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda ele aldığımız ibadet fenomeni, söz konusu iletişimin, insandan Tanrı'ya giden boyutunu temsil etmektedir.

Biz bu çalışmamızda, Tanrı'nın varlığı, "Mutlak Varlık" olarak ele alınışı, sıfatları, insanın temel vasıfları ve diğer varlıklardan farklı kendisinde bulunan düşünme yeteneği ile akıl sahibi bir varlık olarak "varlık sahnesine" çıkışını, ibadet fenomeni ile ilişkilendirerek ele almaya çalıştık

İnsanın doğasından kaynaklanan bir güç ile Tanrı'ya yönelişi, onunla irtibat ve iletişime geçme isteği, bu haberleşmenin insandan Tanrı'ya doğru olanının "ibadet", Tanrı'dan insana doğru olanının ise "vahiy" olarak adlandırıldığı bilinen bir hakikattir. Biz bu anlamda ibadet fenomeninin felsefi bir tahlilini yapmaya çalıştık. Çalışmamızı, ibadet çeşitleri ve temel ibadet prensiplerinden farklı olarak ibadetin öz anlamı ve ilkeleri üzerinde de yoğunlaştırdık.

Bu çalışmamızda gördük ki, insan akıl sahibi bir varlık olarak, varlık dünyasına katılıp, "üstün varlık" diye vasıflanmış olduğundan yaratıcısına ibadet etmekle sorumludur. Bu anlamda ibadet, insana kendi varlık bütünlüğünü kazandıran, diğer varlıklardan onu ayıran bir davranış olarak insanın yaratıcısı ile kurduğu bir iletişimdir.

İslam dininde ise ibadet tüm hayatı kapsadığı gibi, insanın da bütün varlığını kapsar. Allah'a yönelme sadece bedeni olarak değil, fikri olarak da gerçekleşmelidir. Bizler şunu tespit ettik ki, dini emirlerin temeli sayılan namaz, oruç, zekat gibi farzlar yanında, ahlaki değerlerden olan ahde vefa, temizlik, adalet, sosyal dayanışma, tefekkür, şükür gibi ilkeler de ibadetin özünü oluşturmaktadır.

Gerçek anlamda bir ibadetin şekli olarak ve yasağı savmak adına değil de, onun ruh ve özüne bağlı kalarak gerçekleştirilebileceğini böyle bir ibadetin ise, ancak ölçülü, samimi, taklitten ve her türlü aşırılıktan uzak, bilgiye, ihlâs ve takvaya dayalı olarak yerine getirilebileceğini tesbit ettik.

Bu bağlamda İslam dinine baktığımızda, bütün zorlukların kolaylaştırıldığını görebiliriz. Allah, insanlara ibadetlerinde her türlü kolaylık yolunu göstermiştir. Dolayısıyla şunu ifade edebiliriz: Zaman geçtikçe insanlık ve medeniyet seviyesi,

özellikle bilim ve teknik açıdan ilerlemekte, bunun sonuçları da doğal olarak insan hayatının bizzat kendisine tesir etmektedir. Bu tesirle beraber insanların ihtiyaçları ve problemleri de önceki asırlara göre farklılaşmaktadır. Fakat Allah, işte bu değişime uygun olacak, ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda kolaylığı, insanlara tanımıştır. “Allah sizin üzerinize bir güçlük yapmayı dilemez” (Maide 16). “Allah size kolaylık diler, güçlük istemez” (Bakara, 185)

İnsanın Tanrı’yla kurduğu ilişkinin bir başka şekli olan duaya da, ibadetin özü olduğu düşüncesiyle, çalışmamızda kısaca değindik. Tıpkı ibadette olduğu gibi duanın da Tanrı’yla kurulan iletişimin bir aracı olduğunu, duada da aslolanın içtenlik ve samimiyet ilkeleri olduğunu tesbit ettik. Duanın sayı, rakam ve şekle yahut sürekli tekrar edilen metinlere indirgenmemesi gerekmediğini, her nasıl yapılırsa yapılsın, gönülden ve kalpten isteyerek edilen duanın öze uygun olduğunu gördük.

Kısacası bu çalışmamızda ibadetin sırf şekli ve taklidi olarak değil, özüne bağlı kalınarak gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda günümüz insanının ibadet kavramına farklı bir bakış açısıyla bakabilmesini hedefledik.

Böyle bir çalışmayı tesbit ve yürütmemde bana yardımcı olan ve yardımlarını esirgemeyen Hocam Sayın Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI’ya, katkılarını gördüğüm Sayın Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER ve Yrd. Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU’na ve bütün hocalarıma burada teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

A. ÜSTÜN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1.İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri

İnsan ve insana dair her şey, daha ilkçağlardan itibaren filozof ve düşünürlerin dikkatini çekmiş, insanın varlık yapısı, nitelikleri, başarıları, yapıp etmeleri, kültürü, sanatı, tarihi, ruhu, bedeni, kısacası insanın bütün bir varlık olarak bizzat kendisi farklı zamanlarda, bütün şekillerde ele alınıp incelenmiştir.

Dünya medeniyetinin dev adımlarla ilerlediği, bilim ve teknolojinin geçmişe nazaran zirveye ulaştığı bir asırda yaşamamıza rağmen, kaydedilen bütün gelişme ve ilerlemelerin temelinde insan potansiyelinin varlığı hala yerini korumaktadır. Milletlerin ve medeniyetlerin yükselişi veya yok oluşunda en önemli unsur, yine insanın kendisidir. Maddi ve manevi kalkınmanın sağlanmasının bizzat insan eliyle olması, bu gerçeğin bir göstergesidir. İnsansız bir dünya düşünülemez gibi, onsuz bir medeniyet ve kalkınma da düşünülemez.

Tarih boyunca insanlığın hayranlık duyduğu, örnek edindiği ve kendileriyle övündüğü milletlerin kuruluş, yükseliş ve gelişmesinde, onların yıkılış ve yok oluşlarında, insanın birinci derecede rol oynadığını görmekteyiz. Bu bakımdan insanı çok iyi tanımak gerekir.¹

İnsan her çağda kendini tanımak ve bilmek adına çok yoğun çaba göstermiştir. Diğer bilim dallarında olduğu gibi felsefe de kendi sistemleriyle bu çabaya katılmış, insana, onun varlık yapısında ortaya çıkan problemlere, kosmosdaki yerine yönelmiştir. Yüzyılımızda da insanın kendi problem ve fenomenlerini araştıran felsefi antropoloji, yine insanın varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket ederek onu inceleme alanı yapmıştır. Bu fenomenler, insanın bilen, yapıp eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik yapıya sahip bir varlık olduğunu göstermektedir.²

¹ Mustafa Çuhadar, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:2, Kayseri, 1985, s.373.

² Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, İstanbul, 1988, s.13.

Felsefî antropolojinin tahlil ve tasvir ettiği bu fenomenler, ya dil gibi onun varlık yapısında temelini bulan ve onun direkt bir başarısı olmayan fenomenlerdir, yahut da onun doğrudan doğruya olan başarıları veya onların neticeleridir. Fakat insan fenomenleri, teknik, sanat, din, ethos, devlet vs. gibi insan başarıları ile ortaya çıkarlar. Bu fenomen ve başarıların taşıyıcısı, insanın varlığıdır. Yani bunlarsız insan mevcut olamazdı. Bu sebepten dolayı bu başarı ve fenomenlere, Nietzsche'nin bir tabiri ile "insanın mevcudiyet şartları" adını veriyoruz. Zira bunlar, insanın bulunduğu hiçbir yerde, o, ne kadar primitif yahut gelişmiş olursa olsun, eksik değildirler. Bu başarılar arasında ancak bir seviye farkı bulunabilir, fakat onların eksik olmaları imkânsızdır.

Bütün bu fenomen ve başarılarla insan bütünlüğü ile iştirak eder.³

Hayatın akışı içinde insan tek başına değildir. Doğal yapısı gereği başka insanlarla bir arada yaşamak zorunda olan sosyal bir varlıktır. Tarihin her döneminde insan, hayatını, kendisiyle aynı niteliklere, varlık koşullarına sahip birçok insanla hayatını beraber sürdürme ihtiyacını duymuştur. Bu ihtiyaç, insanları, bir araya getirerek topluluklar, gruplar, milletler oluşturmaya sevk etmiştir. Bu topluluklarda da kaosu önlemek, insanların birbirlerinin hak ve özgürlüklerine saygı duyarak huzur içinde yaşamalarını sağlamak için dini, ahlaki, hukukî nitelikte bir takım kurallar ortaya koyulmuştur. Bununla birlikte oluşturulan huzur ve güven ortamının korunması ve devam ettirilmesi amacıyla "devlet" kurma zorunluluğu belirmiş ve bu kurum gün geçtikçe de geliştirilmiştir. Diğer taraftan insanın "düşünen, bilgi edinen, seven, inanan, yapıp eden vs." bir varlık olma özelliğini taşıması ve bu varlık ihtiyaçlarını doyumak üzere birtakım çabalar içine girmesi, onun medeniyetler kurup, kendi kültür ve sanatını oluşturan, yaşatan bir varlık olmasını sağlamıştır. Elbette insanın kazandığı her başarı, icat ettiği her buluş gibi kültür ve sanatı da, teknikle birlikte insan hayatına hizmet etmiştir.

İnsanların çevrelerindeki kültür objeleri, teknik vasıtalar –bunların en iptidailerini bile- ilim, felsefe, sanat eserleri, nesiller boyunca devam eden bir hesaplaşmanın neticesidir. Bu hesaplaşma da insanın denemeler ile tecrübelerinden istifade etmek ve bir şeyi önceden tespit etmek, plan yapmak kabiliyetine dayanır. Bunların belirli bir kısmı, individuel (bireysel) olmayıp nesilden nesile devrederler. Bu sebepten dolayı insanın buluşları bile, bir atlama ve sıçrama değil, mevcut olanı ilerletme geliştirme ve

³ Takiyettin Mengüşoğlu, "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", Felsefe Arkivi, Cilt:4, Sayı:2, İstanbul, 1959, s.5.

bu suretle mevcut olanı bir aşmadır. “Buluş”, ilerleme, mevcut olanı aşma, araştırma adını alan hususi bir bilgi hayatı teşkil eder ve bu, bilginin gelişme ve ilerlemesine dinmek bilmeyen bir aktivite kazandırır.⁴

Çalışma ise, insan olmanın varlık temeli ile ilgili bir fenomendir ve insanın özel bir eylemidir. İnsanın, hayatın bütün alanlarında meydana getirdiği veya getirmiş olduğu başarılar, her alanda uğraştığı veya uğraşmış olduğu her şey, onun çalışan bir varlık olmasına dayanır. Fakat insanın yaşaması, hayatta kalması için, teknik ve sanattan, beslenme, giyinme, barınma ve korunmaya kadar birçok şeye gereksinim vardır. Bütün bunların, insanın kendisi tarafından oluşturulması, öğrenilmesi, hazırlanıp işlenmesi gerekmektedir. Ancak insan tek başına bunun altından kalkamaz. Onun, varlığını korumak için başka insanların yardımına gereksinimi vardır. Burada başka insanlar deyimi ile insanın yalnız kendi kuşağı, kendi kuşağının başarıları, deneyimleri değil, uzak veya yakın bir geçmişte yaşayan insanların, milletlerin başarıları da düşünülüyor. İnsan daha önce başka kuşaklar tarafından gerçekleştirilen başarıları, başka kuşakların deneyimlerini devralır ve kendisi de bunları gelecek kuşaklara devreder.

Bugünkü insanın başarılarının sürekli bir çalışma ile oluştuğu düşünülürse, çalışmanın önemi anlaşılabilir. Fakat çalışma, yalın bir olay değil, karmaşık, çok ögeli bir örgüdür. İnsan, çalışabilmek için, çeşitli teknikleri öğrenmek, araçlar arayıp bulmak zorundadır.⁵

İnsanın varlık koşullarından biri de onun eğiten ve eğitilen varlık olmasıdır. Eğitime ve eğitilme fenomeni ise insanın “değişebilen bir varlık” olmasında temelini bulur.

İnsan varlığının canlı, devingen bir oluşum içinde olduğu bilinmektedir. Yani insanın her zaman “insan” diye değerlendirilmesine yol açan, gerçekliği saptanmış yönüyle, oluş ve imkan bakımından sürekli değişen bir var oluş yönü dikkate alındığında, değişen yönünün gerçekliği kabul gören asıl varlığına bağımlı olduğu görülür.⁶ Dolayısıyla insan doğal yapısı itibarıyla değişme özelliğine sahiptir, “değişebilme” niteliği onun varlık potansiyelinde bulunur. Max Scheler’in ifadesiyle bu

⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, “Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili”, Felsefe Arkivi, Cilt:3, Sayı:2, İstanbul, 1955, s.62.

⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, s.167.

⁶ Halilrahman Açar, “İnsan Doğası Üzerine”, Felsefe Dünyası, Sayı:36, Ankara, 2002, s.69.

durum insan “plastisitesi”nden kaynaklanır. Mengüsoğlu (1988) da “plastisite” kavramını Türkçe’de “eğilip bükülebilme” deyimiyile karşılıyor ve şunları ekliyor: “Gerçekten bütün canlı varlıklar arasında plasitesitesi olan yalnız insandır. Bir canlı varlığın “eğilip bükülebilmesi” demek, onun bir form kazanması, bu kazandığı formu bütün hayatı boyunca geliştirebilmesi, işleyebilmesi demektir. Çünkü insan bir “imkanlar varlığı”dır. Bu, insanın bütünlüğü ile eğilip bükülebilmesine dayanır. Bu niteliğe sahip bir varlık olan insan, dünyaya geldiği zaman, sadece şu veya bu yönde geliştirebilecek “imkanlara”, ham yetenekler ve çekirdeklere sahiptir. Bu imkanların, işlenmemiş yeteneklerin ve çekirdeklerin gelişmesini, ona uygulanan eğitim sağlar. Eğitimden ancak eğitilecek yetenek ve çekirdeklerin bulunduğu bir yerde söz edilebilir.” Dolayısıyla bu görüş doğrultusunda, “eğitme ve eğitime” yeteneğinin insanın varlık bütünlüğünü sağlayan varlık koşullarından olduğunu ve yine bu sayede insanın kendini yetiştirip geliştirerek özerk bir varlık haline geldiğini, dünyaya ve hayata bakış açısının farklılaştığını, tarihsel bir varlık olarak da medeniyetlerin ilerlemesini sağladığını, bilim, sanat, felsefe alanında ise yeni olan her ne varsa, bunların hepsinin sebebi olduğunu söyleyebiliriz.

2. Düşünen Varlık Olarak İnsan

İnsanın varlık bütünlüğünü oluşturan, yukarıda açıklamaya çalıştığımız niteliklerin temelinde onun düşünebilme yeteneğine sahip bir varlık olmasının yattığını söyleyebiliriz. Yani insanın bilen bir varlık olması, düşündüğü, yaptığı her şeyden haberdar olması biraz önce saydığımız niteliklerini bilmesi anlamını da ihtiva eder. Bu anlamda bilen insan ile yapıp eden, inanan, eğiten eğitilebilen... vs. insan arasındaki bağ dikkat çekicidir. Örneğin, insanın yapıp eden bir varlık olması demek, aktif olması ve yapıp ettiklerini bilmesi demektir.⁷ Yani insanın bilen varlık olması niteliği, onun diğer nitelikleri kazanması ve bunların da birer nitelik olarak bir anlam taşımasını sağlar. Elbette insanın bu önemli niteliğinin temelinde onun akıl sahibi bir varlık olmasının yattığı söylenebilir. Bu sayede insan, bütün var olan her şeyi idrak etme, tanıma, anlama, düşünme, yorumlama, bilme gibi bir takım akli melekeler kazanır. Doğal yapısı gereği bir toplum içinde yaşama ihtiyacı duyan bu varlık, bu toplumda kaosu engellemek için bir takım kurallar (dini, ahlaki, hukuki) koyar, hayatını devam

⁷ Mengüsoğlu, Age., s.13.

ettirir, devlet kurar, kendi kültür ve sanatını ortaya koyar, medeniyetler oluşturur, kendini eğitir ve geliştirir.

İnsan akli ile “Düşünen Varlık” niteliğini kazanmış, bu sayede kendisini diğer varlıklardan ayıran en üstün vasfını elde etmiştir. Ünlü Alman filozof Kant’a göre de “Akıl, insanın sınır tanımayan bir kabiliyettir. İnsanı insan yapan ‘aklı varlık’ niteliğine sahip olmasıdır”.⁸ Bu noktada Kant’ın felsefesi genel olarak ele alındığında, varlık taşıyan konunun insan olduğu görülür. Her şey insanla ilgilidir, dünyaya açılan yol ondan geçer. Kant dört ana soru ortaya koyar. “Ne bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umabilirim?” Bu sorular hepsinin götürebileceği bir dördüncü soruda birleşir: “İnsan nedir? İnsanın Yeri Nedir? Kant’a göre insanın dünyadaki yeri yalnız ona hastır. Çünkü taşıdığı iki özellik yalnız onda vardır. ‘Ben bilgisi’ ve ‘akıl’. İnsan birçok yönüyle hayata katılır. Örneğin bir tabiat varlığı olarak, teknik-mekanik (homo faber) bir varlık olarak, politik, estetik yahut ahlaki bir varlık olarak. Ancak önemli olan bütün bunların hepsinde aklın varlığını her daim ön plana çıkarmasıdır. Neticede Kant da insan hakkındaki görüşünü şu şekilde özetler: “İnsana akli ile başka insanlarla beraber bir topluluk halinde yaşamak, kendisini topluluk içinde sanat ve ilimle eğitmek, uygarlaştırmak ve bir ahlak varlığı yapmak görevi verilmiştir. İnsanın insanlığa layık olmak için, tabiatındaki hamlıktan gelen engellerle aktif olarak savaşması gerekir.”⁹

İslam dininde de insan yaratılmış olan varlıklar içerisinde “en üstün ve en şerefli varlık” olarak kabul edilir. İnsanın bu vasıfları almasının temelinde ise onun irade ve akıl sahibi olması yatar. Çünkü insanda düşünme ve düşündüklerini ifade edebilme, kısacası aklını kullanma yeteneği vardır. Bu sayede insan istek ve arzularına da yön verir.¹⁰ Kur’an’da da çeşitli ayetlerde buna işaret edilmiştir: “Rabbin meleklere ‘Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim.’ demişti. Melekler, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüce tutuyor ve Seni kutsal saymaktayız’ dediler. Allah ‘Ben şüphesiz, sizin bilmediklerinizi bilirim’ dedi. (Bakara, 30) bir başka ayette ise ‘Biz insanı en güzel şekilde yarattık’ denilmektedir (Tin, 4)

⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, Kant ve Scheler’de İnsan Problemi, İstanbul, 1949, s.15.

⁹ Prof. Dr. Walter Heistermann (Berlin), Çev: Tomris Mengüşoğlu, “Kant’ın Felsefesi’nde İnsanın Yeri”, Felsefe Arkivi, Sayı: 16, İstanbul, 1968, s.49-62.

¹⁰ Hüseyin Atay, “Allah’ın Halifesi: İnsan”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: XVIII, Ankara, 1970, s.76.

İlk ayette yeryüzünde bir halife (insan) yaratılmasından bahsedilmektedir. Bu insanın yegane niteliği ise bilgin olmasıdır. Allah insanı yaratırken, ona ilim yapma sanatını da öğretmiştir. İnsanın meleklerden üstün sayılmasının sebebi de budur.¹¹

İnsanın sorumluluğu akıl gücünden kaynaklanmaktadır. Akıl insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerin en önemlilerinden birisidir. Aklın gerçek mahiyetini bilmek ve onun tam tanımını yapmak da oldukça zordur. Çünkü her şeyi tanımlamak mümkün değildir. Akıl duyular duvarını da aşar.¹²

Bu durumda akıl, insanı “Üstün Varlık” konumuna yükselten bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Bugün insanın ve insanlığın bu seviyede olması, insanın çağlar kapayıp çağlar açan olayların yapıcısı-yaratıcısı olması, bilim ve tekniğin insan aklını zorlayıcı hale gelmesi yine insanın akli ve aklını kullanması sayesinde olmuştur. Nitekim Tanrısal hitaba insanın layık görülmesi de onun akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.

Aristoteles’in meşhur eseri *Metafizik*, “Bütün insanlar doğal olarak bilmek ister.¹³” cümlesi ile başlar. İnsanda doğal bir halde bulunan bu bilme isteği, onu içinde yaşadığı alemini (kosmos), hem maddi hem de soyut bir varlık olarak kendini, alem ile ilişkisini, geçmişini ve geleceğini bilme yoluna itmiştir. İnsan, akli ile “Düşünen Varlık” niteliğini kazanmış, bu sayede kendisini diğer varlıklardan ayıran en üstün vasfını elde etmiştir. Böylelikle, hem içinde taşıdığı bilme isteği, hem sahibi olduğu akıl, onu türlü sorularla karşı karşıya getirmiş, sonra da bu soruların cevabını aramaya yöneltmiştir. İnsanı var olduğu günden beri meşgul eden en önemli sorunlardan biri de Tanrı fikri ve insanın Tanrıyla olan ilişkisidir.

İnsan, bir taraftan kendisine has, insan olmadan kaynaklanan ihtiyaç ve gereklerini giderirken, diğer yandan metafizik alana ilgi duyar. Fizik ötesi, insanüstü veya transcendantal varlık yahut varlıklarla ilgilenir. Böylece bütün bir varlık olarak (maddi ve soyut) varlık ihtiyaçlarını doyurma çabası noktasında olağanüstü, aşkın bir güç ile temasa geçer. Varlığını insana hissettiren bu aşkın güç, Tanrı’nın ta kendisidir.

İnsan fitratı gereği inanma ihtiyacı içinde olan bir varlıktır. Bu inanma hissi, bireysel ve sosyal hayatta, bir şeylerin gerçekleşmesine yönelik inanış şeklinde kendini

¹¹ Vahdettin Başçı, “Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:13, Erzurum, 1997, s.211.

¹² Atay, Age., s. 70.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, Çev.Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s.41.

gösterebildiği gibi, insanın “doğaüstü bir varlığa inanma” ihtiyacı şeklinde de ortaya çıkabilir. İşte bu inanış sayesinde, tarih boyunca çok çeşitli Tanrı tasavvurlarına rastlamak mümkün olmuştur. Hem bilim ve tekniğin hakim olduğu medeni toplumlarda, hem de primitif düşüncenin var olduğu ilkel kabilelerde, anlayış ve tasavvurları farklı da olsa, ortak bir şey vardır; o da “Tanrı” fikrinin ve “inanma” olgusunun eksik olmamasıdır. Yalnız bu inanmanın objesi farklı olabilir. [Ata ruhu, totem, bir doğa olayı, heykel... gibi]. Bütün bunlardan inanma fenomeninin insanın varlık temeline kök salmış olduğunu, inanmanın asla yok edilemeyeceğini çıkarmamız mümkün olabilir.

Dinsel inanmada transcendantal varlık adı verilen insan üstü bir varlıkla insan arasında bir bağlantı olduğu görülür. Bu bağlantı her dinsel inanmada aynıdır ve aynı olarak kalır. Yalnız çeşitli inançların gerçekleştirilme yolları arasında farklar vardır. Birisindeki yol kiliseden, ötekisindeki camiden geçer; yahut başka herhangi kutsal bir yerden geçer; veya bu inanç, kutsal olarak kabul edilen belli törenlere dayanan objelerle gerçekleşir.¹⁴

İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Her insan müstakil bir hüviyete sahip bir “ben”dir. Allah ise “Mutlak Ben”dir. Bağımsız “ben”ler olarak her birimiz düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve amaçları, arzu ve istekleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığız. Başka bir deyişle, biz bir takım zihin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız.¹⁵

İşte insanı, bütün beşeri yönleriyle ele aldığımızda, kendi potansiyelinin ve sınırlarının farkına varan insanın, kendinden daha güçlü, daha üstün, sınırsız bir varlığa inanma ihtiyacı duymasını bu bağlamda makul karşılayabiliriz. Çünkü insan, her zaman kendinden daha yüce, daha güçlü, kudretli bir varlığa inanma ihtiyacı duyabilir. Zaten inanmanın fitriliği ve insanın varlık fenomenlerinden biri olması da bu cümlemizi destekler mahiyettedir. Tarihi seyir içerisinde bu ihtiyacı duymadığını söyleyen kişi sayısı pek fazla olmasa gerek. İşte bu ihtiyaç insan ile Tanrı arasındaki sonsuz ilişkinin başlangıcını oluşturur. Alemde karşılaştığı her olgu ve olayı soruşturmayı alışkanlık edinen insan, bu ilişkiyi ve onu oluşturan tarafları da sorgular. Bu ilişkinin bir tarafında kendisi, diğer tarafında “Mutlak-Yüce” olarak kabul ettiği “Tanrı” vardır. Felsefe tarihi ve ilahiyat alanına baktığımız zaman Tanrı fikrinin çok çeşitli bakışlarla ele alındığını görebiliriz.

¹⁴ Takıyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, İstanbul, 1988, s.202.

¹⁵ Mehmet S. Aydın, İslam Felsefesi Yazıları, İstanbul, 2000, s.120.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ALLAH-İNSAN-KAINAT İLİŞKİSİ

1.1.Mutlak Varlık Tanrı

Tanrı veya tanrıların varlığı konusu, bu var olmanın lehine yahut aleyhine sürülmüş olan deliller, varlığı iddia edilen Tanrı'nın nasıl bir tanrı olduğu, bu Tanrı'nın alem ve insanla ilişkisi hakkında felsefe ve ilahiyat alanında pek çok görüş ortaya konulmuştur.

Varlığı kabul edilen Tanrı acaba nasıl bir Tanrı olacaktır? Yaşadığımız bu aleme ait olmayan aşkın bir Tanrı mı, yoksa onunla iç içe geçmiş, o alemin kendisi olan içkin bir Tanrı mı? Yahut bu alemi yoktan var eden bir Tanrı mıdır, yoksa alemi yaratıp onun işleyişine müdahale etmeyen, yahut peygamberler ve kitaplar göndererek tarihin akışını sürekli değiştiren bir Tanrı mıdır? Öte taraftan ancak varlığı kabul edilen Tanrı'nın bu alemle ilişkisi nasıldır? Bütün bu sorular felsefe alanında yıllarca tartışma konusu olmuş ve çok çeşitli sonuçlar ortaya çıkmıştır.

Felsefe ve ilahiyat eserlerinde yer alan belli başlı Tanrı tasavvurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:¹⁶

Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin görüşleri birkaç grupta toplanabilir. Bunlardan biri gerek Batı Yahudi-Hıristiyan, gerekse Doğu Müslüman geleneğine uygun düşen veya bu gelenek içinde kendisine en fazla rastlanan ve tanrılık (teizm) diye adlandırılan görüştür. Tanrıçılık veya teizm, bir Tanrı veya Tanrı'lar olduğunu, onların insanî varlıklarla herhangi bir şekilde doğrudan veya kişisel ilişkiler içinde bulunduğunu ileri sürer.¹⁷

Deizmde (Yaradancılık) ise ezeli, fakat sadece kendi özünü bilen bir varlık söz konusudur. Yani bu alemden ayrı, aşkın bir Tanrı vardır, o bu alemi yaratmış, fakat sonra dünyada olup bitenlere müdahale etmemiş veya çok nadir müdahale etme ihtiyacı duymuştur.¹⁸

Panteizmde (tümtanrıçılık), Tanrı'nın evrenden ayrı veya ona aşkın bir şahıs olmadığı fikri kabul edilir. Evren bütünü bakımından Tanrı'dır veya evrende etkide

¹⁶ Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVII, 1985, s.47.

¹⁷ Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Ankara, 2002, s.228.

¹⁸ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, s.177.

bulunan güçler, Tanrı'nın kendisini oluştururlar. Tanrı her şeydir, her yerdedir, her şeydedir.¹⁹

Allah'ın varlığı konusunda Kur'an, Allah'ı, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda "Var" denmeye layık tek gerçek varlık olarak kabul eder. Kainatta Allah'a karşı (denk) olabilecek hiçbir şey yoktur. Ontolojik bakımdan Kur'an'ın dünyası theocentrictir. (Merkezinde Allah var olan). Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. İnsan ise O'nun karşısında olan bir kutba yerleştirilebilir. Çünkü Kur'an'da bütün yaratıklar arasında en büyük önem, insana verilmiştir. Kur'an, Allah kadar insana da dikkati çeker. Mutlak Varlık üzerinde durduğu gibi insanın mahiyeti, ruhi durumu, görevleri, kaderi vs. Kur'an'ın temel konularıdır. Dolayısıyla Allah ile insan arasında çok yönlü bir münasebet meydana gelmiştir.²⁰

Mutlak Varlık Tanrı, Farabi ve İbn-i Sina'da zorunlu varlık (Vacib-ul Vûcud) olarak adlandırılır. Bu zorunlu varlık daima kainat ile ilişki içerisinde. O'nun kainat ile ilişkisi, ayrılmaz nitelikleri olan birliği, ilim ve iradesiyle yakından alakalıdır.²¹

Farabi'ye göre ilk ve zorunlu varlık (Tanrı), mantıkça birbirinden ayrı ve birbirine yabancı unsurlardan meydana gelmediği gibi, tek unsurun bir araya gelmiş cüzlerinden de meydana gelmiş bir varlık değildir. Farabi, ilk varın birliğinde son sözü söyler. Nasıl ki ilk varın mahiyeti yok, kendisi, inniyeti, zati, varlığı varsa, yeni mahiyeti ile varlığı aynı ise, birliği ile kendisini başkasından ayıran özel varlığındaki varlık kavramı gibi, onun birliği ile varlığı eşit anlamlıdır. Bu duruma göre varlık ve birlik sözleri ilk varda aynı anlamdadırlar. İlk var, varlığının özelliği ile başka varlıklardan ayrıldığı gibi, birliğinin özelliği ile de başka bir denem şeylerden ayrılır.²²

Farabi diğer iki bakımdan da zorunlu varlığın birliğini ortaya koyar. Biri, başkasına ve başkasının kendisine benzemesidir. Zorunlu varlık özülle, zatiyla her şeyden ayrıdır. Kendi varlığına hangi yönden olursa olsun, başkasının iştirak etmesi imkansızdır. Onun varlığının hiçbir surette benzerlik ve benzeşecek bir yönü ve cüz'ü olmadığından, her şeyden büsbütün ayrı bir varlıktır. Eğer benzeşecek cüz veya yön

¹⁹ Ahmet Arslan, Age., s.231.

²⁰ Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev: Süleyman Ateş, Ankara,1975, s.69.

²¹ Hüseyin Atay, Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 114, Ankara, 1974, s.46.

²² Farabi, el-Medinet'ül Fazıla, Çev:Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları/1121, Ankara, 1990, s.9., es-Siyaset'ül Medeniye, Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları: 353, İstanbul, 1980, s.44-45.

olmuş olsa, bir benzeyen ve bir de benzemeyen diye iki cüz veya iki yönlü olacak ve birleşik bir varlık durumuna düşecektir. O, bu noktadan da tektir.²³

İbn Sina ise zorunlu varlığın birliğini uzun istidlallerle anlatır. Daha çok birliğinin nedenlerini ileri sürer. Farabi gibi matematik, varlıkçılık (ontoloji) ve mantıkça bölümlere ayıramayacağını, varlığının ne matematik bakımından zihni sayı bölümlere göre cüzü, ne sayısı olduğunu, ne varlıkçılık bakımından varlığını meydana getiren unsurların (element) bulunduğunu ve ne de mantıkça varlığını meydana getirecek, biri genel diğeri özel olan cins ve fasıl gibi cüzleri ihtiva ettiğini, zira o cisimde cismin maddesi ve şekli de olmadığından, cismin madde ve şeklinin tasarısına gireceği herhangi bir bölünme ve cüzleşme anlayışından uzak olduğu gibi zihnen tasarlanabilen bir maddenin zihni bir suret ve unsuru da değildir.²⁴

Gazali ise Mutlak varlığın varlığı hakkındaki fikirlerini varlığı ve var olan ikiye ayırarak ortaya koyar. Zorunlu varlık olan Allah'ın, varlığının kendi zatından olduğunu, Allah'ın dışında kalan bütün varlıklar ve cisimler ile onların arazlarının da "alem" olarak isimlendirildiğini ifade eder. Buna göre, asıl varlık kabul edilen varlık (Allah), varlık (mevcut)ların en zahiri, en yücesidir. Bu bakımdan bilinmesi en önce ve akla en kolay olanıdır. Yine, o, ezeli ve ebedidir, O'nun dışındaki varlıklar, O'nun kudreti, iradesi ve yaratmasıyla varlık kazanmışlardır. Bu sebeple "alem" denilen bu varlıklar, asıl varlığın fiilinin bir neticesidirler ki, Gazali, burada alemin realitesini de kabul eder. Kısacası gerçek varlık Allah'ın bizzat kendisidir.²⁵

Gazali, Allah'ın varlığının her şeyden münezzeh olduğunu kabul eder. Allah, mükemmellik sıfatları olan, noksanlıklardan, yok olmaktan uzak, varlığının başlangıcı ve sonu olmayan bir varlıktır. Tıpkı Farabi ve İbn Sina gibi Gazali de, Allah'ın varlığının delillerle idrak olunabileceğini ifade ettikten sonra, O'nun ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinde durur. Bu sıfatlarıyla varlıkları yoktan var edecidir. Sadece yaratıcı değil, aynı zamanda alemin tertipleycisi ve idare edicisidir. Dolayısıyla Gazali metafiziğin merkez noktasını "ilk varlık" veya "varlık olarak varlık" teşkil etmektedir. O, gerçek ve asıl varlık olarak Allah'ı kabul eder. Gerçek varlık, hiçbir varlığa

²³ Farabi, el-Medinet'ül Fazıla, s.6., es-Siyaset'ül Medenîye, s.43.

²⁴ Hüseyin Atay, Age., s.48.

²⁵ Necip Taylan, Gazali'nin Düşünce Sistemi'nin Temelleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 34, İstanbul, 1994, s.143-144.

dayanmaz. Hiçbir şey O'nun sebebi değildir. O'nun sebebi kendindedir. O'nun varlığı kendi zatındandır.²⁶

Mutlak Varlık olan Tanrı, Vacibu'l-Vücuttur. O, metafizik bir sırdır, varlığın en yüksek mertebesinde yer alır. Bu en yüksek mertebe ise ehadiyet, yani mutlak bir mertebedir.²⁷

Kur'an'daki Tanrı kavramı ve yaklaşımına baktığımız zaman ise Kur'an'ın rab olma vasfı ve tanrılığı "Allah" adıyla ifade ettiğini görürüz. Allah Kur'anî bakış açısından tektir, her şey O'na dayanır, doğurmamıştır doğurulmamıştır, hiçbir şey O'na benzemez.²⁸

Varlık aleminde sevlmeye layık olan da O'dur. Çünkü insanı, evreni ve alemde bulunan her şeyi yaratan, yoktan var eden, bu yaratılış içerisinde insana en güzel biçimi verip, yarattıklarının çoğundan daha üstün ve şerefli kılan yine O'dur.²⁹

Kur'an'a göre de Tanrı'nın varlığı tamamen kendine özgüdür. Bundan dolayı, O tektir. O, hem kendi varlığını hem de bütün kainatı bilir. En yüksek derecede, hayat, irade ve hikmet sahibidir. Kerim ve adil olan Tanrı, her şeyin yaratıcısıdır. (Halikıdır). O cemildir ve her şeydeki güzelliğin kaynağıdır. En son sevgi, teslimiyet ve ibadet ancak O'nadır. Tanrı sadece kadir olduğu için değil, iyinin, halikın ve güzelliğin nihai kaynağı olduğu için de ibadete layıktır.³⁰

Tıpkı bundan önce Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin de işaret ettikleri gibi, Kur'an'da da en önemli sıfatların (Allah'a ait) yaratıcılık, ilim, irade, kudret sıfatları olduğunu söyleyebiliriz.³¹

Görüldüğü gibi, mutlak varlık olarak isimlendirilen, varlığı zorunlu kabul edilip yokluğu asla düşünülemez olan tek varlık var, o da Tanrı'dır. Tanrı vardır, varlığı zorunludur, birdir ve her şeyin yaratıcısıdır. O'nun yaratan olması, yukarıda ismi geçen filozoflar (Farabi, İbn-i Sina, Gazali... vb.) "Tanrı" üzerinde söz söylemiş felsefi ekoller ve ilahiyat alanında, "Rab" olmak için yeter sebep olarak görülmüş, diğer sıfatlar (ilim, irade, kudret...vb.) "yaratan" olmanın sonuçları olarak kabul edilmiştir. Çalışmamızın

²⁶ Vahdettin Başçı, Gazali'de İbadet Kavramı'nın Felsefi Bir Tahlili, Erzurum, 1994, s.11.

²⁷ Toshihiko Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, Çev: İbrahim Kalın, İstanbul, 1995, s.76.

²⁸ İhlas, 1-4.

²⁹ Tin, 4.

³⁰ Başçı, Age., s.8.

³¹ Muhammed İkbâl, İslam'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu, Çev: Ahmet Asrar, İstanbul, 1984, s.95.

bu kısmında ise ana hatlarıyla bahsettiğimiz Mutlak Varlık Tanrı'nın söz konusu edilen sıfatlarını açıklamaya çalışacağız.

Çalışmamızın bu safhasında “Var” denmeye layık tek varlık olarak kabul edilen “Mutlak Varlığı”n sıfatlarını ele alıp, akabinde O'nun üstün varlık insan ile ilişkisini değişik açılardan inceleyeceğiz.

1.2.Mutlak Varlık Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın varlıklarla münasebetini tayin eden, filozof ve ilahiyatçıların üzerinde konuşup tartıştığı sıfatları şu şekilde inceleyebiliriz:

1.2.1.Bir Olan Tanrı

Tanrı'nın birliği veya tekliği, felsefede ve farklı dinlerde farklı farklı anlaşılmalıdır. Hıristiyanlığın (anlaşılması güç) teslis inancı bir tarafa bırakılırsa, semavi diye adlandırılan dinlerde monoteizm hakimdir

Gerek İslam, gerekse Yahudi ve Hıristiyan fikir tarihlerinde tartışma konusu olan bütün klasik deliller, monoteizme işaret etmektedir. Kozmolojik delilin ilk yahut yeter sebebi, teleolojik delilin Düzen ve Gaye Koyucu'su, ahlak delilinin Ahlakî Hakimi hep Tek'tir. Sözgeşi, iki Tanrı düşünürsek Vacib'ül-Vücut'dan bahsedemeyiz; çünkü o zaman bu terimin hiçbir anlamı kalmaz. Yine iki veya daha çok Tanrı düşünürsek, Kur'an deyiimiyle “yer veya gökler fesada uğrar”³²; yani hiçbir düzen kalmaz ve alem Tanrıların farklı gayelerinin bir arenası haline gelir.³³

İslam filozoflarına göre de Allah gerçek anlamda tektir. Farabi'ye göre ilk neden birdir ve akıldır, bütün diğer var olanların varlığının ilk nedenidir, her türlü eksiklikten (naks) münezzehtir, varlığı en üstün (efdal) varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir. Varlık mükemmelliği bakımından da en süt mertebededir (Kemal). O'nun varlık ve tözüne (cevhere), yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir. İlk var olan, tözü bakımından kendisinden başka herhangi bir varlığın, O'nun varlığına sahip olması imkansızdır. Aynı şekilde ilk olanın zıddının olması da imkansızdır. İlk Olan, zihni bakımdan tözünü meydana getiren şeylere bölünemez.³⁴

³² Enbiya, 22.

³³ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, s.137.

³⁴ Farabi, Medinetü'l Fâzıla, Çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları/1121, Ankara, 1990, s.1-7.

Kısaca özetlersek, Farabi geleneğine göre, eğer birden fazla Tanrı olsaydı, ya bunların ikisi de tamamen aynı özelliklere sahip olurdu; bu takdirde de ferdiyeti olan iki varlıktan söz edemezdik, yahut onlardan birinin sahip olduğu bazı özelliklere –veya en azından bir tek özelliğe- ötekinin sahip olmaması söz konusu olurdu ki, bu da her ikisinin de eksik olduğu anlamına gelirdi. Eksik olan ise (akdem, efdal, ekmel ve Vacibü'l-Vücut gibi terimlerin tanımları gereği) Allah olamazdı.

Farabi'nin bu açıklamaları, daha sonra İbn Sina ve Gazali gibi İslam düşünürleri, Aziz Thomas gibi Hıristiyan (Ortaçağ) ilahiyatçıları tarafından aynen benimsenmiştir. Gazali, Allah'ın birliğini “zıttı bulunmayan, bölünme kabul etmeyen” vs. şeklinde anlatırken Farabi ve İbn Sina'ya dayanmaktadır.³⁵

Gazali de Allah'ın tek olup, ortağı ya da benzeri olmadığını söyledikten sonra şu şekilde bir ispat yoluna gider. Eğer iki ilah olduğu kabul edilirse, bunlardan biri bir emir verdiğinde, ikincisi bu emre uymak zorunda ise, aciz olduğundan ilah olamaz. Yok eğer bu emre karşı gelmek gibi bir güce sahipse o zaman da birincisi aciz olduğu için ilah olamaz. Çünkü ikisinin daima aynı fikirde olmaları mümkün değildir. Zaten daima ittifak halinde olurlarsa ikiye yine gerek kalmaz. O halde Allah birdir.³⁶

İbn Sina'nın bu husustaki görüşlerine gelince; O da Tanrı'yı Vacibu'l Vücut olarak adlandırır. O'na göre de Vacibu'l Vücut, her yönden Bir'dir, tektir, O'nun için çokluk asla düşünülemez. Her şeyin, diğer bütün varlıkların yaratıcısıdır.³⁷ Vacibu'l Vücut'da varlık-mahiyet ayrılığı yoktur, cinsi de yoktur. Tanrı bizatihi sırf hakikattir (mahz hak).³⁸ Vacibu'l Vücut basittir, iki veya daha fazla bir şeyin bir araya gelmesinden ibaret değildir.³⁹ Vacibu'l Vücut cisim değildir,⁴⁰ zatıyla kaimdir, O'nun zıddı da yoktur.⁴¹

Allah'ın birliği ile ilgili olarak Kur'an'a baktığımız zaman, bu birliğin iki şekilde ortaya konduğunu görebiliriz. Birine ilk defa üçüncü sure olan Müzzemmil'de rastlıyoruz. Kur'an burada “ilah”a doğu ve batının Rabbi sıfatını ekledikten sonra O'nun birlik sıfatını ortaya atmıştır. Bunu veren cümlede ise “bir” ve “tek” kelimeleri

³⁵ Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 2001, s.138.

³⁶ Gazâli, İhyâ'u'lûmi'd-dîn, Çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1975, cilt:1, s.276.

³⁷ İbn sina, eş-Şifa, İlahiyat, Nşr. G.C. Anawati ve s. Zayed, Kahire, 1960, s.343; İbn Sina, el-İşarat ve 't Tenbihat, İlahiyat, Beyrut, 1993, s.44-49.

³⁸ İbn Sina, eş-Şifa, İlahiyat, s.343-356.

³⁹ İbn Sina, el-İşarat ve 't Tenbihat, İlahiyat, s.44.

⁴⁰ İbn Sina, el-İşarat ve 't Tenbihat, İlahiyat, s.48.

⁴¹ İbn Sina, el-İşarat ve 't Tenbihat, İlahiyat, s.53-54.

kullanılmamış olmasına rağmen Allah'ın birliğini göstermektedir. Cümlenin “bir” oluşunu ifade etmektedir. Diğerinin özelliği, “ilah” kelimesine “tek” ve “bir” sıfatını eklemiş olmasıdır. Böylelikle, ilahın tekliğini ve birliğini en açık ve seçik bir biçimde açıklamıştır.

Allah lafzı ise, Kur'an'da en çok geçen isimdir. İlk defa Fatiha'da zikredilmiştir. Fatiha'da Allah'ın dört sıfatı daha zikredilir. Alemlerin Rabbi, Rahman, Rahim, öldükten sonraki alemin Hakimi ve Maliki. Üçüncü sure Müzzemmil'de iki sıfatla tavsif edilen ilah, beşinci sure Fatiha'da görülen ve görülmeyen alemlerin hakimi olarak ifade edildikten sonra, 21. sure olan İhlas'ta Allah'ın birbirini tamamlayan beş sıfatı daha zikrediliyor. Birlik, samediyet, doğurmamış, doğmamış olmak, eşi ve dengi bulunmamaktadır. İşte Allah birdir, bütün varlıkların ihtiyaçlarını gidermek için sığındıkları tek zattır, doğurmamıştır, herhangi bir varlıkla ilgisi soy ve nesebe dayanmaz. Kendisinden herhangi bir şey ayrılıp çıkmamıştır. Allah herhangi bir nesneden çıkmamıştır, doğurulmamıştır, O'ndan önce bir şey mevcut değildir. Varlık aleminde hiçbir eşi, benzeri, dengi yoktur.⁴² Yani Allah, eksiksiz ve olgunluk vasıflarına sahip bulunan, varlığı zaruri olan zatın ismidir.⁴³

Tanrı'nın birliği ile ilgili olarak yukarıda söylediklerimize dayanarak şunu ifade edebiliriz.

Felsefe ve ilahiyat alanında Tanrı'nın birliği üzerinde akli yönden birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmalar çeşitli yöntemlerle mantıkî bir temele oturtularak Tanrı'nın bir olduğu hususu ispatlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın birliği ve bir olduğu bir sonuç olarak ortaya konmuş “birlik” Tanrı'nın sıfatları içindeki yerini almıştır.

1.2.2.Ezeli ve Ebedi Olan Tanrı

Tanrı'nın sıfatlarından bir diğeri de O'nun ezeli-ebedi oluşudur. Tanrı için bir başlangıç ve son söz konusu olamaz. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi o Vacibu'l Vücut olup yokluğu düşünülemez. O hep vardı, daima var olacaktır.

Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayışı hususunda Türk İslam filozoflarından Farabi'nin görüşlerine bakacak olursak; O'na göre, O (Tanrı), ezelidir, ezeli olmak için

⁴² Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ankara,1961,s.16.

⁴³ Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1992, s.41.

kendisini varlıkla kalıcı kılacak (bekâ) herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü (zat) bakımından daimi olarak vardır.⁴⁴

İslam filozof ve kelamcıları ilahi ezeliyi anlatmak için genellikle “kıdem”, “kadîm” ve “akdem” gibi terimleri kullanmıştır. Kur’an’ın Allah’ı “O evvel, ahir, açık, gizli olandır”⁴⁵ şeklinde tavsif etmesi, ezelik ebedilik şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁶ Örneğin Gazali, Allah’ın kadim ve ezeli olup, varlığının evveli olmadığını, O’nun ezeli olduğu gibi ebedi olduğunu ifade eder ve Kur’an’la aynı fikri paylaşır, “Evvel, Ahir, Zahir ve Batın olan O’dur” der. Hem ezeli, hem de ebedidir.⁴⁷

Bütün bunlardan, Tanrı’nın ezeli ebedi olarak kabul edildiği, bu kabulün de O’nun sonsuzluğu ve değişmezliği fikrini beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır.

“Tanrı sonsuzdur” derken, genellikle hiçbir şeyin O’nun bilgi, kudret ve idaresinin dışında kalamayacağı, O’nun fiillerinde herhangi bir sınırlamanın söz konusu olamayacağı, varlığı ile mahiyetinin anı olduğu, bütün sıfatlara en kamil ölçüde sahip olduğu ve (halkımızın çok sık kullandığı bir deyimle) “her yerde hazır ve nazır” olduğu anlatılmak istenir. “Allah göklerin ve yerlerin nurudur”⁴⁸ ayeti, İslam dünyasında, başta Muhammed İktal olmak üzere, bir çok bilgin tarafından “ilahi sonsuzluk” açısından yorumlanmıştır. İktal’e göre, Allah “yaratıcı gücünde sonsuz imkanların bulunduğu Mutlak bir Ben (Ene) dir.” Yine, “İlahi sonsuzluk, ferdiyetlerine zarar vermeden öteki sonluları sevgiyle kucaklamaktadır.” Değişmezlik, sonsuzluk vasfının tabii bir sonucu olmaktadır. Eğer bir varlık zaman ve mekânın ötesinde ve her bakımdan sonsuz ise, o varlık değişmez ve Mutlak’tır.⁴⁹

Tanrı’yı Mutlak varlık olarak kabul etmek ve nitelendirmek, Mutlak varlık olabilmenin şartlarını taşımayı gerektirir. Biraz önce birliğini onayladığımız Tanrı’nın, bu nedenle, ezeli ve ebedi olduğunu, yani başlangıçsız, sonsuz ve değişmez olduğunu kabul etmek, zorunlu olmaktadır. Dolayısıyla sonuç olarak diyebiliriz ki, Tanrı’nın varlığının başlangıcı ve sonu yoktur.

⁴⁴ Farabi, Age., s.1.

⁴⁵ Hadid, 3.

⁴⁶ Aydın, Din Felsefesi, s.139.

⁴⁷ Gazali, Age., s.271.

⁴⁸ Nur, 35.

⁴⁹ Aydın, Age., s.141.

1.2.3.Sonsuz ve Değişmez Olan Tanrı

Biraz önce ezeli ve ebedilikten bahsederken, bu sıfatların bizi sonsuzluk ve değişmezlik fikrine götürdüğünü, şayet bir varlığın zaman ve mekanın ötesinde her bakımdan sonsuz olduğunu kabul edersek, o varlığın değişmez ve Mutlak olduğunu da kabul ettiğimizi söylemiştik. Genellikle değişme bir eksikliğin, bir ihtiyacın; dolayısıyla kendi kendine yetmezliğin neticesi olarak ortaya çıkar. Tanrı bütün bunlardan müstağni olduğu için değişmez ve mutlakdır.⁵⁰

Farabi de Tanrı'da asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmadığını, O'nun varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlığın bulunmasının mümkün olmadığını söyler.

Ayrıca, O'nun varlığından önce olan (akdem) bir varlığın bulunmadığı gibi, O'nun varlığının derecesinde (rütbe), kuşatamadığı bir varlığın olmadığını, bundan dolayı da O'nun varlığının kendisinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanmasının mümkün olmadığını, O'nun cevheri ile, kendinden başka her şeyden tamamen farklı olduğunu da ifade eder.⁵¹

1.2.4.İyilik ve Adalet Sahibi Olan Tanrı

Tanrı hakkında konuşulan bir diğer sıfat ise O'nun iyilik sahibi ve adaletli oluşudur. Birinci terim filozofların, ikinci terim ise kelamcılarının çok sık kullandıkları terimler arasında yer alır. Bilindiği gibi eski Yunan Tanrılarının büyük bir kısmı, akla hayale gelmeyen kötülükler yapmaktaydı. Bazı dini inanışlar, kötülük problemini bir türlü halledemedikleri için ayrı bir Tanrı, "Kötülük Tanrısı" icad etmişlerdi.

Monoteist dinlerde Tanrı'nın ahlakî vasfı tartışma konusu edilmez. O'nun adaletli olduğundan şüphe edilmez.⁵²

Türk-İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina'ya göre de Tanrı mutlak manada iyidir. İbn Sina "Allah sırf iyilik ve olgunluktur (Mahz hayır). İyilik O'nun özünün gereği olduğu için, zatında kötüye ve kötülüğe yer yoktur. Mümkün varlıklar özleri itibarıyla sırf iyilik olamazlar. Çünkü onların varlığında yokluk, eksiklik ve kötülük de mevcuttur. Dolayısıyla özünün gereği olarak sırf iyilik sadece Vacibu'l Vücut'dur."⁵³

⁵⁰ Aydın, Age., s.142.

⁵¹ Farabi, es-Siyâset ul-Medeniyye, Çev: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları: 353, İstanbul, 1980, s.11.

⁵² Aydın, Age., s.142.

⁵³ İbn Sina, Şifa, s.355.

Tanrı'nın iyilik ve adaleti, hem kainat düzeyinde, hem de beşeri düzeyde tecelli etmektedir. Farabi ve onun gibi düşünönlere göre, alemin bir nizam üzere var olması, ilahi hayır ve adaletin bir tecellisidir. Bu bakımdan, "Mevla ne eylemiş ise güzel eylemiştir." Beşeri düzeyde ise insanın iyilik ve adalet sayesinde başardığı yahut başaramadığı hiçbir şey ortada kalmayacak, zamanı geldiğinde hepsi değerlendirilecektir.⁵⁴ Kur'an'ın ilk inen ayet ve surelerinde işaretlere (ayat), yani tabii olaylardaki belirti ya da Tanrı'nın kudret ve iyiliğinin alametlerine birçok ima ve atıflar vardır. Tümüyle ele alındığında, bunlar, Tanrı'nın dünyayı en azından insanın orta hallice yaşayabileceği bir yer kıldığını gösterir. Müslümanın Allah! zikrinin en yaygın şekli, O'nun "esirgeyen, bağışlayan" olduğudur ve öteki güzel isimleri arasında "çok seven" (vedut) ve "aralıksız veren" (vehhab) isimleri de vardır. Hıristiyanlığa gelince Yeni Ahit'te Tanrı'nın İsa'yı göndermesindeki ana tema onlara olan sevgisi iken, Eski Ahit'te de O'nun rahmetine ilişkin bir sürü atıf vardır.⁵⁵ Yani Allah'ın kitap ve peygamberler göndermesi O'nun kullarına duyduğu rahmetin ve sevginin bir göstergesidir. Dolayısıyla Tanrı olma hususuna yerleştirilen sıfatlardan biri de O'nun mutlak manada iyilik ve adalet sahibi olmasıdır.

1.2.5.Bilen Tanrı

"İlim sıfatı" öteki bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrı'nın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.⁵⁶

Aristoteles, Tanrı'nın kendi özünü bilen bir varlık olduğunu söyler.⁵⁷ Dolayısıyla ona göre Tanrı alemi yaratmış ve elini ondan çekmiştir. Alemde olup bitenlerin farkında değildir. Farabi ise, Tanrı'nın kendi özünü bildiğini, kendi özünü bilmekle de alemi bildiğini ifade eder. Farabi, Tanrı'nın ilim sıfatının da O'ndaki tek bir zat ve cevheri ifade ettiğini belirtir. O'na göre, O bilmek için zatının dışındaki fazileti kendisine tanıtacak başka bir zata muhtaç değildir. Onun tanınmak için de başka zata ihtiyacı yoktur. O, bilmek ve tanımak için kendi cevherinde yeterli bulur. Onun, kendini bilmesi, kendi cevherinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla o, hem bilir, hem bilinir, hem bilgidir. Bu itibarla kendisi tek bir zat ve tek bir cevherdir.⁵⁸

⁵⁴ Aydın, Age., s.141.

⁵⁵ W. Montgomery Watt, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, Çev: Dr. Turan Koç, İstanbul, 1991, s.87.

⁵⁶ Aydın, Age., s.144.

⁵⁷ Aristoteles, Metafizik, Age., 1072b. 20-25, s.499.

⁵⁸ Farabi, Medinet'ül Fazıla, s.10; es-Siyaset'ül Medeniye, s.14.

İbn Sina da, Vacibu'l Vücut'un zamanla mukayyed olmaksızın her şeyi bildiği kanaatindedir. Geçmiş, gelecek ve şimdiki hal de buna dahildir. Eğer Allah'ın bilgisi, zamanla kayıtlanacak olursa, bu kayıtlı bilgi, O'nun zatında bir de değişme sıfatı arız kılar (ilave eder). Vacibu'l Vücut cüz'iler de dahil olmak üzere her şeyi zaman ve süre ile kayıtlanmış olmaksızın bilir. Zira Allah, zamandan ali ve mukaddestir.⁵⁹ "Allah, cüz'iler de dahil olmak üzere her şeyi külli bir tarzda bilir. Bununla beraber, hiçbir şahsi şey, O'nun bilgisinden azade kalamaz" ifadesinin hemen arkasından "Gökler ve yerde zerre ağırlığındaki bir şey bile Allah'ın bilgisi haricinde değildir"⁶⁰ ayetini getirerek, İbn Sina, kendi görüşü ile ayetin birleştiğini gösterir.⁶¹

Gazali ise Farabi ve İbn Sina gibi varlıkta bilen, bilinen ve bilginin bir bütünlük oluşturduğuna inanır. Her şey, Allah'ın bilgisine, ezeli bilgisine göre yaratılmıştır, dolayısıyla O'nun için hiçbir şey yeni değildir. Allah bütün var olanları bilir, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır. Yerde ve gökte zerre miktarı hiçbir şey ilminden hariç kalamaz. En küçük şeyde bile olsa, latif ve düzenli mahlukatının böyle mükemmel oluşu, Allah'ın ilmine işaret etmede şüphe bırakmayacak şekildedir.⁶²

Tanrı'nın bilen bir varlık olması, O'nun hem zatını hem de zatı dışındakileri bildiğinin bir göstergesidir. Bu durum ise Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olduğu gibi aynı zamanda her şeye hakim bir varlık olduğunu da gösterir.

Farabi, Tanrı'nın bilge (hakim) oluşunu da bu şekilde açıklar. Çünkü bilgelik (hikmet), en üstün bilgi (ilim) ile şeylerin en üstününü bilmektir. O kendi özünü düşünmesi ve bilmesiyle, şeylerin en üstününü en üstün bir bilgi ile bilmiş olur. En üstün bilgi ise, ezeli olanın eksiksiz ezeli bilgisidir. Bunun içindir ki, O, kendi özünün dışında yararlandığı başka bir şeyin bilgisinden elde edilen bir hikmetle değil, kendi özünü bilmedeki yeterliliği ile hakimdir.⁶³

⁵⁹ İbn Sina, İşarat, İlahiyat, s.295-296.

⁶⁰ Sebe, 3.

⁶¹ İbn Sina, Şifa, İlahiyat, s.366-367.

⁶² Gazali, Age., s.277.

⁶³ Farabi, es-Siyaset-ül Medeniye, s .14.

1.2.6.Kadir ve Murid Olan Tanrı

Ontolojik delil bir yana bırakılırsa, öteki bütün deliller, Tanrı'nın kudret ve irade sahibi bir varlık olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Özellikle nizam ve gaye delili ile Allah'ın kudret sıfatı arasındaki ilişki çok açıktır. Bundan dolayıdır ki Gazali, kudret sıfatı ile ilgili açıklamaları için nizam ve gaye delilini hareket noktası olarak kabul eder.

Gazali'ye göre, kudret sıfatının taalluku, umumidir. Kudret, kendisine obje olan her şeye, yani "makdurât"a; dolayısıyla "mümkinat"a taalluk eder. Makdurat nihayetsiz olduğu için, kudretin taallukunun da bir nihayeti olmaz.⁶⁴

Gazali alemi yoktan var eden Allah'ın her şeye kadir olduğunu ifade ettikten sonra, alemin çok mükemmel, düzenli ve oluşunun bir sonucu olduğunu söyler.⁶⁵

Kur'an, Tanrı'nın "her şeye kadir olduğunu" söyler.⁶⁶ Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında da benzer ifadelere yer verilmiştir. Buradaki "her şeye" ifadesini sağduyu seviyesinde anlamak gerekir. Acaba Tanrı, istese de, ölebilir mi? Kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratabilir mi? Dünyayı ceviz yahut yumurta büyüklüğündeki bir şeyin içine sığdırabilir mi? Zıtları birleştirebilir mi? Bunlar, İbn Hazm'ın "deli sualleri" dediği türden sorulardır. Tanrı'nın kudreti zıtların birleşmesine taalluk etmez, çünkü mantiken muhal olanı ortaya koymak bir kudret işi değildir. Tanrı kendi adalet, merhameti ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri de yaratmaz, çünkü kudret sıfatı öteki sıfatlardan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra eder. Çağdaş bir İngiliz düşünürünün dediği gibi, anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesini getirmekle cümle anlam kazanmaz.

Tanrı, ilahi tabiatına aykırı düşen şeyleri yapmaz. Bunlar, genelde imkânsız olan şeyler değildir. Meselâ, yalan söylemek, aldatmak vs. bilgi, akıl, irade ve kudret sahibi her varlık için mümkündür. Ama bütün bunlar, ilahi tabiata düşer. Yalan söyleyen bir varlık, Tanrı olamaz. Başka bir deyişle bu fiil, Tanrı için bir iktidariyet meselesi değildir. Tam tersine, yalan, zayıflığın en bariz işaretidir.⁶⁷

Her şeyi Tanrı'nın var ettiğini ya da yarattığını söylemek, O'nun her şeyi denetleme kudretine işaret eder; bu demektir ki, evrende hiçbir şey yoktur ki, O'nun

⁶⁴ Aydın, Age., s.148.

⁶⁵ Gazali, Age., s.276.

⁶⁶ Bakara, 109.

⁶⁷ Aydın, Age., s.149.

iradesi içinde yer almasın. O'nun her şeyi yoktan yarattığını söylemek bu noktayı daha iyi belirtir.⁶⁸

Farabi ve İbn Sina gibi düşünürler, irade ve kudret sıfatını, bilgi sıfatı ile ilişkili, onunla uyumlu olarak ele almışlardır. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın iradesi vardır, ama bu irade O'nun ilmine bağlıdır. Faili tarafından bilinen her oluş, istene, irade olunan bir haldir.⁶⁹ Bu konuda Gazali'nin görüşü ise şudur: Bir şeyi bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Allah'ın ilmindeki şeye önce irade taalluk eder, sonra da kudret taalluk eder ve o şey olur. Kudret, nötrdür; onun “makdura iktirarı” için iradeye ihtiyaç vardır. Ancak bu irade, Gazali'ye göre, hadis değildir. Hadisin mahalli de hadis olacağından Allah'ın hiçbir sıfatının hadis olduğu düşünülemez. Gazali, filozofların iradeden bahsetmeyip “fiil”den bahsetmelerini tuhaf görür. O “fiil”i, yok iken irade sonucu var kılınan şey” şeklinde tanımlar.⁷⁰

Allah'ın irade sahibi bir varlık olması hususuna gelince Gazali'nin bu konudaki görüşlerine yer vermek yerinde olacaktır.

Gazali, Allah'ın işlerinde irade sahibi bir varlık olduğunu söyler. O'na göre her varlık O'nun dilemesine dayanır ve O'nun iradesinden doğar. Yoktan var eden, yok edip tekrar var eden O'dur, dilediğini yapar. Nasıl irade ki, kendisinden sadır olan bütün ef'alın zıddı da sâdır olabileceği gibi zıddı olmayanların da daha önce veya daha sonra yaratılması mümkün idi. Çünkü kudretin iki zıt ve iki vakit ile ilgili birdir. Bunların bir tarafını tercih edecek bir kuvvet lazımdır ki bu da iradedir. Eğer, “ilmin iradeye ihtiyacı yoktur. O şeyin hangi vakitte olacağını biliyorsa, o şey o vakitte olur” dersin, o zaman kudrete de ihtiyacı olmaması gerekir. İlminin taalluk ettiği vakitte kudretsiz olarak “o iş oldu” demenin de caiz olması lazım gelir ki, bu da batıl; o da batıldır. Allah'ın ilmi olduğu gibi kudret ve iradesi de vardır.⁷¹

Her şeyi Tanrı'nın var ettiğini ya da yarattığını söylemek, O'nun her şeyi denetleme kudretine işaret eder; bu demektir ki evrende hiçbir şey yoktur ki O'nun iradesi içinde yer almasın. O'nun her şeyi yoktan yarattığını söylemek bu noktayı daha iyi belirtir.

⁶⁸ Watt, Age., s.144.

⁶⁹ İbn Sina, Şifa, İlahiyat, s.366-367.

⁷⁰ Aydın, Age., s.151.

⁷¹ Gazali, Age., s.278.

Görüldüğü üzere, Tanrı'nın her şeye güç yetiren bir varlık olması, irade hususu ile birlikte ele alınmış ve her şeye kadir olan Tanrı'nın, aynı zamanda murid olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Felsefe ve ilahiyat alanında üzerinde durulan sıfatlardan biri de Tanrı'nın hayat sahibi (canlı) bir varlık olmasıdır.

Farabi ve Gazali ilim, kudret ve irade sıfatının sahip bir varlığın aynı zamanda “hayy (canlı)” bir varlık olduğunu ifade eder.

Farabi, Tanrı'nın diri ve hayatın kendisi olduğunu yine O'nun diriliğinin tekliğine işaret ettiğini ifade eder.⁷²

Gazali ise Allah'ın hayat sahibi olduğunu belirttikten sonra, “İlim ve kudreti olan kimsenin hayatta olması zaruridir” der.⁷³

Buraya kadar felsefe ve ilahiyat alanında üzerinde en çok durulan belli başlı sıfatları ele alarak konudan ana hatlarıyla bahsettik. Sıfatlar hususuna değinerek Tanrı'nın mükemmeliyetini ortaya çıkarmak suretiyle, O'nun tapılmaya, ibadet edilmeye layık bir varlık olduğunu tespit etmeye çalıştık.

1.3.Tanrı'nın Evren ve İnsanla İlişkisi

Tanrı-alem ilişkisi problemi felsefe ve ilahiyatın en önemli konularından biridir. Bütün dinler, hatta bütün felsefi ekoller bu probleme kendilerine göre bir bakış açısı getirmişlerdir. Genel olarak vahye dayalı dinler, Tanrı-alem ilişkisine daima insan unsurunu ön plana alarak bakarken, Aristo ve onun gibi düşünen filozoflar hem insanı ve hem de Tanrı'nın yaratıcılığını göz ardı etmişlerdir

Allah-alem münasebetini incelediğimize göre ortaya iki varlık çıkmaktadır. Bunlardan birincisi İslam filozoflarının vacib olarak isimlendirdikleri (Evvel) olan Allah, diğeri ise sonradan yaratılmış, hadis (mümkün) varlıklardan ibaret olan kainat.⁷⁴

Kur'an'da esas itibari ile hikmet ilminin konusu Allah, kainat ve özellikle insanlar ve insanların işleri arasındaki ilişki ve bağlantıdır. Yani Kur'an'ın özünü adeta bir ilahlık sıfatı ve kulluk ilişkisi oluşturur. “Allah” diye adlandırılan en büyük ve en yüce zat kâinatın meydana gelmesinde, devamında ve olgunlaşmasında ilk sebeptir.⁷⁵

⁷² Farabi, el-Medinet'ül Fazıla, s.10-11.

⁷³ Gazali, Age., s.277.

⁷⁴ Halife Keskin, İslam Düşüncesinde Allah –Alem İlişkisi, İstanbul, 1996, s.11.

⁷⁵ Yazır, Age.,s.38-39.

Kur'an'a göre Allah, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda var denmeye layık tek gerçek varlıktır, kainatta kendisine karşı (denk) olabilecek hiçbir şey yoktur. Ontolojik bakımdan Kur'an'ın dünyası theocentric'tir. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. İnsan olsun, diğer varlıklar olsun hepsi O'nun yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadır. O'na karşı olabilecek hiçbir şey yoktur. İşte Kur'an vokabularisinde Allah, en yüksek odak kelimedir, bütün semantik alanlara, dolayısıyla bütün sisteme hakimdir sözü ile kastedilen de budur. Burada giriş bölümünde bahsettiğimiz insan hususuna tekrar dönecek olursak şunu ifade edebiliriz. İnsanı, Allah karşısında bir kutba yerleştirmek mümkündür. Çünkü Kur'na'da bütün yaratıklar arasında en büyük önem, insana verilmiştir. Kur'an Allah kadar, insana da dikkati çeker. Allah meselesi üzerinde durduğu gibi insanın mahiyeti, ruhi durumu, görevleri, kaderi vs. Kur'an'ın temel konularıdır. Kur'an düşüncesi, esas olarak insanın kurtuluşu meselesiyle ilgilenir. Şayet bu mesele olmasaydı Kur'an gönderilmezdi. İşte taşıdığı bu önemden dolayı insan, Allah karşısında ikinci bir kutup teşkil etmektedir.⁷⁶ Ne olursa olsun Tanrı yarattıklarının üstünde ve ötesindedir, bütünüyle yarattıklarının içinde değildir. Kur'an'a göre Tanrı bir anlamda insanlar içinde etkinlik göstermektedir.⁷⁷

Kur'an Allah'ı kainatın yaratıcı ve onda mevcut olan her şeyi bilir olarak tavsif etmektedir. Buna göre Allah'ın kainatla ilgili sıfatlardan kasıt, yukarıda açıkladığımız gibi, ilim, kudret ve bunların dış aleme aksedişli ve varlıklarla bilfiil münasebetini gösteren yaşatma, yok etme ve sadece sorumlu bir yaratık olan insan ile ilgili olan adalet ve rahmet sıfatlarıdır. Bu sıfatlar iki yönlüdür. Biri Allah'ın sıfatı oluşlarıdır. Diğer yaratıklarla olan ilgileridir. Kur'an bu sıfatların yaratıklarla olan münasebetini göstermeye daha çok önem vermiştir. Kur'an'ın gayesi, insanlara sunulmak istenen Allah anlayışının sınırını çizmek ve insan ile Allah münasebetini açıklamaktır.

Kur'an bu sıfatları zihinlere yerleştirirken, bu sıfatların insanın hayatına olacak tesirine önem vermiştir. Bunun neticesi şudur: İnsanın gizli ve aşikar olan hayatı Allah'ın ilminin kontrolü ve mürakabesi altındadır. İslamiyet böylece İslam ahlakının ilkelerinden birini de tespit etmiş bulunmaktadır.⁷⁸

Bazı düşünürler de, Allah'ın kendi sıfatları ve isimleri aracılığıyla bütün nesnelere tecelli ettiğini ifade ederler. Üstelik insan bu kainat düzeni içinde

⁷⁶ Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1975, s.69.

⁷⁷ Watt, Age., s.85.

⁷⁸ Atay, Age., s.18-20.

yaratıkların en mükemmelidir. Allah'ın kainat ile ilişkisi isimler ve sıfatlar düzeyindedir. Örneğin Tanrı (Kur'an'ın birçok yerlerinde) Rahman ismiyle dünyaya, Rahim ismiyle de ahirete olan nisbetini ifade eder. Yahut Gaffar ismi, "Örtmek"ten nisbetle "günahları örten" anlamına gelir. Dolayısıyla bu şekilde isim ve sıfatlar bir taraftan nesnelere mahiyetleriyle aynileştirilmekte, diğer taraftan bunların ontolojik bir fonksiyona sahip olduğu söylenilmektedir.

Bu düşünceye göre, Tanrı ile kainat arasındaki münasebet sabittir. Şu kadar var ki bu bağlantıda Tanrı action (fiil) mertebesinde, kainat ise passion (infial) mertebesinde bulunur. Ayrıca bu kainat içinde insanın kapsadığı metafizik değer de, Tanrı ve kainat ilgilerinde bir kilit noktası teşkil eder.⁷⁹

Görüldüğü üzere Tanrı'nın alemi ile ilişkisinde dikkati çeken husus yine insan nokta-i nazarındandır. İnsanın Tanrısıyla yahut Tanrı'nın insanla kurduğu irtibat, üstün varlık mertebesindeki insanı metafizik alana kaydırmaktadır. Bu alanda insanı Tanrı'ya götürecek vasıta ise, ileride bahsedeceğimiz üzere, ibadetin ta kendisi olacaktır.

Bu noktada Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişki hususunda Farabi'nin görüşlerine yer vermek yerinde olacaktır. Bundan önceki bölümde Farabi'nin Tanrı görüşünden bahsetmiştik.

Farabi'nin evreni, zorunluluk yasasına göre işleyen, Tanrı'nın doğrudan müdahalesini zorunlu kılmayan rasyonel ve nedenselliğin hüküm sürdüğü bir evrendir. Farabi'nin Tanrı-evren ilişkisi modelinde, Tanrı'nın tabiat olaylarıyla bağlantısı, göksel dünya ve Faal-akıl aracılığıyla kurulmaktadır. Tanrı hikmeti, cömertliği ve adaleti ile, bu çokluk evreninde uyumu, düzenliliği ve bağlılığı var etme ve evren ve parçalarının bu yönde devamını sağlamak anlamında, "müdebbir"dir. Farabi'ye göre, gerek sosyo-politik mutluluk, gerekse bireysel mutluluk, tanrısal düzenle, insani oluşumlar arasında kurulacak bir ilişkiyi gerektirir. İnsani mutluluk, son aşamada, Tanrı'yı ve Tanrısal düzeni bilmeyi ve Tanrı ile Tanrısal varlıklarını örnek olan eylemleri yerine getirmeyi, tanımını içine almaktadır. Bu bakımdan kozmik düzen, insan hayatının nihai modelini oluşturur. Bu nihai modelin, insani sfere aktarılması, vahiy kanalıyla ancak gerçekleşebilir. Farabi de ibadet olgusu ise geniş bir felsefi perspektif içinde "erdemli davranış şekilleri" olarak dile getirilir. Erdemli insanın yöneldiği nihai obje, Tanrı'dır. Erdemli insanın sözlü ve fiili yükümlülüklerini, Allah'ı, melekleri, peygamberleri

⁷⁹ Nihat Keklik, Sadreddin Konevi'nin Felsefesi'nde Allah-Kainat ve İnsan, İstanbul, 1957, s.122-126.

yüceltmeye dönük olduğunu, bu yükümlülükleri tamamının, vahye dayalı bir determinasyon çerçevesinde ortaya çıktığını Farabi belirtmektedir.⁸⁰

Allah ile alem arasındaki ilişki, zorunlu olmayan mümkün bir ilişkidir. Bu ilişkiyi Allah'tan başlayarak araştırdığımız takdirde bunun zorunlu olmadığını görürüz. Zira vacib olanın, hiçbir şeye muhtaç olmadığından ve iç yetkinliğe sahip olduğundan dolayı herhangi bir varlığa ihtiyacı yoktur.⁸¹ Ama ilişkiye “yaratılmışlar” cihetinden bakacak olursak böylesi bir ilişkinin kurulması zaruridir. Çünkü sonradan yaratılmış oldukları aşikar olan varlıkların iç yetkinliğe sahip olmadıklarından dolayı bir var ediciye, yaratıcıya ihtiyaçları vardır.

Dolayısıyla Tanrı-alem ilişkisi Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla yakından alakalıdır. Zaten yaratıcı olan Tanrı'nın her şeye kadir olduğu yaratma fiilinin varlığı ile ispatlanmış olmaktadır. Öte taraftan Allah'ın alemde bulunan cüz'i varlıkları tek tek bilerek isteyerek ve sonsuz imkanlar içinden seçerek yaratmış olduğunu kabul ettikten sonra bu seçme fiilinin bir dileme ve temyiz etme özelliğine dayandırılması zorunludur. Bu ise irade sıfatı demektir.⁸²

Kur'an, “Allah'ı her an yeni bir iş meşgul eder.” diye belirtir. Gerçek bir zamanda yaşamak, seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulmak, dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratış işini tamamen serbestçe ve yeni bir biçimde yapmaktır. Gerçekten, her yaratıcı faaliyet, özgür faaliyetir.⁸³

Kur'an'da ise Allah-alem ilişkisinin Allah'ın her an yaratmakta olduğu ile ifade edilmekte, Allah'ın yaratıcılığının ilim, irade ve kudrete dayandığı açıklanmaktadır.

Belirli bir çerçevede içinde ele almaya çalıştığımız Allah-insan ve evren ilişkisine dair sözlerimizi, İzutsu'nun şu görüşleriyle devam ettirebiliriz.

İzutsu, Allah ve insan arasındaki ilişkiyi birkaç madde halinde ele almıştır. Bu maddelerden ilki Allah ve insan arasındaki ontolojik bir münasebet kurulmasıdır. Tanrı'nın mutlak yaratıcı olması, her şeyi yoktan var edici güce sahip olması, yarattıklarıyla belli bir düzeyde ilişkiye sahip olması sonucunu da ortaya koyar. Her şeyi olduğu gibi insanı da yaratan O'dur. Allah insanın yaratıcısı, insan da O'nun yaratığıdır.

⁸⁰ Yaşar Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul, 2000, s.195-198.

⁸¹ İbn-i Sina, el-İşarat, s.54.

⁸² Keskin, Age.,s.278-285.

⁸³ İkbal, Age., s.76.

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması, O'nun evren ile ilişkisini de ortaya koyar. O, Aristo'nun tanrısı gibi alemleri yaratıp elini ondan çekmemiş, aksine an be an yaratmakta olmak suretiyle bu aleme müdahalesini devam ettirmiştir. Kur'anî bakış açısına göre Allah yaratan olması sebebiyle, aynı zamanda yaşatandır, gözetendir.

Biraz önce de bahsettiğimiz gibi, Allah'ın yaratması O'nun kudret sıfatına sahip olmasıyla mümkün olmaktadır. Bir şeyi yaratmak istediği zaman, dilemesi yeterlidir. Allah'ın yaratması sadece belli bir zaman için söz konusu değildir. O'nun yaratması devam etmektedir. Yani içinde yaşadığımız bu evrende yaratma işi, olmuş bitmiş bir iş değildir. Şu anda bile Allah'ın yaratması devam etmektedir. Kur'an bu hususu şöyle dile getirir. "O, her an yaratma halindedir".⁸⁴ Bu da Allah'ın bizden uzak olmadığını, güç ve kudreti eli hayatta mevcut olduğunu göstermektedir.

Olayların normal akışı içerisinde insanlar birbirini izleyen iyi, kötü vukuatlarla karşı karşıya gelirler. Tanrı'yı sevenler için iyi olaylar, özellikle yararlı olur, kötü olaylar da ciddi bir şekilde zararlı olmayıp olumlu ve iyi sonuca sahip olur. Öte yandan, Tanrı'ya karşı gelenler için, kötü olaylar bir cezaya dönüşür. Hatta iyi olayların bile fazla yararlı bir etkisi olmaz.⁸⁵

Bütün varlıkları yaratan Allah, aynı zamanda yaşatandır. Tanrı, insanı yaratıp başıboş bırakmamış, bütün alemleri insanlığın hizmetine sunmuştur. Yani hayatta kalması için insanın gereksinim duyduğu her şeyi ona vermiştir. Kendisi dipdiri ve canlı olan Allah, bütün varlıkların hayat kaynağıdır.

Allah ile insan arasındaki ilişkinin bir başka yönü de ahlakî münasebettir. Allah kavramı, esas itibarıyla ahlakî bir nitelik taşır. Bu düşünceye göre Allah ahlaklıdır. Allah ile insan arasındaki ilişki de ahlakî olmalıdır. Başka deyişle Allah, insana karşı ahlakî bir biçimde hareket eder. Bu, O'nun adaleti ve iyiliği gereğidir. İnsanı da buna ahlakî bir şekilde karşılık vermesi gerekir. İnsanın Allah'a karşı ahlaklı davranıp davranmaması meselesi, dinle alakalı olmaktadır. Ahlak dinin tamamlayıcı kısmıdır. Bütün din ahlak içindedir.⁸⁶

Beşeriyetin tanrı ile ilişkisi konusundaki Kur'anî anlayışa iki kelime hakim olur; "abd" ve "rabb." Tanrı ile ilişkide, insan bir "abd" olurken, Tanrı "Rabb" olmaktadır. Allah için çalışmak ve tapınmak ise abde tekabül eden bir soyut isim olan ibadet olur.

⁸⁴ Rahman, 29.

⁸⁵ Watt, Age.,s.150

⁸⁶ İzutsu, Age., s.218.

Bu genel anlayış, daha ileride, beşerilikle ilahilik arasında büyük bir uçurum olduğuna işaret eder. Dolayısı ile ikinci birinciyi bütünüyle aşar ve hiçbir yaratık da Tanrı'ya benzemez.⁸⁷

Allah ile insan arasındaki ilişkinin bir başka boyutu da haberleşme münasebetidir. İşte bu haberleşme ilişkisi çalışmamızın da esas temasını oluşturmaktadır. Allah'tan insana doğru olan sözlü iletişim vahiy olarak adlandırılır. İnsanda Allah'a doğru olan sonsuz iletişime⁸⁸ ise ibadet ve dua denir.

Açıklamaya çalıştığımız gibi Allah isim ve sıfatlarıyla (ilim, irade, kudret) yaratıcılığıyla evren ve insanla ilişki alanına girmekte, bu ilişkinin diğer tarafında da üstün varlık olarak kabul edilen insan durmaktadır. Bu durum da bizleri ibadet fenomenine götürmektedir.

Burada Tanrı-insan ilişkisi içinde yeri gelmişken vahiy ve vahiy unsurundan kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Çünkü Tanrı'nın insan ile irtibat ve iletişimini sağlayan yol vahiy yoludur.

1.4.Tanrı-İnsan İletişiminde Vahiy Unsuru

Vahiy (revelation) Tanrı'nın kendisini açması ya da göstermesidir.⁸⁹ Başka bir deyişle vahiy her şeyden önce haberleşmedir. Kur'an vahiy kavramını bir konuşma olayı olarak ele alır.⁹⁰ Kur'an'da vahiy olağanüstü bir olay olarak ele alınmıştır.⁹¹

Allah, insan ve görünen alemleri yarattıktan sonra onu desteksiz bırakmak istememiştir. Bu yüzden insana sözsüz ayetleri olan tabiatı, kendi varlığının açık belgeleri olarak sunmayı yeterli görmeyerek ona sözlü mesajını (vahyini) de göndermiştir. Gerçi insan vahye muhatap olmadan, vahiy verileri karşısında görmeden de sorumludur. En azından yaratıcısını bulmakla ve temel ahlaki ilkeleri tespit etmekle yükümlüdür. Ancak Allah, onun, bu yükümlülüğünün daha kolay yerine getirebilmesi için vahyini indirmiştir.⁹²

Kur'an'a göre insan aklını kullanmak suretiyle kainatta cereyan eden olaylar arasında irtibat kurmada zorluk çekmeyecektir. Yani akıl bir anlama ve kavrama

⁸⁷ Watt, Age., s187-188.

⁸⁸ İzutsu, Age., s.139.

⁸⁹ Watt, Age., s.91.

⁹⁰ İzutsu, Age., s.147.

⁹¹ Abdulgaffar Aslan, Kur'an'da Vahiy, Ankara, 2000, s.46.

⁹² Halis Albayrak, Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, İstanbul, 1993, s.260.

yeteneğine sahiptir. Allah, gece ve gündüzün yaratılmasında, yerkürede birbirine komşu kıtaların olmasında, akıl sahipleri için ibretlerin ve delillerin varlığını belirtiyor. Öyleyse tabiatta meydana gelen olayların, alışılmışlıktan ve adiyattan saymak mümkün değildir. Ayrıca akıl ile iman arasında tam bir uyum söz konusudur. Çünkü alem bizatihi anlaşılırdır. Alemin anlaşılır olması Allah'ın onu bir düzen içinde yaratmasından ileri gelmektedir. Bunun sebebi Allah'ın en güzel kanunlarla alemi idare etmesindedir.

Kur'an doğrusunu ve yanlışını ayırt etmeksizin gelenek ve göreneklere körü körüne bağlanmayı şiddetle reddetmektedir. Böyle bir anlayış düşünce ve bilgiden yoksundur ve büyük tehlikeler yaratır. Kur'an, taklitte ısrar edenleri uyarmakta ve kendi bağımsız şahsiyetlerini oluşturabilmeleri için zemin hazırlamaktadır.⁹³ "Onlara Allah'ın indirdiğine uyun denilince, 'hayır, atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız.' derler. Ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idi iseler?"⁹⁴

Esas olarak vahyin inişine etki eden insaniliktir. Vahyin toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmesi şunu gösterir ki, vahiy çoğu kez, toplumun başını çekerek onları belli bir hedefe doğru götürürken, bazen de toplumun kültür yapısını, örf ve adetlerini, fiziksel ve ruhsal durumlarını, beklenti ve ihtiyaçlarını dikkate alarak onların arkasından gitmektedir. Bu durum vahiydeki antropolojik unsura işaret eder. Vahiy muhtevaları indirilirken yaratılışın ortaya koyduğu ihtiyaçlar, toplumsal ihtiyaçlar ve beklentiler doğrultusunda indirilmiştir. Buna vahyin bütünlük boyutunda, insanilik, insani ögeler veya insani biçimler demek doğru bir yaklaşım olabilir. Dolayısı ile bu, vahiy muhtevalarının, daima yaşanan hayatla iç içe ve insan sorunlarına cevap veren bir özellikte olduğunun da açık bir kanıtıdır.⁹⁵

Vahyin dili, Tanrı'ya ait değildir, beşeri bir dildir. Bu, vahiydeki insan unsurunun bir göstergesidir.

Vahiy metinleri içindeki insan unsuru, vahyin sadece beşeri bir dil kullanmasından değildir. Daha da ileride, bir dini topluluğun metinleri kabul ediş tarzında, onlarda bir anlam buluşunda ve onları hayat ve tecrübelerinin bir parçası

⁹³ Aslan, Age., s.106.

⁹⁴ Bakara, 36.

⁹⁵ Muhsin Demirci, Vahiy Grçeği, İstanbul, 1996, s.95-99.

haline getirişinde de insan unsuru bulunmaktadır. Kutsal metin bir anlamda nesnel bir şey olsa da, toplumun ondan çıkardığı anlamın içinde öznel bir öge de bulunmaktadır.⁹⁶

Vahyin amacına gelince tektir, oda, insana dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Nitekim Kur'an'da yer alan şu evrensel söz vahyin amacını ortaya koyar. "Doğrusu biz, yol gösterici ve nur olarak tevat'ı indirdik..."⁹⁷ Demek ki vahyin asıl hedefi doğru yolu göstermek ve o yolu aydınlık bir hale koymaktır. Vahiy bir taraftan insanı, ilahi birliğe dayanan bir dünya görüşü kazandırarak ihtiyaçlarını giderme görevi üstlenirken, diğer taraftan Allah'a nasıl ulaşacağıının yollarını da göstermektedir. Vahiy muhtevaları bunu, Allah'ın varlığı, sıfatları, Allah ile insan arasındaki münasebeti, insanın, insan ve kendisini kuşatan tabiatla ilişkilerini ve bu ilişkilerin hangi düzeyde olması gerektiğini, ebedi hayat ve bunun dünya hayatı ile olan irtibatı gibi konuları düzenleyerek gerçekleştirir.⁹⁸ Peygamberlere gönderilen her vahiy, Tanrı'nın iyiliğini ve kudretini, kainattaki mutlak bağımsızlığını, tarihi olayları kontrol ettiğini ve insanlardan ne istediğini ve onların bu isteklerini yerine getirme hususunda nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini bildirir ve bu dünyadaki başarılarının ödüllendirileceğine ve ihmal ettiklerinin de cezayı gerektireceğine işaret eder.⁹⁹

Kısacası vahyin hedefi insandır. O, insanı, yaratıcısı ile aracısız, doğrudan bir ilişki içine sokarak onu, sarsılmaz ve sağlıklı bir ruh beden uyumuna ve bütünlüğüne kavuşturmak, ona dünya görüşü kazandırıp bu olgunluk içerisinde Allah'ın razı olacağı sağlıklı bir toplum meydana getirmektir. Bunun için vahyin sınırları içerisinde hareket edildiği müddetçe o, insanın kendisi için faydalı olanı yapmasında bir beis görmemiştir. Bu aynı zamanda evrensel doğrulara sahip, yani hırsızlığın, zinanın, adam öldürmenin ahlak dışı sayıldığı bir toplumun hayat anlayışı ile de çelişki arz etmez. Çünkü bu durumda fert mutlu olurken, toplumun çıkarları da rencide edilmiş olmamaktadır.¹⁰⁰

Vahyin amacı Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Tanrı-beşer arasındaki karşılıklı ilişki açısından, insanlara bir gerçeklik görüşü vermektir. Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili olarak, her ne kadar tarihi olayları ele alsın da, vahyin amacı insanlara bilimsel bilgi ya da tarihin sırf olgu ve olaylarla ilgili yönleri konusunda bilgi vermek değildir.¹⁰¹

⁹⁶ Watt, Age., s.107.

⁹⁷ Maide, 44.

⁹⁸ Ahmet Hamdi Akseki, İslam, s.21.

⁹⁹ Watt, Age., s.98.

¹⁰⁰ Demirci, Age., s.122.

¹⁰¹ Watt, Age., s.98.

Vahiy bir taraftan ahlaki esaslar koymak suretiyle toplumu mutlu kılmayı amaçlarken, diğer taraftan da fertteki tembellik, toplumdaki atalet ve uyuşukluk gibi unsurların oluşturduğu statik yapıyı bozarak müspet bir aktivite sağlamaktadır. Tabii olarak bu müspet aktivite de, kişi ve toplumun normal bir yapıda öngördüğü makro düzeydeki menfaatleri, dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesine sebep olmaktadır. Bunu temin ederken de kişiye sağladığı yapabilme ve yaratabilme gücü diye ifade edebileceğimiz ahlaki enerjiyi yükselterek, medeniyetin unsurlarını oluşturan kültür, sanat, teknoloji, bilim vb. beşeri gelişmeleri de teşvik etmektedir.¹⁰²

¹⁰² Demirci, Age., s.122

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBADET FENOMENOLOJİSİ

Fenomenoloji deyiminin sözlük manası, olay veya olgu (fenomen) ilmi ve incelemesi demektir. Edmund Husserl tarafından “gerçek felsefe” olarak adlandırılan fenomenoloji, İslam tasavvufundaki sezgiciliğe benzetilmektedir.¹⁰³

Din fenomenolojisinin bir bölümü sayabileceğimiz. “İbadet fenomenolojisi” ile ilk uğraşanlar, yani ibadetleri fenomenolojik bir yaklaşımla anlatmaya çalışanlar, Müslüman mutasavvıflardan bazıları olmuştur. Bu mutasavvıflar, ibadetlere “Şuurlu Yaklaşım”ı, uygulayarak, ibadetin zahiri rükün ve şartlarını İslam fıkında tayin edildiği şekilde yerine getirmekten ibaret olmadığını, onların şuuruna inmek gerektiğini, ibadetin özünün onları meydana getiren unsurlardaki manalarda olduğunu savunmuşlardır. Her ibadetin zahiri yapılaş biçimi ve onu teşkil eden maddi ve manevi unsurları, yani kısaca ibadetin bütün olgularını anlamlandırarak, o ibadetin esasının ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Böylelikle de bir çeşit “İbadet Fenomenolojisi” yapmışlardır.¹⁰⁴

Bu noktada, “İbadet nedir, ibadette aslolan nedir?” sorusunu sorabiliriz. Genel olarak anlamlandırdığımızda ibadetin, insanın Tanrıyla ilişkisini sağlayan bir araç olduğunu söyleyebiliriz.

O halde ibadet fenomenolojisi de, ibadetin özünü açıklamak için tüm olguları, yani ibadetin ibadet olması için yerine getirilmesi gerekli şekil, şart ve erkânı, dinin genel prensipleri ve gayesini de göz önünde tutarak anlamlandırmaktır. Her dinin belli bir inanç ve ibadet sistemi vardır. Dini inanç, ancak ibadetlerle tecrübe edilebilir ve yaşanabilir. Aksi halde, kuru bir fikirden öteye geçemez. Diğer taraftan, ibadetin uygun görülen yerlerde yapılan bir “ayin” niteliğinden öteye geçebilmesi için de, manalarına uygun şekilde, insan yaşantısıyla ilgileri kurularak yapılmalıdır. Yani ibadetin manaları ilk bakışta ibadet gibi görünmeyen hayatın diğer sahalarına tatbik edilmelidir ki, insanlar her bakımdan daha dinamik ve ideal bir hayat tarzı gerçekleştirebilsinler, ibadetin insan hayatının hem alt, hem de üst yapısı olduğunu bilsinler.¹⁰⁵

¹⁰³ Mehmet Bayraktar, İslam İbadet Fenomenolojisi, Ankara, 1987, s. 1-3.

¹⁰⁴ Bayraktar, Age., s. 5.

¹⁰⁵ Bayraktar, Age., s. 5-6.

2.1. İbadet Kavramı ve İnsanın İbadete Yönelişi

İnsanoğlunun karşısında biraz önce bahsettiğimiz gibi, mükemmel vasıflarla donanımlı bir varlık durmaktadır. Bu Mutlak Varlık ile insan arasında ise öteden beri bir ilişki var olagelmıştır. Muhammed İkbâl'in de işaret ettiği gibi bu ilişki insandan Allah'a doğru dua ve ibadet şeklinde olmuştur.¹⁰⁶ Dolayısıyla insanla Tanrı arasındaki iletişimi sağlayacak olan tek bir yol vardır. O da ibadet ve duadır. Bu sayede insan Mutlak Olan'la irtibat kurabilecek, aklını ve ruhunu O'na açacak, hem evreni, hem kendini daha iyi anlamlandırabilecektir.

Mantık bakımından “düşünce” ile “nesnelere” arasındaki mütekâbiliyet'in en yüksek ilkesi; fizik bakımından, “bütün varlık” a üstün tek varlık; Ontoloji bakımından genel varlık'ın biricik prensip'i ve nihayet ahlak bakımından da ahlakîyet'in garantisi şeklinde düşünülmüş olan Allah Tasavvuru insanlık tarihi boyunca çeşitli isimler almasına ve bir kavram olarak değişik hüviyetler (ferdi oluşlar) kazanmış olmasına rağmen insan'ın fitri düşüncelerinin durumunu hiçbir zaman kaybetmez. Bu sebeple insan düşüncesi kadar eski bir mahiyete sahip olan Tanrı kavramı, muhtelif inançların kaynaklarında olduğu şekilde, fakat ayrı bir tasvir ve tasavvur halinde, İslam Dini'nin ana kaynağı olan Kur'an'da da tarif edilmiş bulunmaktadır.¹⁰⁷

Bu nokta da Allah'ın varlığı hakkında Kur'an'ın genel tavrına bakacak olursak, şu hususları tespit etmemiz mümkündür:

- Kur'an Allah'ın tek gerçek varlık olduğunu, herhangi bir varlığın hiçbir surette O'na benzemediğini ifade eder.

“De ki: O Allah bir tektir, Her şey O'na muhtaçtır. Doğurmamıştır, doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir.”¹⁰⁸

“O'nun benzeri olmamakla birlikte, benzeri gibisi dahi, asla yoktur.”¹⁰⁹

- Kur'an ontolojik bakımdan var olan her şeyin merkezine Allah'ı koyar. İnsan ve evren ise O'nun yarattıklarıdır.

“Allah her şeyin yaratıcısıdır.”¹¹⁰

¹⁰⁶ İkbâl, Age., s.90.

¹⁰⁷ Nihat Keklik, Sadrettin Konevi Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1957, s. 169.

¹⁰⁸ İhlas, 1-4.

¹⁰⁹ Şura, 11.

¹¹⁰ En'am, 102.

“Allah’ın zatından başka her şey yok olucudur.”¹¹¹

- Kur’an’da Allah Mutlak Varlık’tır. Her şeye kadirdir, her şeyin varlığını borçlu olduğu nimetlerin gerçek sebebi ve sahibi O’dur. “Allah her şeye kadirdir.”¹¹²

Kur’an mutlak ve mücerred bir Allah anlayışı benimser. Hadid / 3’te; a) Evvel ancak O’dur. Evvel olmakla bir sınırı ve başlangıcı yoktur. b) Son’da O’dur. O’ndan sonra gelecek bir son olmadığı için O’nun sonu yoktur. c) O, aşıkardır, O’nun apaçıklığı varlıkları yaratan olması ve O’nun varlığına en açık delil bulunması ve O’nu göstermesidir. d) O gizlidir. O’nun gizli oluşu hakikat, mahiyet ve kühünün ne olduğunun bilinmemesidir.¹¹³

Böylelikle “Allah, varlık âleminin yaratıcısıdır. O’ndan başka yaratan yoktur. Ne başlangıcı ne de sonu vardır. Kâinatta her şey O’nun kudreti altındadır. Her şeyi hakiki mahiyetle bilen, tüm evreni ilmiyle kuşatan, eşi ve benzeri olmayan...¹¹⁴ bir Mutlak Varlık’tan bahsedilir.

Allah ile insan arasındaki ontolojik ilişkiye gelince, bu noktada “Dini ve felsefi düşünce sisteminde oluş ve insanın varlığı konusu en büyük problemdir.” denilebilir.¹¹⁵ “İnsan nereden geliyor, insanın bu dünyada var oluşunun sebebi nedir? İçinde yaşamakta olduğumuz alemin özellikleri ve genel yapısı nedir? Bu kainatın yaratılışında esaslı ve değişmez unsur nedir? Bununla ne gibi ilişkiler içindeyiz? Bu evrendeki yerimiz nedir ve hareketlerimiz bulunduğumuz mevkiye uygun mudur?”¹¹⁶ türünden sorular daima sorula gelmiştir. Kur’an ise biraz önce zikrettiğimiz ayetler ışığında bu sorulara cevap verir. Allah’ın herşeyin yaratıcısı olduğunu, her türlü oluşun O’na ait olduğunu, herşeyi kuşattığını (“Gözünü aç! Allah gerçekten herşeyi çepeçevre kuşatandır.”)¹¹⁷ insanla Allah arasında “yaratılan yaratılan varlık” ilişkisinin olduğunu, insanın da yaratılmışlar içinde en üstün ve en eşrefli varlık olduğunu söyler. (“Biz insanı en güzel biçimde yarattık.”¹¹⁸). İşte böylesi mükemmel bir varlıkla, akıl ve sorumluluk sahibi insan arasındaki ilişkiyi kuran ibadet kavramı olmaktadır.

¹¹¹ Kasas, 38.

¹¹² Maide, 17.

¹¹³ Hüseyin Atay, Kur’an’a Göre İman Esasları, Ankara, 1961, s. 117.

¹¹⁴ Abbas Mahmud el-Akkad, Kur’an Felsefesi, Çev: Ahmet Demirci, Ankara, tarihsiz, s. 56.

¹¹⁵ Vahdettin Başçı, Gazali’de İbadet Kavramının Felsefi Bir Tahlili, AÜİF Yayınları, Erzurum, 1994, s. 6.

¹¹⁶ İkbal, Age., s. 17.

¹¹⁷ Fussilet, 543

¹¹⁸ Tin, 43

İnsanoğlu varlık sahnesine adımı attığı ilk günden kendi tecrübeleriyle yoğrulmaya başlar. Bilme-anlama-yaşama paralelinde yolunda ilerlerken, deneme yanılmaları, sonuçta onun birtakım bilgileri elde etmesini sağlar. Günlük hayatında hemen her alanda bu bilgileri kullanabilen insan, bu tecrübî yönünü Mutlak Varlık'la olan ilişkisine de yansıtır.

İnsanın manevi yaşantısında tecrübeye dayanan davranışın kaçınılmaz aşaması olduğunu kabul eden Kur'an, insanın her safhasında geçirdiğı tecrübelerle aynı derecede önem vermekte, bunlarla "ilm'ül yakine" varılabileceğine, Mutlak Hakikat'in öğrenilebileceğine değinmekte, Hakikat'in gerek dahili gerekse harici simgelerle ortaya çıktığını bildirmektedir. Hakikatle dolaylı olarak bağlantı kurmak için, gözlem ve düşünceden başka, his ve idrak aracılığıyla bilinen sembolleri kontrol etmek gerekir.¹¹⁹ Dini tecrübe gerçekleri, diğer insani ve gerçeklerin birer parçasıdır. Bir ibadet ilkesi olarak dini tecrübenin de ibadette önemli bir yeri vardır. Muhammed İkbâl'in de belirttiğı gibi, Kur'an-ı Kerim'de genellikle tecrübeye önem verilmektedir. Kur'an-ı benimseyenler gerçeklere saygı duymuşlardır. İnsanın Allah'ı arayışında dış görünümün hiçbir değeri taşımadığına inanılan bir devirde, tecrübeye dayanan bir tavır uyandırmak son derece önemli olmuştur.¹²⁰

Allah ile insan arasındaki haberleşme ilişkisine gelince; bu konuda Allah'tan insana doğru olan sözlü iletişime vahiy, insandan Allah'a doğru olana ise ibadet ve dua denir. İbadet ve dua, insanın Allah ile konuşması, O'nun nimetini ve yardımını istemesidir.¹²¹

Kelime ve kavram olarak çeşitli anlamlara gelen ibadet (worship), sözlük anlamında kulluk, itaat, boyun eğmek, saygı, hayranlık, dini görev, Tanrı'ya karşı saygı anlamlarına gelir.¹²²

Terim olarak da "Allah'a ta'zimde bulunmak, bu amaçla bazı görevleri yaparak O'nun verdiği nimetlere şükran borcunu ödemeye çalışmak,¹²³ Allah'a yakınlaşmak gayesiyle, usulüne uygun olarak yapılmasında sevap olan hareket ve davranışları yapmak¹²⁴, Allah'a karşı bağlılığı söz ve davranışlarla ifade etmek¹²⁵" anlamında

¹¹⁹ İkbâl, Age., s. 33.

¹²⁰ Başcı, Age., s. 7.

¹²¹ Başcı, Age., s. 7.

¹²² Başcı, Age., s. 12.

¹²³ Başcı, Age., s. 12.

¹²⁴ Yazır, Age., s. 102.

kullanılır. Muhammed İkbâl ise ibadeti şöyle tanımlar: “İbadet manevi bir tecelli vasıtası olarak tabii ve hayati bir fiildir ki, onunla şahsiyetimizin küçücük adası, daha büyük bir Bütün Hayat içinde bulunduğu durumunu birden bir keşfeder. Dua veya ibadet, tabiat âlemini gözlemekle meşgul olan birinin zihni faaliyeti için zorunlu bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir.”¹²⁶

İbadet kavramının tanımlanmış bir başka ifadesi de şöyledir: “Sonsuz kudret sahibi olan Varlığa karşı gösterilen tevazu, saygı, itaat ve ta’zimin en yükseğidir. Allah’a en yüksek ihlâs, ta’zim, sevgi ve saygı maksadı ile yapılan bir vazifedir.”¹²⁷ İbadet, Allah’a gönülden yönelme ve O’na itaat etme demektir. Allah’ın eşsiz büyüklüğü karşısında insanın kendi aczini ve ihtiyacını anlayarak O’na arz etmek ve yardım dilemektir. Her türlü ibadet kendini Allah’ın huzurunda bulma halidir.

Görüldüğü gibi ibadet kavramının birçok tanımı yapılmıştır. Ancak bu tanımlarda ortak olan ve dikkati çeken bir yön vardır; o da, ibadet kavramının içinde Mutlak Varlığa karşı bir sevgi, saygı, şükür, itaat, bağlılık ve O’nu sürekli yüceltme duygusuna yer verilmesidir. Bu da, ibadetin temelini oluşturan dinamikleri tespit etmemiz hususunda bizlere yardımcı olabilir.

İbadet kavramının Kur’an’da ele alınış şekline bakacak olursak, şu tespitlerde bulunabiliriz:

Kur’an insanı akıl ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak kabul etmiş, insanın diğer yaratıklar içinde onlardan üstün olduğunu ifade etmiş ve diğer varlıklara verilmeyen nimetlerin insana verildiğini söylemiştir.

“Andolsun ki Biz, Ademoğulları’nı üstün bir şerefe mazhar kıldık; karada ve denizde binitlere yükledik ve güzel güzel nimetlerle besledik; onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.¹²⁸” Kur’an, insanın ferdiyetini önemle belirtir. İnsan Allah’ın seçtiği en iyi yaratıktır. “Sonra Rabbi onu (Adem’i) seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.”¹²⁹ İnsanın, bütün kusurlarına rağmen, hür şahsiyet sahibi olması ve ondaki şuur birliği, onu diğer varlıklardan ayırmaktadır.¹³⁰ “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten

¹²⁵ Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, 3. Baskı, İstanbul, 1982, s. 189.

¹²⁶ İkbâl, Age., s. 126-127.

¹²⁷ Tahir’ül Mevlevî (Olgun), Müslümanlıkta İbadet Tarihi, 1963, s. IX.

¹²⁸ İsrâ , 70.

¹²⁹ Ta’ha, 122.

¹³⁰ İkbâl, Age., s.134.

çekindiler,(sorumluluğundan)korktular. Onu insan yükledi.”¹³¹ Bütün bu özelliklerinden dolayı da insan, Allah’a ibadetle sorumlu tutulmuştur. “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹³² Kurân bu ifadesiyle insanın yaratılış gayesine de açıklık getirmiş, verilen türlü nimetlere karşı insanın başıboş bırakılmadığını belirtmiştir.

Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki, insan ve Tanrı’nın onu bu âlemde yerleştirdiği mevki, varlığını Tanrısal güçle ilişkilendirmeye zorunlu kılmaktadır. Bu irtibat da insandan Tanrı’ya ibadet yoluyla gerçekleşir.

Genel olarak mevcut dinlere baktığımızda, ibadetin temel bir olgu olarak bütün dinlerde var olduğunu görebiliriz. İnsan kendisine bir din seçip kutsalın alanına girdikten sonra uygulaması, şekli her ne surette olursa olsun, Tanrısıyla temasa geçmek için mutlaka bir ibadet tarzını benimser. Kişinin ister semavi bir din olsun, ister bir halk dini olsun, ister milli bir din olsun... vs. hangi din olursa olsun, bir Tanrı’ya inanıp da O’na büyük bir saygıyla tapınmamış bir topluluk olmasa gerek. Dolayısıyla kendisine “Tanrı” olarak inanılmış bir varlığa ibadet etmenin, üstün bir sevgi ve saygı ile O’na bağlanmanın insan için insani bir nitelik olduğunu, yani ibadetin insan için fitri olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada felsefi tavrın bir gereği olarak “Acaba insan niçin ibadet eder?” sorusunu sormalı ve cevabını aramalıyız.

İlk bakışta akla gelen, (Kur’an boyutlu bir değerlendirme yapacak olursak), insan olarak yaratılma, akıl, idrak cevheri, sıhhat, mal-mülk, insanın yararına verilmiş bütün bir tabiat ve içindekiler, hepsi de Allah’ın kullarına ihsan ettiği nimetlerin ancak birkaçıdır. Bu nimetlerin kadrini ve kıymetini bilmek, şükürünü eda etmek, büyük bir görevdir. Bu kadar nimete mazhar olan insanın bu nimetlere şükretmesi kadar tabii bir şey olamaz. Bu bakışla, ibadete “şükürün ifadesidir” denilebilir.¹³³ İnsan doğduğu günden ölümüne kadar Allah’ın sonsuz nimetlerine boğulur. En başta, insanı yokluk âleminden çıkarıp, onu var ederek, varlık âlemine katılmasını sağlayan Allah’a, insanın şükürü ilk bu noktadan başlar. Üstelik Allah insanı, bu âleme, boş ve anlamsız bir varlık olarak bırakmamış, onu akıl ve irade sahibi hür bir varlık olarak madde ve mana dünyasına katmıştır. Allah’ın lütfu ve ihsanı bununla da sınırlı kalmamış, tüm tabiatı ve içinde bulunan diğer varlıkları insanın emri ve hizmetine sunmuştur. Onu diğer

¹³¹ Ahzab, 72.

¹³² Zariyat, 56.

¹³³ Başcı, Age., s. 14.

yaratıklardan üstün kılmış ve insanı “Üstün Varlık” kabul etmiştir. Nitekim Kur’an bu konuyu açıkça şöyle dile getirmiştir: “Allah’ın nimetini saysanız, topyekün bile sayamazsınız.”¹³⁴ Dolayısıyla “İnsanın bütün kalbi ve şuuruyla Tanrı’ya karşı bir ilgi, aşk ve muhabbet duyması, duyduğu bu saygı ve sevgiyi dili ile, işi ile göstermesi, Allah’ın bütün nimetlerine olan şükürünü dile getirmek için bir takım faaliyetlerde bulunması da bir ibadettir.” diyebiliriz.

İnsan kendi iç dünyasında, hayat kuvveti ve ihtişamında payı olan Tanrısal şeyle temas etmek ister. O, Tanrı’nın çevresinde bulunmak istediği gibi, Tanrı’nın da kendi çevresinde, kendisiyle beraber olmasını ve Tanrısal arzuya göre hareket etmek ister. Tanrı’dan sadece almayı değil, O’na bir şeyler vermeyi de arzu eder. İnsan, Tanrı ile beraber bir davranış içinde olmaya çalışır. Bütün bunları yapmadaki gayesi Tanrı’ya yakın olmak, onun sevgisini ve hoşnutluğunu kazanmaktır.¹³⁵

Sevmek ve sevilme, insan için doğal birer ihtiyaçtır. Tanrı sevgisi de bu ihtiyacın bir parçasıdır. İnsan, tarihin her döneminde, inanıp bağlandığı Tanrısı’na sevgisini göstermek istemiştir. Bunun için çok çeşitli yollara başvurmuştur. Kimi zaman Tanrı’ya hediyeler ve kurbanlar sunmuş, kimi zaman kutsalla bütünleşme ayinleri düzenlenmiş, kimi zaman da dua ve methiyelerle Tanrısı’nın hoşnutluğunu kazanmaya çalışmıştır. Bunların hepsi de ibadet kavramının içinde yer alan olgulardır. Kısacası insan, Tanrı’ya karşı sevgi ve saygısını dile getirme yolu olarak ibadeti seçmiştir.

Allah sevgisi ile ilgili olarak Kur’an’da şunları tespit etmemiz mümkündür:

“Allah onları, onlar da Allah’ı sever.”¹³⁶

“Ey Muhammed deki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”¹³⁷

“Allah çok tevbe edenleri de sever, çok temizlenenleri de sever.”¹³⁸

Görüldüğü gibi Kur’an Allah’ın kullarına olan sevgisini bu şekilde dile getirmektedir. Zaten Allah’ın, insanı, akıl ve idrak cevherine sahip bir varlık olarak yaratması, onu diğer varlıklardan üstün kılması, ona çeşit çeşit nimetler vermiş olması, onu bu dünyada bir mana içine oturtması kuluna sevgisinin işareti sayılabilir.

¹³⁴Nahl, 18.

¹³⁵ Ekrem Sarıkçıoğlu, Din Fenomenolojisi, Isparta, 2002, s.95.

¹³⁶ Maide, 54.

¹³⁷ Al-i İmran, 31.

¹³⁸ Bakara, 222.

İnsanın Allah'ı sevmesine gelince; bu noktada Gazali'nin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

Gazali'ye göre, gerçek sevgiye ancak Allah layıktır.¹³⁹ Allah sevgisinin esasını da O'nu bilip anlamak oluşturur. Çünkü muhabbet marifetin meyvasıdır, ondan sonra gelir.¹⁴⁰ Mutlak surette güzel olan sevilir. Bütün sıfatlarıyla mutlak olan Allah, aynı zamanda “Mutlak Güzel”dir. Çünkü Gazali'ye göre Allah her şeyiyle tam bir kemalat içindedir. Eşsiz ve mükemmel bir varlık olarak sevmeye en layık olan O'dur. Her çeşit kemal, yükseklik, mükemmellik sevilir ve ona ulaşılacak istenir.¹⁴¹

Gazali, kulun Allah'a sevgisinin işareti olarak, kalp ve dil ile Allah'ı hatırlayıp, O'nun yüceliğini düşünerek Allah'ı zikretmeyi öne sürer. Dolayısıyla Gazali, sevgi kuvvetleşince, sevgilisinin etrafında bulunan her şeye etki ettiği düşüncesindedir.¹⁴² Yani buradan şu sonucu çıkarmamız mümkün olabilir: Allah'ı seven, O'nunla ilgili her şeyi sever. O'nun emrini, taatini, kitabını, peygamberini... vs. Dolayısıyla insan Allah'a sevgisini göstermek ister ve bütün kalbi ile O'na yönelir. Bu yönelişin vasıtası ise ibadet olmaktadır. Bu bakımdan ibadet için “Allah sevgisinin bir göstergesidir.” denilebilir.

İbadet, kişinin ruhunda dini bir atmosfer oluşturur. Bu ruh halinin tekrar tekrar yaşanmasıyla dini şuur insanda kökleşmeye başlar. Dini bir hayat tarzının benimsenip kişilikte yapılanması, sürekli yenilenen ve tekrarlanan dini tecrübelerle, yani ibadetlerle gerçekleşir. İbadet bir yönüyle de bir itaat davranışıdır. Tanrısına gönülden bağımlılığın şuuruna ulaşmış insanın, içtenlik, şükran ve minnettarlık duyguları içinde O'na yönelişini simgeler. İbadetle insan, üstün bir varlık tarzına ve yaşama modeline çıkmaktadır.

Tanrı'yla kurulan bir bağ olan ibadet kavramını, sadece bir emir ve yasaklar zinciri olarak görmemek gerekir. Elbette ki insanın ibadetle sorumlu tutulması, Tanrısal alanda, kulluğun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, bütün ibadetlerin yaşanılan hayata dair sonuçları da vardır. Başka bir deyişle, Allah, insanı boşuna olacak herhangi bir kusur ile sorumlu tutmamıştır. Neyi emretmişse, muhakkak onun bu dünyaya yönelik bir sonucu olmuştur. Örneğin dua kendini ifade etme, yardım görme; namazın bağlanma, planlı olma, ahlaklı olma... vs; orucun, yeme,

¹³⁹ Gazali, İhya, IV, s. 534.

¹⁴⁰ Gazali, İhya, IV, s. 545.

¹⁴¹ Gazali, İhya, IV, s. 550-551.

¹⁴² Gazali, İhya, IV, s. 596.

içme ve nefsin diğer arzu ve isteklerinden uzak durma; zekat ve sadakanın mülk edinme ve sahip olma gibi ihtiyaç ve arzuları düzenlemede etkileri olduğu görülür. Bir bütün olarak ibadetler güçlülere katlanma, kişiliğini geliştirme, zorluklarla mücadele etme ve kendini aşma ile sonuçlanan bir olgunlaşma olarak değer kazanır.

Varlıklar hiyerarşisinde en üst sırada yer alan insan¹⁴³, Allah ile kurduğu ibadet ilişkisi sayesinde metafizik âleme açılmakta, Allah'a yakınlaşmaktadır. Böylece ruhani yöneliş ve olgunlaşmanın en üst sınırına ulaşarak, kendi varlığıyla Allah arasındaki bağı tamamlamaktadır.

2.1.1. İbadette Bilinç İlkesi

İbadetler kendileriyle varılmak istenen hedeflerin bilinip, bu amaçlara ulaşmak üzere şuurlu bir şekilde yaşandıkları nispette değer ve anlam kazanırlar. Çünkü ibadetler sadece şekli ve zahiri kurallardan ibaret değildir. Bu itibarla ibadetleri, biçimsel yaklaşımlarına ilaveten, Allah ile içten kurulan, toplumsal ve ahlaki boyutları olan bir diyalog olarak ele almak mümkün ve hatta gereklidir.¹⁴⁴

Allah'a inancı ve bağlılığı simgeleyen bütün davranışlar ibadet olarak isimlendirilir. İbadet, bir anlamda, Tanrıyla kurulan tabiatüstü ilişkinin görünür halidir. İbadet, anlamına uygun bir niyetle yerine getirilirse bir anlam taşır. Yerine getirilen her ibadet, ferdin bazı eğilimlerini aşip geride bırakması, buna karşılık diğer bazılarının da güçlenip gelişmesi ile sonuçlanır. İnsan tabiatındaki iyi yönlerin gelişip olgunlaşmasını doğuran ibadet, içselleştirilerek yapılan ibadettir. Örneğin, namazın kötü ve iğrenç şeylerden kişiyi vazgeçirme¹⁴⁵ gücü ve etkisi vardır. Fakat anlamına uygun ciddiyet ve dikkatle yerine getirilmediğinde, şekil olarak yapılmaktan başka sonuç vermez.¹⁴⁶

Zaten ibadetin anlamından bahsederken, ibadetin, insanın Tanrı ile kurduğu ilişkiyi sağlayan bir araç olduğunu söylemiştik. Genel olarak dinlere baktığımızda, her ne kadar bu ilişki, farklı tasavvurlarla şekillendirilmişse de, sonuçta ibadetlerin birtakım kurallara bağlanmış olduğunu görebiliriz. Böylece ibadetler belli bir disiplin ve formatı gerektirmiş olur. Bununla birlikte, ibadetin özünden kopmamak ve özünü yaşamak adına, ibadette aslolan mana, asla geri planda kalmamalıdır. İbadetin özüne yapılan

¹⁴³ İsra 70.

¹⁴⁴ Hüseyin Certel, "Dini Yaşayış Açısından Oruç", Türk Yurdu (Şubat 1995), Cilt 15, Sayı: 90, Ankara, s. 50.

¹⁴⁵ Ankebut, 45.

¹⁴⁶ Maun, 4-7.

temas bakımından Kur'an'daki şu ayet oldukça önemlidir: “Namaz sırasında yüzünüzün doğu veya batıya çevrilmesi bir dindarlık belirtisi değildir. Ancak Allah’a inanan, kıyamete, meleklerle, mukaddes kitaplara, peygamberlere iman eden, Allah sevgisi için malını muhtaçlara dağıtan, yetimlere, fakirlere, yolculara ve kendisine ellerini açanlara yardım eden, namaz kılan, zekat veren ve bir söz verdikten sonra o sözü tutan, hastalıklı ve sıkıntılı günlerde ve musibetlere sabreden, adil olan ve Rabbinden korkanlar dindarlardır.”¹⁴⁷ Bu sebepten, ibadet şekli bir tartışma konusu yapılmamalıdır. Yüzün şu veya bu tarafa çevrilmesi, ibadetin özü bakımından hiçbir önem taşımamaktadır. “Doğu da Allah’ındır, Batı da. Onun için, ne tarafa yönelirseniz yöneliniz, Allah’ın yüzü işte o taraftadır.”¹⁴⁸ Bununla beraber, vücûd vaziyetinin de, zihnin yolunu tayin eden amillerden biri olduğunu unutmamalıyız. İslam dini ibadet için belirli bir yön seçmişse bunu cemaat veya toplumda aynı fikir ve duyguların belirlenmesini sağlamak için yapmıştır. Genellikle ibadet şekli hem toplumsal eşitliği yaratır ve güçlendirir, hem de ibadet edenler arasındaki makam, mertebe veya ırk üstünlüğü gibi duygu ve ayrımları ortadan kaldırmaya çalışır.¹⁴⁹

İbadet, insana hayat, anlayış, iştirak ve görme gibi çeşit çeşit nimetleri bahşeden Allah’tan başkasına yapılması caiz olmayan bir boyun eğiştir. İbadet kavramının esası kişinin yüce bir varlığın yüceliğini kabul edip, O’na baş eğmesi, sonra O’nun karşısında her türlü isyan ve direnişi bırakıp kendi hürriyet ve isteklerinden vazgeçmek suretiyle O’na tam bir teslimiyetle boyun eğmesidir.¹⁵⁰

Bütün ibadetlerin ilk ve en son amacı insanı Allah’ın huzuruna götürmektir.¹⁵¹

İbadette şuur ilkesi, bir ibadetin gerçek manasını ifade için çok önemlidir. İnsan akıl sahibi bir varlık olduğundan ona sorumluluk yüklenmiştir. Nitekim bu özelliğinden dolayı insana, diğer varlıklara verilmeyen bir emanetin verildiğini Kur’an şöyle bildirir: “Biz Kur’an-ı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onu baş eğmiş, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri düşünsünler diye insanlara veriyoruz.”¹⁵² “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; Onu yüklenmekten kaçındılar. Onun sorumluluğundan korktular; onu insan yükledi. (Bununla beraber onun hakkını tam yerine getirmedi)

¹⁴⁷ Bakara , 177.

¹⁴⁸ Bakara, 115.

¹⁴⁹ İkbâl, Age., s.130-131.

¹⁵⁰ Yusuf el-Kardavi, İbadet, Anlamı – Psikolojisi – Hikmetleri, Çev: Hüsameddin Cemal, İstanbul, 1974, s. 40.

¹⁵¹ Bayraktar, Age., s. 9.

¹⁵² Haşr , 21.

çünkü o çok zalim, çok cahildir.”¹⁵³ Bu ayetler, insanın kendisine büyük nimetler verilmesine karşın başıboş bırakılmadığını, çok büyük sorumluluk aldığını göstermektedir. Akıl sahibine düşen ise, bu sorumluluğu en iyi biçimde yerine getirmektir. Bunun da yolu ibadetten geçer.

Psikolojik açıdan dua ve ibadet doğal bir duygunun belirtileridir. Bilgi edinme açısından bakıldığında da bunların murakabe ve düşünceye benzediklerini söyleyebiliriz. Fakat dua ve ibadet en yüksek derecesinde, soyut düşünceden çok üstündür. İbadet de düşünce gibi belirli bir zaman ve uğraştan sonra elde edilen bir nesnedir. Yani bunun da tahsili gerekmektedir. Örneğin dua veya ibadet, tabiat alemi gözlemekle meşgul olan birinin zihni faaliyeti için zorunlu tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir. Doğayı bilimsel açıdan araştırmak ve gözlemek bizi Mutlak Hakikat’in hareketleriyle sıkı bir temasta tutmaya yarar ve böylece, Mutlak Hakikat’e daha derinden nüfuz etmemiz için iç basiretimizi keskinleştirir.¹⁵⁴

Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde tefekküre ve düşünmeye davet edilen insan için Kur’an’da “Aklınızı kullanmıyor musunuz?” şeklinde hitaplar bulunmaktadır. İnsana kabiliyet olarak bir akıl kuvveti verilerek tefekküre davet ediliyor. Allah’a ibadette ve dini hayatımızda tefekkür önemli bir unsurdur. İnsan tefekkürü sayesinde kendisine verilen sonsuz sayıdaki nimetleri idrak ediyor.¹⁵⁵ Bu konuda Kur’an’ı Kerim’de şöyle bildirmektedir: “Dilediğine hikmet verir. Hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir. Bunu ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar.”¹⁵⁶ Tefekküre bu kadar önem verip mensuplarını daima düşünmeye çağıran bir din, elbette ibadet esnasında da böyle bir durumu arzu edecektir. Yani düşünerek, anlayarak, bilerek ibadet etme, tam bir yönelişle (akıl ve ruh ile) Mutlak Varlığa yönelme isteği her an var olacaktır.

Zaten bütün ibadetlerin, bütün şart ve yapılış biçimleri Allah’ı zikretme ve dolayısıyla O’nu şuura yerleştirme fonksiyonunu icra etmesi gerekir. Mesela, ibadeti adetten ayıran niyet, Allah’ı daha ibadetin başlangıcında hatırlamaktan başka bir şey değildir. Bunun için niyetsiz yapılan bir ibadet gerçek ibadet sayılmaz.¹⁵⁷ Gazali de bu hususta şuurlu bir ibadet için ilmi temel prensip sayar. O’na göre ibadet ilme tabi olup, onun dalı ve meyvasıdır. Her ibadet üç şey ile meydana gelir. İlim, irade, kudret. İnsan

¹⁵³ Ahzap, 72.

¹⁵⁴ İkbâl, Age., s. 126-127.

¹⁵⁵ Vahdettin Başcı, “Kur’an’a Göre İnsanın Yaratılış Gayesi”, Diyanet (Haziran 1993), Sayı: 30.

¹⁵⁶ Bakara, 269.

¹⁵⁷ Bayraktar, Age., s. 10.

bilmediğini irade edemez, önce bir bilgi gerekir, istemeden de bir şey yapamaz, bunun için de irade gereklidir.¹⁵⁸ Gazali'ye göre ibadetteki niyet de insanın, ibadeti başkasına değil, ibadeti yalnız Allah için dilemesidir. Niyetin temel ilkesi ise Allah rızası kazanmak¹⁵⁹ olmalıdır.

İbadet bilincinin oluşturulmasında üzerinde durulması gereken bir husus da; aslında ibadetlerin sadece öteki âlemde değil, bu dünyada da, toplum ve fert vicdanı olmak üzere, iki amacı gerçekleştirdiğinin¹⁶⁰ farkına varılmasıdır. Bu farkındalıkla hareket eden insan, benimsediği inanç yahut kabul ettiği din ne ise, onun birey ve toplum bazında birtakım sonuçlar içeren bir ibadet tarzını uygularken, daha duyarlı ve dikkatli olur. Örneğin İslam dinindeki, namaz, oruç, zekât gibi ibadetler için “İslam’ın Beş Şartı” denir ve sanki İslam sırf bu ibadetlerden ibaret gibi gösterilir. Bu da insanların İslamı dar bir manda anlamalarına sebep olabilir. İbadetler ve inancın, insan hayatının diğer safhalarıyla ilgi kurmasını önleyebilir. Böylece de, çoğu inançlı insanın şeklen ibadet yapmakla yetinmeleri sanki teşvik edilmiş olur.¹⁶¹ Oysa ibadetin özünün, onun ruhunda saklı olduğu unutulmamalıdır. Gazali de bu hususta ibadetlerin sadece namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetlerden ibaret olmadığını, insanların bunlara verdiği önem kadar tefekkür, sabır, cömertlik, ahde vefa, doğru sözlülük, yetimleri gözetme, fakirlere yardım, adaleti olma gibi Kur’an’ın temel kavramlarına da önem vermesi gerektiğini ifade eder.¹⁶² Hatta bunların ibadetin özünden sayılabileceğini, asıl ibadet ruhunun bu ilkelere sadık kalmakla gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Zaten ibadet sırf şekil ve kalıptan ibaret olmayıp, bu tür ilkelerle derunleştirilebilmekte ve içselleştirilebilmektedir. İnsanlar, ibadetin özüne, gerçek manasına onu ancak bir bütün halinde yaşadıklarında vakıf olabilirler. Bu da kişide ibadet şuurunun oluşturulmasıyla mümkün olabilir.

İslam dininde ibadetler zamanla ve mekânla kaynaşmış durumdadır. Namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler bir disiplin içerisinde ve bilinçli yapılmayı gerektirir. Nitekim disiplin ve düşünme gücünden yoksun olanlar ve ergenlik çağına girmemiş olanlar sırf bu nedenle ibadetle sorumlu değildirler. Bu durum dinin akla ve dengeli olmaya ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir. Bunların yanısıra düşünmek, temiz

¹⁵⁸ Gazali, İhya, IV, s. 658.

¹⁵⁹ Gazali, İhya, IV, s. 666.

¹⁶⁰ Akkad, Age., s. 79.

¹⁶¹ Bayrakdar, Age., s. 7.

¹⁶² Başcı, Gazali’de İbadet Kavramının Felsefi Bir Tahlili, s. 18.

olmak, yoldaki bir taşı kenara kaldırmak, birisine güzel bir söz söylemek, bir hayvanı doyurmak, verdiği sözü tutmak, çalışmak gibi davranışlar da bir ibadettir. Bunun bilincinde olan insan, kendini tüm evrene karşı sorumlu hisseder, zararlı şeylerden uzaklaşır ve ibadetle hedeflenen amaçlara ulaşmış olur. Nitekim Allah sırf şekil ve kalıp olarak görünüşten ibaret olan bir ibadeti değil, beraberinde ahlaki güzelliği getirecek olanı istemektedir. Göklerde ve yerde olan her varlık ibadetle Allah'a yakınlaşmaya çalışmaktadır.¹⁶³ Çünkü Allah, kâinatı ve içindekileri başı boş yaratmamıştır. Varoluşun mutlak bir gayesi ve anlamı vardır.

2.1.2. İbadetle Sosyo-Politik Birlik Şuuru

İbadetin sosyal birlik şuuru, onun toplumsallığını ifade eder. İbadetin toplum hayatında ne denli önemli bir yere sahip olduğunu gösterir.

İbadetin sadece fert değil, aynı zamanda toplum vicdanına yönelik olduğunu daha önce söylemiştik. Bu bakımdan ibadetlerin sosyal birliği sağlamaları ve bir toplum şuuru oluşturmaları oldukça önemli fonksiyonlarıdır. Zaten insan doğal yapısı gereği bir toplum içinde yaşama ihtiyacı duyar, bir toplumda doğar, o toplumda büyür, gelişir ve onunla kaynaşır. Toplumun ruhuna ve vicdanına ortak olur. Çünkü insan sosyal bir varlıktır. İbadetlerinin de sosyal bir yönü olması, bu noktada, son derece normaldir. Genel olarak toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlayan, toplum dayanışmasını oluşturan birtakım davranışlar vardır. Bunlar aynı zamanda ibadetin temelini oluşturan ilkelere. Örneğin yoksul insanlara yardım etme, verdiği sözü tutma adaletli olma, vatan ve millet sevgisi gibi. Kur'an'ın da insanları bu tarz ilke ve davranışlara davet ettiği birçok ayetle sabittir. Allah insanları yapılaş ve içerikleriyle farklı olan birçok ibadetle sorumlu tutmuştur. Dikkatlice incelendiği takdirde, bunların insanları sosyo-politik şura götürücü birçok unsurdan meydana geldiği anlaşılır.

İbadetlerin topluca yapılması, ibadetin gerçek amacına ulaşmasında etkili yoldur. Zaten ibadet, içtenlikle ve dürüst bir şekilde yapıldığı zaman toplumsal bir mahiyet taşır. Topluca yapılan ibadet, insanın seziş gücünü oldukça artırır. Her ne olursa olsun, İslam dininin ise ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhani tecrübe ve tecellilere kazandırdığı toplumsal niteliğe özellikle dikkat edilmelidir. Topluca kılınan günlük namazlardan, her yıl yapılan hac ibadetine, İslam dininin diğer ibadet

¹⁶³ Ra'd, 15.

çeşitleriyle, insan topluluğunun birleşmesi, toplanması ve uzlaşması için nasıl geniş imkânlar sağladığını görmek mümkündür.¹⁶⁴

Sosyal bütünleşme, dayanışma ve yardımlaşma bakımından ibadetlerin her birinin ayrı bir önemi vardır. Topluca yapılan ibadetlerde insanların sezgi gücünün oldukça arttığı, manevi duyguların şiddetlendiği ve iradelerinin çok yüksek bir seviyeye ulaştığı psikolojik bir gerçektir. İbadetler aracılığıyla bir araya gelen insanlar ortak tecrübeler geliştiren, aynı gaye ve idealleri paylaşan bir topluluk oluştururlar. Sosyal bağları ibadetle kuvvetlenen insanların, insan kalabalığı içerisinde bireysel benliklerinin yerine kollektif ruh hâkim duruma geçer. Bireyler arasındaki ayrılıklar önemli ölçüde giderilir, eşitlik ve kardeşlik duyguları geliştirilir. Örneğin İslam dininde zekât, sadaka, kurban, hac gibi ibadetler vasıtasıyla toplumun her kesiminde güçlü bir özveri yaşanır, sosyal dayanışma artırılarak toplumsal bütünleşme gerçekleştirilmiş olur.

Sosyal ilişkiler, toplumdaki maddi ve ahlaki sorunların çözümüne yardımcı olduğu ölçüde güçlenir. İslam dininde ise zekât, sadaka, oruç, kurban, yardımlaşma gibi ibadetlerin sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın toplumda yaygınlaşmasında, önemli bir yeri vardır. Ama bu ibadetlerin beklenen sonucu vermesi ancak o ibadetin özüne temas edilerek gerçekleştirilmesi ile olur. Gelir dağılımındaki farklılıkların en alt seviyeye indirilmesi ve servetin belli kişilerin ellerinde toplanmayıp toplum geneline yaygınlaştırılmasında sosyal yardımlaşmayı, birlik ve beraberliği teşvik eden ibadetlerin rolü büyüktür.

Dinin toplum bütünleşmesinde esaslı bir araç¹⁶⁵ olduğunu söylersek, dini törenlerin bu noktadaki önemi kendiliğinden ortaya çıkar. İbadetler, toplumsal açıdan, toplumun istikrarı ve devamı için yardım eden ve toplum dayanışmasını kuvvetlendiren araçlardır.¹⁶⁶

2.1.3.İbadet Ahlak İlişkisi

Bilme ve kavrama yetisi ile diğer varlıklardan ayrılan insan, ilkin, eylemde bulunan bir varlıktır. Eylemde bulunan bir varlık olarak onu diğer canlılardan ayıran özellik, insanın eylemlerini belirli ilkelere göre icra edebilme yetisine sahip olmasıdır. İnsanın belirli ilkelere göre eylemde bulunabilmesi ise, akıl sahibi olmasının bir

¹⁶⁴ İkbâl, Age., s.129.

¹⁶⁵ Sulhi Dönmezer, Toplum Bilim, İstanbul, 1994, s. 341.

¹⁶⁶ Dönmezer, Age., s. 342.

gereğidir. İnsan akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle, aklını kullanarak farklı eylemleri seçme kabiliyetine sahiptir. Alternatif eylemler arasında seçim yapabilme gücüne sahip bulunduğu içindir ki, insanın eylemleri iyi, kötü, doğru ve yanlış diye nitelendirilebilmektedir.

Ahlak, insanda yerleşmiş bulunan bir karakter yapısına işaret etmekte ve fertlerin iradi hareketleri ile ilgilenen bir alan olmaktadır. Zamana, toplum ve kültürlere göre değişiklik gösteren davranış yöntemlerine karşılık ahlak, zorunlu ve değişmeyen davranış kurallarına işaret etmektedir.¹⁶⁷

Tam bir şuur ile yapılan ibadetlerin, insan ahlakının gelişmesi ve güzelleşmesi bakımından çok önemli bir etkisi vardır. İbadetin kime karşı ve nasıl yapılacağı düşünülürse, bu önem kendiliğinden ortaya çıkar. Ahlakın yükselmesine, ruhun temizliğine hizmet etmeyen bir ibadet, şuursuzca yapılmış birtakım özel hareketler demek olacağından, böyle olan ibadetlerin bir kıymeti de yoktur.¹⁶⁸

Esas itibarıyla, inancın bir nevi koruyucusu ve görüntüsüdürler. İbadetler, insanı olgunlaştırır ve günlük hayatında bir düzen sağlar. İbadetler, biraz önce de bahsettiğimiz gibi, kalplere Allah sevgisi ve saygısını yerleştirir, kötü düşüncelerden uzaklaştırır, sorumluluk duygusunu artırıp dürüstlüğe sevk eder. İbadetini özüne uygun, ruhuna temas edecek şekilde yaşayanlar, yani ibadeti anlam ve ruh bütünlüğü içinde gerçekleştirerek yerine getirenle, toplumca istenen, beklendik güzel davranışları da gösterirler. Yani güzel ahlak ile donanırlar. Dolayısıyla ibadet ahlakiliğin bir boyutu olmuş olur.

İbadetlerin konusu ve unsurlarına baktığımız zaman, onların güzel bir ahlakı oluşturmak için gerekli olan insan şahsiyet ve iradesini geliştirici özelliklere sahip olduğunu¹⁶⁹ görebiliriz. İbadetler üstün varlık olarak yaratılmış insanın değerini daha da yükseltir, ahlakını geliştirir. İnsan, Tanrısıyla bağına kurduğunda, devamlı olarak kendini tanrısal otorite altında hissedeceğinden, bu durum, onda hem kötü duyguların gelişmemesine, hem de kendisini sorumsuz hissetmemesine neden olur. Kişi her hareketinde Allah katında sorumlu olduğu için insanları kırmak, kötü söz ve davranışlarda bulunmak, adaletli ve dürüst olmak gibi ahlaki tavırları kendiliğinden sergileyecektir. Elbette, bu davranışların süreklilik kavramıyla da geliştirildiğinde

¹⁶⁷ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara, 1992.

s.12.

¹⁶⁸ Olgun, Age., s. 14.

¹⁶⁹ Bayrakdar, Age., s. 22.

ahlakın gelişmesi olayı kendiliğinden gelecektir. Tabii ki böyle fertlerin oluşturduğu toplumlarda her açıdan daha verimli ve mutlu olacaktır.

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi incelerken, Allah kavramının ahlaki bir nitelik taşıdığını, bu nedenle Allah ile insan arasındaki ilişkinin de ahlaki olması gerektiğini ifade etmiştik. Bir başka deyişle Allah, insana karşı ahlaki bir biçimde hareket eder. Bu, O'nun adaleti ve iyiliği gereğidir. İnsanın da buna ahlaki bir şekilde karşılık vermesi gerekir. İnsanın Allah'a karşı ahlaki davranıp davranmaması ise dinin özünü teşkil eder.¹⁷⁰ İşte insanın da Allah'a karşı ahlaki olabilmesi ve davranabilmesinin tek yolu vardır, o da ibadettir. İbadeti içselleştiren, yani ibadeti şekil, mana ve ruh bütünlüğü içinde yaşayan, o ibadetle hedeflenen davranışı veren insan ahlakiliği yakalamış demektir.

Yine ahlaki birer kriter olarak kabul edebileceğimiz iyilik ve doğruluğun elde edilmesinde, ruh ve beden sağlığının korunmasında, fert ve toplumun fikir kuvvetinin¹⁷¹ ilerlemesinde daha bunlar gibi pek çok güzel niteliğin ve davranışın kazanılmasında ibadetin rolü çok büyüktür.

İbadet ferdin vicdanında kendini bir denetleme sistemi kurar. Bütün ibadet alanlarında, kötü alışkanlıkların ortadan kaldırılması ya da en alt seviyeye düşürülmesi yönünde güçlü sosyal etkiler vardır. Bu duruma göre örmeğin kılınan namaz, tutulan oruç... vs. kişiyi ve toplumu kötülükten alıkoyamıyorsa, bu, kişilerin bilinçsizliği, samimiyetsizliği ve o ibadeti içselleştirememiş olmasından kaynaklanır. Bilinçli ve esas manasına uygun yapılan ibadetten alınacak her sonuç, insan ve toplumun, ilerleme ve gelişme basamağında bir adım daha yükselmesini sağlayacaktır.

Bütün dinler, insanların ahlakını yükseltmeye çalışmışlardır.¹⁷²

Ahlak, dinin tamamlayıcı kısmıdır. Bütün din ahlak içindedir ve insanın ahlaki hareketine bağlıdır. İbadet; iki yönlü cephesi olan bir olgu olduğuna göre, cephelerden birinde Allah, sınırsız ihsan sahibi, merhamet sahibi, iyiliği sonsuz, bağışlayıcı ve affedici bir tanrı olarak karşımıza çıkar. Allah insana karşı o kadar lütufkar davranmakta ve ona o kadar nimet ve ihsan göstermektedir ki insanın bunlara vereceği bir tek doğru cevap vardır. Allah'ın yaptığı şeyler insan için yalnız bir tek cevabı zorunlu kılar. Bu tek cevap, Allah'ın verdiği bütün nimetlere teşekkür yahut şükretmektir. Şükür, Allah'ın

¹⁷⁰ Izutsu, Age., s.218.

¹⁷¹ Olgun, Age., s. 14.

¹⁷² Nurettin Topçu, İslam ve İnsan, İstanbul. 1969, s.15.

başlattığı iyiliğin insan tarafından karşılığıdır.¹⁷³Yapılan iyiliğe karşılık vermek, ahlaki bir davranıştır. İnsanın tanrısına şükretmesinin yolu ise ibadetle olur.

Tanrı'ya inandığını ve O'nun buyruklarını yerine getirdiğini sanan birçok kişinin ahlak ilkelerini hiçe saydığı az görülen olaylardan değildir. Zamanla bir alışkanlık haline gelen dini görevlerin yerine getirilmesi ile ahlaki duyarsızlık, yan yana ve belki de psikolojik hiçbir rahatsızlığa sebep olmadan yürüyebilmektedir. Fakat böyle bir alışkanlık içinde olan insana “inancına göre yaşayan tutarlı bir dindar” demek mümkün değildir. Bradley'in dediği gibi “dindar olan bir kimse eğer davranışlarında ahlaklı değilse ya sahtekârdır, ya da batıl bir dine inanmaktadır.”Bir insan, hem dindar hem ahlaksız olamaz. Dindarlık, Bradley'e göre, mahiyeti itibarıyla dindarca, yani ahlaklı olarak yaşamayı gerektirir.

Kısacası, gerçek dindar, hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını gören ve yaşayan insandır. İnanç boyutu; onun kişiliğinin en küçük ayrıntısına kadar sinmiş durumda olup bu boyut, onun gözünde, en az diğer boyutlar kadar gerçektir. Söz konusu boyut, onu öyle bir konuma götürür ki, orada o, başkalarının belki sadece “ahlaki” dedikleri şeyi, iman hayatının ayrılmaz bir parçası olarak görür, takdir eder ve yaşar. Dolayısıyla, onun ahlak hayatı, aynı zamanda, onun ibadet hayatının merkezini teşkil eder.¹⁷⁴

İbadet, gerçekten yaşanırsa bir anlam ifade eder. Yoksa yalnız camide kulluk yapmak (ibadet), belli bir ayda oruç tutup, öte tarafta ahlak dışı davranmak, bu, ne Allah'ı tanımaktır, ne de gerçekten dindar olmaya yeterlidir. Allah'a muhabbetle ve gönül alçaklığı içinde boyun eğip bağlanmadıkça kulluk yapılmış olmayacağı gibi, insan, kötü huylardan, kötülüklerden de sıyrılmaz. Hâlbuki ibadetin asıl maksadı budur.”Ey iman edenler, nefislerinizin düzeltilip geliştirilmesinden sorumlusunuz.”¹⁷⁵ Demektedir. Nefsin düzeltilip geliştirilmesi, kalbin saflaştırılmasının, niyet ve maksadın daima iyiye kullanılmasının sebebi ve bunlar da hem insanlığın genel karakterleri, hem ahlaklılığın temelleri, hem de kulluğun şartlarıdır. Bu yoldaki bütün didişme ve uğraşmalar da ancak insanın kendisi içindir, yoksa Allah'ın kimsenin kulluğuna ihtiyacı yoktur. Nefsi iyileştirme ve güzelleştirme, kalbi saflaştırma ve niyet ve maksadı daima iyiye kullanma işi ise ancak ve ancak akıl işidir. Örneğin, namazı sırf şekil olarak değil

¹⁷³ Izutsu, Age., s.219-220.

¹⁷⁴ Aydın, Age., s.329.

¹⁷⁵ Maide, 105.

de, sadece dışa bağlı kalmayıp içe geçmek, tam bir düşünce ile yalnız Allah'a bağlanarak, özüne uygun gerçeği tam bir sezikle kavrayarak yaşamak, işte ihsan böyle bir uygulamadır.¹⁷⁶ İbadetimiz, yani kulluğumuz, bütün hareketlerimizde görülen bir hadisedir.¹⁷⁷ Yani ibadetler, inanç, ibadet ve ahlak alanı olarak, bir bütün halinde yaşanırsa bir anlam taşır.

Ahlak, biçimsel olarak belirli hareketlerin anlamsız bir şekilde otomatik olarak yapılması değildir. İbadetlerin bizi ahlak alanına götürdüğünü söyledik. Ancak zamanla birer otomatik hareket haline getirilen, bir takım şekil değişmesi olarak yansıtılan ibadetle, gerçekten Allah'ın arzuladığı ahlak alanına girmek mümkün gözükmemektedir. Nurettin Topçu'nun ifadesiyle el, ayak, baş, beden hareketlerinde maharet dindarlığın şartı olmamalı, bunlar dinin esasını oluşturmamalıdır. Dini hayâ, ruh ve manasıyla bir bütün halinde yaşanırsa, ancak aslını ifade eder. Örneğin, namaz, insanda meydana getirmesi gereken davranış değişikliği, ruh hali ve ahlakiliği yaraşmadıktan sonra, elbette şekilde yaşanmış düzgün boş bir yorgunluk olarak kalacaktır. Yahut birlik ve kardeşlik, merhamet, eşitlik, paylaşma, hoşgörü, dürüstlük gibi insaniliğe yakışan ahlaki davranışları doğurmayan hac, bedensel olarak bir mekân değişikliğinin ötesine geçemeyecektir. Allah, böyle bir ibadet anlayışını emretmemiştir.

Allah ile kullar arasında karşılıklı şartlara dayanan bir antlaşma şeklinde yazılı sözleşme akdi ile büyük bir Rahmani ahlak vardır. Allah'ın merhameti o kadar sonsuz ki, rab olmasından dolayı kendi haklarını bize vazife olarak sadece emir verecek yerde, bizlere de geçici olarak bağışladığı nimetler üzerinde mülkiyet ve haklar tanıyor, haklarımızı da kendi rahmetinin sorumluluğuna alıyor. İbadet, kulluk, O'nun hakları ve bizim görevlerimiz.¹⁷⁸ Dolayısıyla Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma her insanın en büyük sorumluluğu olmaktadır. Bu ise ancak manasına uygun, gösterişten, yapmacıklıktan uzak ibadet vasıtası ile gerçekleştirilebilir.

O halde şunu ifade edebiliriz ki, toplumlar için din, ahlaktan başka bir şey değildir. Ahlak insanlaşmaksa, din insanlığımızın da üstüne yükselme iradesidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla daha önce ifade ettiğimiz gibi tanrısal hitabı anlama yolunda insan aklını kullanmalı, hedeflenen ahlakiliği tüm boyutuyla yaşamaya çalışmalıdır. Zaten dinin

¹⁷⁶ Cavit Sunar, "Namazdan Maksat Nedir?", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1965, s.34.

¹⁷⁷ Topçu, Age., s.11.

¹⁷⁸ Yazır, Age., s.113.

¹⁷⁹ Topçu, Age., s.54.

uygulama alanı ahlaktır. İdeal insan olma, ancak ahlakilikle elde edilir. Bunu sağlayan yol ise, bilinçli ve bütünlük içinde gerçekleştirilen ibadet ile olur.

2.1.4. İbadette Ölçü

Hayat sayısız davranışlardan müteşekkil olduğu gibi, bunların çoğunda da dini duygular ve tecrübeler kök salmıştır. Bazıları da bir defa yaşanmış kutsal tecrübenin tekrarı olarak açıklanır. Tekrarlarla yeni ve derin anlamlar kazanır. Tekrarların oluşturduğu gelenek bazen doğru yoldan uzaklaşmaya da götürebilir. Bu sebeple Kur'an yüzeysel taklidi değil, daima doğru ve erdemli davranışı vurgular. İslam'ın ilk cemaati kendine Peygamber'in davranışını örnek almıştı. Ancak Peygamber'in davranış hikmetini anlamadan yapılan taklitler, ideal davranışların taşlaşmasına ve ruhsuzlaşmasına yol açmıştır. Bu sebeple Peygamber yolundan gitmek "ittiba" ve "taklit" olarak ikiye ayrılmış; taklit yerilirken, ittiba övülmüştür.¹⁸⁰ Dolayısıyla ibadette de taklitten kaçınmak için ibadeti bütün şuuru ve bilinciyle yaşamak gerekir. Bu da ancak bilgi sahibi olmak, araştırmak, sorgulamak ile mümkün olabilir. Bu açıdan ibadetin temelinde, ilmin ve bilgi sahibi olmanın yattığı söylenebilir. Gazali de ilmi ibadetten önceye koymuş, ibadette ölçüyü sağlayan kriterleri niyet, ihlâs ve takva olarak tespit etmiştir¹⁸¹.

İhlâs¹⁸² ve samimiyet kişinin Allah'a yaklaşmasına vesile ve amellerin Allah katında kabul edilmesine de sebep olur. İnsan bilinçli düşünür ve her ibadetini Allah için yaparsa ihlâsla ibadet yapmış olur. Bu şekilde yapılan bir ibadet az bile olsa, hakikatte çok ve gerçek ibadettir. Böyle bir ibadet nicelik bakımından az ise de nitelik bakımından çoktur.¹⁸³ Samimilik, dindarlıktan hiçbir zaman ayrılmaz. İnsan, samimiliği kaybettiği anda Allah'tan uzaktadır. Samimilik, kendi ruhunun derindeki yaşayışını hareketleri ile ve bütün iradesi ile takip etmek demektir. İbadette samimilik, tanrı ve insanın kendine karşı samimi olmasıdır. Blondel diyor ki, "Her günah affedilir, yalnız nefesine karşı samimiyetsizlik günahı affolunmaz."¹⁸⁴ Dolayısı ile İslam'ı bir takım şekli kurullarla donanımlı ölü bir din görünümüne düşürmemek, onun ruhlara gıda veren dinamik, ahlak ve ibadet içselliğini hedefleyen bir din olduğunu göstermek, ancak,

¹⁸⁰ Sarıkçıoğlu, Age., s. 94.

¹⁸¹ Başcı, Age., s.65.

¹⁸² Gazali, İhya, C:4, s.681.

¹⁸³ Başcı, Age., s.69.

¹⁸⁴ Topçu, Age., s.17.

ibadetlerin şekli olarak değil ruh ve mana bütünlüğü içinde yaşanıp, o ibadetle amaçlanan davranış değişikliği bireylerde oluşturularak mümkün olabilir.

İbadette ölçüyü kuran bir başka ilke de takva ilkesidir. Gazali takvayı “korkmak, itaat ve ibadet, kalbi günahlardan temiz tutmak “anlamlarında almıştır. Esas olan takvanın günahlardan sakınma olduğunu kabul ederek, ibadetin değerinin ancak takva ile üstün olacağına inanır ve Kur’an’dan ayetler verir.”Şüphesiz Allah takva sahipleri ve iyilik edenlerle beraberdir.”¹⁸⁵ “Allah takva sahiplerinin dostudur.”¹⁸⁶ “Şüphesiz sizin Allah katında en şerefli olan takvaca en ileri olanınızdır.”¹⁸⁷ Dolayısıyla Gazali, dünya ve ahiret mutluluğunun takvada gizli olduğunu, ibadetlerin de takva ile değer kazanacağını ifade eder.¹⁸⁸

İbadette ölçüyü sağlayan bir başka ilke de devamlılık ilkesidir. İbadetin az olan fakat sürekli olanı makbuldür. Belli bir program içerisinde süreklilik gösteren ibadet uygulaması, fertte bir iç disiplinin oluşmasına ve iradenin güçlenmesine imkân verir. İbadette süreklilik ibadetin içselleştirilmesinde bir basamaktır.

Gerçek ibadeti yaşayabilme ölçülerinden biri de ibadette denge unsurudur. İbadet, Tanrı ile insan arasındaki bir bağı ifade eder ve bu bağ birtakım kriterlere, niteliklere sahiptir. Önemli olan ise, bir bütün halinde onu yaşamaya çalışmaktır. Yani ibadetin hem bireysel ve sosyal anlamının, hem de dünyevi ve eskatolojik anlamının farkında olarak hareket etmek gerekir. Böylece insan, hayatında ibadet dengesini kurabilir. Yine bunun da temelinde bilgi sahibi olmak yatar.

Zaten ibadette esas Allah’a ruhen, kalben ve cismen teslim olmak, O’nu anmaktır. Bütün ibadetler her yönüyle Allah’ı anma vasıtalarıdır. Kur’an’da bu şöyle dile getirilir: “Şüphesiz Ben Allah’ım, Ben’den başka tanrı yoktur. Bana kulluk et ve Beni zikir için namaz kıl.” (Ta-ha/14) Böylece insan, tam bir bağlılık ve içtenlikle, sevgi ve saygıyla Allah’ı anmaya çağrılır. Bu da ibadette bir ölçü tespit etmemizi sağlar: İbadette temel unsur, aşırılığa kaçmadan, sonsuz sevgi ve samimiyetle, bilgili ve şuurlu olarak Allah’a yönelmektir.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Nahl, 128.

¹⁸⁶ Casiye, 19.

¹⁸⁷ Hucurat, 13.

¹⁸⁸ Başçı, Age., s.72.

¹⁸⁹ Bayrakdar, Age., s. 9.

2.2.Dua

Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlayan unsurlardan birisi de duadır. Dua, kısaca Allah ile irtibata geçme, iletişim kurma, O'na sığınma, kulun Allah'a yalvarış ve yakarışı, Allah'ın yüceliği ve kudreti karşında kulun aczini ifade etmesi, Allah'tan sevgi ve tazim duyguları ile affını, lütfunu ve yardımını dilemesi şeklinde tarif edilebilir.

Din duygusu ekseriya dua ile ifade olunur. Dua, din duygusu gibi tamamen ruhi bir hadisedir. Halbuki, ruhi alem, tekniğimizizin varamadığı, nüfuz edemediği bir yerdedir. Dua ruhun iç aleme doğru bir gerilimine benzemektedir. Duayı ruhun Allah' yükselişi şeklinde de tarif etmek mümkündür. Hakikaten dua, insanın görünmez bir varlıkla, mevcudatın yaratısı ile fikren ve hissen münasebete geçmek için yapılan gayreti temsil eder. Ezberlenmiş, basit formüllerden uzak olan dua, şuurun Allah düşüncesi ile kendinden geçtiği mistik, esrarlı bir haldir. Basit ve sade insanlar, Allah'ı güneşin sıcaklığı ve bir çiçeğin kokusu gibi tabii olarak hissederler. İşte bunun içindir ki, dua, en yüksek ifadesini, zekânın karanlık gecesine doğru atılan bir aşk hamlesinde bulmaktadır.¹⁹⁰

Dua, alçak gönüllülüğün doruğundaki bir ruhun dışa varan görüntüsüdür. İnsanlık ruhunun o büyük ruhani merkezi, evrenin sırlarla yüklü dünyasına uçşudur. Duayı, asıl geldiğimiz yer ile bizim aramızda doğal bir bağlantı kurucu olarak idrak etmek ve onu, varlığımızın oluşumunda etkin olan herhangi bir faaliyetimiz gibi kabul etmek zorundayız. Dua, aynı zamanda dua eden bireyin yaşadığı toplumsal hadiseleri, sorunları ve çıkmazları da kapsamı bakımından, toplumsal bir muhteva da taşımaktadır. Bireyin, varoluşunu, kendi varlığının çerçevesinden dışarıya aktarması, külli hakikat ile temas kurması anlamındaki hitapta sosyal dertler, istekler, çözümler, kolaylıklar ve dirençler istenir Allah'tan. Kendi varlığını ve onu kuşatan doğayı ilahi gerçekler prizmasında gerçekliğe ulaştırma girişimidir bu. İnsan ile tabiatın, Allah ile çok köklü bir münasebet içerisinde bulunduğu bilincini sürekli bileyen, bu yönüyle evreni ve insanı en derin yolla tanıma ve bu bilgiden en güzel biçimde etkilenme tarzında dışa yansır. Bu haliyle dua, kıymet verilen bir aşkın, sevilene karşı duyarlı olmanın ve sevmenin bir tecellisidir. Dua aynı zamanda dua eden ile kendisine dua edilen Varlık arasındaki ilişkinin mahiyetini de belirtir. Allah'a doğru özel bir konuşma

¹⁹⁰ Alexis Carrel, Dua, Çev: M.Alper Yüçetürk, İstanbul,1967, s.27-28.

biçimidir dua.¹⁹¹ “Kullarım benim hakkımda sana soracak olurlarsa, de ki, Ben onlara pek yakınım bana dua ettiğinde dua edenin çağrısına karşılık veririm.”¹⁹²

Carrel’in ifadesi ile, “bizim, dua, istek ve aşkımızın cevabı genellikle yavaş, duyulmayan ya da işitilmeyen bir biçimde gerçekleşmektedir. Duanın gerçekleşme yüzdesi de, istemedeki, yakarmadaki ruhi ve şuuri yoğunluğa bağlıdır. İşte takdirin henüz meçhulümüz olduğu, tedbirimizin de bir işe yaramadığı zamanlarda, istemek eğer tüm varlığımızla, vücudumuzun zerrelere ile, ruh gücümüzle ve samimiyetle bütün kuvvetimizi seferber ederek istemeyi gerçekleştirebilirsek, bir mutlak isteyiş olursak onun cevabını mutlaka almak demektir.”¹⁹³

İnsan gibi, duasız toplum da boşluktadır. Dua etme duyarlılığını yitirmiş böyle bir topluluğu ümitsiz bir gelecek karşılayacaktır. Carrel’in dediği gibi “ahlaki ve manevi duygular bir ulusun faal unsurları arasında yer alır. Bunlar yok oluşa yönelirse o ulusun kesin çöküşü başlamış demektir.” Bu sebeple dua ihtiyacını kendinde öldüren bir toplum pratikte çöküşten korunabilecek unsurlara artık sahip değildir.¹⁹⁴

Duada asıl hedef kulun kendi durumunu Allah’a arz etmesidir. Yani Allah ile kul arasında bir ilişkidir. Bu ise ancak iletişim ile olabilir. O halde kulun rabb’i ile iletişimini sağlayan en önemli araçlardan biri de duadır.

Dua etmek için sevgi hissi ile Allah’a yönelip kalbini O’na bağlamak gerekir. Uzun veya kısa olsun, sesli veya içten olsun, dua, bir çocuğun babasıyla konuşmasını, sohbetini andırmalıdır. Şuursuz olarak okunan düsturlar, cansız, ruhsuz formüller insanın Allah’a doğru atılışını sembolleştirir. Bir iş veya hareketle dahi dua edilebilir. Vazife görme, duaya eşittir. İspat edilmiş gibidir ki, fikri ve zihni gelişmeleri eşit olanlar arasında karakter ve ahlaki değer ara sıra dua eden kimselerde bile etmeyenlere nazaran daha yüksektir.¹⁹⁵

Dua sadece psikolojik bir rahatlama aracı değildir. O insanın yaratıcısı ile irtibata geçmesidir, onunla diyalog kurmasıdır. Dua bir ibadettir, aksiyondur, yalvarıştır, yakarıştır, hayata hazırlık için bir çabalanmadır, gerçeği idrak etmedir. Kısaca Allah ile sürekli iletişim halinde olmak demektir.

¹⁹¹ Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, Çev:Sadık Kılıç, İzmir, 1991, s.2.

¹⁹² Bakara,186.

¹⁹³ Ali Şeriati, *Dua*, İstanbul, 1999, s.125.

¹⁹⁴ Şeriati, *Age.*, s.56.

¹⁹⁵ Carrel, *Age.*, s.29-32.

Duanın belli bir zamanı, şekli ve dili de yoktur. Önemli olan insanın içinden geldiği gibi samimi şekilde dua etmesidir.

Özetle dua; Allah, insanı dinliyormuş ve ona cevap veriyormuş gibi gerçekleşir. Duanın etkileri bir hayalden ibaret değildir. Bütün yaratıklar içinde ezeli ve mutlak olan Allah'tır. Dua insanın din duygusu ihtiyacını giderir. Bünyemize göre değişen biyolojik bir faaliyet veya diğer bir ifadeyle ruh ve bedenimizin normal bir fonksiyonu gibi dua, şuur ve onun kendi muhiti arasında, tabii münasebetlerin saiki olarak tasavvur edilmektedir.¹⁹⁶

İslam dininde dua etmek çok kolaydır. Allah'a yönelerek, kalbini O'na bağlamak yeter. Artık ne söylenirse söylensin, samimiyetle, sevgi ile söylendikçe duadır. Bazen dua sözsüz de olur, işle, hareketle olur. Yapılan iş, hareket O'nun rızasına uygunsa duadır. Dua bir yükselişin ifadesidir şüphesiz. Çünkü hiç kimse kendi gayreti ile elde edebileceği bir iş için dua etmez. Dua, günlük yaşamın üzerinde bir olaydır. Ayrıca dua edebilen insan güçlü insandır. Yapabileceği her şeyi yapmış, çalışmış çabalamış, yapılamayan yanı bulmuş, en güçlüye yönelmiştir.¹⁹⁷

Kısacası dua, insanın Allah ile iletişimini sağlayan bir yoldur. Samimiyet ve içtenlikle yerine getirildiğinde en büyük ibadet olur. Dua ile birey ve toplum ahlaki yüceliğe ulaşır. Zaten Mutlak Varlığın gayesi de budur.

¹⁹⁶ Carrel, Age., s.43.

¹⁹⁷ Beyza Bilgin "Dua", Ankara Üniv. İlahiyat fak., İslami İlimleri Enstitüsü Dergisi, 2,Ankara, 1975, s.70.

SONUÇ

“Allah – İnsan İlişkisi Açısından İbadet Fenomenolojisi” adını verdiğimiz bu çalışmamızda, ilk olarak insan, insanın varlık fenomenlerini, bu âlemdeki yerini ve amacını, Tanrı, Tanrı’nın Mutlak Varlık olarak insanın karşısında yer almasını, sıfatlarını, alem ve insanla ilişkisini, Tanrıyla ilişkisini ve ibadet olgusunun doğuşunu, ibadetin hedefini ve temel ilkelerini, ibadetin özünü nelerin oluşturduğunu, ibadette neyin amaçlandığını, kısacası ibadet fenomenini ele almaya çalıştık. Bu küçük araştırmamızın bizi şu sonuçlara ulaştırdığını söylememiz mümkündür.

İnsan, kendi varlık fenomenleriyle var olan, diğer bütün yaratıklardan üstün bir varlık olarak bu dünyaya gelmiştir. Çünkü o, akıl ve idrak cevherinin sahibidir. Bu nedenle insana “Üstün Varlık” denilmiştir. Sahip olduğu dini duygu ve düşüncenin etkisiyle insan kendini Mutlak Varlık karşısında bulmuş, içinde bulunan bu doğal eğilimin anlam kazanmasıyla da O’na inanmış, sevgi ve saygı duymuş, yüceliği ve kudreti karşısında acziyetini fark ederek O’na teslim olmuştur. Allah da insanı ilahi hitabına layık görmüş, onu diğer varlıklar içinde “en şerefli olan” kabul ederek, insana sorumluluk yüklemiştir. Böylece kutsalın alanına giren insan, Tanrı ile kurduğu bu bağı ibadet olgusuyla somutlaştırmıştır.

İbadet insan için doğal bir davranış, inançla hareketin kaynaşma noktası olmuştur. İbadetin asıl manasını ise tam bilinçlilik haliyle Allah’ı anma oluşturmaktadır.

Dikkatimizi çeken bir başka şey ise ibadetin hem insan hayatının tümünü kapsamaması, hem de insanın tüm varlığını kapsamamasıdır. İbadetin hem bu dünya ile ilgili, hem de uhrevi hayatla ilgili yönleri olduğu gibi bireysel ve sosyal boyutları da vardır. İnsan ise hem akıllı, hem ruhu ile ibadete teşvik edilmiş, ibadetin her boyutuyla bir bütünlük sağlayarak yaşanması gerektiği belirtilmiştir.

İbadetin özünü oluşturan birtakım ilkeler vardır. Gerçek ibadet ise ancak bu ilkelerle sağlanır. Örneğin İslam’da her insanın yapması istenen namaz, oruç... vs. ibadetlerin yanı sıra sosyal dayanışma, adaletli olma, tefekkür, sabır, şükür, ahde vefa gibi birtakım ilkeler de vardır. Bunların hepsinin eş zamanlı olarak birbirine paralel ve birbirlerini destekleyici şekilde yerine getirilmesi, ibadetin de özüne temas edilmesini, insanın yaptığı davranışları içselleştirebilmesini sağlar.

İbadette önemli bir diğer husus da, devamlılık ilkesi olmuştur. Az da olsa ibadetin sürekli olanı arzu edilmiştir.

İhlâs ve samimiyet ise ibadetin bir başka niteliği olarak karşımıza çıkar. Taklitten uzak, ne yaptığının şuurunda olarak, onun hikmetini bilerek, aşırılığa kaçmadan yapılan ibadet, “Özüne uygun olarak yapılmıştır” denilebilir. İşte ibadet fenomenolojisi de bunu tespitite bize yardımcı olur. İbadetin özünü açıklamak için, tüm olguları, dinin genel prensip ve amacını da göz önünde tutarak anlamlandırmaya çalışır.

Kısacası ibadet, hiçbir zaman sadece bir inanma duygusu olarak kalmamış, türlü şekillerde davranışa dönüşmüştür. İbadet, kendini ahlak alanında göstermektedir. Gerçekten her boyutuyla ibadetin kapsamına giren insan, ahlakiliği de yakalamış demektir. Allah’ın kulundan muradı da budur. İbadet, şekil, mana ve ruh bütünlüğü içinde yaşanıp, o ibadetle kulda hedeflenen davranış değişikliği yakalandığında, işte o ibadet içselleştirilmiş demektir.

Dua ise Tanrı ile insan arasındaki iletişimin farklı bir boyutudur. Dua, Tanrı ile konuşma, O’na kendini açma olayıdır. Tanrı’ya kulun sevgisini, şükürünü dile getirme aracıdır. Dolayısıyla duada da, tıpkı ibadette olduğu gibi, içtenlik ve samimiyet çok önemlidir. Her ne şekilde olursa olsun yeryüzünde samimiyet ve içten gelen bir yakarıyla yapılan duaya, Tanrı hiçbir şekilde kayıtsız kalmamıştır, muhakkak duanın sahibine bir cevap vermiştir. Dua, insan ruhunun Tanrısal alana temas etmesi, O’nunla irtibata geçmesidir. Aşk ve sevgiyle Tanrı’sına yönelen bir ruh, ister şekli ve metni, ister başka türlü olsun, elbette O’nunla bir araya gelecektir. İşte, o noktayı yakalamanın tek formülü vardır; o da içtenliktir. Dua ve ibadet, her ikisi de Tanrı’ya duyulan aşk ve sevginin bir göstergesidir. Böylece dua ve ibadet yoluyla Tanrısıyla ilişki kuran insan, bu ilişkisini bütün hayatı ve varlığına yansıtma fırsatını bulmuş, dini inancını somut bir halde kutsalın alanına yöneltebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- AÇAR, Halilrahman, “İnsan Doğası Üzerine”, Felsefe Dünyası, Sayı:36, Ankara, 2002.
- ARİSTOTELES, Metafizik, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Ankara,2002.
- ASLAN Abdulgaffar, Kur’an’da Vahiy, Ankara, 2000.
- ATAY, Hüseyin, Kur’an’a Göre İman Esasları, Ankara, 1961.
- _____ “Allah’ın Halifesi: İnsan”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XVIII, Ankara, 1970.
- _____ Farabi ve İbni Sina’ya Göre Yaratma, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları,114, Ankara, 1974.
- AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir, 2001.
- _____ İslam Felsefesi Yazıları, İstanbul, 2000.
- _____ “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVII, 1985.
- AYDINLI, Yaşar, Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul, 2000.
- BAŞCI, Vahdettin, Gazali’de İbadet Kavramının Felsefi Bir Tahlili, Erzurum, 1994.
- _____ “Kur’an’a Göre İnsanın Yaratılış Gayesi”, Diyanet (Haziran 1993), Sayı: 30.
- _____ “Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:13, Erzurum, 1997.
- BAYRAKDAR, Mehmet, İslam İbadet Fenomenolojisi, Ankara, 1987.
- BİLGİN Beyza, “Dua”, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, İslami İlimleri Enstitüsü Dergisi, II, Ankara, 1975.
- CARREL, Alexis, Dua, Çev:M.Alper Yüçetürk,Ankara,1967.
- CERTEL, Hüseyin, “Dini Yaşayış Açısından Oruç”, Türk Yurdu (Şubat 1995), Cilt. 15, Sayı: 90, Ankara
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XCIX, 1971.
- ÇUHADAR, Mustafa, “Kur’an’ı Kerim’de İnsan”, Erciyes Üniversitesi ;İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:2, Kayseri, 1985.

- DÖNMEZER, Sulhi, Toplumbilim, İstanbul, 1994.
- el-AKKAD, Abbas Mahmud, Kur'an Felsefesi, Çev: Ahmet Demirci, Ankara, (tarihsiz)
- el-KARDAVİ, Yusuf, İbadet, Anlamı-Psikolojisi-Hikmetleri, Çev: Hüsameddin Cemal, İstanbul, 1974.
- FARABİ, Medinetü'l Fazıla, Çev: Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- _____es-Siyaset'ül Medeniye, Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M.Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları:353, İstanbul, 1980.
- GAZALİ, İhyâu'ulûmi'd-din,Çev:Ahmet Serdaroğlu,İstanbul,1975,I-IV
- HEİSTERMANN, Walter(Prof.Dr.), (Berlin), Çev:Tomris Mengüşoğlu, "Kant'ın Felsefesi'nde İnsanın Yeri, Felsefe Arkivi, Sayı:16, İstanbul, 1968.
- İBN SİNA, eş-Şifa, İlahiyat, Nşr.G.C.Anawati ve S.Zayed,Kahire,1960.
- _____el-İşarat ve't Tenbihat, İlahiyat, Beyrut,1993.
- İKBAL, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Çev: Ahmet Asrar, İstanbul, 1984.
- İZUTSU, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev: Süleyman Ateş, Ankara, 1975.
- _____İslam'da Varlık Düşüncesi, Çev: İbrahim Kalın, İstanbul, 1995.
- KEKLİK, Nihat, Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan,İstanbul, 1957.
- KESKİN, Halife, İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi, İstanbul, 1996.
- KILIÇ, Recep, Ahlakın Dini Temeli, Ankara, 1992.
- MARİNİER, Pierre, Dua Üzerine Düşünceler, Çev: Sadık Kılıç, İzmir, 1991.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, İnsan Felsefesi, İstanbul, 1988.
- _____ "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", Felsefe Arkivi, Cilt:4, Sayı:2, İstanbul, 1959.
- _____ "Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili", Felsefe Arkivi, Cilt:3, Sayı:2, İstanbul, 1955.
- _____ Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, İstanbul, 1949.
- PAZARLI, Osman, Din Psikolojisi, İstanbul, 1982.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, Din Fenomenolojisi, Isparta, 2002.
- SUNAR Cavit, "Namazdan Maksat Nedir?", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1965.

ŞERİATİ, Ali, Dua,Çev: Ali Erçetin, İstanbul, 1999.

TAYLAN,Necip, Gazali'nin Düşünce Sistemi'nin Temelleri, Marmara Üniv. İlahiyat
Fakültesi Yayınları,34, İstanbul,1994

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1992.

WATT, W.Montgomery, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, Çev:Turan Koç, İstanbul,
1991.

ÖZGEÇMİŞ

24.07.1978'de Erzurum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Erzurum'da tamamladı.1995'te Erzurum İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 2000'de buradan ikincilikle mezun oldu. 2001'de Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri AnaBilim Dalı Din Felsefesi alanında yüksek lisansa başladı. 2004'te Erzurum'un Horasan ilçesine Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak atandı. Burada bir buçuk yıl kaldıktan sonra Erzurum Atatürk Lisesi'ne tayin oldu. Halen burada görevine devam etmektedir.