İBADET ÖZGÜRLÜKTÜR

Bir İbadet Metafiziğine Doğru



EKREM DEMİRLİ

fikriyat

fikriyat

İBADET ÖZGÜRLÜKTÜR
Bir İbadet Metafiziğine Doğru
Ekrem Demirli

Birinci Baskı: Şubat 2025

Genel Yayın Yönetmeni: İbrahim Z. Altay
Yayın Editörü: Ayşe Hilal Akın
Kapak ve Sayfa Tasarımı: Kübra Tüze

ISBN: 978-625-95633-1 2
Sertifika No: 46403

Baskı-Cilt
Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş.
5. Levent Mahallesi, Mareşal Fevzi Çakmak Caddesi
B Blok No: 29/1/1 Eyüpsultan, İstanbul
Tel: +90 212 354 30 00
E-posta: fikriyat.yayinlari@fikriyat.com.tr

Bu kitabın hakları Turkuvaz Medya Grubu'na aittir. Kaynak gösterilerek yapılacak alıntılar haricinde yayıncının izni olmaksızın hiçbir surette kullanılamaz.

© Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş.

Ekrem Demirli

İBADET ÖZGÜRLÜKTÜR

Bir İbadet Metafiziğine Doğru

fikriyat

EKREM DEMİRLİ

İkizdere/Rize'de doğdu. Lisans eğitimini 1993'te, yüksek lisans eğitimini 1995'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. 2003'te aynı üniversitede "Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd" başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olan Demirli, çalışmalarını İbnü'l-Arabî, Konevî ve vahdet-i vücûd geleneği üzerinde sürdürmektedir. Dinî hayat ve dinî düşünce arasındaki ilişkiye dair özgün telifleri, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* eserleri başta olmak üzere klasik ve modern eserlerden çevirileri, makale ve bildirileri ile çeşitli radyo ve televizyon programları bulunmaktadır.

Eserleri: *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ı İsimleriyle Tanımak, Tasavvufun Altın Çağı, Şair Sufiler: Şair Sufiler: Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısrı Üzerine İncelemeler, Sadreddin Konevî, İslam Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar.*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

İBADET ÖZGÜRLÜKTÜR

İMAN 21

Baş Yazı | ŞEHADETİN ANLAMINI DÜŞÜNMEK:
KİM ŞAHİT KİM MEŞHUD? 23

İmanın Esasları: Birin Beş Hali 28

Allah'a İman ve Tevhid: Mücerret İlke ile İnsansı Kudret Arasında Tanrı 32

Meleklere İman ve Tevhid: Bütün Gücün Tanrı'da Toplanması 44

Peygamberlere İman ve Tevhid: Allah'ın İradesinin Delili Olarak Nübüvvet 49

Kitaplara İman ve Tevhid: İlahi Kelamın Tecellisi Olarak Kitaplar 54

Ahiret Gününe İman ve Tevhid: Allah'a Kavuşmaya İnanmak 57

Kadere İman ve Tevhid: İlahi İradeye Teslimiyet ve Rıza 62

Allah'ın Varlığı Meselesi Üzerine Düşünmek:
Allah'ın Varlığının İspatı Mümkün Müdür? 68

Kelime-i Şehâdetin Konusu: Mümin Neye Şahitlik Eder? 74

Kelime-i Tevhidi Anlamak:
Aşkınlığın Reddi ve Âlemle İrtibat İçinde Tanrı'nın Birliği 78

Ehl-i Sünnetin Kelime-i Tevhidi: Sonsuz Kudrete ve Sınırsız İradeye İnanmak ... 82

Kendini Bilen Rabbini Bilir: Allah'ı Bilmek İnsanı Tanımak 87

İBADET METAFİZİĞİ 91

Baş Yazı | HİCRET VE NİYET 93

Niyeti İlahi İradenin Tecellisi Olarak Görmek 98

İbadet ve Marifet Meselesini Yeniden Düşünmek 102

İbadet ve Zihin İlişkisi: İbadet Bir Zihin İnşa Eder mi? 106

İbadet ve Ahlak İlişkisi: Ahlak İbadetin İçini Boşaltır mı? 110

Allah'ın Bizden Muradı ve Bizimle Muradı 115

Dini Dünyevi Bir İş Gibi Düşünmek 119

Bir İbadetin Meşakkati Nerededir? 123

Bâyezid-i Bestâmî'nin Bir Şathiyesi Üzerinden İbadetlerde Öznelik Meselesi 128

Fiil ve Kesb: Yapmak ile Yapmamak Arasında 132

İslâm'ın Mekke Döneminde İbadet ve Ahkâm Yok Muydu? 136

İbadet Bilgeliği: İbadet Varlıktaki Sürekli Yaratılışa Şahitliktir 141

NAMAZ 145

Baş Yazı | "YETMİŞ İKİ MİLLET DAHİ ELİN YÜZÜN YUMAR" MI?: ABDEST NE DEMEKTİR? 147

İlahi Huzura Hazırlık ve Abdest 151

Niçin İbadet Ederiz: İbadetin Faydası Kime? 155

Namaz İslam Olmanın Dışa Vurumudur 160

Namaz: Üç Dille Hak ile Konuşmak 163

Oruç ve Namaz: Bir Karşılaştırma 167

Namaz ve Şehir: İslam'ın Görünür Veçhesi Namaz 171

ZEKÂT 177

Baş Yazı | BİR İBADET OLARAK ZEKÂT:
İBADETİN ÖZÜ YARDIMLAŞMAK OLABİLİR Mİ? 179

Zekâtın Amacı Nedir: Zihni Temizleyen Bir İbadet Olarak Zekât 184

Zekât ve Orucun Ortak Niteliği: Bir Reddetme Eylemi Olarak Zekât 189

Zekât Alan İçin Mülkiyet: Yoksulluk ve Arınmak 193

Zekât ve Mülkiyet 197

Zekâtın Ayırıcı Özelliği: İki Kişiyle Tamamlanan Yegâne İbadet 202

Zekât Bahsine Zeyl: Kibrin Aktif ve Pasif Hâlleri 207

ORUÇ 211

Baş Yazı | HOŞ BULDUK EY ŞEHR-İ RAMAZAN: "YA NASİP!" 213

Eylemsizlik Halinde Tefekkür: Niçin Oruç Tutarız? 217

İftar ve İmsak Arasında Varlığı Tanımak: el-Fâtır ve el-Mâsik 225

Oruç ve Düşünce 230

Oruç Bedenin Aç Bırakılmasıdır 234

Ramazan'da Tefekkür: Orucu Diyete Değil Diyeti Oruca Çevirmek 238

Oruç ve Beden Sağlığı 242

Oruç ve İrade 246

Oruç ve İhlas 250

Oruç ve İstiğna 255

Oruç ve Şehir 260

Oruç ve Kur'ân-ı Kerîm: Bedenin Ümmiliği Olarak Açlık 264

Oruç ve Sonrası 268

HAC 273

Baş Yazı | HAC: HER YERDE HAZIR VE NAZIR OLANA SEFER 275

Hac: İlk insan, İlk Mekân ve İlk Mabet 280

Meşakkatle Saklanmış Bir Mana Olarak Hac 284

Hac: Yol, Yolculuk ve İnsan 288

Hac: Zaman ve Mekân 293

Hac: İhramı Bürünmek veya Elbiseden Soyunmak 297

Hac ve Tavaf: Unutmak-Hatırlamak Üzere Dönmek 301

Hac ve Sembol: Şeytanı Taşlamak 306

Arafat'ta Durmak: Dağda Rahmet Beklemek 311

KURBAN 315

Baş Yazı | KURBAN ÜZERİNE DÜŞÜNCELER - I 317

Kurban Üzerine Düşünceler - II 322

Kurban Üzerine Düşünceler - III 326

Kurban Üzerine Düşünceler - IV 331

Yoksullar ve Kurban 335

Kurban ve Bilinç 340

DİNÎ GÜN, GECE VE BAYRAMLAR 345

Baş Yazı | MİRAÇTAN ARDA KALAN: DİNÎ HAYATIN ÇERÇEVESİ MİRAÇTAKİ KAVRAMLARLA ÇİZİLMİŞTİR 347

Miraç ve Mevlid: Doğum Gününde Yaratılışın Anlamını Düşünmek 352

Miracı Düşünmek: Hz. Peygamber'in Miracında Ne Oldu? 357

Kadir Gecesinin Anlamı: Kendi Kadrini Bilmek Gibi İrfan Olmaz 362

Her Geceyi Kadir Bilmek 366

Müslümanlıkta Bayramlar: Marifete Ermenin Şükrü Olarak Bayram 372

ZEYL 377

Kelime-i Tevhidin Ahlâkı:
Rızâ, Tevekkül ve Teslimde Tecelli Eden Dindarlık 379

Râzî'nin Nübüvveti Açıklama Tarzı:
Asr Suresini İmanın Merhaleleri Olarak Okumak 384

Alacaklılık Duygusu ve Dindarlık 389

Dinî Düşüncede İrcacı Yaklaşım Sorunu 393

Bir İbadetin Hikmetini Anlamak 398

İdraki Derinleştirmek:
Tabiatı Bir Mescid ve Allah'ın Tecellisi Olarak Görebilmek 404

İbadet Hayatında Nedensellik: İbadet, Ödül ve Azap 407

Emir ve Yasaklar İnsana Niçin Ağır Gelir? 411

Bilgi ve Eylem, İman ve Amel 415

Yapmamak Anlamında Salih Amel: "Ben Dahi Bile Yapıldım" 419

Abdestle Arınmak, Unutarak Kirlenmek 423

Namaz Kulun Hakikate Miracıdır:
Kıymet ve Değersizlik Arasında Bocalayan İnsan 427

Oruç Açlığın Terkidir 430

Oruç Ahlakın Sebebidir: Açlık Üzerinde Düşünelim Biraz 434

Oruç ve Meşakkat 438

Ramazan'da Ahlak: İstiğna ve Gizlilik Ölçüsüyle Ahlaka Bakmak 442

Kayıp Giden Ömürde Bir Bayram Molası: Hakk ile Bayram Edenler 447

BİBLİYOGRAFYA 453

İNDEKS 457

ÖNSÖZ

Modern dünyanın kurucu felsefesi *Tanrı merkezli* dünya algısına mukabil *insan merkezli* bir dünyanın savunulmasıydı. Dört asırdır *hümanizm* adı verilen bu anlayışın ortaya çıkardığı dünyada yaşıyoruz, bu süreç içinde tahayyül edilen dünya tam olarak gerçekleşti; ne bir sürpriz oldu ne de geride bir şey kaldı. Zaman içinde modern dünyaya yönelik eleştirel yaklaşımlar görünmüş olsa bile, hiçbir zaman sistemi temelinden sarsacak ciddiyet ve derinlikte eleştiri ortaya çıkmamış, hiçbir insan tam olarak bu dünyadan gereği gibi kuşku duymamış, modern dünya önceki çağlara göre hiçbir boşluk bırakmadan tehlikeleri bertaraf etmede kararlı hareket etmiştir. Bu itibarla kendisine rakip olarak modern dünya her zaman *Tanrı merkezli* çağları seçmiş, "karanlık ortaçağ" diye tescil ettiği bu çağı alaycı üsluplarla anarak *aydınlık* ve *müreffeh* dünyanın insanlarının bu çağların ürünü olan dine ihtiyacı olmadığını savunmuştu. Modern dünyanın öncü isimlerinden birisi olan Feuerbach "geleceğin aydınlık dünyasında insanlık karşıtı dine yer yoktur" dediğinde, Comte'un, dini gerçekle ilişkisi cihetinden mitolojilere irca ettiği görüşüyle aynı şeyi söylemişti. Rönesans, Hristiyanlık-felsefe ilişkisindeki

uzun parantezi kapatarak başa dönmeyi savunan düşüncenin ismiydi. Bu akımın öncüleri, öze yani dinin hakikati tahrif etmediği, insanı ve toplumu ifsat etmediği ve dinî iktidarın toplumsal adaletsizliği normal düzene döndürmediği evreye dönülürse, tahribatın boyutlarını fark edeceğimizi, yeni bir dünya inşa edebilmek için daha haklı sebeplere sahip olacağımızı düşünmüştü. Modern dünya içinde ise dine sınırlı bir alan bırakılmıştı. Din, bireysel ahlakın bazı yönlerine belirli katkılar sağlayabilecek, fakat herhangi bir alanda meşru ve geçerli sözler söyleme yetkisine sahip olmayacak "huzurlu bir söylem" olmalıydı.

Dindarlar ise çağın yaklaşımını yüzeysel bir şekilde okuyarak dini ve inancı çağın şartlarına uydurmak için çabalamak durumunda kalmış, din ile çağdaş dünya arasında ortaya çıkan uyumsuzluklar *tarihsellik* başlığı altında toplanmış, dinleri tarihin yükünden kurtardıklarında çatışmanın bitebileceğine ikna olmuş, daha ötesinde bilhassa Müslüman aydınlar uzun bir süredir İslam ile bilimci dünya arasında neredeyse tam bir ahenk bulunduğunu iddia etmişlerdi. Buradaki yaklaşıma geçmişten beri aşinayız aslında: Farabi'nin mille-felsefe teorisini ödünç alacak olursak, modern dünyada ortaya çıkan bilim ve felsefe, dinin uzlaşabileceği şeyler değildi. Yeni bilim ve felsefe dinin amaçları haline gelecek, din bu amaçlar ekseninde yorumlanacak, asırlardır ortaya çıkan bilimle bağdaşmayan yorumlar ise tarihin tozu sayılarak "sahih din", tarihsel ve geleneksel tortulardan arındırılacaktı. Bu süreç içinde bilhassa Müslüman aydınlarda modern dünyayı ve bu dünyanın değerlerini eleştirebilecek bir cesaretin bulunmadığı aşikârdır. Hamasete varmadan, dünyayla soğukkanlı bir irtibat kurmak hâlihazırda da mümkün görünmüyor. Müslüman dünyada Müslüman toplumların zihinlerini hırpalayan ezilmişlik ve geri kalmışlık duygusu, dünyayı eleştirebilecek

cesarete imkân vermek bir yana en katı eleştirilerde bile derin uzlaşmalar barındırmıştır. Modern dünya kendisinden ve değerlerinden tereddüt edilmesine imkân tanımayan müstevlî bir dünya olduğunu daima göstermiştir. Bu uzlaştırma çabasının en çok göründüğü alan ise, İslam'da ibadet ve ahlak meselesinin ele alınma tarzlarındaki yeni yaklaşımların, daha doğrusu geçmişte az çok izleri bulunabilecek faydacı ve yarar eksenli bakış açılarının bu çağda egemen tavır haline gelmiş olmasıdır.

İslam, öteki dinlerle benzer özellikler taşıdığı kadar ciddi ölçüde farklılıklara sahip olan bir dindir. Üstelik Müslüman toplumlarda gittikçe artan bir etkiyle varlığını hâlihazırda sürdüren, değer üretebilen, kurumlar oluşturan ve insan yetiştirebilen bir dindir. İslam hakkında konuşmak tarihten veya daha çok tarihten konuşmak değil, hâlihazırda bir insan müdrikesinde tebellür etmiş olan değerlerden söz etmek demektir. İslam'ın Doğu dinleri ile Yahudilikten ilk ayrıştığı nokta *evrensellik* iddiasıdır. İslam'da evrensellik, dinin herkes için, her yerde ve her zaman geçerli ve hakiki inancı getirdiğini iddia etmektir. Bu iddia, Allah inancının (*tevhid*) tabii neticesi olarak ortaya çıkmıştır: İslam, "her insanın dinidir" Bu sebeple Yahudilikteki gibi "seçilmiş bir kavmin" veya Doğu dinlerindeki gibi "özel kabiliyet sahibi bir zümrenin" inancı olmak Müslüman bilince anlaşılır gelmez. Hristiyanlık ile arasında evrensellik cihetinden görünüşte bir benzerlik olsa bile, (Hz.) İsa'nın bu dinin merkezinde bulunmasıyla ortaya çıkan paradoks, Hristiyanlığı daraltmış, kendisi gibi inanmayanları *müşrik* görmesine yol açarak dünyanın geri kalan kısmıyla hasım haline getirmiştir. Günümüzde vakıanın böyle görünmediğine aldanmamak gerekir. Mevcut durum Hristiyanlığın zayıflamasıyla siyasetin boşluğu doldurması nedeniyle görece bir uzlaşma halidir. Çünkü İsa'yı tanımamak, bir nebiyi veya

onun getirdiği değerleri değil, Tanrı'yı tanımamak demektir. Öte yandan İslam kadim felsefe ve geleneklerden de temelde *evrensellik* özelliğiyle ayrışır. Kadim felsefeler, seçkincilik iktiza eden bir kabiliyet (zihinsel ve ruhsal kavrayış) üzerine kuruluydu. O felsefe ve geleneklerde doğayı kavrama yetisine sahip olan insanlar ahlaklı olmak ayrıcalığı elde eder, sadece onlar evreni olduğu hal üzere anlayabilen gerçek insanlar sayılabilirdi. Bu anlamayla edindikleri ahlak ise onların ebedi yaşam sürebilmesinin nedeniydi. Sıradan insanların ise onların sisteminde bir karşılığı yoktu. Dinin (burada Hristiyanlık ve İslam denilebilir) hâlihazırda insanlar tarafından bir umut olarak görülebilmesinin en büyük nedeni din ile insan arasındaki bu derin ve vazgeçilmez ilişkidir: Din ilk kez kabiliyete ve yeteneklere atıf yapmaksızın salt var oluşu dikkate alarak insana *insan* diyebilmiş, insanlar arasındaki en aşılmaz engeli teşkil eden eşitsizliği "insan olma" paydasıyla çözmüş, bütün insanları Tanrı karşısında eşit ve bir kabul ederek felsefenin ve önceki dinlerin özündeki ayrımcılığı reddetmiş, insanın en büyük beklentisine gerçek bir karşılık vermiştir. Modern dünyadaki ideolojilerin geldiği nokta ile bilhassa İslam'daki eşitlik arasında benzerlik kurmak, sonuçları bakımından yapılmış olsa bile, yerinde bir değerlendirmedir.

İslam'ın bütün din ve felsefelerden en temel farkı, tevhid inancıyla insanlığın eşitliği arasında kurduğu irtibat ile özgürlüğü bireyin önüne bir amaç olarak getirebilmiş olmasıdır. Özgürleşmenin gereği, her insanın kendini gerçek ve tam bir insan olarak kabul edebilmesi, her insanın ötekine *insan* olarak bakabilmesi, insan olmanın iktiza ettiği imkân ve sorumluluklarda eşitliğe inanabilmesidir. İslam'da ahlak ve inanç, Tanrı'nın mutlak hükümranlığı üzerine kurulu olsa bile, onun sonucu böyle bir insan ve evren anlayışı olacaktır. İslam'ın öteki dinlerden ikinci farkı ise, bu mutlak

hükümranlığı bir zümreye veya kişiye vermek yerine Tanrı'ya has kılarak insan ile Tanrı arasındaki bütün otorite alanlarını boşaltmış olması, hatta bu otoriteye meyletmeyi "şirk koşmak" gibi bir suç saymasıdır. Dinin ikincil otoriteleri boşa çıkartması sanıldığı kadar kolay bir değildi kuşkusuz... Bunun nedeni toplumsal olarak ortaya çıkan bağımlılığın aşılmasının güçlüğüdür. İnsanlar ne kadar özgürlükten söz etseler bile, hiçbir insan özgürlüğe, en azından onun en önemli unsurlarından birisi olan *bireyselliğe* ve *istiğnaya* aşina değildir. Dürüst olmak gerekirse, bütün gerekleriyle birlikte özgürlük, taşınabilecek bir yük değildir. Herkes şu veya bu şekilde ötekiyle güçlü bağlar kurmak, bu sayede ötekiyle ilişkisi dâhilinde yalnızlığın yükünü perdelemek ister. Dindarlık ile gelenekler arasında ortaya çıkan çatışmalar burada hissettirir kendisini: İslam dindarlığı bireyselleşmek ile neticelenecek uzun ve meşakkatli bir yolculuk olarak kabul ederken insanlar arasındaki bağımlılık ilişkileri, uzun bir yolculuk için müsait ve elverişli değildir. O zaman dinin ideal değerlerine (bireyin yalnızlığı, kemali ve bu yalnızlık içinde Tanrı ile karşılaşması) karşı ortaya çıkan direnç, toplumsal ilişkilerin örtmüş olduğu korkulardan kaynaklanmaktadır. İnsan doğasının derinlerine yerleşmiş olan bu korkular, aynı zamanda şiddetin ve yıkıcılığın da kaynağı olarak kabul edilebilir. "Bu korkuların yenilmesi, ortaya çıkardığı ilişkilerin rahatlatılması, insanın gerçek anlamıyla birey ve hür insan haline gelmesi mümkün müdür değil midir?" sorusuna cevap sadedinde bakabileceğimiz yerlerden birisi dindarların hayatı olmalıdır. O zaman dindarlığın amacı, böyle bir kemal ve yetkinliğe, insan idrakinin gelişmesi -filozofların teorik aklın yetkinleşmesiyle insanın ulaşabileceğini var saydıkları yetkinlik ki bu iddianın hiçbir kesin dayanağı yoktur-, ibadetler ve ahlak yoluyla ulaşabilmektir. İslam'da ibadet meselesinin

ele alınması gereken yer tam olarak bu *yetkinleşme*, *bireyselleşme*, özgürleşme meselesi olmalıdır. Bu yetkinleşme ve özgürlüğün konusu ise toplumsal ilişkiler, tarih, psikoloji ve çevresel koşullar altında kendisine yön bulmaya çalışan insan idraki ve ruhudur. İnsan eylemlerini, korkular ve zaaflar belirlediğinde kişi, geçici çözümlere bağlanır. Bu bağlılıklar içerisinde insan gerçek kabiliyetini ve anlamını yitirme tehlikesiyle karşılaşır. Din, insana evrenle ilişkisinde başka bir yol göstererek onu bağımlılıklardan kurtarma, evreni olduğu hal üzere idrak etmek, psikolojik dürtüleri, toplumsal ilişikleri hakkında yeni bir bakış açısıyla hareket etme imkânı verir.

Modern dünyada, İslam'da ibadetler meselesi üzerindeki yaklaşım, bu dünyanın temel değeri olan "yararlılık ilkesine" dayandırılmıştır. Bir ibadet din tarafından emredilmişse, bunun mutlaka topluma ve bireye dönen somut ve görülebilir faydaları olmalıdır. Faydacılık, özellikle de somut fayda sorunu, bütün ibadetleri yüzeysel bir gözle ele almaya yol açmış, bu noktada birçok çelişki ortaya çıkartmış, dinî hayattan beklenen derin tefekkür kaybolmuş, bunun neticesi olarak ise psikolojik ve toplumsal fayda beklentileri güçlenmiştir. "Neden oruç tutuyoruz?" sorusundan "Neden iman ediyoruz?", Neden hacca gidiyoruz?" sorularına veya "Zekât ve namaz niçin emredilmiştir?" sorularına kadar modern dünyada ibadetler hakkında sorulan sorulara verilen cevaplar sürekli aynı noktada toplanır: Psikolojik ve sosyolojik fayda. Elinizdeki kitabın iddiası ise dinde ibadet, inanç ve ahlakın bireyin yetkinleşmesi ve bireyselleşmesiyle neticelenecek daha derin ve kapsamlı amaçlar taşıdığı üzerine kuruldur. Bu süreç içinde bilhassa korkuların ve zaafların ortaya çıkardığı dayanışma, bağımlılıklar, insanın zihinsel gelişimini ve bireyselleşmesini engelleyen ve gerçekle bağını daraltan ilişki türleri dindarlığın mâniaları olarak kabul edilir. İbadetler

dinde, teorik ve pratik aklı yetkinleştirmeyi amaçlayan bilimlerin insan üzerindeki etkisi gibi bir etkiyle onun evreni daha doğru kavramasını temin eder, zihnini alışkanlık, korku bağlarından kurtarır, eşya ile doğrudan ilişki kurmak için zihnini hazır hale getirir. Bu bakımdan ibadet, özgürlüğün nedeni veya özgürlük, ibadet etmenin sonucu olarak ortaya çıkar.

İbadet ile yetkinleşme ve bireyselleşme arasındaki irtibat esas itibarıyla tasavvufun bilhassa metafizikçi sûfîlerin düşüncesiydi. Onlar ibadeti Tanrı ile insan arasındaki özel bağın zemini kabul eder, ibadet ile marifet arasında istilzam ilişkisi kurarak, ibadet ve ahlakın nihayetinde insanı kemale taşımasından söz ederlerdi. Uzun zamandan beri Müslüman toplum bu yaklaşımı unutmuş görünmektedir. Bu yönüyle ibadet ve ahlak üzerinde Müslüman toplumdaki ana söylem, faydacılık üzerinden oluşmuş, bütün ibadetlerin içerdiği toplumsal faydaları tadat etmek din hakkında konuşanların en yaygın tutumu olmuştur. İbadet ile özgürlük arasındaki ilişkinin yeniden hatırlanması dinin doğasını ve amaçlarını anlamak bakımından hayati öneme sahip görünmektedir. İbadetin kelime anlamının "toprak olmak" gibi menfi ve olumsuz bir içerik taşıması dikkatimizi şaşırtmamalıdır. Burada kast edilen şey, insanın varoluş hikâyesini dikkate alarak, onun inşa ettiği kabiliyet eksenli dünyaya karşı doğuştan gelen hakları öncelemek, kabiliyete varoluşu yeğlemektir. Bu bakımdan dindar insan, hayatı tanıyabilmek için hayatın dışına çıkar, içinde göremediği dünyaya dışardan bakma imkânı elde ederek hayatın anlam derinliğini görür.

İbadetin özgürlükle ilişkisi, insanın yetkinleşmesi ve bireyselleşmesi üzerinden dikkate alındığında ibadet bireysel alışkanlıklar, doğa ve doğadaki nedensellik, toplum vb. insan benliğini inşa eden yapılardan sıyrılarak hakikate doğru yürümeye imkân verir. İbadetler özetle iman, amel ve ahlak

kısımlarına ayrılır. İman ile amel arasındaki köprü ise niyet, daha doğrusu zihnin doğru idrakle hakikate yönelmesidir. Niyet gerçekte adet ve alışkanlık (*mağara*) girdabından çıkabilmenin yegâne yoludur. Âlimler bunu "ibadet ile adet niyet sayesinde ayrışır" diyerek açıklarlar. Aynı zamanda ibadeti ibadet kılan şey, daha doğrusu insanın sıradan eylemini amel-i salihe döndüren şey de imanın tecellisi olan niyettir. İnsan, iman ve niyet ile düşüncesini ıslah eder, doğru düşünmeyi, varlığı olduğu hal üzere idrak ederek hareket etmeyi öğrenir. İman sayesinde zihin yeni bir idrak boyutu kazanarak *kalp* adını alır. Kalp gerçekte "iman ile ikmal edilmiş insan aklı" anlamıyla ibadetin insana kazandırdığı idrak aracıdır.

Meselenin ikinci kısmı ise beden ve doğa ile ilgilidir. Doğa bilimleri değişim ve hareket cihetinden varlığı ele alan bilimlerdir. Bu bilimlerin maksadı değişen ve başkalaşan doğayı tanırken doğa hakkında bir bilince ulaşmaktır. Bütün ibadetleri bu eksende değerlendirmek mümkün olabilir. İbadetler her ne kadar yüksek bir bilinçte *eylemsizlik* anlamında toplanmış olsalar da, öte yandan insanın doğaya ve doğadaki değişime iştirak etmesini sağlarlar. Sûfîlerin ahlak ve ibadet ile kimya ilmi arasında ilişki kurmasının nedeni budur: Kimya ilmi, doğadaki madenlerin değişimini ele alırken ahlak ilmi -söz gelimi- insan ahlakının değişimini ve müspet yönde başkalaşmasını ele alır. Bu yönüyle ahlak ilmi doğa bilimlerinden birisi gibi insan idrakini genişletir ve onun kavrayışını yüceltir. İbadetlerdeki matematik ölçüler, matematik ilimlerin en basit haliyle idrak edilmesine, görece daha soyut düşünmeyi öğrenmeyi mümkün kılarak zihnin gelişmesine katkı sağlar. Tasavvufta "vukûf-ı adedî" tabiri, matematik hakkında fikri olmayan sıradan insanların sayılarla ve ölçülerle irtibatını temin eder. Doğa bilimleri ise insanın bedeni ile iştirak ettiği dünyada ona bir bilgelik kazandırır. İbadetler

de bu kısma başka bir şekilde karşılık verir: Yeme-içmenin düzenlendiği oruç, insanın mal-mülk ile ilişkisini düzenleyen zekât, bir bölgeye yönelerek ibadetini yerine getirdiği hac, en nihayetinde bütün ibadetlerin "hareket-hareketsizlik" üzerinden bileşimi kabul edilen namazla insan varlık katmanlarının hallerine iştirak eder. Namazda ayakta durmak insan olmanın iktiza ettiği ayırıcı özellik iken rükûda durmak insanın hayvanîliğine, secde ise nebatîliğine atıf yaparak insanın bütün varlıklarla ve doğal nesnelerle ilişkisini hatırlamasını sağlar.

Elinizdeki kitap ibadet hakkında farklı zamanlarda yazılmış birçok yazıdan oluşuyor. Uzun bir zaman diliminde yazılmış olmaları bir ana fikir eksikliğine yol açmıyor. Yazıların ana fikri ibadetler ile marifet, marifet ile zihinsel yetkinleşme ve en nihayetinde ibadetler ile insan özgürlüğü arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir. Bu yönüyle söz konusu yazılar ibadet, marifet ve özgürlük arasında yeni bir yaklaşımı içeriyor. Zaman içinde bu alanda daha fazla yazının ortaya çıkmasını beklemek gerekiyor. Kitabın ismini "İbadet Özgürlüktür" şeklinde belirledik. Bu başlık tam olarak kitabın amacını ifade ediyor. Alt başlığına ise "Bir İbadet Metafiziğine Doğru" tabirini ekledik. Bu tabir bundan sonraki çalışmalara ışık tutmak amacını taşıyor; aynı zamanda da hem kişisel olarak konuyla ilgili yapabileceğimiz çalışmalara hem de bu yeni bakış açısıyla ibadetlere yaklaşacak insanların çalışmalarına dair umudu ifade ediyor.

Kitabın hazırlanma sürecindeki ciddi katkıları ve titizliği nedeniyle Ayşe Hilal Akın'a, bazı bölümleri gözden geçiren Adem İpekyüz'e, kitabın yayınlanmasına karar veren Turkuvaz'ın yöneticilerine ve çalışanlarına, bilhassa Dr. Serhat Albayrak'a, Genel Yayın Yönetmeni İbrahim Zahid Altay'a teşekkür ederim.

Temenni ederim ki kitap, ülkemizde ve dünyada dini düşünce üzerinde tefekkür eden insanların hakikatle daha sahici ilişki kurmasına katkı sağlar, yeni bakış açılarının ortaya çıkmasına vesile olur.

Ekrem Demirli
2025, Üsküdar

İMAN

ŞEHADETİN ANLAMINI DÜŞÜNMEK: KİM ŞAHİT KİM MEŞHUD?

Kelime-i şehadeti ilk beyan eden Tanrı olduğu gibi "şahitlik edilen" de bizzat kendi ulûhiyetidir. Dindar olmak Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak ise dindarlığın başlama noktası böyle bir şahitlik, yani insandan önce Tanrı'nın kendisi hakkında yaptığı şahitliğe uymak ve onu taklit etmektir.

"Kelime-i şehadetin ilk beyanı nedir?" diye sorulunca akla "Allah şahittir ki O'ndan başka ilah yok." (Âl-i İmran, 18) ayet-i kerimesinde dile getirilen şehadet gelmelidir. Allah insan ve âlem var olmazdan önce kadim bilgisiyle birliğine ve ilahlığına şahitlik etmiş, dinin üzerine bina edildiği temel ilkeyi beyan etmiştir: Allah şahittir ki! Doğrusu herhangi bir tevile gitmeksizin ayet-i kerimeyi okuyacak olursak derin bir hayrete düşmemek mümkün görünmüyor. İmanın ikrarı ve ifadesi anlamına gelen "kelime-i şehadet (şahit olmak)" hangi anlamda yorumlanırsa yorumlansın bir hadisenin veya kişinin karşısında ikinci kişinin varlığını göstermek üzere kullanıla gelen bir tabirdir. Hal böyleyken Tanrı'nın kendi birliğine ve ulûhiyetine şahitlik etmiş olmasıyla dinin ana ilkesinin dile

getirilmiş olması, üzerinde düşünülmesi gereken çetin bir mesele olmalıdır.

Tanrı'nın kendini bilmesi, zâtına ve niteliklerine "şahit olması" hiç kuşkusuz naslarda sürekli vurgulanan bir hususdur. Tanrı zatını bilir, niteliklerini bilir, âlemden farklılığını bilir; sûfilerin ifadesiyle "Allah'ı ancak Allah bilir."[1] Bununla birlikte ayet-i kerimede dikkatimizi çeken husus, sadece bilmek ile sınırlı bir şahitlik değil, meleklerin ve bilgi sahiplerinin de iştirak ettiği şehadet eylemidir. Bu bakımdan ayet-i kerimeyi öteki ayet-i kerimelerden farklı ele almak gerekiyor.

Ayet-i kerimeyi anlama yolunda akla gelen ilk konu metafizikçi filozofların Tanrı'nın kendini bilmesiyle ilgili açıklamalarıdır.[2] Tanrı'nın mükemmelliği ve cömertliğinin sonucu olmak üzere "sudur teorisi" ile Tanrı ve âlem ilişkisini izah eden filozoflar "Tanrı veya *İlk/el-Evvel* kendini bilir" dedikten sonra -ki bunun için daha çok akıl ve akleden tabirini kullanırlar- başka bir hükmü bu bilgiye dayandırırlar. O da "itibari bir teslis" fikrini hatırlatırcasına bilen-bilinen ve bilginin aynı anda *el-Evvel* yani Tanrı olmasıdır. *İlk* yani *el-Evvel* "akıl-akl ve makuldür (kendine bilinen)"[3] dediklerinde ise sudurun bir sonraki merhalesinde akıllar silsilesinin ortaya çıkışının nedenini fark ederiz. Kelamcılar ve onları takip eden sûfiler ise böyle bir sonuç çıkartmazlar, en azından metafizikçi sûfilere gelinceye kadar böyle bir akıl yürütmeden söz edilemez. Bu

1 İbnü'l-Arabî, Ebu Said Harraz ve diğer sûfilere referansla bu ifadeyi sık kullanır: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2007), 5/289.

2 Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. *İman*: "Kendini Bilen Rabbini Bilir: Allah'ı Bilmek İnsanı Tanımak"

3 Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (Divan Kitap, 2015), s. 39.

yönüyle "itibari teslis (bilen-bilinen ve bilgi üçlemesi)" Gazali öncesindeki sûfîler için söz konusu değildi. Filozoflar ise bilmek ve akletmek yerine, sevmek (aşk) tabirini kullandıklarında ise "itibari teslis" bu kez aşk üzerinden ortaya çıkar: *el-Evvel* âşık-maşuk ve aşktır.[4] Acaba ayet-i kerimeyi böyle bir eksende yorumlamak mümkün müdür?

Tanrı ilah oluşuna şahit olduğuna göre, Tanrı hem şahit hem şahitlik edilen haline gelerek bir temyiz ve tefrik ortaya çıkmaktadır. Binaenaleyh Tanrı'yı "şahit ve meşhud (Buruc, 3)" yani şahitlik eden ve edilen diye görece ayrımla mütalaa edersek, metafizikçi sûfîlerin düşüncesinin kurucu unsurunu teşkil eden fiil ve infial (etkenlik ve edilgenlik) kategorisinde Tanrı fikrinin zeminini fark edebiliriz. Tanrı şahit ve meşhud, yani şahitlik eden ve edilen olunca *eş-Şehid*[5] ismini anlamış olabiliriz: Gören ve görülen. Gören anlamıyla Tanrı yani *eş-Şehid* önce kendi birliğine ve ulûhiyetine şahit olmuştur. Bu durumda *eş-Şehid* edilgen anlam kazanarak "görülen" anlamıyla Tanrı'yı anlatır. O zaman kelime-i şehadeti ilk beyan eden Tanrı olduğu gibi "şahitlik edilen" de bizzat kendi ulûhiyetidir. Dindar olmak Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak ise dindarlığın başlama noktası böyle bir şahitlik, yani insandan önce Tanrı'nın kendisi hakkında yaptığı şahitliğe uymak ve onu taklit etmektir. Binaenaleyh bir Müslüman kelime-i şehadeti dile getirmiş olmakla önce Tanrı'nın ardından meleklerin şahitliğine iştirak eder, bu sayede "ulu'l-ilm" yani öncesinde *cahil* iken bilen haline gelmiş olur. Tanrı'yı taklit etmekle gerçekleşen

4 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 45.

5 Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (Kapı Yayınları, 2014), s. 163-164.; Ekrem Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, (Fikriyat Yayınevi, 2024), s. 138-140.

cehaletten bilgiye intikal hali Yunus Emre'nin "sultan ile bilişen yoğ iken vara benzer" demesine benzer.[6]

Şehadeti, Tanrı'nın kendine şahitliği üzerinden ele almakla metafizikçilerin sürekli tartıştıkları çetin bir meselenin halli yolunda mesafe kat etmek mümkündür. Bu sorun Tanrı'nın insanla ilişkisinde ana kavramı teşkil eden "yükümlülük fikri"ni açıklamada ortaya çıkan bir sorunun bütün varlığa teşmil edilmesiyle metafiziğin meselesi haline gelmiştir. Onların düşüncesini meşgul eden ciddi sorunlardan birisi mutlak ve müstağni Tanrı'nın insanları niçin başta kelime-i şehadetle olmak üzere ibadetle yükümlü tutmuş olması meselesidir. Vakıa dini hayat üzerindeki tartışmaların ciddi sorularından birisi "mutlak ve müstağni Tanrı zayıf ve çaresiz insanı yükümlü tutmakla neyi amaçlamıştır?" sorusudur. Sorunun hiçbir şekilde açık ve ikna edici cevabı yoktur, cevap sadedinde yapılan açıklamalar ise sorunu içinden çıkılmaz hale getirir. En sonunda ise dinin pragmatist "mühendisliği" devreye girer ve insan "ömrünü çözümsüz tartışmalarda heba etmemek" üzere kulluğa davet edilir. Bu itibarla "niçin" sorusu dinde meşru fakat cevabı ertelenmiş -belki hiç olmayan- bir sorudur.

"Niçin?" sorusunu zihnimizden uzaklaştırmaya imkân vermeyen amillerden birisi ibadetlerdeki faydalardır. Tanrı bizi faydalı ibadetlerle yükümlü tutmuşsa faydanın kime dönük olduğunu tespit etmek mümkün görünmüyor. Faydanın Tanrı'ya olmadığı aşikârdır. Peki ibadet gerçekten insanın faydasına mıdır? Büyük bilgin Fahreddin Râzî sorunun içinden çıkamıyor, birçok düşünür ise sorunu dikkate almak istemiyor. Konevî ve İbnü'l-Arabî gibi metafizikçiler

6 Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), s. 76.

ise ikna edici olmayan cevaplarla meseleyi aşmak istiyor. Bunu da makul görmek ise insaf gereğidir. O zaman tekrar soruyu soralım: Tanrı insanı kelime-i şehadetle neden sorumlu tutmuş olsun ve bunun faydası kime olacaktır? Soruya verilebilecek nihai cevabı bilmiyorum. Fakat cevabın aranacağı istikameti ayet-i kerime üzerinden düşünmek mümkün olabilir:

Tanrı önce kendisi olmak üzere ilahlığına şahitlik ederek insanı kendine ve fiiline davet etmektedir. Kelime-i şehadet getirmekle insan Tanrı'ya fayda vermiyor, zararı ondan uzaklaştırmıyor, çünkü Tanrı kendi ilahlığına şehadet etmekle ihtiyaç ihtimalini ortadan kaldırmıştır. İnsan ise şahitliğe iştirak ederek var olmanın parçası haline gelme imkânı bulacaktır. Yunus'un "yoğ iken var olacaktır" dediği bu olmalıdır. Binaenaleyh kelime-i şehadet getirmekle Tanrı'nın birliğini ve ulûhiyetini gerçekleştirmiş olmuyoruz, melekler ve Tanrı'nın fiiline iştirak etmekle yokluğa karşı varlığı, karanlığa karşı nuru, cehalete karşı birliği tercih etmekle "düşünen canlı" haline geliyoruz.

İmanın Esasları: Birin Beş Hali

İmanın şartları sayılan altı madde, kelime-i tevhidin farklı alanlarda tezâhür eden bakış açısının bir ifadesidir. Bu itibarla her bir madde kelime-i tevhidde beyan edilen iradeli Tanrı tasavvurunu anlatır. Onun bir istilzamı ve neticesi olarak ortaya çıkar. Gerçekte bütün maddeler, tek bir asıl maddenin farklı veçheleri olarak okunabilir. Bu nedenle imanın şartlarını altı madde saymak yerine bir esas maddenin neticeleri ve kelime-i tevhidin varlık yorumunun anlatımı şeklinde okuyabiliriz.

İslâm'da ibadet hayatı iman ve İslâm diye belirlenen iki genel kategori dâhilinde tasnif edilir. Bu iki kısma bir de, aynı ehemmiyet derecesinde görülmeyen ahlâk veya ihsan kısmı eklenir. İman, itikat ve inanma anlamına gelirken bu kısımdaki rükünler öteki kısmın, hatta bütün dinî hayatın gerek şartı haline gelerek gerçek kurucu unsur kabul edilir. Başka bir anlatımla iman ve itikad kısmı sahih olmazsa, İslâm'dan yani Müslüman olmaktan herhangi bir anlamda söz edilemez, amellerin ve ibadetlerin kıymet-i harbiyesi olmaz. Bu itibarla İslâm'da dindarlık esas itibarıyla iman ve itikad kısmında teşekkül ederken İslâm bu kısmın bir tezâhürü bazen teyidi ve desteği kabul edilir. Bununla birlikte her iki alanın ilişkisi İslâm düşünce geleneğinin ciddi sorunlarından biri haline gelmiş, İslâm'daki ilk teolojik tartışmalar bu ikisinin

mahiyeti ve ilişkileri üzerinden ortaya çıkmış, iman ile ibadetin ilişkisi birçok mezhebin ortaya çıkmasının nedeni haline gelmişti.

İmanın altı şartı olduğu kabul edilir: Allah'a, meleklere, peygamberlere, kitaplara, kadere ve öldükten sonra dirilişe veya ahiret gününe iman. Mu'tezile'nin farklı bir tasnif tarzı olsa bile ana akım bu taksimi kabul eder. Yorum farklarıyla birlikte imanın şartları bu şekilde yerleşmiştir. Bir insanın Müslüman olabilmesi için önce iman şartlarını kabul etmesi gerekir, bunlardan birini bilinçli bir şekilde reddeden insan ise mümin olmamış veya reddettiğinde iman akdini bozmuş sayılır. Müslüman olmak ile mümin olmak günümüzde aynı anlamda kullanılmış olsa bile, imanı üst kategori olarak düşünmekte fayda vardır.

Lakin bu şartların tadat edilişinde kafa karışıklığına yol açabilecek bir durum, ihmal edildiğinde dinî anlayışta ciddi sorunlara neden olabilecek bir belirsizlik ortaya çıkacaktır. Bunun nedeni, sayımda zikredilen maddelerin sıralamada "eşit önemdeki" maddeler, hatta bağımsız maddeler olarak zikredilmiş olmasıdır. Bir insan bu maddeleri okuyunca eşit maddelerden söz ediliyor gibi düşünüp iman esaslarının aynı derecede olduğunu söyleyebilir. İmanın şartları meselesini kelime-i tevhid ilkesi ışığında ele aldığımızda bu yanılgının ötesine geçerek meseleyi daha doğru bir şekilde anlama imkânı ortaya çıkabilir. Bu meyanda imanın şartları sayılan altı madde, kelime-i tevhidin farklı alanlarda tezâhür eden bakış açısının bir ifadesidir. Bu itibarla her bir madde kelime-i tevhidde beyan edilen iradeli Tanrı tasavvurunu anlatır. Onun bir istilzamı ve neticesi olarak ortaya çıkar. Gerçekte bütün maddeler, tek bir asıl maddenin farklı veçheleri olarak okunabilir. Bu nedenle imanın

şartlarını altı madde saymak yerine bir esas maddenin neticeleri ve kelime-i tevhidin varlık yorumunun anlatımı şeklinde okuyabiliriz. Bu ne anlama gelir?

Hiç kuşkusuz dindarlığın esas ve kurucu unsuru Tanrı'ya iman, daha açık bir anlatımla iradeli ve kudretli Tanrı'ya imandır. Tanrı'yı belirlenim olmaksızın iradeli ve kudretli bir Tanrı kabul etmek, içinde yaşadığımız evrenin tasavvur tarzını inşa eder. Bu hayat dâhilinde ortaya çıkan her şeye nüfuz eder. Bu değişim, daha doğrusu evrenin ve hayatın iradeli Tanrı inancı ekseninde inşası, imanın öteki kısımlarını ve maddelerini teşkil eder veya onlarda dile gelir. İmanın kurucu unsuru olan iradeli Tanrı anlayışının ilk tezâhürü "meleklere iman" olarak kabul edilebilir. Meleklere iman, müstakil olarak ele alınması ve üzerinde tahlil yapılması gereken fakat çağdaş İslâm düşüncesinde görece ihmal edilen bir konudur. Müslümanlar arasında meleklere iman, bir akide ilkesi olarak bulunuyor olsa bile Tanrı'ya iman, meleklere imanı etkisizleştirmiş görünüyor.

Meleklere iman, "iradeli Tanrı" tasavvurunun en önemli ilkelerinden biridir. Başka bir anlatımla iradeli ve kudretli Tanrı'ya iman, Tanrı ve varlık-âlem ilişkisinde öncelikle nedenselliğe imkân vermez, Tanrı'nın fiilleri vesile (neden olmayan fakat nispeten perde sayabileceğimiz varlıklar) addedilebilecek birtakım aracı varlıklarla veya durumlarla perdelenir. Bu durum Tanrı'nın fiillerinin "melekler" ile ortaya çıkması, buna mukabil gerçek failin melekler perdesiyle gizlenmesi demektir. O halde meleklere iman etmek, nedenselliği reddederek iradeli Tanrı'nın âlemle ve tikellerle ilişkisini gösteren bir ilke olarak birinci şartın yeni bir ifadesidir. Kitaplara ve peygamberlere iman ise "Nasıl bir Tanrı'ya iman ediyoruz?" sorusunun cevabı olarak ortaya

çıkan ve daha çok insanla ilişkili iki cevaptır.

Bir Müslüman konuşan-kelam sahibi ve insanlarla ilişkili Tanrı'ya inanmak zorundadır. Üstelik bu konuşma belirsiz ve anlamsız bir söz değil, insanca anlaşılan, bilinen bir sözdür. Dinî hayatta antropomorfik düşüncenin kaynağı ilâhî kelamın bu halidir. Bu ilişki insan tarafından değil, Tanrı tarafından kurulur ve sürdürülür. İlişkinin aracı ve yolu ilâhî kelamdır. Tanrı konuşur ve konuştuğu insanlarca anlaşılabilecek bir metin olarak bize gelir. "İradeli Tanrı"nın konuşan olduğuna inanmak, ilâhî kelama ve kitaplara imanı ortaya çıkartırken; iradeli Tanrı'nın insanlarla doğrudan ilişkisi ve onlara rahmet gösteren ve onları hidayete erdiren bir Rab olması ise peygamberlere imanı ortaya çıkartır. Kadere iman ise "Nasıl bir Tanrı'ya iman ediyoruz?" sorusuna cevap sadedinde "Her şeyi bilen ve her şeyi belirleyen Tanrı'ya iman ediyoruz" cevabını beyan eder. Bir Müslüman, insanlık tarihinde aşina olduğumuz herhangi bir fatalizme veya kötümserliğe değil, bilen ve belirleyen Tanrı'ya inandığında kadere iman etmiş olur. Demek ki kader de "iradeli Tanrı"ya inanmak demektir. En nihayetinde ölüm sonrasında diriliş ve ahirete iman gelir. Bu ise sonuçta Tanrı ile ilişkimiz hakkında mukadder bir sorunun anlatımıdır. "Biz iradeli Tanrı ile bir daha mülakî olacak mıyız veya O'nu bir yerde görecek miyiz?" diye düşününce din bize "ahiret" ile cevap verir. O zaman ölüm sonrası diriliş, herhangi bir şekilde varlığımızı sürdürmek değil, "iradeli Tanrı" ile buluşmaya iman etmek demektir. Bu maddelerin üzerinde ayrıntılı durmak gerekir. Gerçekte bir iman şartı vardır ve o da "iradeli Tanrı"ya iman şartıdır. İmanın öteki maddeleri ise iradenin boyutlarını ve bizimle ilişkisini gösteren açıklamalardır.

Allah'a İman ve Tevhid: Mücerret İlke ile İnsansı Kudret Arasında Tanrı

İslam düşünce geleneğinde ele alındığı haliyle, Allah'ın birliği meselesi âlemle ve insanla irtibatı temin etmek üzere ortaya çıkan bir bakış açısıyla ifade edilmiş, bütün dikkatler irtibat ve ilişkiye çekilmiştir. Daha sonra Tanrı'nın sübuti diye nitelendirilen özellikleri ise tam olarak bu irtibatın zeminini teşkil ederken bunun öncesinde zâta mahsus bir nitelik ise "yaratılmışlardan farklılık" olarak kabul edilmiştir. Bu nitelik, yani Tanrı'nın zât, fiil ve niteliklerinde yaratılmışlara benzememesi bir paradoks olarak ortaya çıkar: Tanrı bilendir ama insanlarınki gibi değil, Tanrı irade edendir fakat insanlar gibi değil. Böylece "dır-değildir" ikilemiyle Tanrı hakkındaki bilgimiz tevhid anlayışını ortaya çıkartır.

"Allah'a iman" dini hayatın esası olduğu gibi Allah hakkındaki herhangi bir bilgiye ulaşmak kadim filozoflarca düşüncenin amacı daha çok da doğru akıl yürütmenin miyarı sayılmıştır. Zihnin insan varlığından başlayan bilinciyle evreni tanımaya yönelmesi, var olanlardan ontolojik olarak daha üstün, daha gerçek ve daha basit ilkeye varmasıyla nihai noktada karar kılmış sayılır. Nihai nokta, evrenin var oluşunu açıklayan aynı zamanda evrendeki nizamı, iyiliği ve mevcut durumda evrenin yönetimini temin eden ilke olarak Tanrı'dır. Böyle bir akıl yürütmenin günümüzde

makbul sayılmayışını bir an için dikkate almazsak, bütün zamanlarda var oluşu evreni önceleyen ve evrendeki her şeyden daha gerçek bir ilke ile açıklamak fikri metafizik yapmanın gayesini teşkil etmişti. Söz konusu ilke farklı isimlerle ve farklı keyfiyetlerde tasavvur edilmiş olsa bile, modern dünya öncesinde hemen bütün bilim ve düşünce muhitlerinde kabul edilmiş bir hakikate işaret ediyordu. Öyle ki bazı düşünürler böyle bir ilkenin varlığını a priori bilgi kabul etmişti.

Felsefî ve dinî gelenekler evreni ve insan varlığını açıklayan bir hakikati kabul etmede hemfikir olsalar bile, onu tasavvurda farklı, bazen de çelişik kanaatler beyan etmiş, dikkate aldıkları bilgi kaynaklarının değişmesine göre, daha soyut anlayışlardan somut ve cisimci anlayışlara kadar geniş bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştı. Bu çeşitlilik içinde Tanrı hakkındaki konuşmalar sadece O'nun varlığı ve varlık tarzı ile ilgili değil, bilhassa insan hayatını ilgilendirmesi cihetiyle, ahlak ve ibadet hayatının en önemli tartışmalarını ortaya çıkartmıştı. O zaman ezeli bir ilke olarak Tanrı, düşüncenin hem maksadını hem öteki bütün tikel konularını doğrudan veya dolaylı olarak belirleyen bir hakikat olarak ortaya çıkmış, bu düşüncenin en verimli kısımlarını oluşturmuş, dilin daha somut olandan daha soyut olana doğru evrilmesini sağlamış, insanın dünyayı daha derin bir şekilde düşünmesine imkân vermişti. Bu itibarla Tanrı hakkındaki konuşma ve araştırma zihnin terakkisinin en önemli nedeni olarak kabul edilebilir. Düşünce tarihine ana hatlarıyla bakacak olursak, iki temel yaklaşımı birbiriyle irtibatlı saymak, bilhassa İslam'ın tevhid ve Allah'ın varlığı hakkındaki düşüncesinin gelişimini anlamak bakımından lüzumlu olacaktır. Bunlardan birincisi, görece seçkinci insanların benimsediği,

düşünmeyi soyutlama tarzında kabul eden, zihnin duyulurlar üzerinden başlayan gözleminden soyut varlık tarzlarına doğru yönelmesini düşünmenin terakkisi kabul eden *kabiliyetli* filozofların kanaatidir. Burada Tanrı veya başka bir isim kullanılmış olması hadisenin çerçevesini değiştirmeyecektir. Onlar bazen *Bir*, *Hakikat*, *Mutlak İyi*, *İlk İlke* gibi nitelemelerle andıkları nihai ilkeyi olabildiğince soyut, basit ilke olarak düşünmüş, daha sonra evrenin varoluşu ile insan için zihnin istikametini ve ahlakın amacını ilk ilkenin soyutluğu üzerinden tasavvur etmişlerdi. İlke soyut olduğu ölçüde, onu düşünmek veya ona yaklaşmak, madde ve ilgililerinden uzaklaşmaya bağlı olacak, böyle bir ahlak anlayışı "katı bir zühd" olarak ortaya çıkacaktı. Gerçekte metafizikçilerde yöntemin madde karşıtlığı ve içe kapanan bir akılcılık şeklinde gelişmesinin nedeni böyle bir Tanrı anlayışı idi.

Bu anlayışta bütün varlıkların kendisiyle dolaylı ilişkide olduğu *İlk İlke*, varlığı bakımından zorunlu (yani olmaması düşünülemeyen), mutlak iyi ve mutlak bir olarak kabul edilir. Aynı zamanda onun varlığı yetkinlik derecesindedir. Bu yetkinlik ise evrenin *Bir*den nasıl çıktığını izah etme sadedinde başvurulan temel kavramdır. *Bir* öyle yetkin ve mükemmel bir varlıktır ki, kendiliğinden -herhangi bir irade olmaksızın- evren ondan taşmış, önce akıllar, felekler, gökyüzü gibi üstün varlıklar, daha sonra ise oluş bozuluş âlemi bir silsile halinde kendisinden meydana gelmiştir. Burada akıllar ile gökyüzü evrenin var oluşunda önemli bir işleve sahiptir. Özellikle yeryüzündeki değişimler gökyüzünün "sebep" olması üzerinden açıklanırken tarih boyunca ortaya çıkan birçok inanç gökyüzüyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Evrenin bu ilke ile ilişkisi mutlaka nedensellik ilişkisi üzerinden düşünülebilir, başka bir şekilde *İlke* ile

irtibat söz konusu değildir. Başka bir anlatımla böyle bir ilke anlayışı öteki varlıklar ile *İlke*nin ilişkisini "nedenler zinciri" üzerinden kurar, bir açıdan ise imkânsız hale getirir. Zihnin amacı ise bu bilgiye duyulur âlemlerden soyutlanma yoluyla ulaşmaya gayret etmesidir. Bunun ötesinde onun hakkında herhangi bir konuşma yapmak, onu nitelemek söz konusu değildir. Bu itibarla *İlke* hakkındaki bütün hükümlerimiz selbî yani olumsuz sözlerden ibaret kalacaktır. Bu durum yani *İlk İlke* hakkında olumsuz niteleme yapmak, onunla âlem arasındaki irtibatı ancak nedensellik yoluyla düşünmekten kaynaklanır. *İlk İlke* -varlığının mükemmelliği nedeniyle- feyezan yoluyla kendisinden âlemin çıktığı, bunun dışında âlemle irtibatı olmayan soyut ilkedir.

Deizm ile Paganlık Arasında Tevhidi Düşünmek

İlk İlke'nin soyut ve mücerret bir hakikat olarak tasavvur edilmesi, nübüvvet kaynaklı dini düşünce gelenekleri tarafından *tatil* yani "işlevsiz Tanrı" telakkisi olarak kabul edilmiş, daha teknik bir tabirle *deizm* olarak görülmüş, böyle bir anlayışın *seçkinci* insanların dışındakilerin irtibat kuramayacağı bir anlayışa yol açacağı kabul edilmiştir. Bu itibarla dini düşünce için en ciddi tehlike bu "işlevsiz Tanrı" yani *deizm* olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü burada Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki olmadığı gibi insan ile Tanrı arasında da herhangi bir irtibat yoktur. Filozoflar ise ahlak nazariyelerini soyut ilkeye doğru gitmeye, basitliği ve birliği idrak etmeye teksif etmiş, ahlakın amacını bu hal ve durumda varlığı idrak edebilmek olarak kabul etmiştir. Lakin burada başka bir durum daha ortaya çıkar: Böyle bir ahlak yolu -şayet mümkün ise- ancak az sayıda insanın yerine getirebileceği bir imtiyaz ve rüçhaniyet olarak

mümkündür. Bu nedenle böyle bir yetkinleşme yolunu takip edebilmek, teorik bilimlerle zihni yetkinleşen insanların bir kısmının yapabileceği belki de necat imkânı tanımayan bir yoldur. Öteki insanlar yani teorik yetkinleşme yolunu takip edebilecek kabiliyet ve zihin yeteneklerinden yoksun olanlar ise ahlaklanma imkânı bulamayacak, dolayısıyla kendilerini ölümsüzleştirebilecek "ikinci doğa" veya ahlak elde edemeyecek, hüsran içinde kalacak kimselerdir. Bu bakımdan *seçkinci* ve *imtiyazcı* bu yaklaşım insanların sadece bir kısmı için bir necat ve saadetten söz edebilir, ölüm sonrası için sadece o az sayıdaki insana bir şey söyleyebilir, bunun dışındaki insanlara ise necat kapısını kapatacaktır.

Bunun mukabilinde ve belki de bu anlayışın bir neticesi olmak üzere ise daha "cisimleştirici", "insancı" bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış her ne kadar yaygın bir inanç şeklinde ortaya çıkmış olsa bile özünde "nedenselci evren" ve nedenlerin ardındaki İlke inancının daha popüler bir tarzı olarak ortaya çıkmıştır. İslam'ın ilk muhatablarını teşkil eden *pagan* Arapların içinde bulunduğu yaygın putperest inançlar, özünde böyle bir Tanrı tasavvurunun popülerleşmiş halini temsil etmekteydi. Onlar için de Tanrı ulaşılmaz, irtibat kurulamaz bir İlke olarak görülmüştü. Buna mukabil Tanrı ile aralarında özellikle göksel varlıklar, daha geniş bir anlatımla ise gökyüzü bulunuyordu. Seçkin sınıflara dâhil olmayan bu sıradan insanlar veya kitleler gökyüzünü *insanımsı* bir şekilde tasavvur ederek buradaki varlıkları Tanrı ile aradaki vasıta varlıklar kabul ediyor, dikkatlerini gökyüzündeki varlıklara vererek inancı ve dini gökyüzüyle olan bu ilişki üzerinden düşünüyorlardı. Aynı zamanda insanların kaderlerini, yeryüzündeki hareketi tedbir eden ve ortaya çıkartan da bu göksel varlıklardı. Gerçekte

putlar bu varlıkların yeryüzündeki gölgelerinden ve temsillerinden ibaret olarak ortaya çıkmış, dolayısıyla paganlık söz konusu soyut İlke anlayışının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştı. Burada dikkat çeken hususlardan birisi ise metafizikçilerde filozofun mukabilinde bilgiyi getiren *kâhin*lerdir. Bütün pagan geleneklerde ve inançlarda kâhinler çok önemli bir yer tutar. Kâhinler bazen de sihirbazlar, mecnunlar (bazen şairler), göksel varlıklar ile sıradan insanlar arasında irtibatı kuran kişilerdir. Bu yönüyle onlar söz konusu toplumlarda bilhassa gelecekten bilgi devşirmek yoluyla en güçlü iktidar sahipleri idi (Kur'ân-ı Kerîm'de beş bilinmeyen olarak zikredilen hususlar kâhinlerin bildiklerini iddia ettikleri hususlardı). Bu anlayışlar içinde putlar göksel cisimleri teşkil ediyor, insanların en çok bunlara yaklaşabileceği kabul ediliyordu. Bu haliyle Tanrı ile irtibat vekiller üzerinden kurulan bir irtibat idi. Bu bakımdan insanların Tanrı telakkileri iki uç arasında şekillenmiş, paganlık, kadim filozofların "seçkinci Tanrı" anlayışının bir neticesi olarak ortaya çıkmış, özünde "müteal Tanrı" anlayışının bir sonucu olmuştu. Meseleye başka bir yönden bakacak olursak, özelikle Farabi'nin felsefenin "bozuk felsefelerden" sıyrılması hakkındaki iddiası gibi, sudur teorisi de dâhil olmak üzere söz konusu teorilerin böyle inançların gelişmesinden ibaret olduğu da söylenebilir. Öyle veya böyle, öteden beri insanlar, ulaşılmaz bir ilke olarak Tanrı'yı kabul etmişlerdi.

İslam'da Allah anlayışı bahsi geçen deist telakki ile bu telakkinin popülerleşen halini teşkil eden pagan inançları arasında bir yerde durur; daha doğrusu sahih inanç bu iki anlayışı batıl sayarak inançta ve düşüncede bozulma hali kabul ederek sahih inancı daha paradoksal bir şekilde izah eder. Bununla birlikte bütün bu inançların ortak olduğu

kavramlardan birisi Allah'ın varlığı meselesidir. Allah mutlak bir zorunlulukla vardır ve O'nun varlığı herhangi bir kimseden edinilmiş ödünç bir varlık değildir. Bununla birlikte Allah'a iman etmek, O'nun keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde ezeli, ebedi bir hayatla var olduğunu kabul etmek demektir. Bu noktada dindeki bilginin tarzı, özellikle Allah hakkındaki bilgilerimiz olmak üzere nübüvvete bağlanarak vahyin ışığında şekillenir. Gerçi İslam içerisinde Mutezile gibi bazı akımlar Allah hakkındaki bilgimizin akıl kaynaklı olabileceğini kabul etse bile, bilginin geçerli ve sahih bilgiye dönüşebilmesi genel yorumda ancak nübüvvet sayesinde mümkün olabilir. Nübüvvetin bilgisiyle Allah'a iman öteki bütün inançlardan ayrışarak sahih inanca döner. Bu nedenle İslam'da Allah hakkındaki bilgiyi konuşmak mutlaka nübüvveti konuşmak demektir. Kelime-i tevhid cümlesinde beyan edilen hüküm, İslam'da dini inancın genel çerçevesi haline gelerek peygamberliği Allah'a giden yol haline getirmiştir: *Nübüvvet yol, Allah ise maksattır.*

İslam'da Allah inancı O'nun temel nitelikleriyle belirlenmiş, çerçevesi çizilmiş bir anlayışa dayanır. Bu anlayış deist telakkiler kadar ulaşılmaz ve soyut bir Allah anlayışı ortaya koymadığı gibi pagan toplumlardaki gibi vekiller üzerinden bir anlayışı da benimsemez. Bunun için üzerinde durulan ilk konu Allah'ın zatına mahsus niteliklerdir. Bu nitelikler nübüvvet bilgisiyle öğrenilmiş, Allah'ın ilahi kelamda kendisini nitelediği cümlelerden istinbat edilmiş niteliklerdir. Bu yönüyle ilahi niteliklerin doğruluğu nübüvvete dayalıdır. Her şeyden önce Allah bir varlık sahibi olarak kabul edilir. Bunun tam olarak mahiyeti bilinmez, lakin *vücud* O'nun niteliğidir ve bu niteliği başkasından kazanılmış değildir. Gerçekte Allah ile âlem arasındaki temel fark

burada ortaya çıkar: Varlığının başkasından değil bizzat kendisinden olması, hatta bazı yorumlarda ise bizzat kendisinin varlık olması Allah'ı bütün varlıklardan ayrı düşünmenin nedenidir. O zaman Allah'ın varlığı O'nun temel niteliklerinden birisidir ve bu varlığın başka birinden kazanılması söz konusu değildir. Bu nitelik aynı zamanda *hayat* ile ilişkili olsa bile, hayat daha sonra ikinci nitelikler gurubunda düşünülür. İkinci konu ise bu netliğiyle Allah *ebedi* ve *ezelidir*. Buna dinde "kıdem ve beka" denilir. Allah'ın varlığının herhangi bir başlangıcı olmadığı gibi aynı zamanda O'nun varlığının bitimi de söz konusu değildir. Allah'ın zatına mahsus özelliği ise *birliktir*. Gerçekte Allah'ın birliği ilk bakışta filozofların tanrı tasavvurunun temel ilkesi gibi görünür. Bu itibarla onları "katı birlikçiler" olarak görmek mümkün iken daha sonra dini düşünce ile felsefe-metafizik arasında çıkan tartışmaların önemli bir kısmı birliğin yorumlanmasıyla ilgili olagelmiştir. Bu amaçla İslam'da tevhid veya vahdaniyet meselesi işin başında filozoflarca Tanrı'nın birliği ile ilgili iken daha sonra ondan ayrışarak dini hayatın ve ahlakın kurucu ilkesi haline gelecektir. Buradaki ayrım noktası âlemle irtibatı mümkün kılan bir birlik anlayışının Tanrı'daki salt birliği bozup bozmayacağı meselesi olmuştur. Özellikle İmam Gazali'nin dikkatimizi çektiği temel sorunlardan birisi olan Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesi, âlemin zaman içinde yaratılmış olması ile bedenlerle dirilişin gerçekleşmesi gibi tikel konular, birlik anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan konulardı.

Ayet-i kerimelerde pagan inançlara yönelik eleştiriler, İslam'da tevhid meselesini daha çok pagan inançlara yönelik bir uyarı olarak görmeye yol açmıştır. İlahi kelamın bütünü dikkate alındığında, bu kısmı daha az olmak

üzere esas sorun bu değildir: İslam'da tevhid anlayışının esas meselesi Tanrı'nın âlemle ve insanla irtibatı sorunudur ve Kur'ân-ı Kerîm zımnen "irtibatı ihmal eden" akımları dışarda bırakarak dikkatimizi tamamen irtibata çeker. O zaman İslam düşünce geleneğinde ele alındığı haliyle, Allah'ın birliği meselesi âlemle ve insanla irtibatı temin etmek üzere ortaya çıkan bir bakış açısıyla ifade edilmiş, bütün dikkatler irtibat ve ilişkiye çekilmiştir. Daha sonra Tanrı'nın sübuti diye nitelendirilen özellikleri ise tam olarak bu irtibatın zeminini teşkil ederken bunun öncesinde zâta mahsus bir nitelik ise "yaratılmışlardan farklılık" olarak kabul edilmiştir. Bu nitelik, yani Tanrı'nın zât, fiil ve niteliklerinde yaratılmışlara benzememesi bir paradoks olarak ortaya çıkar: Tanrı bilendir ama insanlarınki gibi değil, Tanrı irade edendir fakat insanlar gibi değil. Böylece "dır-değildir" ikilemiyle Tanrı hakkındaki bilgimiz tevhid anlayışını ortaya çıkartır.

O zaman dini düşüncenin esas tevhid yorumuna buradan hareketle girilebilir: Tanrı'nın birliği dini düşünce içerisinde sıfatları kabul etmekle ortaya çıkan "salt basitliğin" aşılması -ki filozoflar birliği salt basitlik olarak görerek ilahi sıfatlara imkân vermemiştir- ile tevhid anlayışı basit olmayan birlik şeklinde düşünmüşlerdir. Bu konu yani dini düşünce dâhilinde Tanrı'nın tevhidini anlamada ilk büyük rakip düşünce, metafizikçilerin basit Tanrı tasavvurudur ("basit" burada metafizikçi anlamıyla basittir, yani sıfatları veya başka bir şey düşünülmeksizin Tanrı'nın salt bir olmasıdır). Dini düşünce basitliği ihmal ederek önce bilgiyi yeni bir gözle yorumlar. Bilgi, Tanrı için filozofların kabul ettiği gibi sadece tümel veya kendinde bir bilgi olarak değil, hâlihazırda öteki tikellerle ilişkisini temin eden

sonsuz bilgidir de. Bu bilgiyle Tanrı birtakım isimlerle isimlendirilir ki bunların arasında bazı nüanslar olmakla birlikte özünde hepsi *bilgi* anlamında ortaktır. Tanrı bilendir (*alîm*), sürekli bilendir (*alîm*), her şeyi ve kapsamlıca bilendir (*allâm*) veya haberdar olandır (*habîr*). Bunun gereği olmak üzere Latîf'tir. Bu yönüyle Tanrı'nın birçok ismi *el-Alîm* ismi kapsamında değerlendirilirken en başta ise *Rahman* ismi bu isimleri kendinde toplar. *Rahman* ismi Allah'ın bilgisinin esasta âleme yönelmesiyle aldığı isimdir: *O zaman Tanrı'nın sıfatları öteki isimlerin nedenleri iken isimlerin çokluğu sıfatların sonsuzluğundan veya bazı durumlarda kazandığı yeni anlamlardan ortaya çıkan bir anlatım haline gelir.* Bunun akabinde tevhidi anlayabilmek için dikkatimizi vermemiz gereken en önemli nitelik ise iradedir (istemek). İrade filozoflar ile dini düşünce arasındaki temel ayrımı belirlerken bu sayede bilgi yeni bir anlam kazanır. Daha doğrusu irade aynı zamanda bilginin tarzını değiştirirken bilginin tikellerle irtibatını temin eden gizli nitelik haline gelir. Bu bakımdan dini düşünce Tanrı'yı "kadir-i muhtar" yani iradeli ve güçlü varlık olarak dilediğini yapan kabul eder.

Tevhidi anlayabilmek için üzerinde durulması gereken konu irade sıfatı iken iradeyle birlikte özellikle İslam'da ahlak istikamet kazanır: Her şeyi Tanrı irade ediyor ise insanın yaşaması ilahi iradeyi gözlemek, ondan razı olmak, ona teslim olmak üzere olmalıdır. Bu bakımdan İslam'ın kelime anlamını teşkil eden teslimiyet, iradeye teslimiyet haline gelerek Tanrı'yı tevekkül anlamına ulaşır. Vakıa İslam içinde Tanrı hakkındaki hiçbir mesele irade kadar etkili ve ehemmiyetli olmamıştır. Tanrı âlemi kendi iradesiyle yaratmış, dilediği ve istediği zamanda var etmiş,

istediği şekilde var etmiştir; âlem içindeki her bir fiili de iradesiyle seçmiş ve var etmiştir. Onun iradesini sınırlayabilecek bir şey ne başta ne sonda ortaya çıkabilir. Bu yaklaşım filozofların ezeli mahiyet teorisini iradeyle çelişir kabul ederek reddetmeyi gerektirirken aynı zamanda Mutezile kelamcıların iyilik ve kötülüğü temellendirmek için dikkate aldıkları "madum teorisini" veya evrenin düzeninde ortaya çıkan nedensellik fikrini reddeder. Buna mukabil Tanrı'nın iradesini müspet bir anlamda kabul ederek Tanrının kulları için her şeyin iyisini yapabileceğini kabul etmeyi iktiza eder. Bu durum yaşamanın iyimser bir anlayışla yorumlanması anlamına gelerek insanın yükünü alan bir tefekküre zemin teşkil eder. Hal böyle olunca iradeli bir Tanrı inancı insanı kör talihten, tesadüften veya göksel ve yersel nedenselliklerden azade olarak evren içinde müspet bir yaşama inanmaya yöneltir. İradenin özgürlükle ilişkisinin kurulabileceği yer burasıdır: Doğadan, göksel nedensellikten ve toplum-tarihten özgürleşmek. Bunun ardından Tanrı'nın kudreti gelir. Bu nitelikler birbirlerine irca edilemez ve her birisi müstakil bir nitelik olarak kabul edilir. İrade sıfatından ortaya çıkan birçok isim ilahi isimler arasında yer alır: *Müdebbir*, *Mukaddim*, *Muahhir*, *Muksit*, *Kabız*, *Basıt* gibi isimler iradenin tecellileridir. *Kudret* ise iradenin seçtiklerini ortaya çıkartan ve var eden niteliktir. Tanrı'nın kudreti sonsuz ve sınırsız olduğu, O'nun kudretini sınırlayabilecek hiçbir şey olmadığı gibi Tanrı kendi kudretini de herhangi bir nedenle sınırlamaz. O zaman kudret sadece bir nitelik olarak kalmaz, aynı zamanda bütün niteliklerin ortak anlamına dönüşerek Tanrı'nın mutlak failliğini beyan eder. Bütün yaratma isimleri, rızık vermek, öldürmek, diriltmek gibi bütün isimler kudret niteliğinde ortaktır: Tanrı

dilediğini dilediği şekilde yaratır, yok eder, hayat verir, öldürür, rızık verir, daraltır, genişletir vs. Bütün bu isimler ilahi bir nitelik olarak kudretten ve iradeden neşet eder, anlamlarında bu isimlerin anlamları bulunur.

Tanrı'nın nitelikleri arasında başka bir nitelik ise Tanrı ile tikeller arasındaki ilişkiyi söz üzerinden kurar: Kelam veya söz! Tanrı söyleyendir ve ezeli sözü olan "Kün!" yani "Ol!" emri gerçekte bütün âlemin ve içindekilerin var olma nedenidir. *Kelam* ve *tekvin* birbiriyle ilişkili olsa bile, Ehl-i Sünnet kelamında ayrışmış; biri âlemi yaratmakla ilgili kabul edilmiş, öteki ise ilahi kelamın ve kitapların nedeni sayılmıştır. Bu yönüyle tekvini ilahi kelamdan ayrıştırmak Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmışlardan ayrılmasını temin eder. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm Müslüman düşüncede Tanrı'dan âlemde tecelli eden tek kadimdir. Bu bakımdan ilahi kelamın kadimliği meselesi dini düşünce geleneği içinde mutezile ile Ehl-i Sünneti ayrıştırmış olsa bile, ana akımı temsil eden Ehl-i Sünnet bu düşünceden hiçbir şekilde taviz vermemiştir. O zaman *tekvin* ile *kelam* birbiriyle irtibatlı olan iki nitelik olsa bile, bu incelik yani ilahi kelamın imtiyazı, bu iki niteliği farklı ele almayı iktiza etmiştir. Bununla birlikte daha sonra İbnü'l-Arabî gibi metafizikçiler bu iki niteliği yaklaştırarak âlemin ilkesi olarak ilahi söz kavramına ulaşmışlardır. Böylece Tanrı'nın nitelikleri meselesi tevhidi ortaya koyarken dini ahlak ve ibadetler bu nitelikleri anlamak üzere icra edilen fiiller haline gelmiştir. İslam'da tevhid ilahi nitelikleriyle birlikte bir olan Allah'a iman demektir. Bu anlayışın neticesi ise meleklere iman, kitaplara iman, peygamberlere iman, kadere iman ve ölümden sonra dirilişe iman etmek üzere öteki iman şartlarıdır.

Meleklere İman ve Tevhid: Bütün Gücün Tanrı'da Toplanması

İslam'da meleklerin bir iman konusu olması gerçekte evreni ve Tanrı'yı düşünmede bir değişim hatta temelli bir farklılaşma ile birlikte açıklanabilir. Bu bakımdan İslam'ın melekler hakkındaki bakış açısı, kadim dinlerin -bir kısmı bozulmuş olsa bile- taşımış olduğu evrendeki güç konusuyla yakından ilgili olmalıdır ve İslam'ın tevhid anlayışıyla meleklere iman etme tarzı arasında bir süreklilik görülmelidir. Bu itibarla meleklere iman etmek sadece bir iman konusu değildir; öteden beri bilinegelen bir konuda temelli bir değişim, tevhid ilkesiyle birlikte Tanrı ve âlem ilişkisinin yeni bir yorumudur.

Bir mümin niçin Allah'a imanın ardından meleklerin varlığına iman eder? Bu sorunun akla gelen ilk cevabı ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerde meleklere imanın bir yükümlülük olarak zikredilmesidir, bunda tereddüt yoktur. Lakin melekler de insan gibi -keyfiyetleri farklı olsa bile- yaratılmış varlıklar ise o zaman neden imanın konusu haline gelirler? Burada akla gelen konulardan birisi *görünmezlik* yani gayb âleminden olmaları meselesidir. Fakat böyle bir durum iman etmek için yeterli olmaz, çünkü görmediğimiz başka birçok varlık olabilir ve onlara iman gerekmez. Bununla birlikte meleklerin bizimle aynı varlık tarzında varlıklar olmadığını da biliriz. Mesela cinler bize

göre görünmezdir, fakat onlar bizimle aynı tarz varlık haline sahiptir. Bu nedenle meleklerden farklı olarak cinler insanla birlikte *sakaleyn* yani "bileşik varlıklar" olarak kabul edilir, varlıklarında maddenin bulunduğu kısımda sınıflanırlar.

İslam'da meleklerin bir iman konusu olması gerçekte evreni ve Tanrı'yı düşünmede bir değişim hatta temelli bir farklılaşma ile birlikte açıklanabilir. Bu bakımdan İslam'ın melekler hakkındaki bakış açısı, kadim dinlerin -bir kısmı bozulmuş olsa bile- taşımış olduğu evrendeki güç konusuyla yakından ilgili olmalıdır ve İslam'ın tevhid anlayışıyla meleklere iman etme tarzı arasında bir süreklilik görülmelidir. Bu itibarla meleklere iman etmek sadece bir iman konusu değildir; öteden beri bilinegelen bir konuda temelli bir değişim, tevhid ilkesiyle birlikte Tanrı ve âlem ilişkisinin yeni bir yorumudur. Her şeyden önce kadim dinlerde melekler ve belki başka varlıklar bir güç konusu olarak düşünülmüştür. Bu yönüyle melekler, Tanrı kadar olmasa bile, evrende ve varlıklarda etkin olan güçleri temsil eder: Evrende özellikle de göklerdeki akıllar, felekler, vs. düzen ile birlikte, Tanrı ile birlikte "güçlüler" dizilişi vardır. Bu dereceli-rütbeli varlıklar aynı zamanda kendi aralarında iyi veya kötü güçler olarak ayrışabilirler. Bu bakımdan kadim pagan dinlerdeki melekler inancı, iyi-kötü varlıklar olarak insan hayatını belirleyen varlıklara inanmak şeklindeki bir inançtı. Buna mukabil daha seçkinci anlayışlarda melekler ise evrendeki *akıllar*, nedensellik düzeni olarak görülür, özellikle göksel varlıkların dince melekler olarak görüldüğü kabul edilirdi. Binaenaleyh meleklere iman etmek, İslam'da, bir yandan pagan dinlerdeki iyi-kötü güçlerin yıkılması öte yandan evrendeki düzenin ve akıllar

sisteminin aşılarak Tanrı'nın mutlak iradesinin tecellisine mutabık bir varlık anlayışına inanmak demekti. Bu bakımdan meleklere iman, katı bir sistemin yıkılmasıyla insan için yeni bir düşünme tarzı ortaya çıkartmıştır.

İslam geleneğinde melekler hakkında bilinmesi gereken ilk ve önemli husus, melekler hakkındaki inancın Allah hakkındaki inancın neticesi olmasıdır. Bu itibarla meleklere imanın konusu, pagan toplumların melekler hakkındaki tasavvurlarından hatta onun etkisindeki Hristiyan tasavvurdan tamamen ayrışarak başka bir noktaya evrilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitap kaynaklı bazı iddialara atıfla meleklerin gücünden, iradelerinden söz edilir. Birçok ayet-i kerimede meleklere izafe edilen güç ortadan kaldırılarak bütün güç Allah'ta toplanır: Ölüm meleği canları alırken gerçekte bunu yapan Allah'tır yahut vahyi getiren Cebrail iken gerçekte bunu yapan Allah'tır; öteki melekler için de aynı durum geçerlidir. O zaman melekler güç sahibi olarak kabul edilemez veya kendi iradeleri olan varlıklar değillerdir. Melekler, ideal insanın ilahi irade karşısındaki durumu gibi mutlak irade karşısında edilgen, sadece iradenin tecellisine âmâde varlıklardır. O zaman melekler Allah'ın yardımcıları veya müstakil güç sahipleri değil, kudretin sadece Allah'a ait olduğunun delilleri olarak ortaya çıkar. Allah meleklere birtakım fiiller izafe eder. Bu fiiller gerçekte Allah'ın isimlerinin fiilleridir. Peki burada melekler neye tekabül eder?

Melekler hakkındaki inanç nedenselliğin kırılmasıyla birlikte mutlak kudretin ve iradenin tecellisine inanmakla ilgilidir. Paganlar, evrende müstakil güçler olduğunu kabul ederken felsefî düşünceler bu gücü tahkim ederek nedenselliğin zemini haline getirmiştir. Bununla birlikte onlar

nedenlerden ve akıllardan söz etmiş, melekleri ise bir dini anlatım sorunu olarak görmüşlerdi. Çağımızda da meleklerden söz ederken onları evrendeki güçler şeklinde düşünen Müslümanlar vardır kuşkusuz. Bu güçler göklere ve yere dağılmış, her şey kendiliğinde bir gücü barındırmakla dereceli bir şekilde nedenler zincirine eklenmiş, Tanrı'nın fiili ise bu nedenlerde saklanmıştı. Başka bir anlatımla Tanrı'nın fail oluşu, bir mekanik sistem şeklinde bu nedenler yoluyla gerçekleşir, bunun dışında bir sıradışılık ise ya kabul edilmez veya çok istisna kabul edilirdi. Bu itibarla doğa bir güçtü ve doğanın gücü nesneleri ve hadiseleri meydana getiriyordu. Gökyüzü ise doğaya göre daha güçlü idi.

Kur'ân-ı Kerîm'de gökyüzünün insanlar ve hadiseler üzerindeki doğrudan tesirini kıran ve oradaki varlıkları insana âmâde olarak zikreden ayet-i kerimeler (bilhassa yıldızların Yusuf'a secde etmesiyle meleklerin Adem'e secde etmesi arasında yakın bir ilişki olduğu bellidir) paganlardaki gökyüzü telakkisine gönderme yapan ayetlerdir. O zaman gökyüzü temelde iki role sahipti: Birincisi, gökyüzü yeryüzündeki tüm hadiseleri yöneten ilkelerin, varlıkların yeriydi. İkincisi ise ahlak ve din, gökyüzündeki varlıklardan geliyordu. Gökyüzündeki varlıklar yeryüzüne iyilik ve inayet ilişkisiyle bağlıydı. Bu bakımdan kadim dinlerde ve felsefelerde gökyüzü bir yandan evreni yönetmenin nedeni iken öte yandan ahlakın ve dinin kaynağıydı. Öteki kötü güçler ise meselenin başka bir kısmını teşkil ediyordu. O zaman meleklere imanı doğada, gökyüzünde, akıllarda bulunan güçler (iyi veya kötü) karşısında iktidarın Tanrı'da toplanması olarak düşünmek gerekir. Daha doğrusu meleklere iman bu güçler üzerine kurulu evren telakkisinin

iptal edilmesiyle yegâne güç sahibi Tanrı anlayışına ulaşmakla ortaya çıkan bir anlayıştır. Artık din meleklerin fiillerini hatta varlıklarını kabul ederken sabit güçlerini onlardan alır, bütün gücü Tanrı'da toplar, böylelikle melekler nedenselliğin değil *endeterminizmin* yani nedenselliğin yıkılmasının vesilesi haline gelirler.

Meleklere iman eden bir mümin mutlak bir nedenselliği reddeder, bölünmüş kudrete karşı gücün yegâne sahibi olan Allah'ı kabul eder, farklı ve çelişik iradelere karşı yegâne iradeye sahibi olan Allah'ı tanıyıp doğadan, gökyüzünden ve buradaki katı-kör talih anlayışından ayrışarak özgürleşme yolunu tutar. Binaenaleyh meleklere iman karamsar bir doğa düzenine karşı özgürleşme yolu demek iken Müslüman toplumda ahlak ve adabın en önemli kısmı "meleklerle birlikte yaşama" anlayışından doğar: *Adap meleklerle birlikte yaşama kurallarına ve zarafetine uymaktır.*[7]

7 Meleklere iman bahsine felsefî bir yaklaşım için bkz. *Zeyl*: "İdraki Derinleştirmek: Tabiatı Bir Mescid ve Allah'ın Tecellisi Olarak Görebilmek"

Peygamberlere İman ve Tevhid: Allah'ın İradesinin Delili Olarak Nübüvvet

İslam ilk insan Adem'i aynı zamanda ilk peygamber kabul eder. Bu itibarla ilk insan ile birlikte tevhid yeryüzüne gelmiş, insanlar farklı inançlara sapmış olsalar dahi, doğru inanç daima baki kalmış, peygamberler ise bu inancı güçlendirmişlerdir. İlk insanın yerleştiği yer İslam'da Mekke kabul edilir: Burası tevhid üzerine kurulan ilk şehri temsil ederken ilk insan ise Allah'a yönelen kişi olarak kabul edilmiş olur.

Tanrı insanla konuşur; buna inanmak, insan için bir umut oluşturur fakat nübüvveti meydana getirmez. *Tanrı insanlardan bilhassa birini seçerek konuşur*; bu konuşmayı ise onun insanlara ulaştırmasını talep eder dediğimizde, nübüvveti konuşmaya başladık demektir. Nübüvvet gerçekte Tanrı ile insan arasındaki en özel ilişkinin adı iken aynı zamanda Tanrı'nın bütün insanlarla olan genel irtibatının özel hallerinden birisidir. Din bu nübüvvetle başlarken, dindeki her konu nübüvvetin bir meselesi olarak ortaya çıkar.

Bilindiği üzere dinde tevhid ilkesi Allah'ın irade ve kudret sahibi olduğunu kabul ederek, iradenin parçalanmamasını benimsemek demektir. Tevhidin ilahi âleme ve bilhassa insanlara yönelik en özel tecellisi ise Allah'ın kulları

arasından insanlar seçmesiyle bilgisini insanlara ulaştırmasıdır. Bununla birlikte meseleyi bu şekilde düşünmek dikkatimizi sadece nübüvvetin bir parçasına çekecek, iradenin daha genel tecellisinden yoksun bırakacaktır. Gerçekte Tanrı tikel varlıklarla ve tikel hadiselerle ilişki kuran bir Tanrı olarak kabul edildiğinde, O'nun bütün varlıklarla ilişkisi nübüvvetin yani haberciliğin zeminini teşkil eder. Kur'ân-ı Kerîm'de hem vahiy yani bilgi vermek, hem elçilik-nübüvvet ve risalet kelimeleri oldukça geniş bir anlamda kullanılarak Tanrı-tikeller ilişkisi tespit edilir. Doğadaki varlıklara vahyetmekle başlayan bu ilişki melekler, insanlar, başka varlıklara gönderilen vahiyle birlikte farklı tarzlar kazanarak ilahi iradeyi gösteren en güçlü delil haline gelir. O zaman nübüvveti bu genel ilişkinin özel bir kısmı olarak düşünmek, Tanrı ile varlıklar arasındaki "genel ilişki"nin özel bir türü olarak saymak gerekir. Allah'ın bu genel ilişki içinden gerçekleşen özel seçimi *ıstıfa*, *ictiba* gibi fiillerle izah edilirken seçilen kimseler ise nebi veya resul olarak insanlara gönderilirler. Bu isimler arasında bazı farklar bulunsa bile hepsi ilahi bilgiyi insanlara ulaştırma, onlara talim etme, onlara rehberlik etmede ortaktır. Nebi kelimesi sözlük anlamıyla haber vermek demek iken resul ise göndermek-elçi olmak demektir. Her ikisiyle aynı anlamda kullanılan Farsça kökenli peygamber Allah'ın kulları arasından seçtiği elçilik görevi gören kimseler olarak kabul edilir. Bu itibarla onların Allah'ın seçme fiiliyle ilahi iradenin delilleridir.

Peygamber'in bilgisinin kaynağı vahiydir. Bu itibarla peygamber Allah karşısında *ümmî* kabul edilir. Bu ümmîlik Hz. Peygamber örneğinde olduğu gibi kelimenin her iki anlamıyla yani sözlük ve terim anlamıyla ümmîlik

olabileceği gibi "mutlak edilgenlik" anlamıyla ümmîlik de olabilir. Bu bakımdan insanın Allah karşısındaki durumu bir acizlik ve iltica hali olarak kabul edildiğinde, her peygamber Allah karşısında ümmîdir: *Bilemem, yapamam, sadece sana sığınırım.* Peygamberin vahiy karşısındaki durumu böyle izah edilebilir.

İslam ilk insan Adem'i aynı zamanda ilk peygamber kabul eder. Bu itibarla ilk insan ile birlikte tevhid yeryüzüne gelmiş, insanlar farklı inançlara sapmış olsalar dahi, doğru inanç daima baki kalmış, peygamberler ise bu inancı güçlendirmişlerdir. İlk insanın yerleştiği yer İslam'da Mekke kabul edilir: Burası tevhid üzerine kurulan ilk şehri temsil ederken ilk insan ise Allah'a yönelen kişi olarak kabul edilmiş olur. Bunun akabinde İslam, Nuh, İbrahim gibi büyük peygamberlerden söz eder. İslam'ın nübüvvet anlayışında en önemli isim, Hz. Peygamber'in dışında, İbrahim ve Musa olmalıdır. İbrahim Adem'in yaptığını yeniden inşa ederek Mekke'yi tekrar şehir haline getiren, dinin ilkelerini yeniden kuran, ilk ümmeti oluşturan ve insanlar için hatırlama yeri olarak Kabe'yi yeniden inşa eden isimdir. Bu itibarla İslam'ın takipçisi olduğu tarih evresinde temel isim İbrahim olarak görünmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de en çok üzerinde durulan isimlerden birisi İbrahim olmuştur. İbrahim'in davetinde dikkatimizi çeken unsurlardan birisi onun, göksel inançlarla mücadele ederek ilahi irade ve kudretin tevhidini savunmasıdır. Bu bakımdan İbrahim peygamber göksel varlıkları üzerine kurulu olan inançlarla mücadele eden en büyük isim olarak ortaya çıkar. Onun güneş, ay, yıldız inancı üzerine kurulu dinlerle ilgili uyarıları bu iradenin bir tecellisidir. İbrahim Peygamber'in ardından gelen nesiller ise onun davetini Hz. Peygamber'e

kadar getirmiş, hanif inancı yeryüzünde tevhidin kaynağı olarak kalmıştır. Bunun yanı sıra Kudüs ve Mısır bölgesinde ise bu inancın başka dalları ortaya çıkmış, Musa gibi Peygamberlerle başka bir dal daha Orta Doğu'daki inançları belirlemiştir. Bu itibarla İmam Matüridi'nin dikkat çektiği üzere nebiler sadece dini inançları getirmiş olmakla kalmaz aynı zamanda medeniyetin ortaya çıkmasında da başat rolü üstlenerek insanlığın terakkisinin rehberleri haline gelirler.

Son Peygamber ise bütün öteki nebilerden ayrışarak nebiler zincirini kapatır. Onun lakaplarından birisi olan *hatem* daha çok *son* anlamında yorumlanmış olsa da, aynı zamanda *zirve* ve *kemal* anlamı taşıyarak nebiliğin kemalini anlatır. Hz. Peygamber ile birlikte nebilik zirvesine ulaşarak sona ermiş, onun ardından nebi gelmemiş, insanlar ile Allah arasındaki hatta varlıklar arasındaki "genel nebilik" yani haber ve ilham ilişkisi sürse bile teşrii nübüvvet sona ermiştir. Müslüman toplum için Hz. Peygamber öteki peygamberlerden öncelikle kemali ve kapsamıyla ayrışır: *Hz. Peygamber evrensel olan tek nebi ve resuldür.* Bu yönüyle onun mesajı her zaman, her yerde ve herkes için geçerli mesaj haline gelerek temayüz eder. Bu özellik başka hiçbir nebide olmadığı gibi bu durum öteki nebilerle Hz. Peygamber'in ilişkisini "asıl-fer" ilişkisine döndürür. Hz. Peygamber bütün nebilerin gayesidir ve bu nedenle de onun varlığıyla birlikte önceki dinler hükümlerini yitirmiştir. Hâlihazırda Müslümanlığın öteki dinlerle ilişkisi bu noktadan düşünülür, öteki dinlerin bozulup bozulmaması bir yana, hükümlerinin geçersizleşmesiyle İslam ve Hz. Peygamber yegâne kaynak haline gelir.

Müslüman toplum bu nedenle bütün dikkatini Hz. Peygamber'e vermiş, onu Allah'ın âlemlere olan inayetinin en

önemli delili kabul etmiş, ilahi iradenin insandaki nihai ve yetkin tecellisi olarak düşünmüştür. Bu itibarla Hz. Peygamber dini hayatın ideal rehberidir. İnsan ona yaklaşarak ve onu örnek alarak Allah'a yaklaşır. Bir ayet-i kerimede denildiği üzere "Allah'ı sevmek" peygambere uymakla anlamını bulur, Peygambere ittiba etmekle insan Allah ile irtibatını temin edebilir. Kelime-i tevhidin iki unsurdan oluşmasının nedeni budur: *Allah gaye ve peygamber yoldur.*[8]

8 Nübüvvete felsefî bir yaklaşım için bkz. *Zeyl*: "Râzî'nin Nübüvveti Açıklama Tarzı: Asr Suresini İmanın Merhaleleri Olarak Okumak"

Kitaplara İman ve Tevhid: İlahi Kelamın Tecellisi Olarak Kitaplar

Kur'ân-ı Kerîm önceki peygamberlere de kitaplar verildiğini söyler. Bu meyanda en çok Tevrat, İncil, Zebur'a atıf yapılır ve Müslüman geleneğinde dört kitap teması işlenir. Bununla birlikte yeni araştırmalar önceki dinlerde vahyin ve kitabın bulunma tarzıyla İslam'dakinin farklı olduğunu göstermiştir.

Allah hakkındaki her konuşma ilahi kelamdan kaynaklanmaz. İnsanlar tahayyülleriyle veya başka bilgi kaynaklarıyla Allah hakkında konuşurlar. Fakat Allah hakkındaki doğru ve meşru sözler ilahi kitaptan gelir, bu kitapları insanlara ulaştıran peygamberlerin yorumlarıyla ortaya çıkan sünnet ile gerçek anlamını bulur. Bu durumda ilahi kitap ile peygamberin yorumu dinin iki kaynağı olarak isimlendirilse bile, gerçekte bu ikisi tek bir kaynak olarak kabul edilebilir. Allah'ın insana hitabı, kelamın bir neticesidir. Bu sayede insan Allah'ın kendisi, âlem ve insan hakkındaki sözlerini öğrenir. Bu sözlerdeki emir ve yasaklara göre yaşayarak Allah'a yaklaşmayı amaç edilir.

İlahi kelam her ne kadar peygamber aracılığıyla insanlara ulaşsa dahi, kitaplara iman etmek peygamberlere iman etmekten ayrı kabul edilmiştir. Bunun nedeni nebiler ile ilahi kelamın ayrı niteliklerden kaynaklanmış olmasıdır.

Nebiler ilahi iradenin, kitaplar ve vahiy ise ilahi kelamın neticesi olarak insana ulaşır. İlahi kelamda her bir söz ayet kabul edilir. Bu ayetlerin peygamberlere gelmesi ise çeşitli türleri bulunan vahiy yoluyla gerçekleşir. Vahiy bazen Cebrail bazen başka yollarla peygambere ulaşsa bile en nihayetinde ilahi kelamın tecellisi olarak ortaya çıkar. İlahi kelamın her parçasına ayet denilmiş iken İslam geleneğinde ayetin yorumu daha geniştir. İslam'da ayet genel anlamda ilahi iradeye işaret eden bütün varlıklar için kullanılır. Bu anlamıyla bütün âlem Allah ve onun nitelikleri için bir ayet ve delil haline gelir. Fakat bilhassa Kur'ân-ı Kerîm vahiy ve ayetler arasında en özel yeri doldurur. Kur'ân-ı Kerîm kadim kitap olarak Allah ile insan arasındaki yegâne iletişim imkânını teşkil eder. İnsan Allah'ın sözlerini söyleyerek O'na ibadet eder, O'nun sözleriyle O'na yaklaşır.

Kur'ân-ı Kerîm önceki peygamberlere de kitaplar verildiğini söyler. Bu meyanda en çok Tevrat, İncil, Zebur'a atıf yapılır ve Müslüman geleneğinde dört kitap teması işlenir. Bununla birlikte yeni araştırmalar önceki dinlerde vahyin ve kitabın bulunma tarzıyla İslam'dakinin farklı olduğunu göstermiştir. Mesela Tevrat Müslümanların düşündüğü anlamıyla bir kitap olarak görülmez. Daha çok bir kabilenin bütün hayat hikâyesinin, tarihinin ve geleneklerinin derlendiği kapsamlı bir metindir. Bunun yanı sıra daha özel kısımları da vardır. İncil ise zaten Hz. İsa'nın ardından derlenmiş sözlerden oluşur. Bu bakımdan Hristiyanlık *söz* olarak İsa'nın kendisini kabul eder. Teslisin temel anlayışı Hz. İsa'nın ilahi söz olması üzerine kuruludur. Zebur için benzer bir şey söylenebilir. O zaman ilahi kelamda söz konusu kitaplarla ilgili yapılan atıfları daha çok bilgi, hüküm ve yasa gibi yorumlamak daha yerinde

görünmektedir. O zaman kitap denilince akla gelmesi gereken tek şey, Kur'ân-ı Kerîm'dir.

Kur'ân-ı Kerîm ilahi kelamın tecellisi olarak Müslüman hayatın merkezinde yer alır. Bu meyanda bütün dini bilimler bu kitabın anlaşılması üzerinde durmuş, bu kitabın yorumlanmasını konu edinmiştir. Müslüman sanat bu kitabın yazılmasından hareketle gelişmiş, İslam'da ikonografinin yoksunluğuna mukabil, Mushaf birçok sanatın odağında yer almıştır. Dil bilimlerinin amacı ilahi kelamı anlamaktır. Normatif bilimler ise ilahi kelamı bir çerçeve olarak kabul ederek akide, amel ve ahlak hakkındaki yorumlarını buradan çıkartmışlardır. Öyleyse kitaplara inanmak, bilhassa Müslüman hayatında Kur'ân-ı Kerîm'e iman etmek, Hakk'ın sözüne, O'nun konuşan olduğuna inanmak demektir. Bu yönüyle ilahi kelamın insanlara ulaşması ise Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi kabul edilir.

Ahiret Gününe İman ve Tevhid: Allah'a Kavuşmaya İnanmak

Din ahiret yurdundan söz etmeye başlamakl öncelikle Allah hakkındaki inancı pekiştirir. Başlangıçta âlemin ve insan varlığının ilkesi olan Allah'ı sonda tekrar hatırlatmakla başlangıç ile son arasındaki ilişkiyi tesis eder. O zaman ahiret yurduna inanmak, haddizatında, başlangıçtaki imanın bilfiil hale gelmesini sağlayan bir şeye inanmak demektir.

Hangi insan ölümü ister ki? Hangi insan ölümden sonra tekrar hayatın olmasını istemez ki? İçimizdeki en güçlü arzu var olmak, varlığımızı sürdürmek olduğuna göre insan neden ahiret hayatını kabul etmesin? Neden ölümden sonra başka hayat olabileceğini ummasın? Bilinebilen ilk edebi metinlerden itibaren insan tahayyülünün ana konusu, sınırsız bir güç, bunun göstergelerinden birisi ise ölümsüzlük, insanın unsurlar âlemini ve bu âlemin üzerinde oluşturduğu baskıyı aşarak galip gelebilmek arzusudur. Bu meyanda edebiyatın olduğu kadar sanatın, müziğin, hatta felsefenin amaçlarından birisi bu ölümsüzlük fikrine ulaşmak olagelmiştir. Hikmeti sevmek, gerçekte tanrıların bir hakkı olarak kabul edilen hikmete yaklaşmanın yolu olarak benimsenmiş bir acizlik halidir: Gerçekte felsefe keşke hikmetin sahibi olsaydık ve ölümsüzlük kalsaydık demektir. Hal böyle iken insan neden ahiret hayatını kabul etmez?

İnsan ahiret yurdunu kabul etmez çünkü edemez. Ahiret yurduna inanmak ancak bir peygambere iman etmekle gerçekleşen hidayetin neticesidir. Vakıa din, insanın en büyük korkusunu teşkil eden yok olmaya karşı çare sunmak üzere gelir. Ahiret hayatına inanmak, ölüm sonrasındaki hayatı kabul etmek, sadece din ile mümkün olabilir, dinin verdiği bilgiyi -veya hükmü- kabul etmekle gerçekleşir. Vakıa felsefe veya bilim ile dini ayrıştıran en önemli nokta burada tebellür eder. Filozoflar veya bazı gelenekler -din olmadığı sürece- ölüm sonrasından ancak temenni ve beklenti tarzında söz edebilirler. Bunun ötesinde söyleyecekleri her şey, mesnetsiz bir iddia olarak kalacaktır. Din ise ahiret yurdundan söz etmeye başlamakla öncelikle Allah hakkındaki inancı pekiştirir. Başlangıçta âlemin ve insan varlığının ilkesi olan Allah'ı sonda tekrar hatırlatmakla başlangıç ile son arasındaki ilişkiyi tesis eder. O zaman ahiret yurduna inanmak, haddizatında, başlangıçtaki imanın bilfiil hale gelmesini sağlayan bir şeye inanmak demektir.

Ahiret yurdu insan hayatının sürekliliğini gösteren en önemli delili teşkil eder. İnsan ahiret yurduna inanarak bir yerden başlayan hayatın başka bir noktaya doğru evrilmesiyle oluşan sürekliliğini idrak eder. Bu meyanda İslam'da ahiret inancının bazı temel ilkelerini hatırlamak gerekir: Her şeyden önce ahiret yurduna inanmak, insanlar için eşitlik sağlayan bir imkâna inanmak demektir. Çünkü kadim dinlerde sürekliliği olanlar daha seçkin insanlar iken İslam bunu bütün insanlar için kabul etmiş, doğumda eşitlediği insanları ölümde ve ölüm sonrasında da eşitleyerek tam anlamıyla bir özgürlük imkânı getirmiştir. Ahiret yurduna inanmanın en önemli yönlerinden birisi bu özgürlük olmalıdır. Bilhassa filozofların teorilerinde ebedilik ancak seçkin

kişilerin bir imtiyazı iken İslam bunu bütün insanlar için eşit bir hak olarak kabul etmiştir. Filozofların "ruhların dirilişi" anlayışına karşılık "bedenle dirilmeyi" savunmak bu demektir. Öte yandan ahiret yurdunda nimetler ve azap olacaktır, daha doğrusu insan o dünyada hesaba çekilecek, fiillerine göre ceza veya ödülle karşılaşacaktır.

Bu durum yani insanın ölümden sonra ahirette azaplarla karşılaşacak olması birtakım eleştiriler ortaya çıkartmıştır. Her şeyden önemlisi cehennemin ve oradaki azabın tasvirleri ürkütücüdür. Buna mukabil cennetteki nimetlerin betimlenmesi ise herhangi bir insana abartılı gelecek şekilde yapılmıştır. Hal böyle olunca ölüm sonrasından ürkmek, cehennem hayatının yol açtığı korkuların bir sonucu olarak kabul edilmiştir. Vakıa bu yaklaşım kendi içinde oldukça çelişkili ve genellikle dini metinlerin ruhunu anlamamaktan kaynaklanan sığ yaklaşımlardır. Her şeyden önce cennet veya cehennemden sarf-ı nazar edersek ahiret yurdu insan için en temel korkuyu teşkil eden "varlığını yitirme korkusu"nu ortadan kaldırmakla insanın yükünü hafifletir ve insanı özgürleştirir. Gerçekte insanın korkması, umutsuz kalması yıkıcılığın en önemli nedenleridir. Bu yönüyle insanın bu büyük yükten kurtulabilmek için başvurduğu çareler insanlık tarihinde müşahede edilen örnekler ortaya çıkartmıştır. Çünkü umutsuzluk insan için en ağır yük olarak ortaya çıkar ve bu yükün sonucunda insan kendinden kaçmanın yollarını arar. Buna mukabil ahiret ise bu yükü insandan almakla insan için umudu gösterir. Cehennem ise iki açıdan ele alınmaya müsait bir konudur, özellikle Ehl-i Sünnet yaklaşımıyla cehennem insan için büyük bir korku kaynağı haline gelmez. Ehl-i Sünnet insan fiilleriyle ahiret arasındaki nedenselliği reddederek *va'd*

ve *vaîd* yani Tanrı'nın cehennemle cezalandıracağı hakkındaki sözlerini mutlak kabul etmez. Tanrı dilerse bağışlar ve bağışlama umudu cezalandırmadan her zaman fazladır. İkincisi ise cehennemin ancak varlığını koruyabilen birisine azap olabilmesidir. Varlığını korumak ise azaptan daha üstün bir nimet kabul edilebilir. Bu durumda cehennem insan için içinde *rahmet* -yani varlık- bulunan görece bir azaba ve kötülüğe işaret edebilir. Buna mukabil cennet ise insan için nihai nimet olarak kabul edilemez. Cennetin esas nimeti insanın zihnini ve idrakini yücelten en büyük lütuf olarak rüyet yani Allah'ı görmektir. Gerçekte varlığın gayesi O'nu bilmek iken bu arayış cennette O'nu görmekle amacına ulaşır. Bu bakımdan ahiret yurdu esas itibarıyla Allah'ı görmek amacının insan için gerçekleşebileceği yer olarak kabul edilebilir.

Ahiret yurdunu yeryüzündeki zulmün telafi edilebileceği bir yer olarak görmek, ahirete bir adalet sahnesi olarak bakmak, ikna edici bir yaklaşım değildir. Bu yönüyle ahiret hayatını dünyadan bir kaçış, dünyadaki eksikliklerin telafi yeri, ertelenmiş intikamlar ya da beklentiler yeri olarak görmek dini hayat içinde ortaya çıkan birtakım yanlış anlamalar olarak kabul edilebilir. Ahiret yurdu mutlak iktidar sahibi Allah'ın sonsuz kerem ve lütuf isimleriyle tecelli edeceği bir yerdir. Hz. Peygamber'in "Allah, rahmetinin büyük kısmını oraya saklamıştır." mealindeki hadis-i şerifi bunu anlatır. Peki dünya hayatı başlangıç ile ahiret arasında nerede durur?

Bu sorunun cevabını en iyi veren hiç kuşkusuz Bayezid-i Bestami ile onu ikmal eden İbnü'l-Arabî olmuştur. Bayezid-i Bestami "Allah'tan geldik, Allah'a dönüyoruz" mealindeki ayet-i kerimenin okunduğunu işittiğinde,

muazzam bir soruyla yanılgılarımıza dikkat çeker: Peki şimdi neredeyiz? Gerçekten de burada sorulması gereken en önemli soru budur: "*Allah'tan* ile *Allah'a* arasında biz neredeyiz?" İbnü'l-Arabî bu soruya "Bir isimden geldik, başka bir isimle yolculuk yapıyor ve başka bir isme ise gidiyoruz" diyerek Allah ile sürekli ve sonsuz hayatı yaşamanın anlamına işaret etmiştir.[9]

9 Ahiret gününe iman bahsine felsefî bir yaklaşım için bkz. *Zeyl*: "Alacaklılık Duygusu ve Dindarlık"

Kadere İman ve Tevhid: İlahi İradeye Teslimiyet ve Rıza

İnsan doğa ile ilişkisinde özgür değildir, insan tarihiyle ilişkisinde özgür değildir, insan çevresiyle ilişkisinde özgür değildir, en az bunun kadar önemli olmak üzere insan kendi iç dünyasıyla ilişkisinde özgür değildir. O zaman kaderin yeni bir cebrilik ortaya çıkartmasına gerek olmaksızın insan dünyayı bir yükümlülükler, mecburiyetler dünyası olarak zaten algılamış, dünya ile ilişkisini bu cebrilik üzerinden kurgulamıştır.

Özgürlük, insanın talep edebileceği bir şey midir, yoksa insanın ulaşmaktan daha çok hakkında konuşmayı yeğleyeceği bir ideal midir? Tarih boyunca insan fiillerine baktığımızda ne kadar özgürlükten söz edilirse edilsin insanın temelli bir özgürlük istediğini, özgürlük adına gerekenleri yapmak için mücadele ettiğini söylemek güçtür. Bunun yerine insan daha çok özgürlüğünü sınırlayan, onu birçok bağımlılığa mahkûm eden birtakım alışkanlıklar geliştirmiş, doğayı sınırlılık üzerinden algılamış, zayıflık ve çaresizliğini daha da pekiştiren bir anlayışla evrenle ilişki kurma yoluna gitmiştir. Haddizatında özgürlük, doğada, insan eylemlerinde veya genel anlamıyla var olanlarda temellendirebileceğimiz bir şey değildir. O zaman biz dinin kaderden konuşmaya başlamasından önceki duruma bakacak

olursak şöyle bir durumla karşılaşırız: İnsan doğa ile ilişkisinde özgür değildir, insan tarihiyle ilişkisinde özgür değildir, insan çevresiyle ilişkisinde özgür değildir, en az bunun kadar önemli olmak üzere insan kendi iç dünyasıyla ilişkisinde özgür değildir. O zaman kaderin yeni bir cebrilik ortaya çıkartmasına gerek olmaksızın insan dünyayı bir yükümlülükler, mecburiyetler dünyası olarak zaten algılamış, dünya ile ilişkisini bu cebrilik üzerinden kurgulamıştır.

Kader meselesinin dinde bir iman ilkesi olarak ortaya çıkması hiç kuşkusuz ilahi irade ve ilahi bilgiyle ilgilidir. Bu yönüyle kader inancı filozofların Tanrı ve tikeller ilişkisi hakkındaki başarısızlığı kadar katı bir nedensellik üzerinden evreni anlayan pagan toplumların anlayışını aşan bir ilke haline gelerek kader anlayışının zeminini teşkil eder. *Allah'ın bilgisi öncelikle kendisi hakkındaki bilgidir. Allah kendini bilir, kendisi hakkındaki bilgisi O'nun isim ve niteliklerini belirginleştirir.* Tanrı'nın bilgisini kabul etmede Meşşâî filozoflar ile dini düşünce benzer tabirler kullanmış olsa bile, filozoflar daha çok akıl-akletmek tabirlerini tercih etmiştir. Bunun nedeni hiç kuşkusuz daha sonra Tanrı'dan çıkan şeylerin mahiyetleriyle ilgilidir. Tanrı'dan akıllar çıkmış, nedensellik zincirinde, ilk varlık katmanlarını bu akıllar doldurmuş, aynı zamanda bu akıllar öteki varlıkların nedenleri olmuştur. Meşşâî filozoflar Allah'ın şeyler hakkındaki bilgisini ise dolaylı bilgi kabul ederek doğrudan irtibatı reddetmiş olsalar bile, dini düşüncenin en önemli konusu bu doğrudan irtibatla oluşmuştur: Allah var ettiği her şeyi bilen, onları bilgisiyle var eden olduğu gibi onların hayat ve ecellerini belirleyendir.

Tanrı'nın şeyleri bilmesi meselesi kaderi anlamak için yeterli değildir. Bu nedenle kadere iman konusu

filozoflardan daha çok dini düşüncenin konusu olagelmiştir. Kaderi ortaya çıkartan şey, bilginin yanında ilahi iradenin olmasıdır. Tanrı her şeyi bilen, tikellerin hayatlarını ve yapıp edecekleri işleri bilen iken bu bilgisiyle onları var edendir. O zaman onlar hakkında tercihte bulunmak, yani seçmek, ilahi iradenin bir gereğidir. Bu durumda Tanrı'nın her tikelin hayatını belirlemesi, onu doğadan, gökyüzünden ve öteki nedenlerden uzaklaştırarak görece bir özgürlüğe taşır. Başka bir anlatımla kadere inanmakla birlikte insan birçok cebriliği reddederek görece daha iyimser bir özgürlük imkânına kavuşur. Kader ile özgürlük arasında ilişkinin kurulabileceği yer tam olarak burasıdır: Haddizatında mecbur ve mahkûm olan insan yersel ve göksel nedenlerden -veya tarihinden ve psikolojik amillerinden- kader sayesinde özgürleşir, dikkatini daha soyut ve daha yüksek bir ilkeye vererek dünya ile ilişkisini başka türlü düşünür.

Hal böyle olunca Tanrı'nın bir varlığın hayatını ve yaşayabileceği hadiseleri biliyor olması sorunu dini düşüncenin en önemli sorunu olagelmiştir. Bunun nedeni yükümlülük ile belirlenim-bilmek arasındaki ilişkinin izah edilemeyişidir. İnsan yükümlü bir varlık olarak yaratılmışsa -ki dinin insan hakkındaki temel cümlesi budur- o zaman yükümlülük bir özgürlüğü iktiza etmelidir. Özgürlüğün olmadığı yerde yükümlülükten söz etmek anlamlı olabilir mi? Müslüman düşünce geleneklerinde bu alanda üç ana yaklaşım görülür: Bunlardan birincisi "katı cebri yaklaşım"dır ki bu tür cebrilik, yükümlülüğü ihmal etmeyi de göz önünde bulundurarak insanın mutlak anlamda mecbur ve mahkûm olduğunu söyleyenlerin yaklaşımıdır. Bunun mukabilinde Müslüman düşünce iki ana akıma ayrılarak düşünce tarihinin oldukça verimli tartışmalarını yapmışlardır. Ekollerden

birincisi insan özgürlüğünü esas alarak ilahi iradeyi sınırlayan "adaletçi ekol" yani Muteziledir. Mutezile ilahi irade yerine ilahi adaleti esas alarak düşünceyi buradan hareketle inşa etmiş, Allah'ın adaleti ve hikmetiyle kullarını yükümlü kıldığı, bu nedenle onlara bilmek, seçmek ve yapabilmek gücü verdiğini iddia etmiştir. Böyle bir özgürlüğün nasıl ortaya çıktığını kanıtlamak bir yana onlar daha çok ilahi adalet fikrinden hareket etmiş, ayet-i kerimeleri bu istikamette yorumlamıştır. Lakin bu durumda ortaya büyük bir sorun çıkmış onu ise göz ardı etmişlerdir. Bu sorun Allah'ın kudret ve iradesinin insanın özgürlüğü nedeniyle sınırlanması sorunudur. İnsan özgür olsun diye Allah'ın iradesi sınırlı mı kabul edilecektir? Mutezile buna bir cevap vermek yerine dikkati adalete çekerek günlük hayatta düşünebileceğimiz bir yaklaşımla meseleyi çözdüğünü var saymıştır: *Yükümlü olmak özgür olmak demektir.*

Ehl-i Sünnet ise ilahi iradeyi ve kudreti esas alarak Tanrı'nın her şeyi ve her tikeli bildiğini, onlar adına her şeyi irade ettiğini söyleyerek çelişkiyi düşüncenin özüne taşımaktan çekinmemiştir. Onlar için Tanrı bilen ve irade eden varlıktır. Bu nitelikler birbirine irca edilerek yok edilemez, tek sayılamaz. Allah her şeyi bilendir, her şeyi irade edendir. İnsana düşen ise bu iradeyi gözeterek fiillerinde dikkatli olmasıdır. Ehl-i Sünnet cebri olmakla suçlanmış olsa bile, gerçekte cebrilikten onları ayırt eden şey, sorumluluğu kabul etmiş olmalarıdır. Bu yönüyle kaderin ortaya çıkardığı açmazı çözememek, yükümlülüğü ortadan kaldırmaz. Üstelik Ehl-i Sünnet için kader meselesi sadece iradeyle izah edilemez. Meseleyi üç kademede düşünerek izah etmek mümkün, daha sonra da buna ahlaki bir ilkeyi dayandırmak gerekir. Üç kademe Tanrı'nın bilgisiyle

insanın ilişkisidir. Ehl-i Sünnet bunu "Neyi bilebiliriz?" sorusu üzerinden ele alarak insan bilgisinin sınırlılığına işaret edip nübüvveti ve ilahi kitapları kurtuluş çaresi olarak görür. Bu konu kaderle ilişkinin birinci ilkesidir. İkincisi ise neyi seçebiliriz veya hangi fiilleri benimseyebiliriz ilkesidir. Bu ise bizi iradeyle karşı karşıya getirir. Ehl-i Sünnet irade konusunda da insanın sınırlı kaldığını düşünerek, Tanrı'nın insan adına seçtiğini ve irade ettiğini ilkece kabul edip kaderin ikinci ilkesini inşa eder. Üçüncüsü ise kudretle yani ilahi kudretle ilişkiyi belirler. Bunun sorusu "Neyi yapabiliriz?"dir. sorusudur. Ehl-i Sünnet bu soruya "Fiillerimiz sınırlıdır" diye karşılık vererek -ki sınırı hiçbir zaman tam olarak açıklamaz- insan acizliğini kabul eder. Bütün bunlara rağmen Ehl-i Sünnet sorumluluktan taviz vermez. Bunun yerine onların yaklaşımı bir tür pragmatizm üzerine kurularak "özgürmüşüz gibi hareket etmek", cebri gibi düşünmek şeklinde izah edilebilir. Her hâlükârda her şeyi bilenin ve irade edenin Allah olması, insanı doğadan ve gökyüzünden özgürleştiren daha soyut bir inancın düşüncenin konusu haline gelmesini sağlamıştır.

Bu üç ilkeye dayandırılan ahlaki ilke ise kader ile *kadr* yani *değer* arasındaki ilişkiyle tasavvufun farkına vardığı bir meseledir. Allah her şeyin kaderini belirleyen iken aynı zamanda her şeyin kıymet ve kadrini tespit eden de Allah'tır. Bu yorumla kadere iman etmek aynı zamanda şeylerin değerine, onların değerinin insan tarafından değil ancak Allah tarafından belirlenmiş olabileceğine inanmak demektir. Gerçekte kader inancının toplumsal alışkanlık ve adetleri yıkan bir ilke olarak ortaya çıktığı yer tam olarak burasıdır: Bir şeyin değerini ancak onu yaratan, onun kaderini belirleyen tespit edebilir. Mesela bir insanın ölümünün

bütün insanların ölümü kadar kötü bir iş olduğunu ancak kadere inanmakla kabul edebiliriz. Çünkü insanın değerini sadece kaderini çizen tespit eder, sadece onun belirlediği şeye inanmakla insan ahlaklı hale gelir.

Allah'ın Varlığı Meselesi Üzerine Düşünmek: Allah'ın Varlığının İspatı Mümkün Müdür?

Allah'a iman etmek, ontolojik olarak üst gerçekliğe inanmaktır. Müminler varlığı açıklamak istediklerinde ister daha içkin ister daha aşkın tabirler kullansınlar görünen dünyayı kendi başına yeterli bir gerçeklik alanı olarak kabul etmez, dış hakikate ulaşarak varlık meselesini onun üzerinden izah ederler. Bu nedenle iman zorunlu bir şekilde ontolojik düzeyde üst gerçekliğe inanmayı gerektirir.

İslam'da iman bahsi ele alınırken imanın altı ilkesinden söz edilir. Bu meyanda Allah'a iman ile birlikte meleklere iman, peygamberlere iman, kitaplara iman, ahirete ve kadere iman gibi ilkeler imanın unsurlarını teşkil eder. Bu durumda Allah'a iman ile öteki ilkeler aynı seviyedeymiş gibi telakki edilebilen bir yanılsama ortaya çıkar. Gerçekte durum böyle değildir. İmanın altı ilkesi demek, sadece Allah'a iman etmek demektir. Bahis mevzu olan, kurucu ilkenin farklı görünümlerinden ibarettir. O zaman imanın sadece bir ilkesi vardır, o da Allah'a iman etmektir, demek gerekir.

Bu ne anlama gelir? Allah'a iman etmek -ki burada kullanılan kelimenin iman veya bilgi veya marifet olması durumu değiştirmez- ontolojik olarak üst gerçekliğe

inanmaktır. Müminler varlığı açıklamak istediklerinde ister daha içkin ister daha aşkın tabirler kullansınlar görünen dünyayı kendi başına yeterli bir gerçeklik alanı olarak kabul etmez, dış hakikate ulaşarak varlık meselesini onun üzerinden izah ederler. Bu nedenle iman zorunlu bir şekilde ontolojik düzeyde üst gerçekliğe inanmayı gerektirir.

Tanrı'ya İman Bizi Dönüştürür

Öte yandan Tanrı hakkındaki bu tasavvur bizi harekete geçiren bilgiyi verir. Başka bir anlatımla Tanrı'ya inanmak başka herhangi bir şeyi bilmek veya ona inanmak ile karşılaştırılamaz; Tanrı'ya inanmak bizi harekete geçiren etkin ve müessir bir bilgi olarak hayatımızı düzenler. İmanın dönüştürücü yönü burada temayüz eder. Bu durumda en üst ve sahici gerçeklik demek olan Tanrı'ya iman O'na doğru gitmek veya O'nun bilgisine göre yaşamak için bizi dönüştüren mücbir bilgidir.

Bunu ikinci bir önermeyle temellendirmek mümkündür: Üst ve gerçek olanın bilgisi daha üstündür. Peygamberlik anlamındaki nübüvvet kelimesinin kökünde iki anlam birden yer alır; *yukarı*, *üst* ve *bilgi vermek*. Bunu birleştirmek istersek yukarıdan, yani zihnen veya başka bir yetenekle ulaşamayacağımız bir yerden bilgi getiren kişi peygamberdir. Bu da bize ikinci önermeyi verir. O zaman biz yukarıdan gelen bilgiye göre yaşamakla dünyanın içinde dünya dışından bir gerçekliği takip etmiş oluruz. İnsanın en büyük farkı budur: Bir dünyanın içinde "dünyalı olmayan bilgi ve gerçeklik ile ilişki üzerinde yaşama iradesi."

İman ilkelerini bu istikamette yorumlarsak her birisi Tanrı hakkındaki bilgimizi *te'kit* ve *tahkim* eden ikincil ilkeler hâline gelirler. Bu meyanda Tanrı'nın var olduğuna

inanmak yetmez. O'nun bize konuşan-bilgi sahibi biri olduğuna inanmak kitaplara imanı, kendi iradesiyle insanla irtibat kurması peygamberlere imanı, doğa ile ilişkisinin gücünü sınırlamadan gerçekleştiğine inanmak meleklere imanı, her şeyi bilmesi ve takdir etmesine inanmak kadere imanı ve nihayetinde kendisiyle kavuşmaya inanmak ahirete imanı ortaya çıkartır. Başka bir anlatımla imanın altı şartı, gerçekte bir şartın farklı görünümlerinden başka bir şey değildir. O zaman dinin temel bir meselesi vardır, öteki bütün konular ise o temel meselenin alt kısımlarından ibarettir. Buna göre biz müminler sadece Allah'a iman ediyoruz ve dindarlık Allah'a iman ilkesidir.

Tanrı'nın Varlığına Delil Arayışı

Çağdaş dünyada bilimsel çalışmaların etkisi altında felsefî tasavvurlar inancın aleyhine doğru geliştikçe, Tanrı'nın varlığının delilleri üzerindeki konuşmalar gittikçe çoğaldı. Birçok inançlı insan Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere delil üretme arayışına girdi. Bu meyanda kullanılan en yaygın delil ise genellikle nizam ve gaye delili olmuştur. Bazen bu delil hâdis veya hudûs delili ile birlikte kullanılmış olsa bile, bu üç delil bir araya gelerek nizam delilinde bütünleşirler. Bunun nedeni bizim öteki delillere göre nispeten nizam delili hakkında bir tecrübemizin bulunmasıdır. Birçok düşünür Allah'ın delillerini bu şekilde ele alır. Tanrı'nın varlığını bu şekilde kanıtlama yoluna gider. Bu yaklaşım doğru mudur? Doğrusu bu yaklaşımın ikna edici bir derinliğe sahip olduğunu söylemek zordur.

Özellikle Kant sonrasında evren hakkında böyle bir akıl yürütmenin mümkün olmadığı ortaya konulmuştur. Bu itibarla nizam delili başta olmak üzere, birçok delil, gerçek

delil olmaktan çıkarak basit izlenime veya duyguya doğru kaymıştır. Bunların üzerine bir Tanrı inancı ikame etmek hiçbir şekilde gerçekçi ve ikna edici değildir. Üstelik bir an için evrende böyle bir düzen olduğunu düşünsek bile, buradan mutlak bir Tanrı inancına gitmek için yol bulamayız. O zaman doğadan istinbat edilen delillerle teyit ve tahkim edilmiş Tanrı'nın varlığı meselesi, ikna edici olmaktan uzaktır. Ancak işin farklı bir yanı daha vardı: Geçmiş dönemlerde de Tanrı'nın varlığı kanıtlanmış bir mesele olarak görülmüyordu.

Dinî geleneklerde hâkim yaklaşıma bakınca Tanrı'nın varlığı meselesi bir ön kabul/postüla şeklinde ortaya konulmuş görünüyor. Başka bir anlatımla delillerle kanıtlanmış, savunulmuş bir Tanrı inancı yerine, varlığı doğrudan kabul edilmiş bir Tanrı inancı vardır. Âlemin ve insanın varlığı bu verili bilgi istikametinde yorumlanmıştır. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de böyle bir düşünmeye bizi sevk eden birçok unsur buluruz; birçok ayet-i kerimede "iman edenler için delil" veya "takva sahipleri için hidayet" tabirlerine yer verilir. Bu ne demektir? Öyle görünüyor ki burada iman düşünmeyi ve araştırmayı önceliyor, bilgi imanın tezahürü şeklinde ortaya çıkıyor.

Dogmatik Ateizm

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde ateizm yerine daha çok "çok tanrıcılık" veya inanç karşısında ikircikli tutumlar, dinî ve ahlaki mesele olarak eleştirilir. Üstelik çok tanrı inancına sahip kimseler birçok meseleyi de inanç konusu hâline getirmiş, onları da yücelten kimseler hâline gelmişlerdi. Bu meyanda cinler, melekler, görünmeyen varlıklar, göksel varlıklar vb. birçok konu insanlarda geniş bir

inanma ve kabullenme alanı açıyordu. İslam ana metinleri böyle inançlara karşı insanları uyararak ve onları tek yaratıcı inancında toplayarak insanı özgürleştirmenin yolunu gösterdi. Zira insan kendisi gibi yaratılmış varlıklara ve nesnelere perestiş etmekle itibarını yitirir. Gerçekte insana itibarın iadesi ancak tek Tanrı'ya inanmakla mümkün olabilir. İslam'ın ana yaklaşımı da böyledir.

Günümüzde de bu yaklaşımı yeniden inşa etmemiz gerekiyor. Başka bir anlatımla Müslüman düşünürlerin yapması gereken iş, demode deliller üzerinden bir inanç savunusu ve temellendirmesi yapmak değil, akılcı faaliyeti başka bir alanda icra ederek dine ve inançlara yönelik tehdidi dışarıda karşılamak olmalıdır. Bunu şu şekilde özetlemek mümkündür: Felsefenin Tanrı'nın varlığı karşısındaki yaklaşımı "agnostik tutum" olmanın ötesine geçemez. Genellikle filozoflar bunu beyan ederler: "Biz bir Tanrı'dan söz edemeyiz." dediklerinde kast edilen şey, O'nun var olup olmadığını bilemeyiz demekten öte değildir. Ancak burada iş nihayetlenmiyor. En azından felsefî tutum daha sonra başka birtakım tercihlerin eklenmesiyle birlikte başka bir noktaya taşınarak ateizmi mutlak felsefî bir kabul şeklinde dayatıyor. Günümüzdeki en çelişkili durumlardan birisi bu *mücbir* ve *dogmatik ateizm*dir. Gerçekte felsefî tutumdan mutlaka bir ateizmin çıkması gerekmez; agnostik tutumdan bir ateizmin çıkabilmesi ideolojik bir yaklaşım olmanın ötesine geçmez. Üstelik çağdaş siyasal ideolojilerle de bu tutum yaygınlaşmış, geniş kesimlere ulaştırılmıştır.

Günümüzde yapılması gereken en önemli iş, agnostik tutumun ateizme döndüğü bu süreci tahlil ederek onun argümanlarını çürütmektir. Yeryüzündeki dindarlar dikkatlerini ateizmin çürütülmesine yönlendirdiklerinde din

başka yollarla kendi gerçekliğini inşa edebilecek, bunu anlatabilme imkânı bulabilecektir.

Kelime-i Şehâdetin Konusu: Mümin Neye Şahitlik Eder?

Kur'ân-ı Kerîm'de tevhide referans teşkil eden ayet-i kerimelerden birisinde "Elestü bi rabbiküm (ben sizin rabbiniz değil miyim)" (A'râf, 172) denilir. Burada Allah, insanları varlığına değil rab oluşuna şahit tutmak için onlara hitap eder. Hiç kuşkusuz ilâhî hitabın zarafeti burada kendini gösterir: Böyle bir soru yani rubûbiyet hakkındaki soru "varlığı kabul edilmiş" bir hakikat ile ilgili ikincil bir soru olarak sorulabilir. Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm insan için Tanrı'nın varlığını bir mesele olarak aşarak, O'nun rab oluşu, yani insan ve âlemi yöneten ilke oluşuna dikkat çekmektedir. İnsan için dindarlık burada başlar; şirki reddetmekle insan, Tanrı'nın yoluna girmiş olur. O zaman ateist bir kimse yoktur fakat insanlar ya Tanrı'yı kabul eden veya O'nu kabul ederken başka ilâhları da ortak koşan kimselerdir.

Kalbiyle kabul ve diliyle ikrar ederek kelime-i şehâdet getiren insan *mümin* sayılır. Ebedi hüsrandan necat bularak saadete erişir. Bu imanı muhafaza ettiği ölçüde dünya ve ahirette *selamet* kazanır. İki cihanda Tanrı'nın sonsuz nimetlerine mazhar olur. Kelime-i şehâdetin sonuçları hakkında akla gelen ilk cümleler bunlar olabilir. Peki şahitliğe konu olan şey nedir? Başka bir ifadeyle insan neye şahitlik ediyor ki sonucunda böyle nimetlere nail olabiliyor?

Kur'ân-ı Kerîm meallerinde dikkat çeken yanılgılardan biri tam da bu bahisle ilgilidir. Meallerde "k-f-r" kökü ile bu

kökten türetilmiş kelimeleri "Allah'ın varlığını inkâr etmek" anlamında çevirmek yaygın bir hata haline gelmiş görünüyor. Bu yaklaşım sadece meallerde değil, buradan hareketle din üzerinde görüş beyan eden insanların konuşmalarında da devam etmektedir. Bunun mukabilinde iman (*emn*) kelimesine ise Allah'a inanmak, daha çok da O'nun varlığını ikrar etmek anlamı veriliyor. Kur'ân-ı Kerîm'de iman ve küfür kelimelerini bu şekilde ele almak bir modern çağ yanılgısı olmalıdır ve sürekli olarak bu yanılgıyı tahkim etmeye devam ediyoruz. Din gözüyle modern dünyadaki en ciddi insanlık sorunu *ateizm* olarak görülür, bu nedenle meallerin çağdaş dünya sorunlarıyla malul olması böyle bir sonuç vermiş olabilir. Fakat bu mazeret, yorumun doğru ve Kur'ân-ı Kerîm'in ruhuyla bağdaşık olduğunu göstermeyecektir.

Metafizikçilerin yorumu çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında şu hüküm gerçeğe yakın görünüyor: Kur'ân-ı Kerîm bir olgu olarak ateizmi yani tanrı-tanımazlığı kabul etmez. Bütün dönemlerinde insanlar Tanrı'nın varlığını, yani kendilerinden daha üstün ve daha gerçek ilkenin mevcudiyetini mutlaka kabul eder. Bu durum insan ile Tanrı arasındaki ezelî bir irtibat ve ilişkiden kaynaklanır. Kur'ân-ı Kerîm insan için dini hayatı, Tanrı'nın varlığını kabul veya onu reddetmek gibi büyük bir çelişki üzerine inşa ederek mutlak bir ayrım ve farklılıkla insana yaklaşmaz. Dine göre kâfir de mümin de Tanrı'nın varlığı konusunda aynı yerde durur, aynı şekilde inanır. İnsanlar arasında güçlü bir bağ oluşturmada dinin bu yaklaşımı olabildiğince iyimser ve müspet bir dil olarak kabul edilebilir. Naslara göre insanın din ile ilişkisindeki temel sorun "çoklu Tanrı" telakkisine düşmesine yol açan insanî çelişkiler, basit hesaplar, korkular üzerine kurulu çıkarcı ve geçiştirici yaklaşımlarla inşa

edilen hayat tarzıdır. İnsanın bu hali onu şirk yani Tanrı'yı kabul etmekle birlikte başka ilâhlar inancına götürür.

Kur'ân-ı Kerîm'de tevhide referans teşkil eden ayet-i kerimelerden birisinde "Elestü bi rabbiküm (*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*?)" (A'râf, 172) denilir. Burada Allah, insanları varlığına değil rab oluşuna şahit tutmak için onlara hitap eder. Hiç kuşkusuz ilâhî hitabın zarafeti burada kendini gösterir: Böyle bir soru yani rubûbiyet hakkındaki soru "varlığı kabul edilmiş" bir hakikat ile ilgili ikincil bir soru olarak sorulabilir. Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm insan için Tanrı'nın varlığını bir mesele olarak aşarak, O'nun rab oluşu, yani insan ve âlemi yöneten ilke oluşuna dikkat çekmektedir. İnsan için dindarlık burada başlar; şirki reddetmekle insan, Tanrı'nın yoluna girmiş olur. O zaman ateist bir kimse yoktur fakat insanlar ya Tanrı'yı kabul eden veya O'nu kabul ederken başka ilâhları da ortak koşan kimselerdir. Hiç kuşkusuz ilâh olmak ile rab olmak arasında ciddi bir fark yoktur. Her biri de mutlak hakikatin varlığından sonra konuşulabilecek niteliklerin toplamı veya âlemle irtibatın zemini sayılabilecek mertebe ismidir. Tanrı, insanı bu mertebeleri kabul etmekle ve mertebenin sahibi olarak sadece kendisini görmekle yükümlü kılıyor. O zaman kelime-i şehâdet Tanrı'nın varlığı sorunuyla değil, nitelikleri ve âlemle ilişkileri sorunuyla ilgili bir şahitlik ve ikrar demektir.

Müslüman düşünce geleneklerinde Tanrı'nın varlığı sorununun ele alınma tarzı ekoller arasında farklılıklar arz etse bile kelamın Sünni kanadı Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edilen yaklaşıma uygun hareket etmiş, dikkatlerini -Tanrı'nın varlığı sorunu yerine- ulûhiyetin ikrarı ve tevhide vererek dini hayatı bu eksende ele almışlardır. Zamanla

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması demek olan "isbât-ı vacip" meselesi de metinlerde yer tutmuş olsa bile sorunun Sünni kelam metinlerinde tartışılma tarzı başarılı sonuçlar verememiştir. Bunun temel nedeni, Sünni kelamın akıl teorisidir. Sünni kelam, Tanrı'nın varlığını kanıtlama görevini yüklediği aklı nübüvvete daha geniş bir yer açmak maksadıyla işin başında tezyif etmiş, akla filozofların doğa ve evren hakkındaki çelişkili açıklamalarını naslarla bağdaştırmaya çabalamaktan gayri bir yol bırakmamıştır. Başarısızlığın temel nedeni budur. Bununla birlikte Sünni kelamda isbât-ı vâcip tartışmalarının amacı az çok bellidir: inancın güçlendirilmesi, kelamcıların ifadesiyle "taklidî imandan tahkike intikal edilmesi." Hal böyle olunca Tanrı'nın varlığını kanıtlamak yerine hâlihazırda varlığına iman ettiğimiz Tanrı'nın delillerini arayarak inancımızı güçlendirmek, Sünni kelamın amacını teşkil eder. O halde kelime-i şehâdette insan, Tanrı'nın varlığına şahitlik etmeyecektir. Bunun yerine ulûhiyet ve rubûbiyetin sadece Tanrı'ya ait olduğunu kabul etmekle yükümlü olacak, şehâdet bununla sınırlı kalacaktır. Kelime-i tevhid "Allah'tan başka ilâh yoktur" şeklindeki bir cümleyle bunu beyan eder. Bunun sonucunda ise dinî hayatın temelinde tevhid yer alır ve Müslümanlık başından sonuna kadar tevhide şahitlik anlamına gelir. O zaman sorulması gereken soru şudur: "Tevhid ne demektir?", "Tevhide şahitlik ne anlama gelir?"

Kelime-i Tevhidi Anlamak: Aşkınlığın Reddi ve Âlemle İrtibat İçinde Tanrı'nın Birliği

Dinî düşünce geleneğinde tevhid, Tanrı'nın salt varlığı sorunu üzerinden değil; âlem ile Tanrı arasındaki ilişkilerin tespitine imkân veren zemin üzerinden ele alınır. Bu zemini Tanrı bakımından ilâhî nitelikler ve isimler mertebesi olarak tespit etmek mümkündür. O zaman tevhid, ilâhî nitelikleri ve bu niteliklerle ortaya çıkan ilâhî isimleri bir kabul etmek demektir.

Hristiyanlık teslis, Yahudilik Şabat yasakları veya seçilmişlik, İslam ise tevhid inancı üzerine kuruludur. İslam'da dinin ve hayatın her merhalesi tevhidin izlerini taşır; ibadet, ahlâk, hatta toplumsal hayat doğrudan veya dolaylı olmak üzere tevhid ekseninde döner. Müslüman olmak anlamındaki "mutlak hakikat" demek olan Hakk'a teslimiyet (*İslam*), tevhidin anlamıyla doğrudan ilgili olduğu için, İslam ahlâk ve ibadet hayatında ortaya çıkan bütün kavramlar tevhidin yorumu veya ona ulaştıran ikincil konular olarak kabul edilebilir. Her şeyden önemlisi bütün ibadetlerin "sahih olmak" şartı sayılan niyet, tevhidin bir gereğidir. Müslümanın başka bir ismi *muvahhit* yani Hakk'ı birleyen ve tevhid edendir ki, Müslümanlar "ehl-i tevhid" ve "ehl-i kıble" olarak tanımlanırlar. Dinî hayatın merkezinde yer alan bu tevhid anlayışı hiç kuşkusuz Tanrı'nın

varlığının yegâne olmasıyla sınırlı bir anlam taşımaz. Tevhid, Tanrı'nın âlem ve insanla irtibâtında ortaya çıkan daha fiilî ve etkin bir kavramdır. Bu yönüyle Tanrı'nın varlığının mutlak birliği üzerindeki vurgu dinden daha çok aşkın Tanrı fikrini varlık anlayışının amacı haline getirmiş metafizikçi filozoflar tarafından benimsenmiş bir teoridir. Öyle ki onlar için Tanrı'ya yönelik en doğru ifade -tam bir isim olmasa bile- *Bir* veya *İlk* olabilir. Tanrı'ya *Bir* demek, metafizikçi filozoflara göre herhangi bir şekilde zat ve mahiyet, varlık ve mahiyet, zat ve sıfatlar gibi herhangi gerçek veya itibarî bir ayrıma gitmeksizin Tanrı'nın mücerret bir hakikat olarak tasavvur edilmesi demektir. Onlar, evrenin varlığını da böyle bir ilke üzerinden açıklamak istemiş, *Bir* ile oluş-bozuluş arasındaki irtibatı tesis etmede dinlere göre tamamen başarısız kalmışlardır. Buna bağlı olarak filozoflar, dinî düşünceleri bu mutlak birlik ve basitlik ilkesini sulandıran "tahayyül merkezli yaklaşımlar" olarak görmüşlerdir. O zaman salt birlikçi Tanrı tasavvuru dinin sözünü ettiği tevhid değil, dinî düşüncenin çözümlemek istediği birtakım sorunların kaynağı olan selbî Tanrı telakkisinin neticesiydi. Bu meyanda Tanrı'nın birliği sorunu dinlerin ve felsefenin temel meselesiydi. Dikkate değer hususlardan biri, her zümrenin ötekini *pagan* ve göreceli bir şekilde *müşrik* diye eleştirmiş olmasıdır. Bu noktada sorunu doğru saptamak gerekir: "Niçin tevhid üzerinde görüş ayrılıkları ortaya çıkıyor?", "Niçin zümreler birbirlerini gerçek inançtan uzak *putperest* kalmakla eleştiriyor?"

Sorunun nedenleri üzerinde düşünmek bize tevhidin mahiyetini verebilir. Tevhid, Tanrı'nın kendi başına ve müstakil olarak varlığıyla ilgili bir konu olarak

düşünülmemiştir. Tanrı üzerindeki düşünme faaliyeti zorunlu bir şekilde âlemin varlığı, insanın yaratılışı gibi konuları düşünmeyi istilzam eder. Başka bir anlatımla Tanrı üzerinde düşünmek bir ilişki ve irtibat dâhilinde Tanrı'yı tasavvur etmek demektir. Gerçek bir tevhid yorumuna ulaşmayı güçleştiren hatta tevhidin mahiyetini idraki zorlaştırarak zümrelerin birbirini *tekfir* etmesine yol açan temel sebep, ilişkiler ve irtibatlar dâhilinde Tanrı'yı tasavvurun anlaşılma problemidir.

Dedik ki Müslüman bilim ve düşünce gelenekleri içerisinde mutlak ve katı birlikçiler, filozoflar ve onlarla kısmen paralel düşünen Mu'tezile kelamcılarıydı. Meşşâî filozoflar dikkatlerini Tanrı'nın mutlak birliğine vermiş, katı ve uzlaşmaz tevhitçiler olarak aşkın Tanrı tasavvuru üzerine *sudur* eksenli varlık görüşlerini inşa etmişlerdi. Tanrı'nın bir ve basit olması, O'nun zâtını aşkın ve bilinemez bir hakikat olarak düşünmeyi icbar ederken bunun dışında herhangi bir hüküm verme imkânını ortadan kaldırır. Lakin filozoflar buradaki esas sorunu ihmal ederek irtibat ve ilişkiyi araştırma yoluna gitmediler, daha doğrusu böyle bir irtibatın varlığını kabul etmediler. Din ile felsefe arasındaki esas ve uzlaşmaz ayrım burada tebellür eder. Metafizikçi filozoflar aşkın Tanrı'nın salt birliği üzerine odaklanırken dinî düşünce irtibat ve ilişki üzerine odaklanarak tevhidi âlemle ve insanla "doğrudan irtibat" içerisinde anlama yoluna gitmişlerdir. Vakıa dinî hayat dâhilinde her şeyin meşruiyeti Tanrı ile doğrudan irtibata dayalıdır. Tevhid ancak bu irtibat dâhilinde izah edildiğinde dinin tevhidi olabilecektir. Hal böyle olunca İslâm'da ibadet ve ahlâk hayatının merkezinde yer alan tevhid; irtibat, yani insan ve âlemle irtibat dâhilinde Tanrı'nın birliğinin kabul

edilmesi demektir. Bu yaklaşım, Meşşâî filozoflar ile dinî düşüncenin temsilcileri arasında uzlaştırılması imkânsız görüş ayrılıklarının doğmasına yol açmış, herhangi bir dönemde bu tartışmalar bir çözüm yoluna konulamamıştır, konulamaz da. Çünkü filozoflar Tanrı-âlem arasındaki doğrudan irtibatı dikkate almadıkları ölçüde dini, dinî düşünce ise salt birliği ortaya çıkartan *tenzihçi* teoriyi dikkate almadığı ölçüde filozofları anlamamıştır.

Dinî düşünce geleneğinde tevhid, Tanrı'nın salt varlığı sorunu üzerinden değil; âlem ile Tanrı arasındaki ilişkilerin tespitine imkân veren zemin üzerinden ele alınır. Bu zemini Tanrı bakımından ilâhî nitelikler ve isimler mertebesi olarak tespit etmek mümkündür. O zaman tevhid, ilâhî nitelikleri ve bu niteliklerle ortaya çıkan ilâhî isimleri bir kabul etmek demektir. Tanrı, âlemi var eden ve onu hâlihazırda idare eden kadim niteliklerin sahibidir. Bu nitelikler, Tanrı'da herhangi bir çokluğa ve parçalanmaya yol açmak bir yana, O'nun bir olmasının gereğidirler. Bu sayede Tanrı âlemi var eder, onu yönetir ve onunla çok yönlü olarak irtibatlı olur. O zaman tevhid, dinî düşünce için *âlemle irtibat* dâhilindeki niteliklere sahip Tanrı'nın birliği ve kemâli demektir. Tevhide inanmak[10], âlem ve Tanrı arasında doğrudan irtibatı benimsemek demek iken böyle bir irtibat dâhilinde aşkınlığın düşünülmesi demektir. Buna metafizikçi düşünürler, tenzih ve teşbih arasında Tanrı bilgisi derler ki kast edilen gerçek anlamıyla tevhiddir.[11]

---

10 Kelime-i Tevhide felsefî bir yaklaşım için bkz. *Zeyl*: "Kelime-i Tevhidin Ahlâkı: Rızâ, Tevekkül ve Teslimde Tecelli Eden Dindarlık"

11 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 295-299; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 194-200; Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". İslam Araştırmaları Dergisi 19 (Ocak 2008), s. 25-44.

Ehl-i Sünnetin Kelime-i Tevhidi: Sonsuz Kudrete ve Sınırsız İradeye İnanmak

Gerçekte dine inanmak, insan için kendisiyle ilişkili ve irtibatlı Tanrı'ya inanmak demektir. Böyle bir durumda din insanı başkalaştırır, onu kemale taşır, O'nunla irtibatlı bir şekilde hadiseleri ve hayatın bütün yönlerini yorumlama imkânı elde edebilir. Bu nedenle dinî düşünce geleneklerinin Tanrı hakkındaki en güçlü kavramı, O'nu iradeli varlık olarak kabul eden yaklaşımdır. Müslüman düşüncenin ana akımını teşkil eden hemen bütün geleneklere göre tevhidi konuşmak, hiç kuşkusuz, Tanrı'yı kâdir-i muhtâr yani iradeli ve kudretli olarak konuşmaktır.

Tanrı'nın tikellerle ilişkisinin doğrudan ve bilfiil gerçekleşebileceğini kabul etmek, antropomorfik, yani insan biçimli Tanrı telakkisinin en önemli yönünü teşkil eder. Tanrı sınırlarını ve anlamını bir türlü kavrayamadığımız *tekil* bir ilişki üzerinden *tümel*leri var ederek âlemle ilişki kurar demek yerine, "Tanrı sivrisineği yaratıyor", "karınca ile konuşuyor", "arıya ilham ediyor" demeyi mümkün kılan şey Tanrı'nın iradeli varlık olarak telakki edilmesidir. Öyle ki bu ilişki dâhilinde Tanrı, âlemle ve insanla ilişki ve irtibat içinde bulunuşu nedeniyle hadiseler ve başkalaşma dünyasına girer; O, dünyayla etkileşim içinde tasarrufta bulunur. Bu meyanda söz gelişi Tanrı *yaratır*, *gelir*, *konuşur*, *bilir-öğrenir*, *râzı olur*, *öfkelenir*, *intikam alır* vs.

Bütün bu fiillerin ve niteliklerin sebebi olmak üzere Tanrı'nın *yüzü*, *elleri*, *gözleri* vs. olur. Hadiseler dünyasıyla ilişkili olmak, Tanrı'da daha önce bulunmayan bir hal veya durumun ortaya çıkabilme ihtimalini beraberinde getirir. "Tanrı mutlak anlamda bir ve basittir" demek O'nda herhangi bir değişme, başkalaşma, irtibatlı ve ilişkili olmaktan kaynaklanan yeni bir hal "hâdis olmaz" demektir. Filozofların Tanrı'nın birliği ile kadim ve müteâl (yaratılmış olanların dünyasından uzaklık) oluşu arasında kurdukları zaruri ilişki, O'nun hâdisler âleminden uzak kalmasını gerektiriyordu. Böyle bir bakış açısıyla Tanrı'yı tenzih etmek ise Tanrı'nın aşkınlığını korumanın imkânını gösterirken tikellerle ilişkisinin izahını belirsizleştiriyordu.

Gerçekte dine inanmak, insan için kendisiyle ilişkili ve irtibatlı Tanrı'ya inanmak demektir. Böyle bir durumda din insanı başkalaştırır, onu kemale taşır, O'nunla irtibatlı bir şekilde hadiseleri ve hayatın bütün yönlerini yorumlama imkânı elde edebilir. Bu nedenle dinî düşünce geleneklerinin Tanrı hakkındaki en güçlü kavramı, O'nu iradeli varlık olarak kabul eden yaklaşımdır. Müslüman düşüncenin ana akımını teşkil eden hemen bütün geleneklere göre tevhidi konuşmak, hiç kuşkusuz, Tanrı'yı kâdir-i muhtâr yani iradeli ve kudretli olarak konuşmak, O'nun her şeye gücünün ve iradesinin yetebileceğini benimsemek demektir. Tevhidin gerçekte bundan başka bir ilkesi yoktur. Bunlar, yani kâdir ile muhtâr, iki niteliğin fail halleridir. Söz konusu iki nitelik, Tanrı'da kadim olarak bulunduğu kabul edilen kudret ve iradedir. Bununla birlikte her iki niteliği önceleyen daha üst ilke ise "bilgi"dir. Tanrı'nın bilgisi bahsinde nazârî ekoller arasında az çok farklı yaklaşımlar bulunsa bile, Tanrı'nın kendini ve her şeyi bilen olduğu konusunda

bütün akımlar hemfikirdir. Din ile felsefe arasında esas çatışma ve ayrışma bilgi niteliğinde çıkmaz (ki gerçi nitelik olarak isimlendirmede ayrışabilecekleri kesindir). Çatışmanın ortaya çıktığı en önemli neden, irade meselesidir; kudret ise iradeye bağlı ikinci konudur.

Tanrı'da iradenin bulunup bulunmadığıyla ilgili düşünce tarihindeki seçeneklerimiz sınırlıdır, daha doğrusu kadim zamanlardan beri ortaya atılan yaklaşımlar iki kısımda mütalaa edilebilir. Bunlar, Tanrı'nın zatı gereği fail olduğunu söyleyerek Tanrı'da bir tür cebrîliği ve zorlanmayı kabul eden (iktiza-i zâtî) teori ile Tanrı'nın mutlak iradeyle hareket ettiğini düşünen dinî düşünce mensubu kelamcıların teorisidir. Filozoflar Tanrı'yı iradesiz düşünmekle gerçekte O'nu Tanrı olmanın gereğiyle yücelttiklerini düşünmüşlerdir. Çünkü irade ancak insan ve mümkün varlıklar için değer ifade edebilir, ancak onlar gibi farklı duygu ve düşünceler tarafından çelinme ihtimali taşıyan varlıklarda konuşulmaya değer bir konu olabilir. İradeli insan dediğimizde maddi yapısından neşet eden arzu ve duygularına karşı bilgisini yeğleyen, bilginin gösterdiği istikamete doğru koyulurken öteki ihtimallerce çelinmeyen kimse demektir. Bu durumda irade, insan için övülen bir nitelik haline gelirken zihnin insanı zabt ü rabt altına almasıyla özdeşleşir. İnsanın zihin ile bedeni arasındaki çatışmada doğruyu gösterebilme imkânıyla yüceltilen irade niteliğini Tanrı için geçerli saymak tam bir yanılsamadır diye düşünür bir metafizikçi filozof ve ekler: Tanrı'dan tek bir fiil çıkar ve bu fiilin alternatifi olmadığı gibi bir nedeni hatta gayesi bile yoktur. Çünkü gaye bile hâlihazırda olmayan bir eksiklik anlamına gelerek Tanrı'daki kemâlle çelişir. O zaman iradeyi savunmak, tam bir "insan

biçimli" anlayışla Tanrı hakkında hüküm vermek demektir. Dinî düşünce ise bunu reddedip insan ile Tanrı arasındaki ontolojik irtibatı muhafaza ederek dinin zeminini inşa eder. Bir başka deyişle Tanrı'yı iradeli ve kudretli bir varlık sayarak insanın tüm varlığını böyle bir Tanrı'ya yönlendirmek üzere onu terbiye eder. O zaman tevhid, iradeli ve kudretli Tanrı'ya iman etmek, dindarlık ise bu imanın gereğiyle hayatı anlamak, bu imanın yükümlülüklerine uymak demektir.

İradeli bir Tanrı telakkisinin birçok tartışmayı ortaya çıkardığı kesindir. Bunlar uzun zamandır kelam ve tasavvuf bilginleri tarafından genellikle sonuçsuz kalan meşakkatli bir emekle tartışılmıştır. Kelamcıların hiçbir zaman nihai çözümü olmayan böyle tartışmaları bıkmadan yapabilmeleri düşüncenin hoş örnekleri arasında yer almıştır. Bu meyanda onların, filozofların dile getirdikleri birtakım tehlikeleri göz önünde bulundurduklarını belirtmek gerekir. Kelam geleneğinde *tevil* yapmanın esas gayesi budur. Fakat kelamcılar daha çok iki hususa odaklanmışlardır ki, gerçekte iradeli Tanrı telakkisinin sonuçları bunlardı. Temelde iki soru vardır: Birincisi, Tanrı'nın fiilleri mutlak iradeyle gerçekleşiyorsa âlemde nizamın varlığından söz etmek hangi anlamda mümkün olabilir? Bu sorun doğada başta olmak üzere geniş çaplı bir zeminde *nedensellik* ve mahiyetler sorununu tartışmak demekti. İkincisi ise Tanrı'nın iradesi varsa ve her şey O'nun iradesiyle gerçekleşiyorsa insan iradesinden nasıl söz edilebilir? Zımnen, insan fiillerinin gerçekte faili kimdir? Bu sorun daha mühim bir sorundu; çünkü bu sorunun neticesinde insanın yükümlülüğünü temellendirmek mümkün olabilecekti. Sünnî kelam bu iki soruya da kesin bir cevap bulamadı. Bunun

yerine başka bir yöntemle tevhidi bir karara bağladı: Tanrı'nın iradesinden taviz verilemez, insanın ise iradesini açıklamak mümkün olmasa bile, yükümlü oluşundan vazgeçilemez. O halde Tanrı mutlak ve sınırsız irade ve kudret sahibi, insan ise yükümlü varlıktır. Tevhidin, bir dindarın hayatındaki yansıması budur.

Kendini Bilen Rabbini Bilir: Allah'ı Bilmek İnsanı Tanımak

Kendimizi tarif ederken karşılaştığımız hakikat Allah'tır. Allah'ı tanımak "Ben nedir?" sorusunun cevabını anlamlı hale getirerek varlığı Allah sayesinde yeniden tanımaktır. Sufilerin "kendini bilen Rabbini bilir" derken kast ettikleri budur.

Bazı cümleler anlaşılmak için değil de belli belirsiz bir duygu oluşturup tesir altına almak üzere söylenmiştir. Hayatımızda büyük bir boşluğu doldurur böyle cümleler ve bize güç verir. Akla gelebilecek en iyi örnek "benden içeri bir ben var" ifadesidir. Her insan içinde veya derininde bir şeyin olduğunu düşünür, ne olduğunu anlatmaya kalksa başarısız kalır. Böyle cümleler duygu dünyamızda bir meçhule doğru yol almayı sevdiğimiz durumlarda kullanılır. Hiç kuşkusuz "meçhul olmak" insana bambaşka bir haz verir: orada muhasebe yok, hesap vermek yok, bir şey yapmak yok, her şeyden önemlisi mutlak eşitlik var. En güçlü iktidar alanını elde ederiz "içimizdeki ben" ile...

İnsan gerçekte kendini tanır mı tanımaz mı? Sorunun cevabı "Ben kimim?" hakkında bilgi sahibi olduğuna inandığımız insanlara -mesela Yunus Emre gibi- baktıkça bulunabilir. İnsan biyolojik veya sosyal bir varlık ise kendini "falanın oğluyum, falanın babasıyım, kardeşiyim" vs.

diyerek tarif eder. Lâkin insan gerçekte sadece bu ilişkiler ağının bir parçası mıdır? Müslüman metafizikçiler insanın kim olduğu sorusunu cevaplayabilmek için içinde yaşadığı ilişkiler ağını aşarak "İnsan nedir?" sorusunu yeniden sormamız gerektiğini düşündüler. Kendimizi bizden öncelikli bir bütünün parçası olarak tarif ettiğimiz sürece kendimizden söz etmiş olmayacağız. "Ben kimim?" sorusuna cevap arayan insanın kendini yalnızlıkta tarif edebilecek serinkanlı bir düşünmeye, yalnızlığı göğüsleyebilecek cesarete ve onun neticesiyle yüzleşebilecek asilliğe ihtiyacı vardır. "Ben kimim?" sorusu bütün cesaretimizi toplayarak cevabını verebileceğimiz bir sorudur. Müslümanlar hac ibadetinde bunu yapmak isterler: her türlü statü ve sosyal ağın dışına çıkmayı hedefleyerek ihram giyen insan, bu sorunun cevabını arar: "Ben kimim?"

"Ben Kimim?": Ahlak ve Allah

İnsanın kendini bilmesi-tanıması tamamlanmış bir süreç değildir: yaşamak, sorunun cevabını bulmak içindir. Bir ömür harcarız bir cevap bulmak için. Bulabilirsek ömür heba olmamış demektir. Bulacağımız cevabın aradığımız cevap olduğundan emin olmak için insana yardımcı olabilecek iki bilgi vardır. Birincisi, ahlaklı bir insan haline gelmeden "Ben kimim?" sorusunun cevabı bulunamaz. "Ben kimim?" sorusunun cevabı "Bir insanım." olacaktır. "İnsan nedir?" sorusunun cevabı ise "ahlaklı varlık" olmalıdır. Ahlak insana mahsus fiiller ve davranışlar manzumesidir. Akıllı olmak, aklın bir tezahürü olarak varlığı düşünmek, adalet, güzellik, iyilik, merhamet gibi erdemlerin insanda ortaya çıkması lazımdır ki "İnsanım." demek anlamlı olsun. Bu, merhametli olmak veya iyi bir insan

olmak insan için ilave bir erdem değil, "Ben kimim?" sorusunun cevabıdır. İslam'da ahlakın ideal örneği olan Hz. Peygamber, metafizik bilgide "Ben kimim?" sorusunun cevabıdır: "Ben ahlaklı varlığım." Öyleyse merhamet, adalet, iyilik, cömertlik erdemleri insan tarifinin kurucu unsurudur. Kendini bilmek bu erdemlerin insanda tam olarak ortaya çıkmasıdır.

Meselesinin ikinci kısmı Allah ile ilişkimizde ortaya çıkar. İnsan böyle bir ahlakla kendini bilince, ikinci bir bilgi kazanır. Artık "Ben kimim?" sorusu metafizik seviyeye taşınarak varlık bilgeliğine dönüşür. "Varlık nedir?" veya "Varlığın anlamı nedir?" sorusunu sormadan "insan nedir?" sorusu-cevabı tamamlanmış değildir. Bu durumda kendimizi tarif ederken karşılaştığımız hakikat Allah'tır. Allah'ı tanımak "Ben nedir?" sorusunun cevabını anlamlı hale getirerek varlığı Allah sayesinde yeniden tanımaktır. Sûfîlerin "Kendini bilen Rabbini bilir" derken kast ettikleri budur. Kendini bilebilmek insanın sosyal ağların dışına -en azından zihnen- çıkmasına bağlıdır. Bu sayede ahlaklı bir varlık olarak kendimizi tanırız ve "Ben bir insanım." diyebiliriz. Bu kez beni insan kılan varlığın sahibini tanımakla insan olmam kesin bir hükme döner ve anlamlı bir varlık haline gelirim. İnsanlık kardeşliği ve cemiyet barışı böyle bir cevabın neticesiyle temin edilir.

İBADET METAFİZİĞİ

HİCRET VE NİYET

Hicretin fiziksel ve formel kısmı herhangi bir kişi tarafından herhangi bir amaçla yerine getirilebilecek bir iştir, bunun için böbürlenmeye, yapılan işi abartarak dini minnet altında tutmaya gerek yoktur. İnsanın bu amelin ağırlığından kendisini kurtararak başka bir noktaya odaklanması gerekir ki o da niyettir. Amelin başında bir niyet var ve sonunda da beklenti ve minnet duygusu ile bozulmamışsa, hicret tahakkuk etmiş olabilir.

Hadis-i şerifler arasında "Ameller niyetlere göredir" veya "Ameller niyetlerle değerlendirilir" diye çevirebileceğimiz, zihin ile eylem ilişkisini belirleyen hadisin ayrı yeri vardır. Ayrı yeri vardır, çünkü hem fakihler hem sûfîler hadisi kurucu ilke sayarak usulün merkezine yerleştirmişlerdir. Bu itibarla farklı disiplinlerin hadise yaklaşım tarzları ve öncelikleri Müslüman düşüncenin mahiyeti kadar disiplinlerarası ilişkileri de yansıtabilir. Sûfî metafizikçiler için hadis-i şerif, Hz. Peygamber'in "cevâmiü'l-kelim"[12], yani az kelimeyle birçok anlamı ifade edebilme imtiyazının delili olarak okunabilir. Bu durumda hadiste sadece niyet ve

12 Cevâmiü'l-kelim için bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 139-140.

amel ilişkisi değil, belki başka birçok konu bulunabilir. Buna mukabil fakihler için hadis-i şerif, ibadetlerde kurucu unsur kabul edilecek şekilde, niyet ile eylem arasındaki ilişkinin tesis edildiği bir düstur olarak tahlil edilecektir. Bu minvalde bir mümin ibadetine niyet ile başlar, sıradan davranışları ve alışkanlıkları ile ibadet arasındaki ayrım çizgisi niyet ile çizilir. Hadisin muhtevasından hareketle dindar insan tarifi yapılabilir: "Dindar insan niyetli insan demektir."

İnsan davranışlarını, onları önceleyen niyet ile tartmak ve anlamlandırmak, insanı düşünen canlı kabul etmenin istilzam ettiği bir sonuçtur. Niyet zihinsel bir eylemdir, kendisi de amel olsa bile -ki niyetin amel olarak ele alınması tasavvufun konusudur- bedeni amellerle karşılaştırıldığında imana veya iman ile eylemler arasında irtibatı kuran köprüye karşılık gelir. Bu sayede hadisi, düşüncenin eyleme öncelenmesi, insanı canlılar arasında ayrıştıran niteliğin düşünme faaliyeti olduğunun tescili anlamında okumak mümkündür.

Niyet sûfîler tarafından esas amel olarak kabul edilmiş, "niyetin niyeti" diyebileceğimiz bir yaklaşımla niyetin geçerlilik şartları ciddi bir mesele olarak tahlil edilmiştir.[13] Haddizatında sûfîlere gelinceye kadar din bilimleri içerisinde sahih bir niyete ulaşmanın bu kadar büyük sorunlar içerdiği düşünülmemiş, niyetin genellikle beyan ile yerine getirilebilecek bir irade ifadesi olduğu düşünülmüştü. Sûfîler niyeti ele aldıklarında iman ve tevhid başta olmak üzere hemen bütün dinî konuları onunla ilişkilendirdiler, ihlas konusunu konuşmaya başladıklarında ise İslam'ın en büyük tehlike saydığı şirkin niyetle ilgili bir konu olduğunu söylediler. Gerçekte bunlar hadis-i şeriflerden çıkartılan yorumlar

13 Niyet, kasıt ve irade için bkz. Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2023), s. 283-287.

olsa bile Müslümanlar, sûfîlerce ele alınana kadar sorunu bu kadar ciddiyetle ele almamışlardı.

Hadis-i şerif, Müslümanlar Mekke'den Medine'ye intikal ettiklerinde söylenmiştir. Başka bir anlatımla hadis, bir *hicret hadisi* olarak kabul edilebilir. Hz. Ömer'in hicreti, takvim başı saymasıyla uyumlu bir şekilde hadis-i şerif, Müslüman cemaat içinde ibadet, ahlak ve amel ilişkilerinin çerçevesi olarak kabul edilecekken daha üst bir anlatımla da gelenek ile dini ayrıştırarak hayatı ve dünyayı yeniden inşa eder.

Sûfîlerin ihlas ve niyet üzerindeki düşüncelerini anlayabilmek için hadisin söylendiği bağlamı hatırlamak gerekir.[14] Bilindiği üzere hadis az sayıdaki Müslümanın arasına katılarak Medine'ye gelen bir gencin hicrete dâhil olmasına atıfla söylenmiştir. Delikanlı bir kadına âşık olmuş, Müslümanlarla birlikte Medine'ye gelmiş, kadınla evlenmek istemiş, bu uğurda yurdunu ve ailesini terk etmişti. Hadis-i şerif iki hicreti ayırt ederek gencinkini hicret kabul etmemiş, buna mukabil Allah ve peygamberi için hicret edenlerin hicretini ise amel ve ahlak kabul etmiştir. Kanaatimce iki hicreti bir arada düşünmek sûfîlerin niyet ve ihlas hakkında söylediklerini anlamaya katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte gencin hicrete katılmış olmasının başka bir hikmeti daha akla geliyor ki bu durum bilhassa tasavvufun niyet üzerindeki açıklamalarını anlayabilmek bakımından dikkate değerdir.

Niyetin sıhhatindeki en önemli konu, beklentinin ortadan kalkmasıdır. Beklenti ihlasın zıddıdır; daha doğrusu ihlas yani gerçek niyet, mutlak anlamıyla beklentisizlik demektir. Beklentiden kurtulabilmenin en önemli yolu ise insan fiilini ve fiildeki rolünü değersizleştirebilmesidir.

14 Sûfîlerin ihlas ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 281-292.

Sûfilerin bu konudaki düşünceleri Ehl-i Sünnet'in *kesb* ve *hidayet* teorisinin bir neticesidir. Fakat sûfiler konuyu o kadar ayrıntılı ele almışlardır ki, Ehl-i Sünnet'in sözleri ile aradaki irtibat büsbütün belirsizleşmiştir.

Dindar insan günahın ardından genellikle üzüntü, vicdan azabı, kendini kınama gibi duygular yaşar. Üstelik sadece dindar değil, bütün insanlar az çok bunu idrak ederler, çünkü insanın özünde taşıdığı iddia, insanlık ideali üzere yaşamak arzusu, onun iyi işler yapmasını iktiza ederken kötülükler ile insan kendisi arasında mesafe koymak ister. Onları yadırgar (*münker* kelimesi bununla ilgilidir), kötülüğü kendine yakıştıramaz. Bu nedenle ya kötülüğü meşrulaştırabilecek bir çözüm arayacak veya kötülüğün ardından vicdan azabı çekecektir. Öyle veya böyle dindar insan ile herhangi bir insanın davranışı farklı gerekçelerle benzeşir. İyi fiillerin ardından ise insanda güven duygusu oluşur, kendini beğenme, onaylama ve üstünlük fikri ve başkalarını kınama hali ortaya çıkar. Burada dindar olmayan insan için yüksek bir ahlak veya düşünce tarafından eğitilmemişse bir sorun yoktur; iyilikler görünmek için yapılır, insan iyi davranışlarla varlığını daha görünür kılabilir. Buna mukabil dindar insan için esas sorun iyiliklerin ardından ortaya çıkar, çünkü hayrın yol açabileceği kendini beğenme duygusu niyeti bozabilecek en önemli iştir. Bu nedenle niyetle sadece başta sorumlu değiliz; işin sonucunda da niyetin kalıp kalmadığına bakmak gerekir. İyi eylemlerin akabinde insanın yapması gereken iş, amelin etkisinden ve insana kazandırdığı üstünlük fikrinden niyetini korumak olmalıdır. Sûfiler bunu *terk* ve *unutma* diye ifade ederek tasavvufun amaçlarından biri kabul etmişlerdir. Niyet hadisinde zımnen bunu fark edebileceğimiz bir

durum yer alır. İbnü'l-Arabî'nin nefis kavramsallaştırmasıyla meseleye bakarsak, söylenmiş hikmette "söylenmemiş hikmet"i buradan hareketle bulabiliriz.[15]

Müminler büyük bir sıkıntı ile yurtlarını terk etmiş, Allah yolunda her şeyi bırakarak yola koyulmuşlardı. Hicret yapmak zor bir iş iken hicretin yükünden ve ehemmiyetinden arınmak başka bir zorluktu; evvelemirde onların bu çetin amelin yükünden kurtulmaları gerekiyordu. Takdir-i ilahi, bir genç tamamen başka bir amaçla hicret etmiş, ailesini ve yurdunu terk ederek bir kadın için müminlerin yaşadıkları güçlükleri yaşayabilmişti. Dile gelen hikmette saklı olan, "dile gelmemiş hikmet" buradadır. Hicretin fiziksel ve formel kısmı herhangi bir kişi tarafından herhangi bir amaçla yerine getirilebilecek bir iştir, bunun için böbürlenmeye, yapılan işi abartarak dini minnet altında tutmaya gerek yoktur. İnsanın bu amelin ağırlığından kendisini kurtararak başka bir noktaya odaklanması gerekir ki o da niyettir. Amelin başında bir niyet var ve sonunda da beklenti ve minnet duygusu ile bozulmamışsa, hicret tahakkuk etmiş olabilir.

Tasavvuf tarihinde aşkın, dinî bir ahlak olarak ortaya çıkmasının nedeni de budur. Aşk, amel ve ibadetlerin insana getirebileceği kendini beğenme, önemseme duygusundan arınmasının yolunu gösterir. Aşk, maşuk uğruna yapılan her işin değersizliğine inanmayı iktiza eder. Gerçek bir âşık, maşuk için "değerli" olabilecek herhangi bir iş yapamayan insandır. Aşk insanı istiğnaya, istiğna ise tevhide götürür. O zaman hadiste dile gelmeyen hikmeti "amelin yükünden arınmak" şeklinde okumak mümkündür.

15 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 199; Abdurrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık, 2004), s. 222-223.

Niyeti İlahi İradenin Tecellisi Olarak Görmek

Niyet üzerinde düşünmekle varılan ilk sonuçlardan birisi Tanrı'nın da insan gibi olduğunu anlamaktır. Daha doğrusu Tanrı, iradeli ve abesle iştigalden münezzeh olduğu için insanı bu özelliklerde yaratmış, insanın kendi dünyasından hareketle Allah'ı anlamasını talep etmiştir. O zaman insan kendi niyetinden ve eyleminden Tanrı'nın niyetine intikal ederek niyet ve ilahi irade ilişkisini düşünür, Allah'ın âlemi ve insanı var etmedeki niyetini idrake çalışır, kendi niyet ve fiillerini bir sonuç olarak değerlendirmeye başlar.

"Ameller niyetlere göredir" hadis-i şerifi bağlamında insanın "niyetli varlık" olarak telakkisinin onun nâtık oluşuyla ilişkisi üzerinde durmuştuk. Her dindar "niyetlidir" ve hemen her işini az çok niyetle yaşar. Bununla birlikte insan niyeti üzerinde düşünürken Allah ile ilişkisinin farklı cihetlerini fark edebileceği uzun bir yolculuğa çıkar. Haddizatında başta niyet olmak üzere, dinî kavramlar, ucu açık kavramlardır. Metafizikçilerin yaklaşımıyla dinî kavramlar, Allah'a ulaşmakla gerçek anlamını kazanır, hakikate temas eder, düşünce hayal olmaktan çıkarak insanı dönüştüren bir ahlak haline gelir.

Niyet üzerinde düşünürken akla gelebilecek sorulardan birisi şudur: Amellerimiz bizim niyetimize bağlıyken bizim

niyetimiz kimin niyetine bağlıdır? Fiillerimizi ibadete döndüren niyet, gerçekte insanın eylemi midir, yoksa daha üst bir niyetin sonucu mudur? Müslüman düşüncenin ana akımı insan niyetinin netice olduğunu kabul etmiş, imanın bir tezahürü olan niyetin gerçekte lütuf ve ihsan olabileceğini ifade etmiştir. O zaman niyet üzerinde düşünmek evvelemirde, insanı Tanrı'nın iradesine ve niyetine götürecek tefekkür sürecine girişmek demektir. Bu tefekkür sürecinde insan kendisinden hareketle Tanrı'ya ve O'nun eylem tarzına intikalle dindarlığın gerçek amacına varmak ister. Dindarlığın amacı, insanın bir özne gibi telakki ettiği benliğinden gerçek özneye, bu öznenin fiillerinden ve niyetinden gerçek öznenin fiillerine ve niyetine ulaşmaktır. İnsan bilir ki fiillerini mutlaka bir gayeyle yerine getiriyor, yapıp ettiği her işin anlamlı olmasını talep ediyor. Boşluk ve anlamsızlık insanı sıkar, daha çok da korkutur; abesle iştigal insanı rencide ederken amaçla yaşamak her zaman yüceltilir. Niyet üzerinde düşünmekle varılan ilk sonuçlardan birisi Tanrı'nın da insan gibi olduğunu anlamaktır. Daha doğrusu Tanrı, iradeli ve abesle iştigalden münezzeh olduğu için insanı bu özelliklerde yaratmış, insanın kendi dünyasından hareketle Allah'ı anlamasını talep etmiştir. O zaman insan kendi niyetinden ve eyleminden Tanrı'nın niyetine intikal ederek niyet ve ilahi irade ilişkisini düşünür, Allah'ın âlemi ve insanı var etmedeki niyetini idrake çalışır, kendi niyet ve fiillerini bir sonuç olarak değerlendirmeye başlar.

Niyetten Tanrı'nın niyetine intikal edebilmenin ilk merhalesi, insanın fiilini "insanî eylem" olmak bakımından değersizleştirebilmesidir. Fiilleri değersizleştirme, ilahi aşkın bir ahlak olarak kabul edilmesiyle birlikte tasavvufun

en önemli konusu haline gelmiştir. Bunun bir izini niyet hadisinde fark etmiş, Allah için hicret edenlerin başka bir nedenle hicret edebileni görmekle amelin ağır yükünden kurtulabileceğini söylemiştik. Gerçekte amelin ve niyetin yükünden kurtulabilmek ihlasın en önemli unsurudur. Tasavvuf bunu "aşk ahlakı" ile gerçekleştirmek istemiştir. Âşık, fiilleri bir yana, bütün varlığını bile maşuk yolunda fedaya değer bir şey olarak görmeyen kimsedir. Böyle olunca insanın fiil ve niyetinin başka bir amacı olmalıdır. Niyet üzerinde düşünmenin amacı bu olacaktır: Benim yaptığım veya başıma gelen hadiselerdeki murat nedir?

İnsan kendini ve Tanrı'yı iradeli varlık kabul ederek kendini öteki varlıklardan ayrıştırır. Galiba insanın âlem içindeki en iddialı tavrı budur. Tasavvuf bu iddianın yükünden insanı arındırmak için iradenin tekliği fikrini ortaya atmıştır. Bunu anlayabilmek için Tanrı'nın iradesi ile insanın niyeti arasındaki ilişkinin düşünülmesi gerekir. İnsan bir şeye niyet eder, onu yapmak ister, imkân ve şartlar ölçüsünde niyetini gerçekleştirir. Tanrı'nın iradesini ise iki şekilde düşünmek yaygın bir alışkanlıktır. Birincisinde Tanrı'nın iradesi insanın dışındaki âlem ve varlıklarla ilgilidir. Bu niyet veya iradenin gerçekleşeceğinden tereddüt duyulmaz. "Allah bir şeyi isterse ona ol der, o da olur." (Yâsin, 82.) Temel ilke budur. Fakat dinî hayatta esas mesele Tanrı'nın insanla ilgili niyet ve iradesinde ortaya çıkar. Dinî düşünce içerisinde insana özgürlük alanı açmak isteyen ekoller, Tanrı'nın insanla ilgili iradesini edilgen bir "talep" şeklinde düşünür, "ol" deyince olan şeylerin dışına taşırlar onu. Bu meyanda Tanrı'nın insana sınırları belirsiz bir izin verdiği, iradesinin bir bölümünün insanın tercihlerine havale ettiği tarzındaki açıklamalar

kelam geleneklerinde sıkça dile getirilmiştir. Vakıa burada ciddi bir çelişki vardır, daha doğrusu Tanrı'da iki tür iradeyi ayrıştırabilecek tutarlı bir teori geliştirmek söz konusu değildir. Bu meyanda sûfîler, Ehl-i sünnet kelamcılarının katkısıyla, Tanrı'da tek irade ve tek niyet bulunduğunu düşünerek, dilediği her şeyin mutlaka gerçekleşeceğini kabul ederler. İnsan niyeti de dâhil olmak üzere, bütün fiiller ve eylemler, Tanrı'nın iradesinin neticesi olarak ortaya çıkar. Gerçekte biz niyet ederken O'nun niyeti bizde tahakkuk eder, bir şeyi isterken O'nun isteği ve iradesi bizden tecelli eder. Bu yaklaşımın mantıksal neticesi ise âlemdeki niyet sahibinin tekliği fikridir.

Metafizikçiler insan iradesini Tanrı'nın iradesinin parçası daha doğrusu tecellisi kabul ederek tikelden tümele intikal etmemiz gerektiğini söylerler. Bu durumda niyetlerimiz sadece kendi fiilimizi anlayabileceğimiz veya onu değerli kılacak bir şey olmaktan çıkarak, tecrübemizden Tanrı'ya intikal edebileceğimiz vasıtaya ve zemine dönüşür. Gerçekte niyet üzerindeki vurgu Tanrı ile düşüncemiz üzerinden irtibat kurmanın imkânını anlatır. Tanrı bir irade sahibi olduğu gibi kendisine *halife* olarak yarattığı insan da *niyetli varlık*tır. Fakat Tanrı ile insan arasındaki çelişki burada ortaya çıkar: Tanrı, iradesi mutlaka gerçekleşen varlık iken insan ise her durumda ilahi iradenin tecelli ettiği bir aynadır. İnsanın eylemlerinin ve niyetinin sahih veya bâtıl olması durumu değiştirmeyecektir. Niyeti düşünmekle varılabilecek sonuç budur. "Allah'tan başka maksûd yoktur" demek, gerçekte "Allah'tan başka irade sahibi yoktur" demektir. Niyetli insan bunu anlamak için amel eder, sonuçta amelin ise bir müşahede olduğunu idrak eder.

İbadet ve Marifet Meselesini Yeniden Düşünmek

İbadetleri ele alırken dikkatimizi Allah'a ve O'na dair marifete döndürmek bir gereklilik değil, bir zorunluluktur. Müslüman ahlakçılar "Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım" mealindeki ayet-i kerimeyi "...beni bilsinler diye..." biçiminde yorumlayarak var olmanın maksadını ve hayatın manasını Allah'ı tanımada bulmuşlardır.

İbadete ferdî ve içtimai sorunlarımızı tahlil ettiğimiz yöntemlerle bakarak onu aklın onaylayabileceği faydalı iş düzlemine yerleştirmek, çağdaş Müslümanlar arasında yaygın ve teşvik edilen bir tavır olagelmiştir. İbadet bireye veya topluma ne ölçüde fayda kazandırırsa, o kadar dâhil olur hayatımıza. Namazın faydaları, orucun faydaları, haccın ve zekâtın bireysel ve daha çok içtimai faydaları gibi hususlar, ibadetler üzerinde konuşurken ele aldığımız temel meselelerdir.[16] İletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte bu bakış açısı geniş kesimlere ulaşmıştır.

Bu anlatım tarzının görece başarılı örneklerini dikkate alarak, dinin yeni nesillere ancak *somut fayda* deliliyle

16 İbadetin hikmetleri ve faydaları bahsini, orucu merkeze alarak *ibadet metafiziği* kavramsallaştırması üzerinden inceleyen bir yazı için bkz. *Zeyl*: "Bir İbadetin Hikmetini Anlamak"

tebliğ edilebileceğine kani olduk. Somut fayda ilkesiyle çelişen veya irtibatı daha zayıf kalan bir ibadet söz konusu olunca, onu da faydalı işe irca ederek tevil ederiz. Çünkü ibadetler bireysel ve toplumsal hayatımızı akılcı düzleme taşıyarak kaotik evrende bir nizam inşa etmek üzere vazedilmiş ilahi aklın kurallarıdır. Allah'ın insanı yükümlü tutmasının sebebi de onu akıllı bir varlık kılmak, bireysel ve toplumsal sorunlarını akılla çözmesini sağlamak, *sünnetullahı* tanıyarak akılla hayatını inşa etmesinin yollarını ona göstermektir. İbadetlerde somut ve akılcı faydalar bulmak sadece daha rasyonel bir ibadet hayatı inşa etmek amacı taşımaz; Müslümanlar bir tarih ve toplum eleştirisi yaparak İslam cemiyetinin çağdaşlaşma ve ilerleme sorununu buradan yeniden tartışmak ister.

Allah bize ibadetlerde bile aklı kullanmayı emrederken Müslüman toplumlardaki "geri kalmışlık" sadece bir toplumsal mesele değil, aynı zamanda ibadetlerin gereğini yerine getirmemek ve gerçek dindar olmamak demektir. "Müslümanlar geri kalarak gerçekte günah işlemişlerdir." fikri pek çok Müslümanın zihin dünyasında yer alan bir tespittir.

Bu faydacı yaklaşıma mukabil ikinci bir bakış açısı daha vardır. Birincinin yaygınlaşmasıyla daha itibarlı hale gelen ikinci yaklaşım, ibadetin ruhunu kovarak insan bencilliğinin bekasına hizmet eden dünyevi ve uhrevi kâr-fayda açmazının dışında, ibadete salt ibadet olarak bakmak isteyen meydan okuyucu tavırdır. Buna göre ibadetin herhangi bir somut faydası yoktur; üstelik somut fayda aramak ibadetin ruhunu yok eder. Bunu bir tür *fideizm* olarak nitelememiz mümkündür. Bir ibadette asıl olan şey, ontolojik olarak bizden daha hakiki ve bu nedenle bilgisi bizden daha

üstün bir iradeye teslimiyet, O'nun emrine itaattir.

Böyle bir yaklaşımla insan zihni, bizzat kendine karşı meydan okur: ibadet sadece arzulara değil, kişiliğimizin kurucu unsuru akla boyun eğdirmektir! Bu durumda "Niçin ibadet ediyoruz?" sorusuna verebileceğimiz yegâne cevap "Çünkü Allah öyle istedi" cümlesinden öteye geçemez. Böyle bir cevap ilk bakışta gerçekçi ve ulvi bir noktada olduğumuz duygusuyla bizi varlıkta güçlendirir. Çünkü en azından ibadet hayatında kâr-zarar denkleminin dışına çıkarak hayata ve varlığa külli bir çerçeveden bakma imkânı doğar. Ancak burada iki temel sorun vardır: Birincisi böyle bir yaklaşım idealisttir ve hitap alanı sınırlıdır. İbadetlerin insanlara anlatılabilmesi için ikna edici bir dil geliştirmek, naslarda yeri olan ve Müslüman bilginlerce takip edilen bir yöntemdir. Bu yöntemi büsbütün ihmal etmek, dinin derin aklıyla ve gerçekçilikle bağdaşmaz. Hiç kuşkusuz idealist ve meydan okuyucu her tavır hayranlık oluşturabilir, fakat takip edilebilir değildir. Bu nedenle üçüncü bir yol bularak ibadet meselesini sağlıklı bir zeminde konuşmak gerekir.

Meydan okuyucu yaklaşımla ilgili üzerinde duracağımız ikinci sorun ise bizzat Müslüman ahlakçıların dikkatimizi çektiği bir konudur. Bu da ibadet ve marifet meselesidir. İbadetleri ele alırken dikkatimizi Allah'a ve O'na dair marifete döndürmek bir gereklilik değil, bir zorunluluktur. Müslüman ahlakçılar "Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım"[17] mealindeki ayet-i kerimeyi

17 ez-Zâriyât 51/56. Ayet-i kerimenin mutasavvıflarca yorumu ve ibadet-marifet ilişkisi için bkz. Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2023), s. 84; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2014), s. 331; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2007), 7/307.

"...beni bilsinler diye..." biçiminde yorumlayarak var olmanın maksadını ve hayatın manasını Allah'ı tanımada bulmuşlardır. Tasavvuf geleneğinde sıkça dile getirilen "Mânâ Allah'tır"[18], buradan ortaya çıkan bir düsturdur. Bu meyanda ibadet ile marifet arasında bir lüzum ilişkisi kurarak ibadetlerin insanı yüksek ve evrensel bir bilgeliğe ulaştıracağını fark etmişlerdir. Bilmediğimize ibadet edemediğimiz gibi, ibadet edince O'nu daha çok tanırız. Çünkü ibadet Allah ile bir münacattır. Günümüzde ibadet meselesini ele alacağımız zemin burası olmalıdır: Allah ve varlık hakkında bir marifet ve bilgelik yolu olarak ibadet...

18 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 151/3338.

İbadet ve Zihin İlişkisi: İbadet Bir Zihin İnşa Eder mi?

Din bize hakikati aramayı da yükümlülük olarak verir. Bilgi peşinde koşmak veya tabiat üzerinde düşünmek başlı başına bir ibadettir. Öteden beri böyle diyoruz, fakat bunun niçin böyle olduğunu izah edemiyoruz. Öyle görünüyor ki, günümüz de dâhil olmak üzere hakkında en az düşünülen konulardan biri şudur: "İbadetlerin insanın hakikat arayışındaki yeri nedir?" İbadet ile hakikat araştırmasının ayrı yerde ve ayrı süreçte olabileceğini kabul edersek, zihnimizin nerede inşa edildiğini hesaba katmamış oluruz. Burada zımni bir laiklik ortaya çıkar: Hakikati aramak ve zihni inşa etmek başka, ibadet etmek ise başka bir şeydir. Zaten ibadet hayatı ümmiliği iktiza eder.

İslam'ın erken devrinden itibaren başlayan akılcı hareketlerin başlıca iki işlevi oldu: Birincisi İslam'ı çevredeki dinî ve felsefî cemaatlere karşı savunarak dinin etki alanını artırmak ve saldırılara karşı *hasmın* kabul edebileceği delillerle onu korumaktı. Dinde teoloji, öncelikle dinin savunulması için ortaya çıkabilirdi. Üstelik bunu yaparken akidenin makul olduğunu göstermek yeterli olmaz, hasmın akidesinin *akıldışı* olduğunu göstererek onu ilzam etmek de gerekirdi. Müslüman düşünürler hem İslam akidesinin görece aklîliğini hem de hasımlarının inançlarının akıldışılığını savunarak İslam akidesini tahkim etmek istedi.

Söz konusu hareketlerin ikinci işlevi ise tutarlı bir dinî düşüncenin zeminini aramak üzere ana metin ile zihin arasında ortaya çıkabilecek aykırılık ve çatışmaları çözmekti. Mezheplerin şekillenmesi bu süreçte oldu. Usul ilmi, metnin belirli ilkeler çerçevesinde okunarak sahih bilginin istinbât edilebileceğini savundu. İslam düşünce hayatındaki ana sorunlardan birisi ise tam bu noktada ortaya çıktı. Usul belirli ilkelerden hareketle bir öncelikler manzumesi belirleyerek vahyi yorumlamak zorunda kalınca, Kur'ân-ı Kerîm ve onun ana kavramlarıyla ilişkimizi *öncelikler* sınırladı. Sınırlamanın bir neticesi de ibadet hayatını zihin hayatımızdan ayrıştırmaktı. İbadet edip ondan zihinsel bir fayda beklememek, genel Müslüman düşüncenin bir neticesi idi.

"Düşünen bir canlı olarak ben niçin ibadet ederim?", "İbadet etmemle düşünen-canlı olmam arasındaki ilişki nasıl izah edilebilir?", "İbadet etmek akıllı olmanın bir neticesi midir, yoksa benim aklımı daha doğru akıl kılan bir öğrenme süreci midir?" gibi sorular akla gelebilir. Zira bir dindarın hayatındaki kurucu unsur ibadet ise, ibadetin niçin yapıldığının cevabı, Allah ile ilişkimizi anlamamızda belirleyicidir. Müslümanlar "Niçin ibadet ederiz?" sorusuna farklı geleneklerden hareketle iki cevap vermiştir: Birinci cevapta gelenek, *teklif* kavramını, yani ilahi irade tarafından sorumlu tutulmamızı dinî hayatın odağına yerleştirerek ibadeti sorumluluğun yerine getirilmesi diye kabul eder. İbadette bir şey öğrenmek, hakikati aramak veya zihin inşa etmek hedeflenmez; sorumluluk yerine getirilir ve ona göre bir ödül-ceza ortaya çıkar. Dikkatimizi teklife vererek olabildiğince emirlere uymak, yasaklardan sakınmakla Allah'ı razı ederiz. Böyle bir bakış makul görünebilir. En azından Müslümanların önemli bir kısmı böyle düşünmüş, ibadet

ile zihin arasında kurucu bir ilişki kurmamışlardır.

Lakin ortada şöyle bir açmaz vardır: "Dinî hayatın insanın zihniyle ilişkisi nasıl kurulacaktır?" "Acaba ibadetler insanın hakikat arayışının *bulmak* ile neticelendiği bir yerde mi ortaya çıkar?" Böyleyse eğer ibadetin bize yeni bir bilgi vermesine gerek yoktur. Çünkü zaten hakikati bulmuş ve ona göre yaşamaya başlamışız demektir. Hal böyle iken ibadet eden bir insan, hakikati araştırmak için sahici bir âmil bulamaz. İbadet ile zihin arasındaki soruna verilebilecek yanlış, fakat yaygın cevaplardan birisi şudur: Din bize hakikati aramayı da yükümlülük olarak verir. Bilgi peşinde koşmak veya tabiat üzerinde düşünmek başlı başına bir ibadettir. Öteden beri böyle diyoruz, fakat bunun niçin böyle olduğunu izah edemiyoruz. Öyle görünüyor ki, günümüz de dâhil olmak üzere hakkında en az düşünülen konulardan biri şudur: "İbadetlerin insanın hakikat arayışındaki yeri nedir?" İbadet ile hakikat araştırmasının ayrı yerde ve ayrı süreçte olabileceğini kabul edersek, zihnimizin nerede inşa edildiğini hesaba katmamış oluruz. Burada zımni bir laiklik ortaya çıkar: Hakikati aramak ve zihni inşa etmek başka, ibadet etmek ise başka bir şeydir. Zaten ibadet hayatı ümmiliği iktiza eder.

Müslümanlar arasında ibadet hayatı ile bilgi-zihin sürecini ayrıştıran yaklaşıma yönelik ciddi bir tavır gelişti. Tasavvufun gelişimi -en azından nazari kanadı- ibadetle öğrenme sürecini ayrıştıran temayüle karşı gelişen "Hicaz refleksi" olarak yorumlanabilir. Sûfilerin ibadeti bir bilgi edinme yolu ve hakikate ulaşma yöntemi olarak savunması dinî düşüncenin gelişim seyrine önemli bir itirazdı.[19]

19 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (Kabalcı Yayınevi, 2009), s. 110-117.

Lakin sûfîler dinî ve felsefî bilim geleneklerinden uzaklaşarak bunu yaptılar. Ne getirdikleri eleştiriler anlaşılabildi ne ortaya koydukları görüşler benimsenebildi. Onlar ibadeti bir "teklif meselesi" olarak değil, "hakikat araştırması" olarak yorumlarken bilginin dereceli bir şekilde ortaya çıkışından hareket ettiler. Bilgi önce aktarım veya duyularla ortaya çıkar. Fakat henüz bilgi, kesinleşen bir bilgi değildir. Felsefî ilimler de meseleye böyle bakar. Duyulan veya duyumla elde edilen her bilgi kesin bilgi olsaydı herkes aynı bilgi düzeyine sahip olurdu. En sonunda metafizik, kesin bilgiyi bize kazandırır. Sûfîler bilimlerle sağlanan zandan kesinliğe intikalin, ahlak ve ibadetle gerçekleşeceğini düşünerek, dikkatimizi *ibadet-zihin-marifet* ilişkisine çekmek istediler.[20] İbadetin maksadı, bilgimizin zandan kesinliğe intikalini sağlayarak, zihin-akıl terbiyesinin zemini olmaktır. Din bize sadece düşünmeyi veya hakikati aramayı tavsiye etmez, nasıl düşüneceğimizi öğreterek aklımızın hakikate doğru bir şekilde ulaşmasını temin eder. İbadet ve ahlak hayatı, aklı inşa faaliyetidir.

20 İbadet-ahlak-akıl ilişkisi için bkz. Ekrem Demirli, KDO Seminerleri, "Hâris el-Muhâsibî, el-Akl Okumaları", https://www.youtube.com/watch?v=n6DJoteDh6Q

İbadet ve Ahlak İlişkisi: Ahlak İbadetin İçini Boşaltır mı?

Dinî düşüncede ihya ve tecdit denilince akla gelen en önemli isimlerden sayılan İmam Gazali'nin din bilimlerine yönelik eleştirisinin temelinde ahlakın ihmal edilmişliği sorunu yer alır. Vakıa bir dinî hayat meselesi olarak ahlak din bilimleri içerisinde nerede durur? Gazali'nin tasavvuf ile ilişkisi tam olarak burada görünse bile, sorunun cevabı öyle kolay verilebilecek bir cevap da olmamıştır.

Dinî hayatın ana konularını *iman*, *amel* ve *ahlak* şeklinde tasnif etmek yaygın bir alışkanlıktır. Bu tasnifin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı hakkında görüş ayrılıkları bulunsa bile çeşitli hadis-i şerif ve ayet-i kerimelerden hareketle böyle bir tasnifi delillendirmek mümkün görünüyor. Ehl-i Sünnet içerisindeki bir kanat bahsi geçen tasnifi benimsemiş, ona bağlı olarak din bilimleri (*ulûm-i dîniyye*)ni bu eksende sınıflandırmak istemiştir. Bu meyanda kelam ile fıkıh şeklinde iman ile amelin ayrışmasını kurumsallaştıran tasnif Ehl-i Rey (*akılcılar*) diye kabul edilen gelenek içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu tasnif bazı çağdaş araştırmalarda *normatif*, yani norm oluşturan ve norm koyan bilimler olarak kabul edilir. Böyle bir adlandırma, söz konusu bilimlerin bilgi anlayışlarının temelinde *teklif*in yer almasıyla ilgilidir. Bu bilimler dinî metinleri, insanın Tanrı karşısında

yükümlü olmasını dikkate alarak okur, herkes için geçerli yükümlülükleri tespit etmeye çalışırlar. Vardıkları sonuçları da kurallar manzumesi şeklinde tespit ederler. Bununla birlikte fıkıh ve kelam şeklinde ortaya çıkan ilk ciddi ayrım bütün müminlerce kabul edilmez, özellikle daha geleneksel bir tutumu temsil eden hadis ehli için böyle bir ayrım anlamsızdır. Onlar, Hz. Peygamber'den gelen geleneğin kendi içinde bir ayrıma gitmeden bize iman, amel ve ahlakı verdiğini kabul ederek sistematik ve metodolojik bir arayışı doğru bulmazlar. Bu nedenle böyle taksimlerin belirli bir gelenek dâhilinde dikkate alındığını bilmek gerekir.

Bununla birlikte ikili tasnif içinde de ciddi sorunlar vardır. Çünkü bu ikili tasnif, itikat ve amel alanındaki meselelere odaklanmış iken üçüncü bir alanı içermez. Üçüncü alan ahlakı, yani ibadet ve iman konularına tam olarak girmeyen, kendi içinde bir tasnif ve sıralaması olan konuları içermez. Ahlak bahsini hangi disiplinin ele alacağını, dinî metinlerde ahlakla ilgili konuları kimin ele alacağını bu tasnif göstermez. Bu nedenle din bilimlerinin böyle ele alınmasında ciddi bir eksiklik ortaya çıkarken aynı zamanda din telakkisi de iki temel konuya dayandırılmış olur.

Dinî düşüncede *ihya* ve *tecdit* denilince akla gelen en önemli isimlerden sayılan İmam Gazali'nin din bilimlerine yönelik eleştirisinin temelinde ahlakın ihmal edilmişliği sorunu yer alır. Vakıa bir dinî hayat meselesi olarak ahlak din bilimleri içerisinde nerede durur? Gazali'nin tasavvuf ile ilişkisi tam olarak burada görünse bile, sorunun cevabı öyle kolay verilebilecek bir cevap da olmamıştır. Her şeyden önce ahlak gündeme geldiğinde, öteki bilimlerin norm koyucu yanı zayıflamaya başlar. Çünkü din bilimleri görece nesnellik üzerinden hareket ederek normu herkes

için genel geçer bir ilke şeklinde tespit etmeye çalışırken ahlak alanında böyle bir nesnellik zemini bulmak güçtür. Müslüman toplumun uzun bir zaman diliminde kesinlik ve nesnellik ilkeleriyle oluşturmaya çalıştığı kurallar ahlak ile birlikte yön değişimine uğrar, özellikle ibadetler alanında ciddi bir sorun ortaya çıkar. Bu nedenle Gazali'nin dile getirdiği yaklaşım fakihlerce tam olarak kabul edilmiş değildir. Onun ahlak anlayışı fıkha yeni bir kavram eklenmesini iktiza eder: Fıkh-ı Bâtın.[21]

Fıkh-ı Bâtın, fıkhın bir kısmının "zahir" kabul edilmesiyle birlikte, bu zahirin iç yüzü, hakikati gibi birtakım kavramların öne çıkması anlamına geliyordu. Kavramlaştırmanın yol açtığı en önemli sorun fıkıh kavramındaki bu bölünme idi. Bu meyanda dinî hayat içerisinde öteden beri böyle bir bâtınlık arayışı, daha çok da bunun yol açtığı sorunlar vardı. Fıkıh alanında hakikat ve bâtın aramak bir gereklilikti, çünkü herkes dinî hayatın şekilsel birtakım ritüellerden ibaret olamayacağını anlıyordu. Bu nedenle başından beri dinde hakikat, meselenin iç yüzü veya gerçeği gibi birtakım kavramlarla hükümlerin başka, fakat daha mühim bir cephesine yönelik bir ilgiyi ortaya çıkarmıştı. Haddizatında hadisler ve ayetler de böyle bir ayrımın zemini idi. Bu sayede bizzat naslar insanın dikkatini görünenin ardında bulunan *hakikat*e, *bâtın*a, yani anlama çekiyordu. Binaenaleyh Müslümanların bazen sistematik ve tutarlı bir şekilde bazen doğal bir refleksle kuraldan kuşkuya kapılarak "dinin hakikatini" aramaları anlaşılır

21 Detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyât, İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (Nisan 2016), s. 13-20.

bir durumdur. Fakat din içinde "hakikat" diye bir şeyi aramak, görünen ile görünmeyen diye bir bölünmenin doğmasına yol açarken insanların dikkatleri de bilinmeyen hakikate dönmek zorunda kalır. Bunun neticesi ise ibadetlerin içinin boşalması, yükümlülük anlayışının zayıflaması gibi Müslüman toplumu derinden sarsan birtakım gelişmelerin yaşanmasıdır. Normatif gelenek dâhilinde Bâtınîlik akımına yönelik kaygının temel nedeni bu idi. Uzun bir zaman diliminde şekillenen standart kurallar bâtınî yaklaşım nedeniyle ortadan kalkabilir, en azından ciddi bir derecede zayıflayabilir, Müslümanların gözünde "kurallar" anlamsız, en azından geçici bir zaman zarfında lazım olan bir şey olarak kabul edilebilirdi.

Normatif geleneğin endişesinin nedeni böyle bir tecrübenin yaşanmış olmasıydı. İkinci asırdan itibaren ortaya çıkan zühd hareketlerinde İslam toplumu büyük bir eleştiri ve tepki ile karşı karşıya kaldı. Eleştiri, yeni şehir yaşamında ortaya çıkan değerler, toplumsal yapı ve din-değer anlayışına yönelikti. Zaman içinde meselenin en çok refah eleştirisi kısmı akılda kalmış olsa bile, gerçekte zühd eleştirisinin nirengi noktası "kuralcı din anlayışına" yönelik eleştiri idi. Bu yönüyle başta kelam olmak üzere, fıkhın ortaya koyduğu standart kurallar, zahidlerce anlamsız ve boş kabul edilmiş, dinin hakikatinin bunların ötesinde bir yerde bulunduğu dile getirilmişti. İbadetler ile ahlak arasındaki ilk gerilim bu şekilde ortaya çıkmışken, fakihler ahlaka karşı ibadetin sürekliliğini ve zorunluluğunu savunmak durumunda kalmışlardı. Bunun sonucunda ise tasavvuf kendi içinde yeni bir sürece girmiş, "Sünnî tasavvuf" diye isimlendirdiğimiz "ibadete dayalı ahlak" anlayışı şekillenmeye başlamıştı. Her halükârda Müslüman toplumda

ahlakın mahiyeti ve ibadetlerle ilişkisi sorunu hiçbir zaman tam olarak çözülememiş, hâlihazırda da ciddi bir sorun olmaya devam etmektedir.

Allah'ın Bizden Muradı ve Bizimle Muradı

Tasavvufta ortaya çıkan ana akımlar, yükümlülük eksenli anlayışı eleştirmekten daha çok, onu başka yönlerden tahkim etmek istemiş, buna mukabil tasavvuf içindeki öteki cereyanları genellikle etkisizleştirmişlerdir. Hâlbuki Tanrı ve O'nun maksadı üzerinde düşündüğümüzde, İmam Cafer'in söyledikleri, bu eleştirinin dini hayatın sıhhati bakımından elzem olduğunu bize hatırlatıyor. Buradaki çelişkiyi Tanrı'nın âlemden muradı ile insanın özne olarak yer aldığı dini hayat anlayışı arasındaki çelişki şeklinde görebilirsek, sadece dünya hayatını ve insanın durumunu değil, bütün varlığın Allah bakımından anlamını düşünmek mümkün olabilir.

İmam Cafer-i Sadık'ın şöyle dediği aktarılır: "*Allah'ın bizden bir muradı var, bir de bizimle (var olmamızla) bir muradı var. Bizden olan muradına dikkat ettik, bizimle neyi murat ettiğini ise ihmal ettik.*" Var olmak ile birtakım emir ve yasaklarla muhatap, yükümlü bir varlık olmak arasındaki ilişkiyi belki çelişkiyi daha iyi anlatabilecek ifade zor bulunur. İnsan yeryüzündeki serüvenini nasıl düşünürse düşünsün yükümlülükler, sürekli bir işe ve amaca yetişme mecburiyeti, koşuşturmalar hayatın tümü üzerinde düşünmeyi zorlaştırıyor. Nasıl ele alırsak alalım bütün bir hayat daha çok öteki insanlar için yaşadığımız, onlarla ilişkilerimizin bize icbar ettiği birtakım yükümlülükler üzerine

kurulagelmiştir. Böyle bir hayatı tercih mi ettik buna mecbur mu kaldık?, bahs-i diğer; fakat bunda çıkarlarımız ve faydalarımız olduğu muhakkaktır. Öyleyse menfaatler ve faydalar üzerine kurulu bir hayatı yaşamak, hayatın kendisini, insan olmanın anlamını ve var olmayı düşünmeye imkân vermiyor. İmam'ın sözleri günlük telaşelerin unutturduğu var olmanın anlam ve keyfiyetini hatırlamayı bir insanlık görevi haline getiriyor. Belki o da bir sorumluluktur, fakat bizi diğer sorumluluklarımız karşısında daha özgür, daha bağımsız kılabilecek bir sorumluluktur. Montaigne'in avare bir günün sonunda bir şey yapmamış olmanın suçluluğunu hisseden insana söylediği "yaşamaktan daha anlamlı ne olabilir" sözü İmam'ın sözlerini düşünürken bir basamak olarak kabul edilebilir.

Dindar bir insan için yeryüzündeki hayat daha büyük ve daha gerçek bir hayatın ön aşaması olabilir. Bu itibarla dünya hayatı *fani* dünya olarak kabul edilir, onun geçiciliğini unutmamak ahlaki bir görev kabul edilir. Böyle bir dindarlığı, yükümlülük eksenli bir Tanrı-insan ilişkisi şeklinde tasavvur etmek mümkündür. İnsanın cennette ağaca yaklaşmasıyla başlayan yolculuğu, iyilik ve kötülük, hayırlar ve günahlar arasındaki tercihlerle veya bütün bunların ardında gerçek neden olmak üzere *ilahi inayet*in takdiriyle cennette veya cezada sonlanır. Böyle bir dindarlık anlayışının yanında başka yaklaşımlar, en azından yükümlülük eksenli dindarlığı bazen yumuşatan bazen Tanrı'nın sonsuz merhametini dikkate alarak eleştiren yaklaşımlar olagelmiştir. Tasavvuf dâhilinde ortaya çıkan bazı cereyanlar, normatif geleneğin temsil ettiği bu yükümlülük eksenli anlayış karşısında daha eleştirel bir tutumu benimseyerek din içindeki farklı bakış açılarını hatırlamamızı sağlamıştır.

Bununla birlikte sorunu her zaman tespit etmek ve açıklıkla beyan etmek mümkün olmamıştır. Çünkü tasavvufta ortaya çıkan ana akımlar, yükümlülük eksenli anlayışı eleştirmekten daha çok, onu başka yönlerden tahkim etmek istemiş, buna mukabil tasavvuf içindeki öteki cereyanları genellikle etkisizleştirmişlerdir. Hâlbuki Tanrı ve O'nun maksadı üzerinde düşündüğümüzde, İmam Cafer'in söyledikleri, bu eleştirinin dini hayatın sıhhati bakımından elzem olduğunu bize hatırlatıyor. Buradaki çelişkiyi Tanrı'nın âlemden muradı ile insanın özne olarak yer aldığı dini hayat anlayışı arasındaki çelişki şeklinde görebilirsek, sadece dünya hayatını ve insanın durumunu değil, bütün varlığın Allah bakımından anlamını düşünmek mümkün olabilir.

Dini Nizamnâme Olarak Düşünmek

Dini bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen bir nizamnâme şeklinde düşünmek hemen bütün kelam kitaplarında yer verilmiş bir düşüncedir. Özellikle nübüvvetin gerekliliği üzerindeki açıklamalarda kelam bilginleri böyle konular üzerinde durmuş, dinin düzenleyici özelliğini vurgulayarak buradan hareketle peygambere olan ihtiyacı dile getirmişlerdir. Özellikle fıkıh bilginleri işin bu kısmı üzerinde odaklanarak dinden bireysel ve toplumsal hayat için nizamlar ve kurallar çıkartmaya dikkatlerini vermişlerdir. Burada bir yanlışlık yoktur, hiç kuşkusuz İslam ana kaynaklarında birçok kuraldan söz etmiş, bu kuralların dereceli şekilde bir toplumsal düzen oluşturması amaçlanmıştır. Bu meyanda İslam Yahudilik gibi katı ve esnemez kurallar içermese bile Hristiyanlıkla kıyaslanamayacak kadar düzenleyici olmuştur. Öte yandan toplumsal hayatı ve bireysel hayatı tanzim etmek dinden beklenen bir iş olarak kabul edilmiştir.

O zaman bu yaklaşımla birlikte din "dünyaya çeki düzen veren" bir nizamlar bütünü şeklinde telakki edilmiştir.

Dinin nizamcı yorumu Müslüman toplumların gelenekleriyle birleştiğinde iman ve Tanrı ile ilişkiye odaklanan kısmı ihmal edilmiştir. İmam Gazali'den hatta Hasan-ı Basri'den itibaren bu durum tespit edilmiş, birçok düşünür, dini hayatta ortaya çıkan bu dünyevileşme sorununa karşı Müslüman cemaati uyarmış, bunun yol açtığı sorunlara dikkat çekmişlerdir. İmam'ın sözleri Gazali'nin söylediklerinden biraz daha ileri ve dini hayatın doğası hakkında daha derin bir tahlili içeriyor, bunda tereddüt yoktur. Çünkü Gazali dinin *yükümlülük* eksenli yorumunu eleştirmiyordu; onun eleştirdiği şey, dini hayatın odağının yön değiştirmesiyle ortaya çıkan dünyevileşme meselesiydi. İmam Cafer ise Gazali'nin de dâhil olabileceği sahih bir yorum tarzını eleştirerek Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin asıl boyutuna dikkatimizi çekmektedir. Bu nedenle onun yorumu üzerinde daha fazla durmamız gerekir.

Dini Dünyevi Bir İş Gibi Düşünmek

Yükümlü insan, yapıp ettiği her şeyin sonucunu gözeterek yapar, yapılan her işin dünya ve ahirette neticesinin olmasını bekler. Böyle olunca insan tıpkı dünya hayatındaki gibi ibadetleri şimdiki veya gelecekteki bir amaç için yerine getirir. Dünya hayatında görevlerini ihmal eden insanlar gibi olmamak için çalışır, ibadeti dünyevi bir iş gibi düşünerek kâr veya zarar üzerinden hesaba katar. Dindarlar arasında en yaygın tutum ibadetleri kâr ve zarar üzerinden ele alan böyle bir yaklaşımdır. Muhakkik düşünürler böyle bir din telakkisini "tüccar dindarlığı" diye isimlendirmiştir.

Normal bir insan dine, hayata baktığı gibi bakar, hayatı yaşadığı gibi dini yaşar. Hayat, onun din telakkisini belirler. Allah tasavvuru başta olmak üzere, dinin hemen her bahsini hayat tecrübesiyle oluşan akıl yorumlar. *Dinin bir, Allah'ın bir olması durumu değiştirmiyor:* Yeryüzünde zamana, mekâna ve kültüre bağlı olarak birçok din yorumu, birçok farklı anlayış ortaya çıkıyor. Sûfilerin "Allah'a giden yollar nefisler sayısıncadır." dedikleri durum, biraz bunu hatırlatıyor. Yaşama tecrübesi, dinin, üzerine bina edildiği bir zemin haline gelirken din, hayat telakkisinin kendisine yansıdığı aynadır. Hayatı maddi ve manevi hayat diye taksim etmenin önemi yoktur. Gerçekte zihnimiz iki parçaya bölünmüş

değildir, tek bir zihinle yaşarız ve o zihin yaşama tecrübesinde teşekkül etmiş, geçmişin izleri ile geleceğin endişeleriyle yoğrulmuş bir zihindir. Din de insanın içinde yaşadığı kültürel şartları aşarak hayatı baştanbaşa kurmaya kalkmıyor veya kalkamıyor. Bu nedenle yaşadığımız gibi inanıyoruz, yaşarken oluşan zihinle dini ve değerlerini yorumluyoruz. Hepsinden önemlisi Tanrı hakkındaki düşüncemiz ve O'nunla ilişkimiz yaşantımızın izlerini taşıyor.

Hayatın manevi kısmını maddi hayatın uzantısı haline getirmek, gaye ve maslahat üzere yaşama isteğinde kendini daha çok belli ediyor. Her insan zaman zaman anlamı kaybetse veya tereddüde düşse bile, gayeyle yaşamayı, fayda üzerinden hareket etmeyi, "düşünen canlı" olmanın bir göstergesi kabul eder: Amaçsız kalmak, yapılan işlerde gaye gütmemek sadece vakti zayii etmek olarak değil, aynı zamanda akıl ve ahlak sorunu olarak da değerlendirilebilir. Hayatın boşa geçirilmesi herhâlde insanın günlük hayatta karşılaşabileceği en çetin meşakkatlerden birisidir. Mevlânâ "Âşık isen avare ol!"[22] dediğinde, sadece modern zihnin değil, tüm zamanlarda insanın güç bela tahammül edebileceği bir söz söylemiştir. Montaigne "Sadece yaşamış olmakla günü boş geçirdiğine inanmak ne tuhaf bir iştir!" dediğinde de anlamamız güç bir söz söylemiştir. Anlamlı yaşam ihtiyacı "Tanrı abesle iştigal etmez" cümlesiyle en ileri noktasına vararak teolojinin kurucu cümlesi haline gelir.

İnsana amaç kadar motivasyon verebilecek, onu yönlendirebilecek başka bir şey yoktur; haddizatında "amaç"

22 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 2/54. "Sevgili, aşıksan deli divane ol deyip duruyor; gerçekten de delilerin içinde bir akıllının bulunması soğuk kaçıyor."

motivasyonun ta kendisi olarak kabul edilebilir. İnsan dinle ilişkisini yaşadığı hayat ve edindiği tecrübeler üzerinden inşa edince ibadetleri, emir ve yasakları da buna göre düşünür. Bilhassa gaye üzerinden meseleye yaklaşarak sorumlu olmanın anlamını kavramaya çalışır. İbadet üzerinde düşünürken akla ilk gelen şey, Tanrı'nın insanı belirli bir gaye ile yarattığı, belirli bir gayeyle yeryüzünde sorumlu tuttuğudur. İnsan belirli bir amaç ile yeryüzüne gönderilmişse bu, ibadetlerin bir sonucu olmalıdır. Yükümlü insan, yapıp ettiği her şeyin sonucunu gözeterek yapar, yapılan her işin dünya ve ahirette neticesinin olmasını bekler. Böyle olunca insan tıpkı dünya hayatındaki gibi ibadetleri şimdiki veya gelecekteki bir amaç için yerine getirir. Dünya hayatında görevlerini ihmal eden insanlar gibi olmamak için çalışır, ibadeti dünyevi bir iş gibi düşünerek kâr veya zarar üzerinden hesaba katar. Dindarlar arasında en yaygın tutum ibadetleri kâr ve zarar üzerinden ele alan böyle bir yaklaşımdır. Muhakkik düşünürler böyle bir din telakkisini "tüccar dindarlığı" diye isimlendirmiştir.[23]

Din insanlara ibadetleri öğretir, emir ve yasaklarla Tanrı'nın onlardan olan muradını beyan eder. Üstelik bu ibadetleri yerine getirirken de onları ödül ve ceza ile teşvik eder, iradelerini harekete geçirir, bunlarda tereddüt yoktur. Fakat dinin genel ilkelerini dikkate alınca, ibadetler için dile getirilen karşılıklar, ödül ve cezalar yeni bir şekilde yorumlanır. Bu sayede ibadetlerin öteki amaçlar ve ertelenmiş kâr-zarar için değil, başka bir amaçla yerine getirilmesi gerektiği fark edilir. Bu yorumla birlikte ibadetler kâr ve zarar

23 İbadet hayatında nedensellik fikrini *ibadet metafiziği*ni merkeze alarak yeniden okuyan bir yazı için bkz. *Zeyl*: "İbadet Hayatında Nedensellik: İbadet, Ödül ve Azap"

beklentisinin ötesinde Tanrı ile *irtibat*, *teşekkür*, *sevgi* gibi daha yakın ve daha güçlü ilişkiyi temin eden saiklerle yerine getirilmeye başlanır. Bu durumda dinde yükümlülüklerin ele alınma tarzında iki kademe olduğunu düşünmek gerekir. İlk bakışta ibadetler kâr ve zarar gibi dünyevi zihnin kendisine hemen tepki verebileceği, kolayca ikna olabileceği bir üslupla talim edilmiş, fakat daha derin yorumda ise irtibatı temin ve tesis eden bir dile intikal edilmiştir. Zihnin bunlardan hangisini tercih edeceğini ise aldığı eğitim, yaşadığı hayat ve bütün bu süreçlerdeki tecrübesi belirler.

Herhangi bir Müslümanın zihninde ibadetlere karşılık beklentisinin ötesinde başka bir saikin yer almaması, öğrenim ile uygulama formasyonu arasındaki farklılıktandır.

Bir İbadetin Meşakkati Nerededir?

Her şeyin yerli yerinde olduğu bir yerde sadece "yaklaşma" sözü Âdem'i kışkırtmaya yetmiş, yasağı ihlal ederek insan olmanın gereğini yerine getirmişti. İnsan olmak dışarıdan gelebilecek herhangi bir yasağa veya buyruğa başkaldırmak, başka bir otorite karşısında tereddütlü hareket etmek, hesap kitap yaparak ilişkiyi belirlemek, kendi varlığını ve arzularını koruma güdüsüyle harekete geçmek demektir. Galiba insanın kendisiyle ve dışındaki otoriteyle ilişkisini "Ağaca yaklaşma" yasağı kadar iyi anlatan başka bir hikâye yoktur; öteki bütün hikâyeler bu ilk hikâyenin bir yorumu olabilir.

İbadet, insanın Allah'ın mutlak kudreti karşısında *zelil* ve *yoksul* olduğunu idrak halidir. İbadetle ilgili açıklamalarda bu *zillet* sürekli dile getirilir, kelimenin kökeninden hareketle *değersizlik* ile *kulluk* arasındaki ilişki tesis edilir. İnsanın ilahi irade ve kudret karşısında zelil olduğunu idrak etmesi ibadetin zirvesi kabul edilir. Vakıa insanın varlık bakımından yoksul ve aciz olduğunu biliriz de zelil olmayı ibadetin gereği saymayı kolayca anlamayız.[24] İnsan sınırsız ve mutlak bir kudret karşısında niçin zelil olsun ki veya

24 "el-Müzil", İbadet ve zillet için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/154-157; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (Kapı Yayınları, 2014), s. 104-106; Ekrem Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ* (Fikriyat Yayınevi, 2024), s. 217-222.

böyle bir zillet halini idrake niçin ibadet denilsin ki?

İbadetin ne olduğunu beyan eden hemen bütün tabirler, zillet halinin çeşitli yönlerini açıklar. Bu itibarla bir ibadeti ibadet kılan ana unsur, ilahi kudret karşısında zelil olmayı idrak iken ibadetin en kıymetli anı, bu zilletin tam olarak göründüğü andır. Mesela namazda zillet halinin göründüğü an veya yer secde olabilir. Bu itibarla secde kulun Hakk'a en yakın hali iken insan için secde, zilleti tüm muhtevasıyla fark ettiği yerdir. Kul orada bir yandan aciz ve güçsüz olduğunu itiraf ederken öte yandan değersizliğini ve zelilliğini ifade etmek üzere de yüzünü toprağa sürer. "Yüzsuyu dökmek" buradan geliyor olmalıdır ve bu tabir insanın itibarını bırakması veya yitirmesi demektir, çünkü yüzsüz insan itibarını yitirmiş birisidir. Secde bu anlamıyla yüzün temsil ettiği insan itibarının yitirilmesini temsil eder.

Oruçta secdenin mukabili ise yeme-içme ile aramıza konulan mesafenin idraki olabilir. Zaruri bir şekilde muhtaç olduğumuzu düşündüğümüz gıdaya ulaşmamız bize yasaklanmıştır. Kendisine muhtaç iken acizliğimizi idrak ettiğimiz bir şeye, imkân varken ulaşmanın yasaklanması ise bizi zelil kılar. Belki oruç aynı anda muhtaç olduğumuz şeyi de değersizleştiren bir ibadet olmalıdır; gıdaya muhtacız fakat belki gıda da bir işe yaramıyor olabilir. Hacda, zekâtta veya öteki bütün ibadet ve itaatlerde benzer yorumlar yapılabilir. Lakin kendi adıma anlamakta güçlük çektiğim konulardan birisi budur: "İnsan Tanrı'ya ibadet ederken niçin zelil olsun ki?", "Gerçekte ibadet insanı yücelten, ona değer ve itibar kazandıran bir şey iken zelil olma hali nereden ortaya çıkmıştır?"

Bu sorunun cevabını düşünmeden önce meselenin başka bir yanına dikkat çekmek gerekir. İnsan Allah karşısında

zelil olduğunu idrak edince iki durum yaşar. Birincisi Tanrı karşısında varlığının değersizliği idrak etmek iken ikinci hal ise öteki bütün varlıkların aynı mesabede olduğunu anlamakla bir "değersizlikte eşitlik" duygusuna ulaşmasıdır: "Ben zelil isem âlemdeki her şey zelil olmada ortaktır." Böylece zillet bir ortak nitelik gibi mümkün varlıkların ayrılmaz özelliği haline gelir. İbadetin mahiyetini belirleyen bu zelil olma halinin insanı özgür kılabilmesinin yönü ve imkânı budur.

İbadet kelimesinin öznesi olan âbid, kul ve köle gibi tabirler ibadetin meşakkatli kısmının bir dış buyruk ve yasak karşısında insanın çelişkili tutumu olduğunu gösterir. Namaz, oruç gibi ibadetlerde insana meşakkatli gelen kısım, irademizin hırpalanmasına ve varlığımız hakkında kuşkuya kapılmamıza yol açabilecek bu dış buyruk meselesidir. İnsana dışarıdan birinin "yap-yapma" demesi ağır gelmiştir.[25] Buna mukabil ibadetin görünür meşakkatleri daha yüzeysel ve basit zorluklardır. Bunun nedeni, ibadetin bizde yaşattığı gerilim ve çatışma halidir. Söz konusu çatışma ve gerilim varlığımız ve irademiz karşısında başka bir iradenin bulunduğunu kabullenmede ortaya çıkar. Bizden daha güçlü ve daha gerçek olan bu irade sahibi hiç kuşkusuz Allah'tır. Bu nedenle dinî hayatın kurucu cümlesi "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklinde otorite ve iradeyi Allah'ta toplayan bir bilgiyi havi olacaktır. İnsanın gerçek sınavı ise kelime-i tevhidde dile getirilen mutlak iktidarla sınanması, onun buyruklarıyla ilişkisini idrak etmesidir. Bu meyanda insan, kendi varlığına olan düşkünlüğüyle, herhangi bir otorite karşısında tereddütlü hareket eder,

25 "Emir, yasaktan nefse daha ağır gelir; çünkü o, asıldan çıkmaktır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/210-211.

onu kabul etmek istemez, ona karşı kendi iktidar alanını korumak için teşebbüs eder. Bu itibarla dinî hayat, Tanrı ile insan iradesi arasında ortaya çıkan bu gerilimi tedbir etmek üzere hareket eder. Her şeyden önce din, insana ilahi irade ve buyruklar karşısında direnen insan iradesine ve iktidarına "heva ve heves" diye yaklaşır; irade Allah'ın iradesi, buyruk O'nun buyruğu, direnme ise boş ve anlamsız bir hevestir. Heva ve heves gerçekte bizim irademizdir; fakat daha büyük bir irade ve varlık ile çeliştiklerinde onlar, değerlerini yitirerek heves diye anılmaya başlarlar. Kendi varlığına âşık olan bir varlığın iradesini heva ve heves olarak nitelemek her birimize en çetin gelen şey olmalıdır.

Âdem'in cennette başlayan hikâyesi bunun en nefis anlatımıdır. "Ağaca yaklaşma" (Bakara, 35) emri insanın doğasını ortaya çıkartmak, öteki varlıklardan farkını ve her şeyden önemlisi halife oluşunun anlamını tespit etmek üzere ortaya çıkan bir sınanmaydı.[26] Her şeyin yerli yerinde olduğu bir yerde sadece "yaklaşma" sözü Âdem'i kışkırtmaya yetmiş, yasağı ihlal ederek insan olmanın gereğini yerine getirmişti. İnsan olmak dışarıdan gelebilecek herhangi bir yasağa veya buyruğa başkaldırmak, başka bir otorite karşısında tereddütlü hareket etmek, hesap kitap yaparak ilişkiyi belirlemek, kendi varlığını ve arzularını koruma güdüsüyle harekete geçmek demektir. Galiba insanın kendisiyle ve dışındaki otoriteyle ilişkisini "Ağaca yaklaşma" yasağı kadar iyi anlatan başka bir hikâye yoktur; öteki bütün hikâyeler bu ilk hikâyenin bir yorumu olabilir.

26 "İniş, Âdem ve Havva için bir ceza değil, sadece İblis için bir cezaydı. Çünkü Âdem, vaadin doğruluğu için indirilmişti. Bu vaad, Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratacağı vaadiydi." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/211.

Bu yönüyle oruçta veya başka bir ibadette bize ağır gelen şey, "Oruç tut", "Namaz kıl" emrinin ta kendisidir. Herhangi bir emri insan kendi varlığına karşı bir saldırı olarak telakki ettikçe emre direnir, ayak sürer, çeşitli bahanelerle kendi varlık alanını korumanın yollarını arar. Din ise imanın tadına varmak diye nitelendirilen bir düzeyde insan ile buyruğun kaynağını yakınlaştırır, Tanrı'yı bir yabancı olmaktan çıkartarak emre imtisali kolaylaştırır. "Din kolaylıktır" bu demektir.[27]

27 Emir ve yasaklara uymanın zorluğunu Hz. Âdem'in kıssası üzerinden derinlemesine irdeleyen bir yazı için bkz. *Zeyl*: "Emir ve Yasaklar İnsana Niçin Ağır Gelir?"

Bâyezid-i Bestâmî'nin Bir Şathiyesi Üzerinden İbadetlerde Öznelik Meselesi

Bir mümine cenneti hak edip etmediğini sorsanız söyleyeceği en doğru söz, cennetin bir lütuf olduğudur. Her mümin -Mutezile istisna edilebilir- imanı bir lütuf, bunun neticesinde cenneti ve öteki saadet türlerini bir ihsan olarak kabul eder. Özellikle Ehl-i Sünnet inancı bunu iktiza eder. Bu meyanda dindarlık ve onun sonuçları olabilecek her şey, "nasip" kelimesi altında toplanabilir. Her şey nasip ve kısmet işidir; iman nasiptir, ameller nasiptir, ahlak nasiptir, cennet ve cehennem de bir nasiptir.

Bâyezid-i Bestâmî bir Müslüman kabrinin önünden geçerken "Bunlar mağrur" diye söylenmiş. Herhâlde yanında bulunanların bir bölümü pek bir şey anlamamış olacak ki, Bâyezid'den duymaya alıştıkları şathiye cümlelerinden birisi addetmişler. Hristiyan mezarlığının önünden geçerken bu kez "Bunlar mazur" diye bağırmış.[28] Bundan da kimse bir şey anlamamış olacak ki, sonra gelenler Bâyezid'in sözlerini izah etme ihtiyacı hissetmiş, İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle *ekber* sayılan Bâyezid'i rencide etmeden sözlerine yorum getirmek istemişlerdir. Hemen belirtmeliyiz ki bir sözün ve düşüncenin etkisini azaltarak onu unutturmak üzere yaygın

28 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (Erkam Yayınları, 2012), s. 458-459.

bir tarz vardır. Söz bazen yüceltilir, bazen anlaşılmaz bulunur, bazen şart ve zamana dikkat çekilerek sıra dışı ilan edilir, bazen de söyleyen ile sözü ayrıştırılarak cümlenin zihinsel konforu bozmasına imkân verilmez. Sûfîlerin sözlerine de en çok bu şekilde yaklaşılmış, onları belli belirsiz bir sevgiyle sevmek mümkün olsa bile, sözleri yüceltilerek geleneksel anlatı dâhilinde tüketilmiştir.

Hâlbuki böyle sözler sadece Bâyezid'den duyulmuş değildir, gerçeği olduğu hal üzere ifşa eden birçok kimse tarafından bu ve benzeri sözler dile getirilmiştir. Demek ki Müslüman cemaatin bir kesimi ibadet hayatındaki tutum ve tavırlarında kendilerini *mağrur* addettiklerini fark etmiş, bunun üzerinden eleştiri yapma gereği hissetmiş, bu eleştirileri umum cemaati rahatsız edebilecek bir üslupla beyan etmekten de çekinmemişlerdir.

Dindarlarda görülebilecek böyle bir böbürlenmenin ve kendini ibadet hayatının öznesi saymanın belirli dereceleri vardır. Her şeyden önce bir mümin dindarlığı, bir akıl ve düşünme eylemi sayarak *gizlice* övünmeye başlar. Naslarda yer alan "Akletmiyor musunuz?", "Düşünmüyor musunuz?" tarzındaki ifadeler, dindarlığı akılla varılan bir üst düşünme tarzı, dindarı ise daha akıllı insan haline getirmenin gerekçesi olarak okuma alışkanlığı her birimizde az çok görülen bir eğilimdir. Böyle bir eğilimin neticesinde dindar insanlar kendilerini akıllarını kullanan, doğru düşünebilen kimseler olarak göreceklerdir. Öte yandan ibadetlerde de bu durum ortaya çıkar. Hemen bütün ibadetler bireysel ve toplumsal maslahat için vazedilmiş iseler, o vakit dindarlık, maslahatı daha çok bilmek, heva ve hevese yenilmeden büyük menfaatin peşinden koşabilmek demek olmalıdır. Bu durumda insan dindarlığın neticesinde dünya ve ahirette bir saadet

elde edecekse, bunda ciddi bir katkısının olduğunu, hatta bu saadeti hak ettiğini düşünecektir. İşte Bâyezid'in eleştirdiği şey tam olarak budur: Dindarlığı insanın kendi eylemi sayması, saadeti ise hak ettiğine inanması.

Ehl-i Sünnet'in düşünme tarzına aşina olanlar Bâyezid'in söylediklerinin gerçekte Ehli Sünnet'in iktiza ettiği birtakım düşünceler olduğunu, onun -Ehl-i Sünnet duyarlılığından hareket etmese bile- bu mezhebin benimseyebileceği görüşleri beyan ettiğini fark edeceklerdir. Hiç kuşkusuz eleştiri, ölmüşler hakkında dile getirilen bir eleştiri değildir; onların üzerinden yaşayan dindarlar için dile getirilmiştir. Bu nedenle hâlihazırda yaşayan bütün dindarlar için de geçerli eleştiri olarak konuşulmaya değerdir.

Peki, bu sözler ne anlama gelir? Bir mümine cenneti hak edip etmediğini sorsanız söyleyeceği en doğru söz, cennetin bir *lütuf* olduğudur. Her mümin -Mutezile istisna edilebilir- imanı bir *lütuf*, bunun neticesinde cenneti ve öteki saadet türlerini bir *ihsan* olarak kabul eder. Özellikle Ehl-i Sünnet inancı bunu iktiza eder. Bu meyanda dindarlık ve onun sonuçları olabilecek her şey, *nasip* kelimesi altında toplanabilir. Her şey nasip ve kısmet işidir; iman nasiptir, ameller nasiptir, ahlak nasiptir, cennet ve cehennem de bir nasiptir. Ehl-i Sünnet dindarlığını bundan daha iyi anlatabilecek tabir yoktur herhâlde. Bir mümin "ya nasip" dediğinde, Allah'a teslimiyet, O'nun kader ve takdirine tevekkül gibi yüksek dindarlığın bütün ana fikirlerini havi bir kelime kullanmış demektir. Lakin sözdeki bu teslimiyet fiilde bozulmaya başlar, nasibin ağırlığını içimizdeki derin istihkak duygusu hafifletmek ister. Başta her şey bir lütuf iken bu kez "Biz de gayret ettik ve hak ettik" inancı dinî hayatın ruhunu teşkil eden teslimiyeti zedelemeye başlar. Bunu ise mümin

olmayanlar hakkındaki değerlendirmede fark ederiz. Bu nedenle sözün ikinci kısmı olmasa eleştirinin kapsamını ve derinliğini anlamayacaktık: "Müslüman olarak ölmemiş olanlar niçin *mazur* sayılsın ki?"

Dinî hayatın bilhassa Ehl-i Sünnet'in paradokslarından birisi tam olarak burada ortaya çıkıyor: "Onlar niçin mazur olsunlar ki?" diye bir soru haklı ve meşru görülürse, bunlar, yani Müslümanlar "Niçin iman etmişti?" cümlesindeki saklı gerekçe ve özneyi fark etmeye başladık demektir. Bâyezid'in Müslümanlar için *mağrur* demesinin nedeni de saklı duyguyu teşhir isteğidir. Ona göre her Müslüman, dindarlığını bir *nasip* saysa bile Müslüman olmada ve dindarlıkta kendi dahlini zihninin bir yerinde saklar. Müslüman olmayanlar hakkında konuşurken ortaya çıkan duygu budur. Demek ki öteki insanların *mazur* sayılabileceğini kabul etmemek, dindarlıkta istihkakımızı itiraf etmek anlamına geliyordur.

Eleştirinin yerini bulduğu, daha doğrusu yerinde bir eleştiri olduğu aşikârdır. Ehl-i Sünnet dairesine girmek mümkün, fakat dinî hayatta ve Tanrı-insan ilişkilerinde insanı öznelikten düşürebilecek bir fikri benimsemek hiç de kolay değildir. Sûfîler sözün en çetin kısmını *mazur* kelimesinde görmüş, Bâyezid'in sözlerinin yükümlülükle çelişeceğini hesaba katarak, "Onlar mazurdur demek, sorumlu olmadıkları anlamına gelmez" diye bir açıklama getirmişlerdir. Bu da dinî düşüncenin ciddi paradokslarından birisidir: *Özgürlüğün sınırları belirsiz iken sorumluluk bâkîdir.*

Fiil ve Kesb:
Yapmak ile Yapmamak Arasında

Dinî hayat bizi, günlük telaş ve koşuşturmalarla unuttuğumuz ve ihmal ettiğimiz bir hakikati "durarak" hatırlamak, idrak ve müşahede etmek üzere "beklemek" için eylemsizlik anına çıkartır.

"İbadetleri yerine getirirken insan kendini özne olarak mı kabul edecektir?" sorusunun cevabını aramaya devam ediyoruz. Bu meyanda nihai cevabımız ameli, sıradan ve olagelenin dışına çıkmak şeklinde yorumladığımız *eylemsizlik* olacaktır. "Amel yapmak" şeklinde dile gelen ifadeler gerçekte bir *yanılsamadır*. Burada kastedilen "selbi bir eylem", yani *hareketsizliğe* doğru çekilmedir, diyebiliriz. Böyle bir yaklaşım birçok kişiye şaşırtıcı gelse de haddizatında dinî düşünce geleneğinde aşina olunan bir düşüncedir. İnsan, zihnimizin günlük hayat telaşesinde şekillenen algılama kalıplarıyla dine bakınca, dinî hayatı, sorumluluklar, fiiller, ameller, ahlak vb. sürekli bir koşuşturma ve çabalama şeklinde telakki eder. Hâlbuki durum tam aksidir. Dinî hayat bizi, günlük telaş ve koşuşturmalarla unuttuğumuz ve ihmal ettiğimiz bir hakikati "durarak" hatırlamak, idrak ve müşahede etmek üzere "beklemek" için eylemsizlik anına çıkartır. Bu yaklaşım nihai formunu sûfî

düşünürlerde kazanmış olsa da, Ehl-i Sünnet geleneğinde çeşitli şekillerde işlenmiştir. Haddizatında amele bu şekilde bakmak Ehl-i Sünnet'in reddetmeyeceği bir düşüncedir.

İnsanın fiillerinde gerçek bir özne olabilmesi için Tanrı'nın ona irade ve özgürlük alanı açmış olması gerekir. Böyle olunca, bu kez Tanrı'nın kendi iradesini ve kudretini sınırlaması gerekir. Ehl-i Sünnet bu ikisi arasında bir yol bulunabileceğini kabul etmez. Başka bir anlatımla, insanın özgürlüğü için mutlaka Tanrı'nın kudret ve iradesinin sınırlanması gerektiğini öngörür. Buna mukabil de kendini sahih dinî düşüncenin odağı kılan bir refleksle hareket eder ve dinî hayatta yükümlülük-özgürlük paradoksunu, yani gerçekte özgür değilken yükümlü olmayı kabullenerek, Tanrı'nın kudret ve iradesini tevhidin gereği sayar. Bunun anlamı şudur: Tanrı'nın kudret ve iradesini tespit edebilmek için insanın özgürlüğünü izah etmede çelişkiye düşmek, gerçek bir mesele değildir.

Ehl-i Sünnet "özgürlüksüz yükümlülük" bahsinde ortaya çıkan belirsizliği aşmak üzere ilginç bir kavram geliştirir. Kavram ilginçtir, çünkü hem yeni ve yaratıcı bir tabirdir hem de içeriğini ancak pratik ve pragmatik yolla doldurabileceğimiz bir anlamı haizdir. Ehl-i Sünnet'in bu meyanda düşünceye getirdiği yeni kavram *kesb*'dir. Kesb öyle bir kavramdır ki, başka dillerde doğru anlam vermek bir yana kendi bağlamında bile hiçbir zaman anlaşılamaz. Öyle ki belirsizleşen bir işi anlatmak üzere "Bu iş Eş'arîlerin kesbine benzedi" denilir. Hiç kuşkusuz burada ilk kez bir paradoks görüyor değiliz.

İşte kesb kavramına bu çerçeve dâhilinde bakmak gerekir. Basit bir gözlemle meseleye yaklaşınca ya özgürüz ya değiliz, fiilleri ya yapıyoruz veya yapmıyoruz, diyebiliriz.

Böyle açık bir yaklaşımı Ehl-i Sünnet'te bulamayız. Buna mukabil bize verilecek cevap ne özgürüz ne değiliz ya da ne yapıyoruz ne yapmıyoruz gibi paradoksal ve açık anlatımı olmayan bir cevaptır. Sağduyu burada tam bir açmaza düşecektir ki, Ehl-i Sünnet'in istediği de budur: Alışagelmişle ezberler oluşturan ve kalıplara sıkışan zihin bir sarsılma, tereddüt veya tevakkuf haliyle din ile irtibat kuracaktır. Çünkü biz, bir şey yaparak Tanrı'yı tanımayacağız veya O'nu biz bulmayacağız; O'nunla buluşunca veya O'nu bilince bir şey yapacağız, bize kendisini O bildirecek, dindarlık O'nun fiillerimizle ilişkisiyle şekillenecektir. Tanrı'yı fail ve irade sahibi olarak tanıyan insan en azından ibadet ve ahlak hayatındaki öznelikten uzaklaşır, yeryüzündeki gerçek yerinin edilgenlik olduğunu idrak etmeye başlar. Kesb tam da bu düşme halinin ismidir. O zaman kesbi konuşmak, Tanrı'yı bulmayı ve bilmeyi konuşmak, O'nun fiilini dikkate alarak kendi fiilimizle O'nun fiili arasındaki sürekliliği hesaba katmak, fiillerimizin öznesi olarak kendimizi kabul etmek, Tanrı'nın iradesini ve kudretini sınırlamak demektir. Böyle bir düşünce en azından işin başında *deist* bir telakkiye bize götürür ki, Ehl-i Sünnet'in kâdir-i mutlak fikri tam olarak bunun reddi demektir. O zaman kesb kavramını, "iradeli ve kudretli Tanrı'ya inanmış insanın eylemsizliği idraki" gibi düşünmek gerekir.

Peki insan ile Tanrı'nın aynı fiilde buluşmasını açıklama sadedinde ortaya çıkan bu kesbi nasıl anlayacağız? Kanaatimce dindarlığın bu kilit kavramının anlaşılması, ibadetin ahlaka dönüşmesiyle ortaya çıkan bilgiyle ve akılla (*marifet*) mümkündür. Buna "imanın bilgiyi öncelemesi" tabiri üzerinden bakılabilir.

Yaygın dinî hayatta Ehl-i Sünnet'in kesbine Mutezile'deki

fiil anlamı verilir, bunda tereddüt yoktur. Herhangi bir Müslüman için kesb özel bir anlam taşımaz, ibadetleri yapmak anlamıyla özne olmaya işaret eder. Bu seviyede Ehl-i Sünnet'in, ilahi irade ve kudreti sınırlayan özgürlükçülükten ayrışmada dil düzeyinde başarısız kaldığını söylemek gerekir. Dinî hayat içerisinde akıl ve idrak yeniden şekillenir, akıl doğal kalıpların dışına çıkarak yeni ilkelerle düşünmeye başlar. Bu itibarla Ehl-i Sünnet'in içindeki bazı ekollerde ibadet ile ahlakın yeni bir akıl inşa edebileceğine dair düşünceler kabul edilmiştir. Namaz bize öğretir, oruç bize öğretir, hac bize öğretir ve dindarlık başka bir akıl oluşturur. Bir hadis-i şerifte geçen "dinde fakih olmak" ifadesi bu anlamda olmalıdır. Böyle bir akılla birlikte kesb Mutezile'deki fiil (*yapmak*) anlamından uzaklaşarak edilgenliğe doğru bir anlamla idrak edilir. En sonunda İslam kelimesi, "ontolojik bakımdan daha gerçek, daha üstün ve daha doğru hakikate teslim olmak" ile nihai anlamını kazanır. Kesb, irade ve kudret sahibinin fiili karşısındaki duran ve bekleyen halimizi anlatır.[29]

29 Fiil ve kesbin, iman ve amel yönüne felsefî bir yaklaşım için bkz. *Zeyl*: "Bilgi ve Eylem, İman ve Amel"

İslâm'ın Mekke Döneminde İbadet ve Ahkâm Yok Muydu?

İslâm bu Mekkelilere "kâfir" derken ne demek ister? Bunların bir kısmının muvahhit olduklarını düşünmek mümkündür. Mekke'deki her insan, bilhassa hanifler tevhid akidesini benimsiyordu. Buna rağmen onlar kâfir idi. Çünkü İslâm ile birlikte kâfir kelimesinin anlamı Tanrı'yı inkâr eden veya O'na ortak koşan değil, öncelikle "nübüvveti inkâr eden" demekti. İslâm'ı dinî geleneklerden bilhassa da içinde doğduğu Hanif dininden ayrıştırıp zaman içinde o dini "mensuh" (geçersiz) kılan ayırıcı ilke, nübüvvetti.

"De ki: Ey kâfirler, ben sizin ibadet ettiğinize ibadet etmiyorum." (Kâfirûn, 1). Âyet-i kerîmeyi okuyunca akla gelen ilk husus bir iddianın reddedilmesi sadedinde Hz. Peygamber'e böyle bir emrin gelmiş olabileceğidir. Öyle görünüyor ki nübüvvetin ilk yıllarında Mekkeliler Hz. Peygamber ve ona iman edenlere "aynı şeye ibadet ediyoruz" benzerinde bir söz söylemiş, âyet-i kerîme ise İslâm ile Mekkelilerin ibadet hayatlarını tefrik (*furkan*) etmek üzere bu hükmü beyan etmiştir: Ben sizin ibadet ettiğinize ibadet etmiyorum! En sonunda ise sizin bir dininiz benim ise bir dinim var; sizinki size, benimki bana tarzındaki bir ifadeyle söz konusu *tefrik* açık hale gelmektedir.

Mekke'de nazil olan âyet-i kerîmelerin genellikle iman

üzerinde odaklandığı, kıyamet ve ölüm bahisleri gibi görece soyut bahislere atıf yaptığı; Medine'de nazil olan âyet-i kerîmelerde ise ibadetlerin ve toplumsal meselelerin belirtildiği söylenir. Doğrusu bir dinin yayılma sürecinde soyut olandan somuta doğru bir gelişmenin ortaya çıkması anlaşılması güç bir meseledir. Daha çok somut olandan soyut olana, daha sonra da tam soyut konulara doğru bir terakkiyle dinin insanlara ulaştığını düşünmek gerekir. Bu nedenle *cemaat* ortaya çıktıkça hükümlerin geldiği hakkındaki yaklaşıma tereddütle bakmak yerinde görünüyor. Bu alanda yazı yazan, görüş beyan edenlerin hareket ettiği nokta ise âyet-i kerîmelerin içerdiği hükümlere göre bir sıralama yapmış olmalarıdır. Bu bakımdan söylediklerinin haklı tarafı olabilir. En azından toplumsal düzenle ilgili hükümler Medine'de gelmiş, namaz hicretin hemen öncesinde farz kılınmış, oruç Medine'de ikinci senede farz kılınmış, hac en son farz kılınmıştır vs.

Peki Müslümanlar ilk başta ibadet olarak ne yapıyorlardı? Bu soruya olumsuz olarak cevap vermek, dinin talim ve tedrisinin tamamen pratikten yoksun olarak gerçekleştiğini düşünmek anlamına gelerek dinin doğasına aykırı bir durum ortaya çıkartacaktır. Bir bilgi ve talim meselesi olarak dindarlık, bilimlerin öğrenilme sürecine benzer bir yol takip eder: Önce daha basit ve görece şeklî konular öğrenilir, insan zihni ve idraki geliştikçe ise daha soyut konulara doğru ilerlenir. Dinde bu pratik alan -mesela kadim bilim geleneklerinde metafiziğe hazırlık için öğrenilen doğa bilimlerine karşılık gelen kısım- ibadet hayatına tekabül eder. Bu bakımdan pratiklerle eğitilen insan idraki daha soyut konulara hazırlanır, onları anlayabilecek hale gelir. İslâm'da dindarlığın gelişim seyri böyle gerçekleşmiştir.

Meselenin ikinci yönü ise bilhassa ibadetlerin Medine'de belirlenmiş olduğu kabulü, İslâm'ın öteki dinî geleneklerle bilhassa Yahudilik ile ilişkisinde ciddi bir sorundur. Uzun zamandır oryantalist araştırmacılar tarafından dile getirilen bu türden -İslâm önceki dinlerin eklektik bir tarzıdır şeklindeki- iddialar günümüzde de dile getirilmektedir. Bu iki sorunun çözümü, İslâm'ın bir din olarak gelişim seyrinin anlaşılmasında belirleyici rol oynayacaktır.

Önce yukarıdaki tespiti tekrar edelim: Mekkeliler Hz. Peygamber ve Müslümanlar için "Aynı şeye ibadet ediyoruz?" demiş olabilir mi? Öyle görünüyor ki iyi niyetle böyle bir söz söylemiş olabilir ve bu sayede Mekke'de dinî hayatta ortaya çıkan bölünmeyi izale etmek istemiş olabilirler. Çünkü onlar bu süreçte Müslümanların da kendileri gibi pratik bir ibadet hayatına sahip olduğunu, aynı ibadetleri yaptıklarını, Kâbe'ye aynı şekilde baktıklarını vs. görüyorlar, bu nedenle de "İbadet hayatı aynı" diyorlardı. Onlar Hz. Peygamber'i, peygamber olarak kabul etmemiş olsalar bile Kâbe'deki hizmetleri yapan, Mekke'nin geleneksel dinî hayatını sürdüren zümrelerdi. Onlar Müslümanları takip ediyor, onların dinî hayatlarına şahitlik ediyor, belki de saygı duyuyor, aynı ibadetleri yerine getirdiklerini gözlemliyor, bu nedenle de "aynı şeye ibadet ediyoruz, o zaman niye bölünme ortaya çıkıyor" diye düşünüyorlardı.

Bu yaklaşımı teyit edebilecek deliller arasında bazı âyet-i kerîmeler de zikredilebilir: İlk âyet-i kerîmede "Namaz kılanı engelleyeni gördün mü?" (Alak, 9) veya "Yazık olsun kıldığı namazdan habersiz olanlara" (Mâ'ûn, 5) veya "Rabbin için namaz kıl" (Kevser, 2) gibi âyet-i kerîmeleri bu meyanda hatırlamak gerekir. Bütün bunlar, Hz. Peygamberin ve sahâbesinin namaz (*salât*) adı verilen bir ibadeti

yerine getirdikleri kadar Mekkelilerin de *salât* ibadetinde onlara iştirak ettiğini gösterir. Burada *salât* ibadetini hangi anlamda yorumlarsak yorumlayalım vakıa değişmez: Bu ibadetler Mekkelilerce bilinen, onların da az çok yerine getirdiği ibadetlerdi fakat onlar anlamlarını idrak etmedikleri için kendilerine ve ibadete yazık ediyordu.

Peki bu ibadetler nereden geliyordu? Hiç kuşkusuz bu ibadetler ve ahlâkî kurallar uzun bir süreden beri Mekke'de hâkim olan Hanif dini ile onu getiren Hz. İbrahim'den geliyordu. Başka bir anlatımla İslâm (nasıl ki Hristiyanlık, Yahudilik ve Tevrat'ın çerçevesi içinde doğduysa) Hanif dininin içinde doğdu. O dinin emir ve yasaklarını reddetmeksizin onlara göre pratiklerini oluşturdu, zaman içinde ise tedrîci bir şekilde bu dinden uzaklaşarak müstakil hükümler getirdi. Bu ayrışma sürecinin en somut göstergesi ise hicretin tamamlandığı eylem sayılabilecek Kâbe'den başka bir istikamette ibadetin yerine getirilmeye başlanmasıdır. Vakıa İslâm'ın bir din olarak mahiyetini anlamada herhalde en önemli hadise "Kâbe'den hicret" etmekti. Kâbe'den yüz çevirmekle İslâm, Hanif dini ile arasındaki "geleneksel bağı" koparmış, Mekkeliler ve Kâbe'yi dinin merkezi sayanların gözünde *kâfir* haline gelmişti. Gerçekte Müslümanların Kâbe'den sonra nereye döndüklerinin hiçbir önemi yoktu, Kudüs'ün ikinci Kâbe olması da mühim değildi. Burada bir yerden kopmak -tıpkı bir mağaradan çıkarcasına- başka bir şeye veya yere yönelmeyi önceleyen bir eylem olarak İslâm'ın reddedişini ifade eden simgesel bir anlam taşır. Kâbe'den yüz çevirene kadar "İslâm'ın şeriatı" Hanif dininin kuralları olmalıdır. İşte "aynı şeye ibadet ediyoruz" tarzındaki bir değerlendirmenin dayanak noktası burasıdır.

Fakat âyet-i kerîmede mühim bir konu daha vardır: İslâm bu Mekkelilere "kâfir" derken ne demek ister? Bunların bir kısmının *muvahhit* olduklarını düşünmek mümkündür. Mekke'deki her insan, bilhassa hanifler tevhid akidesini benimsiyordu. Buna rağmen onlar *kâfir* idi. Çünkü İslâm ile birlikte kâfir kelimesinin anlamı Tanrı'yı inkâr eden veya O'na ortak koşan değil, öncelikle "nübüvveti inkâr eden" demekti. İslâm'ı dinî geleneklerden bilhassa da içinde doğduğu Hanif dininden ayrıştırıp zaman içinde o dini "mensuh" (*geçersiz*) kılan ayırıcı ilke, nübüvvetti. Bu nedenle Allah peygamberine "De ki onlara: Ey kâfirler" (Kâfirûn, 1) demesini emretti. Çünkü gerçekte kâfir Hz. Peygamber'i "peygamber" saymayan olduğu gibi Müslüman olmak ise onu peygamber saymakla ikmal olan bir eylemdi. Bu süreçte kelime-i tevhidin ikinci kısmı yani "Muhammed (sav.) Allah'ın Peygamberidir" düsturu İslâm'ı bir din kılan esas ilkeydi.

Medine'de İslâm'ın kendi ibadetlerini belirlemiş olması ise İslâm'ın Hanif dinî geleneğinden ayrışma sürecini ortaya çıkartır. Bu şekilde İslâm, namazı önceki dinlerdeki namazlardan ayrıştırarak kendi formel yapısıyla farz olarak belirlemiş; orucu, zekâtı ve öteki emirleri Hz. Peygamber'in uygulamasıyla farz olarak emretmiştir. Bu süreci bir kelimenin kavrama dönüşmesi gibi yeni bir varlık anlayışı dâhilinde önceki yapının çözülerek yeniden inşası şeklinde düşünmek mümkündür.

İbadet Bilgeliği: İbadet Varlıktaki Sürekli Yaratılışa Şahitliktir

Kelime-i şehadet, kelimenin her iki anlamıyla şahitlik etmektir. Bu bir şahitlik cümlesidir ve sözlü şahitliktir. Şahitlik cümlesidir, çünkü bizden Allah'ın talep ettiğini bu cümlede ifade ederiz. Bu bir sözlü şahitliktir, çünkü henüz ispatlanmış bir iddia veya şahitlik yoktur ortada, iddianın ispatı gerekir. Yaşamak bu şahitliğe inancımızı göstermek içindir.

Bir Müslüman için Allah'ın varlığına inanmak bir şey ifade etmez; bizi ne ahlaki davranışa icbar eder ne zihnimizi yüksek idrake taşır. Allah'ın varlığına inanmamaya gelirsek (*ateizm*), bu ise anlaşılmaz ve hayreti mucip bir durum gelir gerçek mümine. "İnsan fena yurdunda kayıp giden seyrüseferine şahit iken Allah'ın varlığına niçin inanmasın?" "Kocakarı imanı" denilen bir duruş vardır akide literatüründe. Delili değil, kuşkuyu ve inkârı tanımayan iman için kullanılan bir kavramdır. Fahreddîn er-Râzî'nin şehre geldiğini duyan yaşlı hanıma onun "Allah'ın varlığına bin delil getiren âlim" olduğunu söylemişler. Yaşlı hanım bastonunu kapıp "Bunca kuşkuyu nereden bulmuş ki delil aramış" diyerek Râzî'yi dövmeye gitmiş. Gerçek bir mümin için delil, varlığı ispat için değil, bilgiyi pekiştirmek, daha çok bilinenin farklı yönlerini görmek üzere talep edilir.

Kuşkulara düçar bırakan düşünme, övülecek bir şey değil, en çok mazur sayılabilecek bir çabadır.

Allah'ın varlığına inanıp insanın ve âlemin O'nunla irtibatı olmadığını duyunca yine şaşırır müminler. Çağımıza hâkim ideolojilerin başında gelen *deist* telakki karşısında Müslümanlar "Nasıl böyle olabilir?" der. "Allah ile aramızda irtibat yoksa âlemin yaratılışından nasıl söz edelim ki?" Yaratmaktan söz etmek hâlihazırda olagelen bir irtibattan söz etmektir. Ben "Allah beni yarattı." dediğimde geçmişteki bir hadiseden söz etmem; henüz olan ve dilerse tekrarlanacak sürekli varoluştan söz ederim. Yaratma bu demektir: her şeyi her anda ve sürekli yaratmak. Duyduğum sesi Allah o esnada yarattı; bende ise duyma gücünü yaratarak sesi karşılamamı sağladı. Gördüğüm çiçeği, aldığım kokuyu, dokunduğum nesneyi, geçmişte değil şimdi Allah yarattı. Miadı dolmuş bayat ve köhne bir evrende değil, taze ve hareketli bir âlemde yaşadığını öğrenir dinde insan. Her şey yeniden var olur ve her şey bir hareket ve dinçlik içinde seyreder: "O her gün bir şe'ndedir" (Rahman, 29), *şe'n*, yani mümkün varlığın hakikati ise hep yenilenme halindedir. Bu nedenle aklın görevi, her an yenilik ve güzellik görecek olmanın hayretini muhafaza etmektir. Sûfîler "yaratmanın kokusunu almak" diye tabir ederler bu hali! "Koku adamları"[30] denilen veli gruplarından söz edilir. Sulardan, besinlerden yaratılış bilgisini istinbat eden velilerden söz edilir. Velhasıl kokusunu duymadığımız bir şeyin yaratılışından söz etmemiz kuru bir iddiadan ibarettir. "Yaratılışın kokusunu duymak", her şeyin nefes-i

30 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/369.

Rahman'dan var olduğunu kabul etmek demektir.[31]

Peki, müminler niçin ibadet ederler? İbadet etmemiz Allah ve yaratma ilişkisi hakkındaki bilgimizden kaynaklanır. Allah bizi ve bizim için âlemi sürekli yaratırken biz de O'nun fiiline *şahit* olarak karşılık veririz. Bu durumda ibadet, sürekli olan yaratılışı idrak ve onu karşılamaktır. İnsan daha önce olmuş bir şeyin şükrünü yapmıyor; bütün evren bizim için şimdi yeniden yaratılmış olunca, gördüğümüze-bildiğimize şükretmek gerekir. Buna *ibadet* denilir. Binaenaleyh ibadet yaratmanın sürekliliğine şahitliktir. Allah her şeyi var ediyor ve her şeyi yeniden yaratıyor. Allah için bilmek, yaratmak iken yaratmak, varlığını *ihsan* ve *izhar*dır. Biz rabbimizi yaratma özelliğiyle biliriz. O her ne yaparsa yaratmış olur. Bu itibarla yaratmak O'nun bir fiili değil, bütün fiillerinin genel adı olarak girer düşüncemize. Yaratılışa şahitlik ederek ibadet eder, ibadet ettikçe şahitliğimizi izhar ederiz.

Allah'ın yaratıcı olduğuna ilk şahitliğimiz kelime-i şehadet cümlesinde geçen şahitliktir. Kelime-i şehadet, kelimenin her iki anlamıyla şahitlik etmektir. Bu bir şahitlik cümlesidir ve *sözlü* şahitliktir. Şahitlik cümlesidir, çünkü bizden Allah'ın talep ettiğini bu cümlede ifade ederiz. Bu bir sözlü şahitliktir, çünkü henüz ispatlanmış bir iddia veya şahitlik yoktur ortada, iddianın ispatı gerekir. Yaşamak bu şahitliğe inancımızı göstermek içindir. Bu itibarla ibadetler şahitliğin uygulama halidir. Biz ibadetlerle sözle söylediğimizi "fiile" taşırız ve hayatın farklı alanlarında tatbik ederiz.

Müslümanlar dikkatlerini her an yaratan ve var eden Allah'a verirken bilhassa sûfiler yaratılışı günlük hayata

31 Nefes, nefes-i rahman için bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 205-207.

daha çok taşımışlardır. Onlar için Allah'ın yaratmasından söz etmek, kendi hayatlarındaki bir fiili yaratmaktır. Allah benim rızkımı yaratır; ben o rızkı almaya giderken rızkımı yaratanın Allah olduğuna şahitlik ederim. Rızkım o esnada yaratıldı ve "taze rızık" yemenin şükrüyle ibadet ederim, "şahidim buna" derim. Bu kez sadaka vererek yaratmanın yeni bir tarzı ortaya çıkar. Allah başka bir insanın rızkını kendi vesilesiyle yaratırken sadaka veren insan yaratmaya şahitlik eder. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in yeni şeylere olan ilgisini böyle izah eder, gördüğü her şeye Allah'tan yeni gelen nimet olarak bakabilmek nübüvvet bilgisidir.[32] Yeni bir meyve, eşya veya hediye gelen bir elbise... Her ne olursa olsun yenilik ilahi tecellinin neticesidir. Tecelliler ise tekrarlanmaz ve bu nedenle her biri yenidir. Onları sevmek tecelliyi sevmek, tecelliyi sevmek ise Allah'ı sevmek demektir. İbnü'l-Arabî bebeği, "Rabbi ile ahd-i hâdis"[33] sahibi olmak özelliğiyle niteler. Yeni olanın üzerimizdeki tesirinin sebebi de budur: Üzerindeki yaratılış izi henüz kirlenmemiş olduğu için bize tesir eder. Bunun için ibadet ederiz ve bu nedenle ibadetimize ara vermeyiz. Yaratma devam ettiğine göre şahitliğimiz de devam ediyor. Allah Hâlık, biz ise şahidiz! İbadetin özü budur.

32 Hz. Peygamber, kendisine isabet etsin diye yağdığında göğsünü ve başını yağmura açardı. Bunun nedeni kendisine sorulduğunda şöyle derdi: "O rabbimin katından yeni gelmektedir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/352.

33 Ahd-i hâdis için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (Kabalcı Yayınevi, 2006), s. 210.

NAMAZ

"YETMİŞ İKİ MİLLET DAHİ ELİN YÜZÜN YUMAR" MI?: ABDEST NE DEMEKTİR?

Yüzü yıkamak Hz. İbrahim'in "Ben yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a döndürdüm" sözündeki ihlasa karşılık gelir. İnsanı gerçek mümin kılan ihlası, yani Hakka yönelmesi ve yüzünü O'na çevirmesidir. Yüz yıkanırken varlığı Hakka dönmenin anlamı yâd edilirken başkasına yüzünü dönmekle yitirilmiş hüviyet yeniden inşa edilir.

Zamanın ve mekânın değişmesiyle hükümler de değişir. Hiçbir şey eskisi gibi olmaz. Ne geriye dönüş var ne eski hükümler yeni duruma uyabilir. Mesela Hz. Âdem yaratılınca yeni bir şey oldu: Allah kendi iradesine karşı çıkabilecek varlığı bizzat kendi iradesiyle var etti. Hiç kimse O'nu buna zorlamadı ve hiç kimse kendi iradesiyle ve hakkıyla var olmadı. İnsanın ve âlemin yaratılışını anlatmak üzere *kerem* kelimesi kullanılır. Kerem, liyakat olmayan bir şeye cömertlik etmek demektir. Allah her şeyi keremiyle ve bir *ikram* olarak yarattı. Âlem bir ikram-i ilahi olmak üzere var oldu. İşte bu Âdem yaratıldıktan sonra varlıkta yeni bir durum ortaya çıktı, daha önce Allah'ı sürekli tespih eden ve O'na hamdeden melekler yeni bir şey öğrendi: İradeli varlığın ibadetini ve isimleri.

Hz. Âdem'e ibadetlerin bir kısmını melekler daha doğrusu Cebrail öğretti. Bu hep böyle devam etti. Cebrail sadece vahyi getiren melek değil, peygamberlerin öğretmeni olarak da kabul edilir. Cebrail tavaf etmeyi öğretirken Hz. Âdem'e Âdem şöyle sorar: "Siz tavaf ederken ne söylersiniz?" O da şöyle der: "Subhanellahi ve'l-hamdu lillah (Allah'ım Seni tenzih ederiz. Hamd Allah'a aittir)." Hz. Âdem şöyle dedi: "Benim buna ekleme yapmam gerekir: *vela havle vela kuvvete illa billahi'l-aliyyi'l-azim.*" Yani "Azim ve âlî Allah'tan başka güç ve kuvvet sahibi yoktur."

Acizliğin Gücü ve İktidarı

Abdestin manasını anlamadan şekline takılanlara "Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil"[34] diyen Yunus Emre insanın muktedir oluşunu Allah'a kullukta bulurken şöyle der: "Yunus kapında kuldur sultandan içeri." Gerçekte dinde güç ve acizlik ilişkisi bundan daha iyi anlatılamaz herhalde. İnsan her ne kadar gücü sevse bile, Allah bu gücünü kimseyle paylaşmaz. En güçlü olduğunu zannettiği anında insanı aciz bırakır. Bu nedenle dindarlık Allah'a teslimiyet ve O'nun gücüne sığınmak olarak kabul edilebilir. Abdest almak insanın güç sahibi olma vehminden arınmasıdır. Olmayan bir şeyden arınarak var olanla barışabilmek... Bu bakımdan önce ellerimizi yakarız. "Elleri yıkamak" dinde çok önemli bir anlama gelir. Çünkü elleri yıkamak önce işe başlamaktır. İnsan ellerini yıkıyorsa ortada bir itiraf da var demektir. Ellerimiz yıkarken "Ben kirlendim" diyerek huzura hazırlanırız. Kimse olduğu haliyle ilahi huzura çıkamayacağına göre her insanın ilk işi bu itiraftır.

34 Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 389.

Demek ki, abdest bizi suyla temizlerken bu itiraf kalbimizi temizler ve bizi huzura hazırlar. Ellerimizi kollarımızla birlikte yıkarız. Çünkü eller aynı zamanda bizim gücümüzü anlatır. El koymak, el atmak, eli kolu yerinde, el-etek çekmek gibi bütün tabirler gücü ve iktidarı anlatan tabirlerdir. Fakat bu güç ele izafe edildiğinde, elimiz bir anlamda kirlenir; kirlenen temizlenmelidir. Bu nedenle temizlik elden başlar ve oradan öteki organlara yayılır. Artık biliriz ki, gücümüz yok, kudretimiz bizim değil, iddiamız yok! Böylece güçleniriz, gücün zirvesini acizlikte buluruz ve şahit oluruz: "Bir serçe bir kartalı kaldırır yere vurur."[35]

İnsanın yüzü, onun hakikati hatta şahsiyetidir. İnsan şahsiyetini daha güçlü hale getirmek üzere yüzsuyu döker ve itibarsızlaşır. Din onun yüzünü yıkar ve hüviyetini temizler. Abdestte yüzü yıkamak başkasına dönen uzuvları yıkamak demektir. Yüzü yıkarken onda bulunan bütün duyular da arınır: Kulak kötü sözleri dinlemekten, dil-ağız dedikodudan, iddiadan, burun ve öteki organlar kendi kirlerinden arınır. Yüzü yıkamak Hz. İbrahim'in "Ben yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a döndürdüm" (En'âm, 79) sözündeki ihlasa karşılık gelir. İnsanı gerçek mümin kılan ihlası, yani Hakka yönelmesi ve yüzünü O'na çevirmesidir. Yüz yıkanırken varlığı Hakka dönmenin anlamı yâd edilirken başkasına yüzünü dönmekle yitirilmiş hüviyet yeniden inşa edilir. Sonra ilahi iradeye ram olmak üzere baş meshedilir. Son olarak ayaklar yıkanır. Ayakları yıkamak Hz. Musa'ya söylenen "Ayakkabılarını çıkart, temiz bir vadidesin" ayetine karşılık gelir. İnsan ayaklarını temizlerken serapa nur haline gelerek ilahi huzura girer. İnsanın gücü bu haldir.

35 Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 369.

Bu halde insan serapa nur olur ve hakikati olduğu şekliyle idrak edebilecek seviyeye yükselir.[36]

36 Unutmak ve arınmak bahsi üzerinden abdestin arınmadaki yerine ilişkin bir inceleme yazısı için bkz. *Zeyl*: "Abdestle Arınmak, Unutarak Kirlenmek"

İlahi Huzura Hazırlık ve Abdest

"Varlığımız niçin günah olsun ki?" deyip geçebiliriz. Fakat sözün anlamını derinden düşününce hakikat bize kendini gösterir: İnsanın esas günahı ve gafleti kendini müstakil bir varlık saymasından kaynaklanır. Bu nedenle hazları peşinden koşar, bu nedenle Hakkı unutur. Öyleyse abdestin ilk maksadı bizi ilahi huzura hazırlayacak bir ayıklığı bize kazandırmaktır.

Din, insanın gözüne duruluk kazandırır, onu şaşılıktan kurtararak doğru ve bir görmesini ister. Kulağını kötü seslerden, gürültüden arındırarak "sema ehli" olmasını sağlar; tevhidin sesini duysun diye... Burnunu Rahman'ın nefesinden gelen kokuları (*tayyibat*) hissetmesi için arındırır. Damağını helal ile terbiye eder ki, tatmayı öğrensin diye... Velhasıl duyuların salim hale gelmesiyle varlıkla gerçek ilişki kurabilir. Tevhidin bilgisi önce duyularla idrak edilir. İnsanın hayallerine sınır getirerek kuruntuların ve vehmin esiri olmaktan kurtarır onu. İnsanın iç konuşmasının önüne geçer, geçmiş veya gelecek arasında savrulmadan şimdide toplar onu. Aklına kılavuzluk eder ve onu bir yerde veya bir kararda takılıp kalmaktan kurtararak varlığın zıt görünümlerinin idrakini sağlar: Bazen beyaz, beyaz değil, siyah da siyah değildir. Velhasıl din insanı harekete

geçirir ve bereketin harekette olduğunu insana gösterir.

Bütün bunların olabilmesi için "insanın arınması" lazım gelir. İnsan sürekli kirlenen bir varlık olduğuna göre arınmanın da sürekli olması gerekir. Bazı ibadetler doğrudan arınma işi gören hazırlık ibadetleri mesabesindedir. İslam'da arınmanın başı imandır; iman bir arınma eylemidir: İnsanın güç ve kuvvet iddiasından arınarak gözlerinin varlığa ve hakikate açılmasına iman denir. Tövbe başka bir arınma ibadetidir. Abdest ise bunların arasında doğrudan arınma eylemiyle temayüz etmiş müstakil bir ibadet olarak kabul edilir.

Abdest: Güç İddiasından Arınarak Huzura Girmek

Abdest, geçmişte ve günümüzde üzerine çok kere konuşulmuş bir ibadettir. Bu konuşmaların önemli bir kısmı ise doğrudan meseleyle ilgili olmayan konuşmalardır. Bunun sebebi ise abdestin, bizi şaşırtacak bir özelliğe sahip olmasıdır. Abdestin beden temizliğiyle ilişkisi, ilk dikkatimizi çeken özelliktir. Abdest üzerindeki konuşmalar daha çok beden temizliği ve sağlıklı yaşam üzerinden kurulur. "Temizlik imandandır." denilince akla önce bu ilişki gelir. Hâlbuki temizlik, din içinde başka bir anlamda kullanılmıştır. Temizlik önce kanaat anlamına gelir; böyle temizlik, zenginliğin ve huzurlu bir hayatın sebebi olarak emredilmiştir. Hz. Peygamber fakirlikten şikâyette bulunan sahabesine "Taharete devam edin ki, rızkınız bollaşsın."[37] derken buna işaret etmiştir. Sahabe rızkın artmasıyla temizlik arasında ilişki nedir? diye sormadan emrin

37 Hadisin yorumu için bkz. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi* (Kapı Yayınları, 2014), s. 11-28.

hikmetini anlamıştır: Temizlik yani gönül temizliği hakiki zenginliktir. Gönlü ve gözü doymamış olanı mülk doyurmaz. Öyleyse ilk Müslüman nesilde taharetin anlamı, daha gerçek ve daha geniş bir seviyede idrak edilmiştir.

Abdest -sadece suyla değil- bazen toprakla alınır; bu kez adı *teyemmüm* olur. Teyemmümün toprakla alınması insanın bedenindeki kötü enerjinin toprağa verilmesinin vesilesi sayılmıştır. Bunlar bütünüyle yanlış yorumlar kabul edilemez. Şâri Teâla bir fiili emrettiğinde, onun hayatımızda birden çok faydası ortaya çıkabilir. Bunlar üzerinde konuşmak ve hikmetleri keşfetmek âlimlerin görevidir. İnsanların dine, hikmetle ve güzel yöntemle davet edilmesinin gereklerinden birisi budur. Fakat ortada şöyle bir sorun vardır: Faydacı yaklaşım belli bir noktaya bizi götürse de işin özünü anlamamıza katkı sağlamaz. İşin özünü anlayabilmek için bir an faydamızdan ve hatta beşeri dünyamızdan uzaklaşarak hakikatin kendi dünyasına doğru yol almamız gerekir. Kendi fayda ve zararımızın dışında düşünmediğimiz bir işi gerçekte düşünmüş olmayız. Bu nedenle insanın hakikati anlayabilmesi böyle bir sıçrama yapmasına bağlıdır.

O zaman şu soruyu sormalıyız: Bütün bedenî ve toplumsal faydalarının dışına çıkarsak Allah bize abdest almayı niçin emretti? Sorunun cevabı, bizi günahlara neyin düşürdüğünü, bize Allah'ı neyin unutturduğunu bilmemize bağlıdır. Bir sûfî "en büyük günah varlığındır" demiştir. Bu söz Türkçeye aktarıldığı haliyle doğru anlaşılmaz. "Varlığımız niçin günah olsun ki?" deyip geçebiliriz. Fakat sözün anlamını derinden düşününce hakikat bize kendini gösterir: İnsanın esas günahı ve gafleti kendini müstakil bir varlık saymasından kaynaklanır. Bu nedenle hazları peşinden

koşar, bu nedenle Hakkı unutur. Öyleyse abdestin ilk maksadı bizi ilahi huzura hazırlayacak bir ayıklığı bize kazandırmaktır. Gafletten uyanan insan huzura kabul edilir. Gafilin Hakkın huzurunda ne işi ola ki?

Niçin İbadet Ederiz: İbadetin Faydası Kime?

İbadetlerdeki "yapmak" veya "terk" emri bir yanılsamadır. İbadetler insanın hâlihazırda yaptığını düşündüğü işlerden ve öznelikten soyutlanarak varlıkta geri çekilmesini ve edilgenliği idrak etmesini ona talim eder.

Namaz kılmanın kime ne faydası olabilir? Oruç tutmanın, hacca gitmenin hepsinden önemlisi imanın insana veya topluma faydası var mıdır? Öyle görünüyor ki bütün müminler, ibadetlerin bireysel ve toplumsal hayata yansıyan büyük faydalar içerdiğini düşünerek imanın ve amelin salih oluşunu, yararlı ve maslahata uygun olmak diye yorumlama eğilimindedirler. Hatta bundan mutlaka emindirler. Bu yaklaşımın temelinde dinin bir seviyedeki anlatım üslubunun belirleyici olduğu aşikârdır. Allah insanı yükümlü kılmışsa o zaman yükümlülüğün mutlaka dünya ve ahirette faydaları olmalıdır. Burada iki önermenin belirleyici olduğunu akılda tutmak gerekir. Birincisi "Tanrı abes ile iştigal etmez" şeklinde ifade edebileceğimiz önermedir. Bu önerme, hemen bütün Müslüman geleneklerin kabul ettiği, Allah'a dair bazı inançların ifadesidir. Tanrı abes ile iştigal etmeyeceğine göre, ibadeti emretmesinin

-hatta bizi ibadet etmek üzere yaratmasının- birtakım faydaları olmalıdır. Haddizatında abesin zıddı fayda, menfaat ve maslahat gibi insana ulaşan veya en azından onun zihnen idrak edebileceğimiz bir anlamı çağrıştırmış olmasıdır. Burada insanın bulunduğu ahlaki ve zihnî yerin veya seviyenin dikkate alınmamış olduğuna dikkat etmek gerekir. Bize emrin ulaştığı noktada bizimle Tanrı'nın dili arasında anlam ilişkisi ilkece kabul edilir. İkinci önerme ise faydanın kime veya kimlere ulaşacağıyla ilgilidir. İbadet edene mi, öteki insanlara mı yoksa Tanrı'ya mı? İbadetin faydasının Tanrı'ya dönmesi mümkün değildir. Çünkü ikinci önerme "Tanrı tüm ihtiyaç türlerinden müstağnidir" şeklindedir. Zorunlu varlık olmak her türlü ihtiyaçtan uzak ve münezzeh olmak anlamına gelir. O zaman abesle iştigal etmeyen Tanrı'nın, ibadetleri emretmesinin faydasının insana ve/veya onun vesilesiyle topluma veya doğaya dönen faydaları olmalıdır. Yapılması gereken şey, ibadetlerin bilinen ve bilinmeyen faydalarının tespiti olacaktır.

İbadetleri faydaları üzerinden ele almak, fiillerimize ve sakınmalarımıza yüklenen ehemmiyetle ilgilidir. Bu itibarla sıradan bir dindar için bundan başka bir çare de yoktur. İbadet bir teklif, teklif ise bir külfet anlamı taşıyorsa, insanın eylem ve terke ehemmiyet yüklemesi tabiidir. Yasaklar genellikle insana cazip ve hoş gelen şeyler iken onları terk edebilecek bir iradeye ulaşabilmek, ancak fayda saikiyle mümkün olabilir. Bu nedenle ibadetleri eylem ve terk üzerinden düşünmek söz konusu olduğu sürece, varılacak netice bellidir. İbadetler mutlaka faydalar içerir ve bu faydalar ibadete bizi yönlendiren en güçlü birinci değilse -bir dindar için birinci saik emrin kendisi olacaktır- bile ikinci saik olmalıdır.

Doğrusu ibadetleri fayda üzerinden düşünmek, Tanrı-insan arasındaki irtibatın asıl yönlerini keşfetmede olduğu kadar varoluş hikâyemizin bizzat kendisini anlamada da yanılgılara yol açabilecek zayıf bir savunma dili ortaya çıkarır. Her şeyden önce ibadetlerdeki faydalılık ve maslahat prensibi birçok yönde ikna edici değildir. En azından faydalar üzerindeki konuşmaların bir bilinmezlikte karar kılacağı ve işin agnostik tutuma dönüşeceği aşikârdır. Çünkü biz namazın, orucun ve haccın faydasını konuşsak bile Tanrı'nın bütün bunları bizden gerçekte niye istediğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Daha doğrusu "Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zâriyât, 56) ayet-i kerimesini bir netice olarak kabul etsek bile, bunun gerçekte niçin böyle olduğunu anlamak mümkün görünmüyor; en azından faydalılık üzerinden bunu tespit edemeyiz. Râzî'nin aktardığı bir eleştiriyi hatırlarsak, mesela, sonsuz rahmet ve kerem sahibi Tanrı, bu faydaları bize doğrudan ulaştırmaya kâdir iken bunca zahmete ne gerek vardır şeklinde sorulabilecek sorunun *agnostik* olmayan bir cevabı yoktur.[38] Veya cüzi ve özünde önemsiz ibadetlerle cennet ve cehennem gibi karşılıklar arasında herhangi bir nispetin kurulmasının makul bir açıklaması yoktur. Galiba Mutezile'nin *va'd* ve *vaîd* bahsinde gözden kaçırdığı en önemli noktalardan birisi burasıdır. Tanrı'nın bizden istediklerinin faydalarına odaklandığımızda, bütün bunlar hakkında söylenebilecek en mühim şey, dünyanın sınav yeri olmasıdır. Bunun da bir açıklaması yoktur, bu noktada herkes az çok agnostik bir tutumla teslimiyete yönelecektir. O zaman niçin ibadet ettiğimiz ve bu sınav dünyasında insanın niçin

38 Fahreddin er-Râzî, *Metafizik (el-Metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî)*, çev. Ekrem Demirli vd. (Fikriyat Yayınevi, 2022), 3/690.

yükümlü tutulduğu hakkında başka bir açıklamanın peşinden gitmemiz lazımdır. Böyle bir açıklamanın peşinden giderken İmam Cafer'in söylemiş olduğu "Allah'ın bizimle ilgili muradı" ise "Bizden muradı" tabirlerinde geçen düşünceleri uzlaştırabilecek bir dinî yorum elde etmek mümkün olabilecektir.

Bu meyanda düşüncenin başlama noktası "ibadetleri yapmak" (*amel* veya *fiil*) tabirinde yer alan "yapmak" kelimesindeki yanılsamaya dikkat etmeliyiz. Haddizatında burada yapmak tabirinin en azından Ehl-i Sünnet geleneklerindeki anlamı, *kesb* veya *iktisâb* gibi, insanın *yarı edilgen-özne* olduğu bir durumdadır. Belki de Ehl-i Sünnet'in işin hakikatini en iyi fark ettiği nokta bu anlatım sorununda kendini gösterir. Ehl-i Sünnet, kesb tabirini hiçbir zaman "ibadet ettim" gibi bir anlamda kullanmaz. Bunun için tekrar o tartışmaları hatırlayarak öznenin anlamını bozmak zorundayız. Özne tabirini bozmadan ibadetler (bizden istenilenler) ile varoluş (bizimle istenilen) arasındaki irtibat tesis edilemez. İbadetleri "yapmak", yani eylem üzerinden düşününce fayda, faydadan gidince bizim hâlihazırdaki dünyamızı tahkim eden bir yaklaşımı kabul etmek gerekir. Burada açık bir paradoks vardır: Bir yandan Tanrı'da güç ve kuvvetin toplanması tevhidin talebi olacakken öte yandan ibadetlerde insanın özne şeklinde yer alması zihnimizi açmaza düşürür. Çünkü biz ibadet yaparken özneyiz, öznenin ise güç ve kuvveti olmalıdır. Bu durumda ibadetleri yapmak, insanı özne olduğu bir faaliyet alanına taşıyacaktır. Hâlbuki ibadetlerdeki "yapmak" veya "terk" emri bir yanılsamadır. İbadetler insanın hâlihazırda yaptığını düşündüğü işlerden ve öznelikten soyutlanarak varlıkta geri çekilmesini ve edilgenliği idrak etmesini ona talim eder.

O zaman ibadetleri bir eylem şeklinde değil edilgenlik, hareket olarak değil durağanlık gibi düşününce İmam Cafer'in sözüne yaklaşabiliriz. "Amel, bir şey yapmamaktır."[39]

39 "Amel, bir şey yapmamaktır." ifadesinin tüm ibadetlerdeki karşılığı için bkz. *Zeyl*: "Yapmamak Anlamında Salih Amel: "Ben Dahi Bile Yapıldım""

Namaz İslam Olmanın Dışa Vurumudur

Namaz niçin bu kadar önemlidir ve niçin İslam'ın direği namazdır? Çünkü ibadetlerin hepsi gizlilik ilkesine uygun iken namaz İslam'ın görünen ve dışa vuran yüzüdür. O kadar da değil: Görünen ve görünmeyen yönleriyle İslam, namazda tezahür ederek dinin bütünlüğünü ortaya çıkarır.

İslam'ın en temel ibadeti namazdır. "Namaz dinin direğidir, onu ayakta tutan dini ayakta tutmuş, onu yıkan ise dini yıkmış olur" denilen bir ibadetin önemi başka nasıl anlatılabilir ki? Kur'ân-ı Kerîm'de en çok namazdan söz edilirken hadisler namazı Müslümanlığın ayırıcı özelliği olarak betimler. Hz. Peygamber'in hadislerinde Allah'a imanla birlikte en çok namaz zikredilir. Namaz öteki ibadetlere benzemez. İbadetler meşru mazeret nedeniyle ertelenir, bazen fidye verilir veya başka yollarla telafi edilebilir. Namaz öyle değildir. Namaz kılmamanın bir mazereti yoktur. Bu meyanda oruç ile namazı karşılaştırmak mümkündür: İslam oruç için insanın samimiyet ve insaf ölçüsüyle irtibatlı olarak mazereti hemen kabul edebilir. Kişi hasta olabilir, yolda kalabilir, oruç tutmaya güç yetiremeyebilir, hamilelik durumu olabilir, başka gerekçeler ortaya çıkabilir vs. Bütün bu durumlarda İslam orucu tutmayla

ilgili seçenekler sunarak kişiyi rahatlatır. Bu yönüyle İslam'ın kolaylaştırma ilkesi en çok oruçta kendini gösterir. Namaz ise öyle değildir. İslam'ın hiçbir şekilde mazeret kabul etmediği ibadet namazdır. İnsan hasta olabilir, lakin namazı kılmak zorundadır. Namazın farklı durumlara göre kılınma tarzı dahi bu nedenle değişebilir: Ayakta duramayan oturarak, oturma gücü olmayan ise yatarak ve belki ima yoluyla -yani gözlerini kırparak baş hareketleriyle- namaz kılabilir. Hiçbir ibadet böylesine titizlikle ele alınmamıştır. Toplum gelenekleri tarafından ibadetlerin tasnif edilmesiyle dinin ibadetleri tasnif etmesi arasında ciddi bir fark görünür: Türkiye'de insanlar oruç konusunda daha titizken namaz konusunda mütesahildirler. Bunun psikolojik ve sosyolojik açıklaması olabilir; fakat bir şeyin açıklamasının olması onun meşru olduğu anlamına gelmez. İslam'da öncelik namazdadır ve hiçbir şekilde taviz verilemeyecek ibadet namazdır. Oruç ise mazerete daha yakın bir ibadettir. İslam bize sanki şöyle der: Şartların uygunsa oruç tut, fakat ne olursa olsun namazı bırakma!

Namaz niçin bu kadar önemlidir ve niçin İslam'ın direği namazdır? Çünkü ibadetlerin hepsi gizlilik ilkesine uygun iken namaz İslam'ın görünen ve dışa vuran yüzüdür. O kadar da değil: Görünen ve görünmeyen yönleriyle İslam, namazda tezahür ederek dinin bütünlüğünü ortaya çıkarır. Mesela oruç gizli bir ibadettir. İnsan ilan etmediği sürece kimse onun oruçlu olduğunu bilemez. Bu nedenle oruç ihlasa yatkın ibadettir. Zekât gizli bir ibadettir. Kimse insanın zekât verdiğini bilmek zorunda değildir; zekât vermek ihlal edilirse, Müslümanlar onu zorla talep edebilir fakat yine de zekâtın ilan edilmesi gerekmez. Hac istisnai bir ibadettir, onu ayrı değerlendirmek lazımdır. Daha doğrusu

hacda zaten insan bütün kimliklerinden soyutlandığı için ayrıca gizli olmasına gerek yoktur. Hac ölüm sonrasına gitmek demektir. Namaz böyle değildir: Namaz baştan sonra görünen bir ibadettir.

Namaz hakkında söylenmesi gereken ikinci bir hususiyet ise namazın bütünüyle İslam'a mahsus olmasıdır. Daha doğru bir anlatımla namaz biçimsel özellikleriyle olduğu kadar manasıyla tamamen İslam'a mahsustur. Başka hiç bir dinde namazın benzeri olmadığı gibi hiçbir dinde günlük beş vakit düzenli ibadet hayatı yoktur. İslam'ın insanlara en büyük lütuflarından biri böyle düzenli bir ibadet hayatıdır. Oruç, şekil şartları bakımından farklı toplumlarda ve kültürlerde gözükebilir. Pek çok toplumda açlık ve perhizler ahlakı yetkinleştirme yöntemi olarak takip edilir. Özellikle geçmiş toplumlarda manevi gerekçelerle çağdaş dünyada ise sağlık nedenleriyle açlık ve perhiz teşvik edilmiştir. Zekât zaten bütün toplumlarda bir yardımlaşma biçimi olarak bulunur. Mübarek zaman ve mekân kavramının bir araya geldiği hac ibadeti ise farklı dinlerde de görülür. Namaz ise baştan sona İslam'a mahsus bir dini ibadet biçimidir.

Üçüncü bir mesele ise namazın tek başına bir ibadet olmaktan çok bir ibadetler bileşimi olmasıdır. Namazı en önemli kılan özelliklerden birisi budur: Namaz, dinde zikredilen pek çok ibadeti içeren bir ibadetler bütünüdür. Namazın her bir rüknü, müstakil bir ibadet olarak kabul edilebilir. Bütün bu nedenler namazı direk yapmıştır.

Namaz: Üç Dille Hak ile Konuşmak

Namazın ibadetler arasında münacat vasfını kazanmada özel durumu vardır. "Namaz müminin miracıdır" çünkü miraç, "Hak ile konuşmak ve O'nu görmek üzere insana bir inayettir." Namaz üç dille bir konuşmadır; söz, fiil ve hâl ile konuşmak.

Allah'ın bir insana konuşmasında şaşılacak bir durum yok. Bir şeyi var etmek, Hakkın onunla konuşması demektir. Her şey söz ile meydana gelir, Allah "Ol!" der o da olur. Varlıklar bu nedenle Allah'ın kelimeleri/sözleri olarak isimlendirilir. Yaratılmışları Allah'ın kelimesi saymak Müslüman metafizikçi sûfîlerin önemsediği bir kavramsallaştırmadır.[40] Her şey sözden meydana gelmiştir ve bütün âlem bir sözdür: söylenen, duyulan ve yorumu aranan bir söz... Öyleyse asıl mesele, Hakkın biriyle konuşması değil, *sözü işitmektir*. Söz, özel şartlarda söylenir ve söylenen tarafından işitilirse, buna *vahiy*, sözü işitene de *peygamber* denilir. Kul da Allah ile konuşur: Bu konuşma Allah tarafından mutlaka duyulur, bunda kuşku yok. Fakat kuşku şurada

40 "Varlıklar Rahman'ın nefesinden zuhur eden Hakk'ın kelimeleridir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/396; "Ol" sözü hakkında detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/391-395.

vardır: Konuşan insan, konuşmada gerçekten var/taraf mıdır, yoksa bilinçsizce dilinden sözler mi dökülmüştür? Acaba orada kişi uykusunda sayıklayan birisi gibi mi bulunmuştur? Kul konuşmada gerçekten bulunur ve kendi söylediklerini duyar-idrak ederse buna *münacat* denilir. Bu münacat dince belirlenen şekillerde gerçekleşirse ona da *namaz* denilir. Kula düşen şey, Allah duyuyormuşçasına O'nunla konuşabilmektir (*ihsan*). Demek ki Allah ile kul arasındaki konuşmanın münacat olabilmesi kula bağlıdır. Kul, konuşmada ne kadar hazır ise fiil o kadar münacat, namaz o kadar ibadet adını hak eder.

İbadet bir konuşmadır, özellikle de namaz böyledir. Müminler Allah'ın sadece varlığına inanmazlar; O'nun konuşan, gören, duyan, bilen rableri olduğuna iman ederler. Bir insanı mümin kılan Allah'a böyle inanmaktır. Allah'ın varlığına imanla dikkatimizi daha çok dışımızdaki evrende toplarız: "Allah evreni yarattı." ifadesi, bizi içinde yaşadığımız andan ve mekândan kopartarak meçhule götürür. Evrenin tarihi üzerinde düşünmek pek çok insan için imkânsız bir yola girmek demektir. Kaç milyar sene önce olmuş bir hadisenin idraki mümkün olabilir mi? Hakkın niteliklerinden söz etmeye başladığımızda ise insana ve insanın dünyasına yöneliriz. Artık insanın düşünmesi ve derin bir şuur ve vecd ile idrak etmesinden söz etmek bizi Allah ile ilişkimizde canlı ve gerçek bir iklime taşır. Bu sayede Allah ile aramızdaki irtibatı kendimiz üzerinden inşa ve idrak ederiz. Namaz bu iklimin bir delili olarak girer hayatımıza ve bizi Allah'a bağlar.

Üç Dille Konuşmaktır: Söz, Fiil ve Hâl Dili

Bütün ibadetler Allah ile aramızda konuşma veya münacat olma niteliğinde birleşir. Namaz ise biraz daha fazla böyledir. Namazın ibadetler arasında münacat vasfını kazanmada özel bir durumu vardır. "Namaz müminin miracıdır" çünkü miraç, "Hak ile konuşmak ve O'nu görmek üzere insana bir inayettir."

Namaz üç dille bir konuşmadır; söz, fiil ve hâl ile konuşmak. Sözle konuşurken dilimizden ayetler dökülür, tespihleri ve hamd cümlelerini söyleriz. Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini bilerek namazda kuracağımız cümlelerden peşinen özür dileriz. Tespih ve hamd bunu sağlar. Sonra bize söylenen ayetleri okuruz. Ayetler bize Allah ile nasıl konuşulacağını gösterir. Fatiha suresi namazı *ikame* eden bir sütundur. Bu surede Müslüman hamd ettikten sonra ibadet taahhüdünde bulunur; sonra hidayet ister.

Namazda bir de davranış ile konuşuruz; ayakta, ilahi huzurda dururuz. Namazda konuşurken bütün varlıklardan ayrışan yönümüzün "ayakta durmak" olduğunu ikrar ederiz. Ayakta durmak ile çelişen bütün niteliklerden uzaklaşma sözü veririz bu davranışla: Kimsenin karşısında eğilmeyeceğimizi göstermek üzere Allah'ın karşısında eğilir, kimseye boyun eğmeyeceğimizi göstermek üzere de secde eder, bize olan lütufları dinlemek üzere oturur ve selamete kavuşmuş bir halde namazdan sürekli namaz (*salat-ı daim*) haline intikal ederiz.

Namazda bir de hâl konuşması vardır: Hâl ile konuşmak herkese nasip olmaz. İnsanların pek çoğu için namaz fiilî ve sözlü konuşmadan ibaret kalır. Hâl ile konuşmak ise takva, huşu, havf ve recâ gibi yüksek hâllerle namazın

idrakidir. Namazı namaz kılan da, bu son konuşma halidir. Karşısında bulunmaktan kaynaklanan ürperme, tazim gibi yüksek değerler, insanın dili olur. Böyle bir namaz mümini miraca yükseltir. Belki de öteki namazlar böyle kılınan namazlar vesilesiyle makbul olur.[41]

41 Namazın müminin miracı olduğuna ilişkin ayrıntılı bir inceleme yazısı için bkz. *Zeyl*: "Namaz Kulun Hakikate Miracıdır: Kıymet ve Değersizlik Arasında Bocalayan İnsan"

Oruç ve Namaz: Bir Karşılaştırma

Oruç her durumda tekil ve basit bir ibadet olarak kalarak bir ana fikre odaklanmamızı gerektirir. Orucun dikkat etmemizi istediği nokta "tutmak", yani geri çekilmek ve bırakma eyleminde bulacağımız insanlık tanımıdır. Namaz dışa dönük bir ibadet olması bakımından İslam'da şehri ve toplumsal hayatı inşa eden ibadettir. İslam'da şehir ile din arasındaki ilişki doğrudan namaz üzerinden kurulabilir.

Oruç saklı, namaz ise ilan edilmiş ibadettir. İki ibadet arasındaki karşılaştırma, ibadetin formel kısmı bakımından yapılacaksa söylenmesi gereken ilk söz budur. Oruçlu olduğumuzu biz ilan etmediğimiz sürece başkası bunu bilemez, fakat dışarıdan bakan birisi namaz kılmadığımızı düşünecek şekilde birtakım davranışlar icra edecek olursak, namaz kılmış sayılmayız. Bu nedenle namazı bozan işler arasında "namaz dışı" hareketler de zikredilir. Namaz belirli parçalardan oluşur ve bu parçaların her birisi formel olarak tanımlanmış, belirli şartlarla sınırlanmıştır. İnsan, namaz kılarken bu şeklî yapıya riayet etmezse onun namaz kılmadığı söylenir.

Oruçta bir şeyi gizleriz, daha doğrusu bir sırrı gizlilik ile keşfetmek isteriz. Namazda oruçta gizlenmiş olanı açık

ve görülür bir ibadette ararız. Bu bakımdan oruç bâtında, namaz ise zahirde ibadetin anlamının aranmasıdır. İbadetleri bileşik ve tekil-basit ibadet diye taksim edecek olursak, hiç kuşkusuz oruç tekil ve basit ibadetin en iyi örneğidir. Buna mukabil namaz bileşik ibadet olarak bu tarz ibadetin en iyi örneğidir. Zekât ve hac ise basitlik ilkesinde oruca benzer. Oruç tutarken sadece imsak vardır: Yemek-içmek ve cinsellikten insanın kendini uzak tutması (*imsak*) orucun tanımıdır. Bu bakımdan oruç basit, yani tek unsurlu ibadet olarak dikkatimizi eylemin kendisine çeker. İbadet böyle olduğunda hiç kuşkusuz özel ve teknik bir anlam kazanır. İmsak bize bir eylem üzerinden Tanrı ve insan ilişkisini anlama/düşünme imkânı verir.

Namaz ise bileşik ibadettir ve bu bakımdan bütün ibadetlerin bir bileşimi olarak ortaya çıkar. Her şeyden önce namaz, her biri müstakil ibadet kabul edilen çeşitli unsurlardan oluşur. Bu meyanda namaz, özünde bir "durma" ibadeti olarak kabul edilebilir. Durma anlamıyla oruçtaki imsak eylemine yani "tutmaya" benzese bile namazda durmak üç yerde ortaya çıkar. Bu üçlü haliyle ise temelde oruçtan ayrışır veya her bir parçasıyla oruca mukabil olur. Her hâlükârda namaz durmaktır: Ayakta durmak, rükûda durmak ve secdede durmak. Bunun ötesindeki unsurlar ise tâlî ve durmanın anlamını fark etmemize yardımcı olacak fiillerdir. Bu üç durma eyleminin bir araya gelmesiyle namaz teşekkül etse bile her duruş müstakil ibadet olmaya devam eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bu duruşlara atıfla "rükû edenler", "kıyam edenler", "secde edenler" tarzında ifadeler geçer, her duruşa bağımsız atıflar yapılır. Mâûn Sûresinde "Yazık olsun o namaz kılanlara..." denilirken kastedilen şey, farz kılınmış namazı kılan Müslümanlar değildir herhâlde; her

insan ayet-i kerimeden nasibine düşen uyarıyı alsa bile, ayet-i kerime henüz namaz farz değilken nazil olmuştur. Öyleyse ayet-i kerimenin ilk muhatapları geleneksel Arap dinine göre ibadetlerini yerine getiren, Kâbe'yi tavaf eden, secde eden, fakat insanlara iyilik etmekten imtina eden zümreler olmalıdır. Namazın İslam'daki şeklini kazanması bu parça ibadetlerin bileşik bir yapı arz etmesiyle gerçekleşmiştir. Oruç ise böyle değildir. Oruç her durumda tekil ve basit bir ibadet olarak kalarak bir ana fikre odaklanmamızı gerektirir. Orucun dikkat etmemizi istediği nokta "tutmak", yani geri çekilmek ve bırakma eyleminde bulacağımız insanlık tanımıdır.

Namaz dışa dönük bir ibadet olması bakımından İslam'da şehri ve toplumsal hayatı inşa eden ibadettir. İslam'da şehir ile din arasındaki ilişki doğrudan namaz üzerinden kurulabilir. Her şeyden önce namaz, camileri şehrin odağına yerleştirmekle şehri İslam şehri haline getirir. İslam şehirleri şehrin ve mahallenin odağını teşkil eden camilerle ayrışır. Cami belirli bir dönemde hayatın hemen her alanının merkezi olmuş, şehirdeki sosyalleşmeler, insanlar arası ilişkiler, eğitim-öğretim vs. faaliyetleri camilerde gerçekleşmiştir. Her şehirde bir "ulu cami" bulunur, bu cami şehrin merkezini temsil eder. Şehirde temizlik, taharet kültürü az çok namazla ilgili olarak gelişir. Bayram namazları Cuma namazları gibi geniş katılımlı cemaatler, toplumsal hayatın gelişmesine katkı sağlar, sınıflar arası ilişkilere hizmet eder. Vakitlerin bilinmesi ve takibi takvim kültürüne zemin teşkil eder. Musiki kültürü namaz ve ezanla doğrudan ilgiliyken camilerin süslenmesi ve yapımları da mimari ve ince sanatlara zemin teşkil etmiştir. Lakin orucun şehir hayatıyla ve toplumsal ilişkilerle doğrudan ilgisi yoktur. Aksine,

oruç toplumdan uzaklaşarak bireyselliğe kapı açmak üzere bir inziva halini yaşamaktır.

Bütün bu farklara rağmen her iki ibadet bir noktada birleşerek insanın Tanrı karşısında varlığını idrak edebilmesinin nedeni haline gelirler. Namaz anlamındaki *salât* veya *salâ* kelimesi İbnü'l-Arabî'nin yorumuyla "ikinci olmak", yani Tanrı'dan sonra gelmek ve varlıkta ve fiilde Tanrı'ya geçilmek demektir. Bu bakımdan namaz kılan insan önünde sadece Tanrı'yı görür, dikkatini O'na verir, sadece O'na "yenildiğini" bilmekle de özgürleşir. Oruç tutmak ise bedeni ve bedenin dünyasını unutmakla sadece *es-Samed*'i istiğnası içinde düşünmek demektir. İbadetin amacı da zaten bu anlamıyla marifet yani insanın kendini tanımasıdır: "Kendini tanıyan Rabbini tanımış olur."

Namaz ve Şehir: İslam'ın Görünür Veçhesi Namaz

İslam'ın zaman ve mekânla ilişkisi namaz ile kurulur. Günde beş vakit kılınan namaz, zamanı vakitlere bölerek Müslümanın hayatını bir gayeye göre tanzim eder: zamanı "imar" ederek "ömre" çevirir. Bu sayede zaman, soyut bir hakikat olmaktan çıkarak sorumluluklarımızı ve varoluş gayemizi kendisinde idrak ettiğimiz "bize ait" bir şey haline gelir. İnsan namazla zamanı vaktin oğlu (ibnü'l-vakt) olarak idrak eder. Namaz mekânı inşa ederek şehir haline gelir. Namaz için ibadethaneler kurulur.

Namaz İslam'ın görünür veçhesidir. Hiçbir ibadet İslam'ı namaz kadar görünür hale getiremez ve hiçbiri toplumu ve şehri namaz kadar etkileyemez. İlahi iradeye teslimiyet anlamındaki İslam, ilahi huzurda durmak ve Hak ile münacat anlamındaki namazda temessül eder. İslam'ın zaman ve mekânla ilişkisi namaz ile kurulur. Günde beş vakit kılınan namaz, zamanı vakitlere bölerek Müslümanın hayatını bir gayeye göre tanzim eder: Zamanı "imar" ederek "ömre" çevirir. Bu sayede zaman, soyut bir hakikat olmaktan çıkarak sorumluluklarımızı ve varoluş gayemizi kendisinde idrak ettiğimiz "bize ait" bir şey haline gelir. İnsan namazla zamanı vaktin oğlu (*ibnü'l-vakt*) olarak idrak eder.[42] Namaz

42 İbnü'l-Arabî, "Namaz mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz

mekânı inşa ederek şehir haline gelir. Namaz için ibadethaneler kurulur; daha doğrusu herhangi bir mekân ibadethanenin etrafında şehir haline gelir. Yeryüzünün ilk şehri olan Mekke, bir mabedin etrafında teessüs etti. Hz. Peygamber'in inşa ettiği ilk şehir olan Medine ise onun mescidinin etrafında şekillendi. Mescid-i Nebevi kurulunca Yesrib köyü bir anlam-merkez kazanarak "Münevver Şehir" adını alabildi.

Mimarimizin eşsiz örnekleri namaz ibadeti vesilesiyle ortaya çıktı. Namaz olmasaydı İslam'ın estetik anlayışını idrak edemeyecek, insanın ibadetten beslenen güzellik arayışı, taşa, ahşaba yansımayacaktı. Namaz güzellik algımızı cisimleştirerek yeryüzünü gökyüzüyle buluşturan mabetler inşa eder. Din, camiler ve ibadethanelerle şehrin kurucu unsuru haline gelir. Cami mimarisi namazın ilkeleriyle uyumlu olmak zorundadır. Biz Müslümanlar görünmeyen Allah'a ibadet ederiz. İbadet ettikçe de O'nu görünürlükten tenzih ederek kendimiz de cismanîlikten uzaklaşır ve ruhanîleşiriz. Namaz görünmez olanı idrak etmek üzere semavi bir yolculuk, yani miraçtır. "Namaz müminin miracıdır." hadisi bunu anlatır. Bu nedenle mimari, mücerret ve her türlü ikonografiden arınmış sade bir yapı inşa etmek zorundadır. Medine'deki ilk mescitten Bağdat'ta, Şam'da, Kahire'de, Endülüs'te, Hindistan'da, Anadolu'da, İran'da,

---

kılınmıştır" (Nisâ, 2/103) ayet-i kerimesinden hareketle, namaz ile vakit arasında kurulan ilişkinin, Allah'ın *el-Mukit* ismine ve kadere dair marifeti beraberinde getireceğini ifade eder: "Vaktinde kıldığı halde namaz insanı kader sırrının bilgisine ulaştırmamışsa, böyle bir insan namazını vaktine göre kılmamıştır. Allah ibadetleri onların dış şekillerini meydana getirelim diye farz kılmamıştır; ibadetler, Allah hakkında ve O'nun katından marifete ulaştırmaları ve delil teşkil etmeleri için farz kılınmışlardır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/145.

Orta Asya'da ve Balkanlar'da en nefis mimari eserler bu bilincin inşa ettiği sadeliğin ve mücerretliğin şahitleriydi. Yeryüzünün en kadim şehirlerinden İstanbul İslam şehri olduysa, bunu namaza borçludur. Namaz coğrafya üzerinde İslam mührüdür.

"Namaz görünür bir ibadettir." dedik. Namaz için abdest almak ve temizlenmek şarttır. Abdest, suyun ve çeşmelerin hayatımızla ilişkisini daha gerçek hale getirir. Artık sular sadece içmek için değil, aynı zamanda ibadet için temizlenmenin aracı haline gelerek hayatımızın merkezine yerleşir. Hamamlar, çeşmeler bu maksatla kurularak şehrin ayrılmaz özelliği haline gelirler. İlk çeşmeler cami mimarisinin ayrılmaz parçasını teşkil eden şadırvanlardır. Namaz şehrin temizliğinin en önemli unsurlarından birisi haline gelir, daha açık söylenirse şehrin temizliğinin en önemli sebebi namazdır. "Temizlik imandandır." hadisi gerçekte ferdî ve içtimai temizliğimizin sebebinin namaz olduğunu bize söyler. Müslümanlar için temizlik, sağlık veya başka bir toplumsal/bireysel gayeden daha başka anlam taşır. Temizlik Allah'a yaklaşmanın vesilesidir. Metafizikçilerce su üzerinden geliştirilen sembolik dil, namaz, temizlik ve yakınlık (*kurbiyet*) ilişkisini yorumlar.[43] Su bedenimizi ayakta tuttuğu gibi suyun remzi olduğu bilgi zihnimizi ve ruhumuzu ayakta tutarak bizi gerçek insan kılar. Hz. Eyyûb'un Hakk'a niyazında "Şeytan bana temas etti." (Enbiyâ, 83) sözüne karşılık "Ayağını yere vur, serin su bulacaksın." (Sâd, 42) emr-i ilahisi, temizlik-su-yakınlık ilişkisinin bir ifadesi olarak muhakkiklerin bakış açısını şekillendirir.

Namaz Kâbe'ye yönelerek kılınır. Her yerde hâzır olan

43 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 181, 425-427.

Allah'a ibadet etmek için belli bir mekâna yönelmek bir paradokstur. Her nereye dönersek dönelim, Allah'ın veçhi orada (Bakara, 115) ise O'na ibadet için niçin bir mekâna yöneliriz ki? Çünkü bir mekâna dönmek insan olmanın bir zorunluluğudur. Biz mekânlı bir varlığız ve mekânı taksim ederek değerleri tanımlarız. İnsan *ibnü'l-vakt* olduğu gibi aynı zamanda mekânın da oğludur. Müslümanlar mekânsız Rablerine ibadet ederken kendileri de tedricen mekândan sıyrılarak *lâ-mekân* olana yönelirler. Bir mekâna yönelmek insan için bir coğrafya bilgisini iktiza eder. Yeryüzündeki bütün Müslümanlar zihnen bir mekânda bulunarak Allah'a ibadet eder. Günümüzde önemini görece yitirmiş bir bilgi olsa bile, erken dönemlerden itibaren yeryüzüyle ilgili bu bilinç namaz sayesinde yayılmıştır. Herhangi bir yerde insanlar, kendi ülkeleri ve şehirlerini tanımasalar bile Mekke'yi bilmek zorundadır.

Namazın başka bir yönü olan ezan üzerinde de durmak gerekir. Ezan kadar Müslüman cemaatle özdeşleşen ikinci bir şey yoktur. Ezan, Kur'an ile birlikte, Müslümanların musikiyle ilişkilerinin zeminini belirleyen iki kurucu unsurdan birisidir. Kur'ân-ı Kerîm kıraati, ezan ve ona eklenen salâ, Müslümanların musikiyle ilişkilerini tesis eder. Müslümanların musiki ilgileri ve zevkleri, ezanda bir alan bularak İslam'a girebilmiştir. Bir toplumun Müslüman olup olmadığı ezanla anlaşılır. Ezan müstakil olarak bir meslek grubunun ortaya çıkmasını sağlamış, Bilâl-i Habeşî ile başlayan gelenek Abdullah İbn Ümmü Mektûm gibi sahabenin önemli isimlerinden pirler, genç Müslüman dimağların ideal örnekleri haline gelmiştir. İslam cemiyetinin farklı dönemlerinde yetişen büyük müezzinler Müslümanların musiki anlayışını şekillendirerek hayatı derinden

idrak edebilecekleri bir bakış açısı kazandırdılar. Hz. Peygamber, Bilâl-i Habeşî'ye "Bizi ezan ile rahatlat!" demişti. Vakıa ezanlar ve salâlar, İslam şehirlerinde hayatın normal akışının dışına çıkılarak ulvileştiği zaman kesitlerinin habercisidir.

ZEKÂT

BİR İBADET OLARAK ZEKÂT: İBADETİN ÖZÜ YARDIMLAŞMAK OLABİLİR Mİ?

Yardım etmenin ahlâk olabilmesi, daha doğrusu ibadet haline gelebilmesi doğadaki örneğinin -eğer varsa- ötesinde anlam taşımasına bağlıdır. Başka bir anlatımla dinde ahlâk, doğadaki davranışı taklit etmek, doğal varlıkların ilişkisine dayanarak izah edilemeyecek kadar özel bir mahiyet arz eder.

İbadet metafiziği diye çerçevelediğimiz bir bakış açısıyla ibadetleri tahlil ederken dikkatimizi en fazla dağıtabilecek, işimizi zora sokabilecek ibadetlerin başında zekât; ahlâkın başında ise yardımseverlik ve cömertlik gelir. "İbadet metafiziği" tabiri, herhangi bir ahlâk veya ibadetin psikolojik veya sosyolojik faydalarının ötesine geçerek salt ibadet olmasının anlamı üzerinde düşünmektir. Bu durum ibadete bakmayı iktiza ederken neredeyse baştan sona *fayda* ile dolu bir ibadet ve ahlâkı, fayda zemininin *ötesine* taşımak ikna edici bir iş olmayabilir. Bu meyanda zekât kadar insanı fayda bahsinde ikna edebilecek başka bir ibadet yoktur. "İmkân ve varlık sahibi insanların yoksullara yardım etmeleri, mallarını ve öteki imkânlarını paylaşmaları" dünyanın her yerinde insanların umduğu, ahlâkın temel şartı

saydığı, bunu yapanlara da itibar ettiği bir ahlâktır.

Müslüman filozoflar yardım etmenin, evrendeki varlıklar arasında câri bir ilişki ve münasebet tarzı olduğunu varsayarak varlıkları nedensellik ağıyla olduğu kadar yardım etme ve edilme (ifade ve istifade) ilişkisi üzerinden de ilişkilendirir. Bütün doğa, yardım etme ve edilme ilişkisiyle birbirine bağlı varlıklarla doludur. Hay b. Yakzân, ahlâka doğada kaynak ararken güçlü göksel varlıkların yeryüzündeki zayıf ve süfli varlıklara yardım etmesini iyiliğin temeli saymış, göksel varlıkları taklit yoluyla ahlâklı olunabileceğini düşünmüştü.[44] Vakıa gökyüzü ile yeryüzü arasında öteden beri tahayyül edilmiş bu ilişki, kadim toplumlarda ahlâkın izah edildiği örneklerin başında gelir. Güçlü ve mükemmel olan daha aşağı mertebedekine yardım eder, ona ihsanda bulunur. Bu bakımdan ahlâk ve iyilik, yardımseverlik üzerine kuruludur. Bununla birlikte yardım etmenin ahlâk olabilmesi, daha doğrusu ibadet haline gelebilmesi doğadaki örneğinin -eğer varsa- ötesinde anlam taşımasına bağlıdır. Başka bir anlatımla dinde ahlâk, doğadaki davranışı taklit etmek, doğal varlıkların ilişkisine dayanarak izah edilemeyecek kadar özel bir mahiyet arz eder.

Öncelikle belirtmek gerekir ki yardımsever olmak, öteki ibadetler ve ahlâk ile kıyaslandığında ibadet olabilmek için oldukça *şaibeli* bir beşerî haslettir. Tasavvuf tabiriyle izah edecek olursak yardımseverlik, evvelemirde nefsin birtakım amaçlarıyla uyumlu beşerî bir haslettir. Öteki ibadetler ise bu konuda daha az şaibe taşır, daha az tehlikeye açık olurlar. Mesela insan oruç tutarken az çok niyetinde *ihlas* sorunu taşısa bile ibadet etmeye daha yakındır. Namaz kılarken

44 Detaylı bilgi için bkz. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid (Yapı Kredi Yayınları, 2004), s. 125-137.

veya hacca giderken ibadet ediyor olmak ihtimali daha baskın bir şekilde gözükebilir. Bütün bu ibadetlerde niyet, ibadet olmanın sınırlarını aşamaz, ibadetin başka bir insana ulaşabilecek doğrudan bir niteliği olmaz. Bireyselliğin öne çıktığı bu tarz ibadetlerde riyakârlık duygusunun bulunma ihtimali, ibadet olmalarını sağlayan yönleriyle değil; dolaylı yönlerden olabilir belki. Yoksa doğrudan namaz kılmak, oruç tutmak hatta haccetmek ile insanın, öteki insanların itibarını kazanması ve onlara gösteriş yapabilmesi mümkün değildir (insanın vehim dünyası yine de bir itibar oluşturabilir). İtibar görmek bir yana normal şartlarda insanlar yardımlaşma duygusunu, daha büyük ve gerçek bir iş olarak gördüklerinde, namaz ve oruç gibi bireyin hayatıyla sınırlı ibadetleri önemsemez, onlara dikkat kesilen insanları eleştirerek "gerçek ibadetin başkasına yardım etmek olduğunu" iddia ederler. Tasavvuf mahfillerinde ibadetlerin şekil şartlarına odaklanmaya dönük dile getirilen eleştiri birçok yerde yardıma dönüşmeyen ibadetlerin anlamsızlığı eleştirisi halini alır. Nitekim Müslüman toplumlarda *amel-i sâlih*, başka bir insana fayda sağlayan amel olarak algılanmıştır.

Bu neden böyledir? Yardımseverlik, çok önemli görülmüştür çünkü insanlar eşit doğsalar bile meşakkatli bir hayat içinde eşitliği sürdürme ihtimali hiç olmaz. Kabiliyet farkları veya zaman ve mekân şartları, insanlar ve toplumlar arasındaki eşitliğin hemen bozulmasına yol açıp aşılması neredeyse imkânsız sınıfsal yapılar ortaya çıkararak insanların bir kısmının refah ve bolluk içinde yaşadığı ötekilerin yoksulluğu ve cefayı kader olarak üstlendiği bir uçuruma sürükler. Hâl böyle olunca imkân sahiplerinin öteki insanlara yardım etmesi hem bir *beklenti*, hem *ahlâkî*

görev olarak kabul edilir ve dinin amacının yardımlaşmak olduğu düşünülür. Geleneksel dinî yorumun en önemli özelliği yardımseverliğin ibadetlerin önüne geçmiş olmasıdır. Öte yandan ahlâkın mahiyeti hakkındaki tartışmalarda en ciddi sorunlardan biri de yardımlaşma eyleminin, ahlâkın bütün bahislerine yerleşmiş olmasıdır. Öyle ki içinde yardım ve fayda bulunmayan bir ahlâk, ahlâk sayılmaz; dinî ahlâk ise hiç kabul edilmez. Bunun yanı sıra bütün ibadetler arasında yardımlaşmanın en bariz göründüğü ibadet zekât olunca öteki ibadetlere göre en önemli ibadet de zekât ve yardımlaşma içeren ibadetler görülmüştür.

Bu meyanda cömertlik, yardımseverlik gibi huyların ibadete dönüşebilmesinin önünde ciddi bir tereddüt bulunur. Bu tereddüdü anlayabilmek için Fahreddin er-Râzî'nin ve başka düşünürlerin dile getirdikleri bir eleştiriyi hatırda tutmak gerekir: İnsan cömertlik yaparken, başka insanlara imkânlarını seferber ederken, onları ağırlarken ve onlara ihsanda bulunurken şaibeli bir durumda kalır.[45] Bu şaibe insanlarca iyi ve güzel bulunan bu davranışın, insanın kendini gösterebilmesinin, yani *isbât-ı vücûd* edebilmesinin, başka insanların itibarını kazanabilmesinin en güçlü ve en kestirme yolu olmasındandır. Her insan az veya çok itibar kazanmak, değer görmek, sevilmek için veya başka birtakım beşerî nedenlerle hareket eder, bu nedenler ışığında davranışlarına yönelir, bu şekilde kendini göstermek ister. İbadet ise bunun tam aksi bir istikamette ortaya çıkar: Kendini gizlemek, itibara değer vermemek, bütün dikkatini Tanrı'ya odaklayarak ihlasla ona yönelmektir. Başka bir deyişle *intibaa* değil *hikmete* râm olmaktır. İbadetler

45 er-Râzî, *Metafizik*, 3/709.

arasında ihlas şartının en güç tahakkuk edebileceği ibadet, zekât ve sadakadır ki bu nedenle insanın amelinin en şaibeli kısmı da zekât olacaktır. Cömertliğin bilhassa zekâtın gerçek ibadete dönüşebilmesi, bu şaibeli yardımseverlik duygusundan arınmışlık şartına bağlıdır.

Zekâtın Amacı Nedir: Zihni Temizleyen Bir İbadet Olarak Zekât

İnsan aklı kâr-zarar ilişkisi üzerinden yöneldiği dünyada sürekli tedbir aramakla varlığını güçlendirmenin yollarını soruşturur, bunun için gereken vasıtaları tedarik için canla başla mücadele eder. Bu meyanda insanın bulduğu en etkili araç ise maîşetini sürdürmesini sağlayacak rızık ile bunun araçlarıdır. Böylece insan varlık imkânlarını güçlendiren araçlarla arasında güçlü bir bağ oluşturur, bir tür zaruret ve zorunluluk duygusuyla o şeylere bağlanır. İnsanın kirlenmesi bu bağlanmanın ta kendisidir ve bağlar arttıkça kirlenme daha da artacak, kirlenmenin artması ise bağı daha da katmerli hale getirecektir.

Zenginler için zekât vermenin amacı yoksulların maîşetini temin etmek, kendi imkânlarıyla elde edemedikleri geçim vesilelerini onlara ulaştırmak olmamalıdır herhalde. "Bizden öncekilere yazılmış" haliyle *kurbanlar* ve *sadakalar* üzerinde düşününce, zekâtın esas amacının yardımlaşma olmadığı söylenebilir. Bu ibadetlerde yardımlaşma akla gelecek olsa bile bu yardım, başkasına değil; insanın *nefsine* ve *korkularına* karşı aklına yardım etmek olmalıdır. Başka bir anlatımla zekât, öncekilere farz kılındığı haliyle bize farz kılınmış olsaydı, ibadeti başka bir tarzda konuşuyor, başka yönden zekâta ve sadakalara yaklaşıyor olacaktık. Kur'ân-ı Kerîm'de yeryüzünde dökülen ilk kan

olarak zikredilen Kâbil'in, kardeşi Hâbil'i öldürmesi hadisesi, adanan kurbanların gökten gelen ateşle yakılmasıyla başlar. Kurbanı kabul edilmeyen Kâbil kıskançlık duygusuna kapılmış, Tanrı tarafından kurbanının kabul edilmemiş olmasının yol açtığı yıkıcılıkla kardeşini katletmişti. Binaenaleyh en azından bir dönemde sadakalar (kurbanlar geniş başlığı altında) başka bir amaçla yerine getiriliyor, kişinin Tanrı'ya bağlılığını gösteren bir ibadet -bu da selbî bir eylem olmalıdır- olarak kabul ediliyordu. Zekâtın bu anlamının değişmesi için ortada bir neden görünmüyor. Üstelik zekât alarak ibadetin ifâsına iştirak eden insan için de gayenin bundan farklı olmaması gerekir. O da bir geçinme yolu olarak değil, "daha büyük bir arınmanın ve temizlenmenin vesilesi olarak" böyle bir sınavdan geçiyor olmalıdır. O halde bir ibadet olarak zekât, âyet-i kerîmede belirtildiği üzere, temizlik amacıyla yerine getirilir, her iki taraftaki yerleşik *kirler* zekâtı alarak-vererek temizlenir. Kur'ân-ı Kerîm'de "onların mallarından sadaka al, kendilerini temizle" (Tevbe, 103) denilirken bir hadis-i şerifte ise *temizlenmek* ile *bereket* arasında irtibat kurulur.[46]

Hz. Peygamber yoksulluktan ve geçim sıkıntısından şikâyet eden sahabeye "Tahârete devam edin ki rızkınız genişlesin" buyurmuştur. Doğrusu bu hadis-i şerifi büyük metafizikçi Sadreddin Konevî'nin yaklaşımından öğrenmemiş olsaydık, temizlik ve rızık arasındaki irtibatı nadiren kurabilirdik.[47] O zaman zekât ve sadakalardan söz eden âyet-i kerimede zikredilen "temizlenmek" ile hadis-i şerifte zikredilen temizlik (*tahâret*) arasında bir irtibat olmalıdır.

46 Ayet-i kerimenin yorumu ve detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/303-306.

47 Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 11-28.

Buna bir de ilk nazil olan âyet-i kerîmelerde zikredilen "elbiseyi temizlemek" (Müddessir, 4) mealindeki ifade eklendiğinde konuya yaklaşabileceğimiz istikamet ortaya çıkar. Binaenaleyh zekâtı alan ve veren için zekâtın gayesinin "temizlenmek", temizlenmenin ise bir artış ve bereket vesilesi olduğunu tespit etmek mümkündür. O zaman hadis-i şerifte beyan edilen ile âyet-i kerîmede belirtileni birleştirerek zekâtın amacı veya amaçlarını her iki taraf için düşünmek mümkündür.

Peki zekâtın insanı temizlediği *kir* nedir ve insanı kirleten şey nedir? Öncelikle temizlenme neyle gerçekleşiyorsa kirlenmenin de onunla gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Kirlenme insanın acziyetini, zaaflarını ve korkularını aşmak üzere başvurduğu çarelerle gerçekleşir. Bu yönüyle insanın kirlenmesinin nedeni korkular, zaaflar, acizliği hakkındaki sezgisiyle yaşama tutunma gayesinde başvurduğu çarelerdir. İnsan varlığını koruma güdüsüyle hareket ederken varlığını korumada kendi tedbirleriyle başarısız olabileceğini bilir. Bu durumda insan aklı kâr-zarar ilişkisi üzerinden yöneldiği dünyada sürekli tedbir aramakla varlığını güçlendirmenin yollarını soruşturur, bunun için gereken vasıtaları tedarik için canla başla mücadele eder. Bu meyanda insanın bulduğu en etkili araç ise maîşetini sürdürmesini sağlayacak rızık ile bunun araçlarıdır. Böylece insan varlık imkânlarını güçlendiren araçlarla arasında güçlü bir bağ oluşturur, bir tür zaruret ve zorunluluk duygusuyla o şeylere bağlanır. İnsanın kirlenmesi bu bağlanmanın ta kendisidir ve bağlar arttıkça kirlenme daha da artacak, kirlenmenin artması ise bağı daha da katmerli hale getirecektir.

İnsanın doğuştan getirdiği acizliği aşmak üzere ihtiyaç duyduklarıyla arasındaki bağ güçlendikçe, bu kez varlığı söz konusu şeyler üzerine kurulu, onlara dayanmış hale gelir. Bunun anlamı insanın sahip oldukları kadar anlam ve değere sahip olması, sahip oldukları ölçüsünce varlık imkânına sahip olması demektir. Genel anlamda mal veya meta denilen bu şeyler ile arasındaki bağ ise söz konusu vasıtaların isimlendirilmesinde ortaya çıkar. *Mal*, Arapçada meyilden türetilmiş bir kelimedir. Meyil ise insana doğru akan, meyleden veya insan gönlünün kendisine meylettiği şey demektir.[48] Çocuk anlamındaki sabî kelimesinde de böyle bir *akışkanlık*, *taşkınlık* vardır. *Meyil* tabirinin zenginlik ve imkânlarda ortaya çıkan el değiştirmeler, hâlden hâle geçmelerle ilişkisi de olabilir. Bu durumda insan, gerçekte gönlünü sürekli el değiştirme özelliğine sahip geçici bir şeye bağlamış olmakla bir yanılsama içinde kalır, geçici olana bel bağlamakla kirlenmeye devam eder. Bununla birlikte insan, hayatı bu mallar olmaksızın düşünemez, mallar ve onların sağladığı güvenlik olmaksızın yaşamanın imkânsız olduğuna inanır hale gelir. "Mal canın yongasıdır." ifadesi mal ile can, mal ile insan varoluşu arasında kurulan bu irtibatın en nefis anlatımlarından biridir. Kirlenme bu halde nihai noktasına ulaşmış, insan kendisini mal ile ve malın miktarıyla özdeşleştirmiş, kıymetini malda bulmuş demektir. Burada malın bulunması durumunda kirlenme bir tarzda gerçekleşirken yokluğunda ise başka bir türde gerçekleşecektir. Zekâtın gayesi her iki kesim için de aynı olacaktır: *Mal ile insan arasında mesafe koyarak insanın varlığını ve kıymetini dayandırdığı malla bağını zayıflatmak.*

48 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 204.

Zengin için bu durum elde edilmiş gözüken bir şeyden kopmayı iktiza ederken yoksul için ise onun hayalinden ve tutkusundan uzaklaşmayı ifade eder. Bu mesafe oluştuğu ölçüde ise temizlenme gerçekleşir.

Zekât ile oruç arasındaki benzerlik tam olarak bu noktada ortaya çıkar: Her ikisi de insan bedeninin varlığını sürdürmek için gerekli olan nesnelerle ilişkisini makul bir zeminde tutmak, bu ilişkiyi mutlak bir zorunluluk şeklinde düşünmeyi reddetmek, mal ve metaa karşı insan aklının özgürlüğünü korumak amacı taşır. Bu nedenle zekât, zihni temizlerken oruç insanı müstağni kılar.

Zekât ve Orucun Ortak Niteliği: Bir Reddetme Eylemi Olarak Zekât

Bütün ibadetler bir reddetme ve terk niteliğinde benzeşirken zekât ile oruç arasındaki benzerlik daha kuvvetli şekilde kendini gösterir. Oruç, beden ihtiyaçlarını geçici bir süreliğine terk etmek iken zekât, sahip olmak tutkusunu aşarak insanın mal ve meta bağımlılığından özgürleşmesini gaye edinir.

Oruç üzerindeki yazılarda orucun alışılagelmiş eylemlerin terk edilmesi anlamında selbî bir ibadet oluşu üzerinde durmuştuk. Oruçta bu reddetme, insanın mutlak bir şekilde şartlandığı beden ihtiyaçlarıyla arasına mesafe koyması şeklinde ortaya çıkar. Vakıa bütün ibadetler bir reddetme ve terk niteliğinde benzeşirken zekât ile oruç arasındaki benzerlik daha kuvvetli şekilde kendini gösterir. Oruç, beden ihtiyaçlarını geçici bir süreliğine terk etmek iken zekât, sahip olmak tutkusunu aşarak insanın mal ve meta bağımlılığından özgürleşmesini gaye edinir. Zekât ibadetinde gaye olarak zikredilen temizlik doğrudan bununla ilgili olmalıdır. Bu itibarla zekât, orucun da ana fikrini teşkil edercesine insanın mülkiyet tutkusuyla arasına sınır çizmek üzere yerine getirilen bir ibadettir.

İnsan varoluşunu güçlendirmek, varlığını tehlikelerden korumak sadedinde mutlak bir zaruret şeklinde vehmettiği

mülkiyet bağımlılığını zekât ile azaltmak, en azından belirli bir ölçüye indirgemekle mal ile arasına mesafe koymak üzere zekât verir. Haddizatında zekâtı almak da paradoksal bir şekilde mal tutkusunu yenmek amacı taşıyarak zekât alanı temizler. Çünkü malın varlığı zengin insanda bir hâlet-i ruhiye meydana getirirken yoksunluğu ise yoksul insanda başka bir hâlet ortaya çıkartabilir. Her ikisinde değişmeyen durum, mala karşı hissedilen mecburiyet, malı zorunlu ihtiyaç şeklinde görmek duygusudur. Hâl böyle olunca insan malın bir kısmını azaltmak ve vermekle olduğu gibi o parçayı almak yoluyla bir tutkudan arınmak, tutkunun aklının önünde perde haline gelmesini aşmak ister. O zaman zekâtın temizleme özelliği her iki taraf için farklı yönlerden lakin eşit ölçüde geçerli bir durum olarak ortaya çıkar. Zekât ile oruç arasındaki benzerlik bu mesafe koyma anlamında ortaya çıkar: Zekât bir terk eylemi olmakla orucun benzeridir.

Zekâtın temel konusu mülkiyet ve insan ilişkisidir. İnsanın mülkiyet telakkisi doğasından getirdiği bilgilerle, zaman içinde edindiği veya tevarüs ettiği tecrübelerle teessüs eder. İnsan doğasında varlığını sevmek, varlığını geliştirmek ve sakınmak güdüsü hâkimdir. "Hücrenin kendini koruma güdüsü" diye en küçük parçada bile bulabileceğimiz bu duygu bir yaşama ilkesidir. Böyle bir ilke kanıtlanması gerekli olmayan lakin insan davranışlarını takip etmekle fark edilebilecek bir ilkedir. Üstelik her insan kendi tecrübesinden ve gözlemlerinden hareketle bu duyguya şahitlik ediyor olmalıdır. Her varlık kendi özel varlığını korumak güdüsüyle dünyaya gelmiş, bu güdüyle varlığını tahkim edebileceği vasıtalar ve çareler aramıştır. Önce bu yönelimi ve dürtüyü anlamak gerekir: *Bu dürtü*

insanın varlığını koruma arzusu ve hâlihazır acizliği arasındaki ilişkinin icbar ettiği bir yönelime dönüşür. İnsan hem tecrübe yoluyla hem içgüdüsel olarak varlığını koruyabilecek imkânlara doğuştan sahip olmadığını ve bunları edinmek mecburiyetinde olduğunu bilir. Böyle olunca varlığını korumaya vasıta olabilecek araçlar edinmek için zihinsel ve bedenî bir çaba gösterir, hırsla ve kararlılıkla çabalar. Mal kapsamı altına giren şeylere insanın düşkünlüğü temel itibarıyla buradan kaynaklanır. Başka bir anlatımla mal, meta gibi mülk kapsamı altına giren şeyler, bizatihi sevimli ve iyi oldukları için insan tarafından talep edilen şeyler değillerdir. Bunlar sadece vasıtadır; bunları elde etmek isteyen insanın amacı ise kendi varlığını korumaktır. Hâl böyle olunca insan mal ve metaa karşı doğasından gelen bir tutku ve bağımlılık duyar. Kur'ân-ı Kerîm malların insana "güzel gösterilmesi" veya sevdirilmesinden söz ederken buna dikkatimizi çeker. İnsan, varlığıyla ilişkisini kuramayacağı bir şeye sevgi göstermeyeceği gibi doğrudan kendisiyle ilişkilendiremeyeceği bir şeye bağlılık duymaz. O zaman insanın mala olan düşkünlüğü mal ile varlığını korumak arasında kurduğu bağdan neşet eder demeliyiz. Malın "gönlün meylettiği" anlamıyla meyil kelimesinden gelmiş olmasının nedeni budur.

O zaman insanın mallarla ilişkisini buradan hareketle anlamak, ardından zekât ile ortaya çıkabilecek temizliği yine bu noktadan okumak gerekir. İnsanın mallarla arasında kurduğu ilişki kendi varlığı hakkında duyduğu sevgi, o sevgi ölçüsünde varlığını korumak üzere vasıta olarak gördüğü şeylere ilgi duymasıdır. Peki böyle bir yönelim haklı mıdır veya böyle bir değerlendirme gerçek midir? Daha doğrusu insan varlığını dünyada güç bela edindiği

mallarla koruyabilir mi? Bunun mümkün olup olmadığını bir sonraki yazıda tartışmak üzere şimdilik şunu söylemek gerekir: Zekât ibadeti, bu mülkiyet ve elde etme arzusunun önüne geçerek insanı araçlardan ayrıştırma amacı taşır. Zekât bir temyiz ve aydınlanma ibadetidir. İnsan zekât verdiğinde, bu mallar ile arasına bir mesafe koyar, kendi varlığını ve kendi tanımını o malların dâhil olmadığı bir zeminde tasavvur etmiş olur, mallar ile kendisi arasında mutlak bağ kurmaz. Zekât alan insan ise malın yoksunluğunun yol açtığı geçim endişesi ve korkuyu Tanrı'nın lütfuyla nail olduğu malla giderir, rızkın beklenmedik bir yerden kendisine ulaşmış olmasıyla belirli bir rahatlığa ulaşır. Bu sayede yoksul insan zekât almakla malın yoksunluk halindeki etkisinden temizlenmiş olur.

O halde zekâtı insana sevdirilmiş olan mallar ile arasında bir engel çekmek, bir sınır koymak amacıyla yerine getirilen bir ibadet olarak düşünmek gerekir. Zekâtı oruca benzer kılan bu *bırakma* ve *terk etme* eylemidir.

Zekât Alan İçin Mülkiyet: Yoksulluk ve Arınmak

Bir ibadette iman ile amelin aynı anda ortaya çıkmasının örneklerinden birisi zekât ibadetidir. İman, zekâtta niyet kısmında ortaya çıkarken amel ise, ihraç yani malın bir bölümünü belirlenen sınıflara ulaştırmakla ikmal olur. Bu durumda zekât iki ibadeti aynı anda içerir: İlki iman, yani mülkiyetin kime ait olduğuna iman etmek (niyet), ikincisi ise bunun yerine getirilmesi ve tasdikidir.

Zengin insan için zekât, kayıtsız şartsız anlamda Hakk'a ait olan mülkiyetten insana düşen payın sadece sınırlı bir tasarruf olduğunu tasdiktir. Bir ibadette iman ile amelin aynı anda ortaya çıkmasının örneklerinden birisi zekât ibadetidir. İman, zekâtta *niyet* kısmında ortaya çıkarken amel ise, *ihraç* yani malın bir bölümünü belirlenen sınıflara ulaştırmakla ikmal olur. Bu durumda zekât iki ibadeti aynı anda içerir: İlki iman, yani mülkiyetin kime ait olduğuna iman etmek (*niyet*), ikincisi ise bunun yerine getirilmesi ve tasdikidir. Haddizatında bütün ibadetlerde niyet, imanın temsili olarak bulunur. Bu itibarla niyet, ibadeti imana bağlayan veya imanın ibadete uzamasını sağlayan *köprüdür*. Amel ve ahlak diye bir ayrım ortaya koyacak olursak, niyet ahlak adını almaya daha yakın olur. Öyleyse zekât bu tasdik sayesinde temizlenme ameliyesi haline gelerek, insanı ve

onun zihnini kirlerden arındırır. Hz. Peygamber "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır." dediğine göre zihni esas temizleyenin niyet, daha doğrusu mülkiyetin kime olduğu hakkındaki iman olduğunu düşünmek mümkündür.

Peki zekât ibadetinde verenle ortaklaşa ibadeti icra eden yoksulda temizlenme nasıl olabilir? Doğrusu zekâtı alan yoksul için de temizlenmenin aynı cihetten ele alınabileceğini belirtmek gerekir. Başka bir anlatımla zengin için zekât zihni ve ruhu "maddi bağlardan" ve mülkiyet tutkusundan arındırma (*tecerrüt* ve *tecrit*) ameliyesi olduğu gibi yoksul insan için de zekât aynı işlevi görecektir. Böyle bir bakış açısıyla zekâtı maîşet temini olarak değil, arınma ameliyesi şeklinde ele almak ve bütün toplumsal sınıflar arasında ortaya çıkan farklı kirlenme türlerine karşı bir riyazet ve terbiye yöntemi olarak bakmak zorunludur. Yoksul insan zekâtı geçinmek ve maîşetini tedarik etmek üzere değil -maişet tedariki zekâtın amacı değil, dolaylı bir sonucudur-, temizlenmek üzere alıyor olmalıdır. Dikkatimizi zekâtın formel kısmına ve toplumsal sonuçlarına verdikçe, temizlenme, daha teknik bir anlatımla zihinsel arınma süreci kaybolur, yardımlaşmanın yol açtığı *duygusallıklar* yeni ve daha ciddi kirlenmelerin sebebi haline gelir.

Bir hadis-i şerifte geçinmek ile temizlik arasında bir irtibat kurulmuş, yoksulların dikkati ihtiyaç duydukları halde taharete çekilerek, âyet-i kerîmede zekâtla ilgili zikredilen temizlenmenin onlar için de geçerli olduğu ima edilmiştir. Hz. Peygamber kendisine yoksulluktan şikâyet eden bir sahabesine "Temizliğe (*taharet*) devam edin ki rızkınız genişlesin." diye tavsiyede bulunmuş, temizlenmeyi üst ilke sayarak yoksulluğun yol açtığı veya açabileceği zihinsel ve ahlaki kirlenmeye karşı müminleri arınmaya çağırmıştır.

Gerçi hadis-i şerifte temizlenmenin tam olarak neyden olduğu belirtilmez, kirlenmeyi ortaya çıkartan şeyin yoksulluk olduğu beyan edilmez. Bununla birlikte hadis-i şerifte belirtilen taharetin mal ve mülkiyet tutkusunun yol açtığı kirlenmeyle ilişkili olduğu düşünmek mümkündür. İnsanı kirleten mülkiyet tutkusudur ve mülkiyet her iki durumda da insan için bir kirlenme vesilesidir: Yokluğu halinde bir tür, varlığı halinde başka türlü zihnin kirlenmesine yol açarak onun hakikati idrakini engeller. İnsanı şaşı hale getirerek dünyayı görmesine perde olur. Temizlenmek, bu kirlenmeye yönelik bir tavsiye olarak ortaya çıkmıştır.

Temizlenme ile yoksulluğun aşılması arasındaki irtibat günlük hayat tecrübesinde fark edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Bu itibarla âyet-i kerîmeyi veya Hz. Peygamberin hadis-i şerifini ahlaki ve belki metafizik ilke şeklinde düşünmek gerekir. Bir âyet-i kerîmede "İstiğfar edin ki Allah size gökyüzünü yağmur yağdırmak üzere göndersin." (Nuh, 11) denilir. Burada da istiğfar ile bereket ve yağmur talebi arasında ilişki kurulur. Bu meyanda Arapça'nın Hz. Peygamber ile birlikte yeni bir taharet, yeni bir hayâ, yeni bir cesaret ve yeni bir cömertlik tanımına kavuştuğunu hatırda tutarak böyle hadis-i şeriflere yaklaşmak gerekir. Bu yorumla birlikte temizlik, maddi temizlik sınırlarını aşarak manevi ve ahlaki kavram haline gelmiş, fiziksel bir eylemden ahlaki ve epistemolojik bir muhtevaya dönüşmüştür. Hz. Peygamber ise üst ilkeler ile aşağıdaki varlık durumları arasında vesile ilişkisi kurarak temizliği üst ilke, geçinmeyi ise sonuç saymış, dikkatimizi dikey bir bakış açısına çekmiştir.

O zaman buradan hareketle yoksulun mülkiyetle ilişkisini, yokluk halinin ortaya çıkardığı sorunlar ve kirlenmeler

cihetinden düşünmek gerekir. Zekât ibadeti zengin için olduğu kadar yoksul için de "Mülkiyet kimindir ve zengin kimdir?" sorularına yönelik bir cevaptır. İnsanı kirleten mülkiyetin sahibi hakkındaki yanlış düşünceler, bu düşüncelerin oluşturduğu hırs ve kibir; mülkiyetten yoksun olma durumunda ise haset, eziklik, kırılma, açgözlülük ve korkularıdır. Her iki insanı da bu kirlenme sürecinden arındıracak olan şey, mülkiyetin sahibinin Tanrı olarak kabul edilmesidir. Mülkün sahibi Tanrı olduğuna göre zekât verirken zengin, alırken de yoksul bunu tasdik edecek, kibrin bütün türevleri temizlenmeye başlayacaktır.

Mülkiyet yoksunluğunun yol açtığı kirlenmeden zihni temizleyecek olan bu tasdik ve imanın eyleme eşlik etme derecesidir. Yoksa başka bir insandan yardım alarak geçimini temin etme hali zihni temizlemek yerine, korkularını tahrik edecek, hırsını artıracak, haset, eziklik ve minnet duygusuyla daha çok kirlenecektir. Hz. Peygamber'in "Yoksulluk neredeyse kâfirlik oldu" ve "Yoksulluk ne kötü döşektir" hadis-i şerifleri, mülkiyetin yoksunluğunun yol açtığı kirlenmeyi tespit eden hadislerdir. Buna mukabil mülkiyetin kime ait olduğunu bilen insan için yoksulluk ile zenginlik ilkece eşit iki sınava dönüşerek dünyayı anlamanın yolu haline gelecek, her ikisi de Tanrı ile farklı ilişki tarzının ifadeleri olacaktır. Böyle bir arınma ve temizlenme halini beyan etmek üzere Hz. Peygamber "Yoksulluk (Allah'a muhtaç olmak) benim iftiharımdır" demiştir.

Zekât ve Mülkiyet

İslam şeriatı (burada tam olarak şeriat tabirini kullanmak gerekir) büyük devrimini, insanın en derin ve en güçlü tutkusu sayılabilecek mülkiyet üzerinde yapmış, "benimki benimdir" yerine "mülkiyet Hakk'ındır" düsturunu getirmiş, bu mülkiyetin devrinin mümkün olmadığını söylemiş, insana ise sınırları çizilmiş bir tasarruf alanı tanımıştır. Mal Allah'ındır, mülkiyet O'na aittir, insan için söz konusu olan ise sadece izinli tasarruflardır.

Hikâyeye göre aceleci bir mürit şeyhine şeriat, tarikat ve hakikatin ne olduğunu, insanların bu makamlara varınca nasıl davranacaklarını sorar. Menkıbelerden öğrendiğimiz kadarıyla böyle sorular genellikle cevapsızdır. Bazen mürit vehim kaynaklı sorulardan kurtulsun diye daha hayırlı işe yönlendirilir; müridin aradığı cevabı, soruyu sorduğu yerde değil, takdir edilmiş hâl ve zamanda bulması temin edilir. Bu süreçte sadece mürit tekâmül etmez; onunla birlikte soru sahici soruya dönüşür, daha önemlisi de cevabın kişiye gelmesi sağlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in "ölüleri nasıl diriltiyorsun, Rabbim bana göster." (Bakara, 260) duasının akabinde kesilen dört kuşu tasavvuf geleneği böyle yorumlar: Gerçek cevapları bulabilmek için tûl-ı emelin (*karga*), dünya sevgisinin (*tavus*), böbürlenmenin

(*horoz*) ve rızık endişesinin (*ördek*) yenilmesi ön şarttır.[49] Bu hikâyede bu kez öyle olmaz. Şeyh, müridi uzaktaki bir camiye gönderir, oradaki üç insana sırayla tokat atmasını söyler: Üç adam müridin öğrenmek istediği üç mertebeyi temsil eder, fakat mürit bunu bilmez. Mürit adamlardan birisine tokat atınca, adam hışımla kalkıp aynı şiddetle müride mukabele eder. Mürit adama bir şey sormadan ikinci kişiye tokat atar. Adam başını kaldırıp sadece müride bakmakla yetinir, fakat karşılık vermez. Mürit buna da şaşırır, fakat bir şey sormadan üçüncü adama tokat atar. Herhalde en şaşırtıcı olan üçüncüsü olur. Adam tokat atıldığında oralı bile olmadan kendi halinde tefekkürünü sürdürür.

Hadiseyi yaşayan mürit şaşkın ve merakla şeyhin yanına döndüğünde, şeyh tek tek gördüğü rüyanın tabirini izah eder: Birinci adam "şeriat ehlidir" der, onun yaptığı *kısastır*. Kendisine davrandığın gibi sana mukabele etmiş, ne eksik ne fazla, vurduğunun misliyle sana karşılık vermiştir. İkinci insan ise *tarikat* ehlidir. O başına gelen her şeyi Allah'tan bilir, fakat sadece kimin eliyle Hakk'ın onu cezalandırdığına bakar. Üçüncüsü ise *hakikat* ehlidir. O, Allah'ta fâni olmuş, dünyada olup bitenin farkında olmaksızın kendisini Allah'a vermiştir. Doğrusu hikâyedeki yanlışlıklar doğrulardan daha fazla görünüyor! Lakin hikâye birçok insanın tasavvuf ezberini şekillendirmeye devam etmektedir. Hikâyenin öteki kısmını daha sonra ele almak üzere şimdilik hikâyenin bir yönüne dikkat çekip zekâtla irtibatını kuralım:

İslam'da bir ibadet olarak cömertliğin ve bunun sistematik hale gelmiş tarzı olan zekâtın mahiyetini öğrenmeye katkı sağlayabilecek hikâyelerden birisi budur, fakat

49 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, s. 612-613.

hikâyenin doğru okunması şartıyla... Hikâye doğru okunmalıdır; çünkü birinci adamın atılan köteğe misliyle mukabele etmesini "şeriat aklı" diye düşünür, ardından şeriatı "Benim olan benimdir, senin olan senindir" düsturuyla izah edecek olursak, aklımız zekâtı ve şeriatı anlamanın uzağına düşer. Bu cümle yani "Benim olan benimdir, senin olan senindir" cümlesi ile bunun ortaya çıkardığı düşünülen misliyle mukabele, gerçekte şeriatın ilga ettiği geleneklerin veya örflerin geçmişte veya günümüzdeki ifadesidir. Muhakkak İslam öncesinde Arap kabileci toplumu "benimki benim, seninki (*şimdilik*) senin" şeklinde bir anlayışla yaşıyor, kabile çıkarları üzerine ahlakı inşa ediyor, kan davaları ve intikam duyguları toplumlarını ayakta tutan en güçlü sâik sayılıyordu. Günümüzde de dinin etkin bir şekilde belirleyici olmadığı toplumlarda ve bireylerde aynı düstur geçerlidir. O zaman geçmiş veya günümüz ayrımı yapmaksızın "benimki benimdir" cümlesini dinden gelmeyen bir cümle olarak kabul etmek gerekir. İslam şeriatı (burada tam olarak şeriat tabirini kullanmak gerekir) büyük devrimini, insanın en derin ve en güçlü tutkusu sayılabilecek mülkiyet üzerinde yapmış, "Benimki benimdir" yerine "mülkiyet Hakk'ındır" düsturunu getirmiş, bu mülkiyetin devrinin mümkün olmadığını söylemiş, insana ise sınırları çizilmiş bir tasarruf alanı tanımıştır. Mal Allah'ındır, mülkiyet O'na aittir, insan için söz konusu olan ise sadece izinli tasarruflardır. Kelime-i tevhidin "Allah'tan başka güç ve kudret sahibi yoktur", "Allah'tan başka mülk sahibi yoktur" şeklindeki okunuşları bu düsturu tahkim eder. Zekât tam olarak bu inancın bir nişanesi ve delili olarak dinde emredilmiş, dini hayatın esaslı rüknü haline getirilmiş bir tasdik ameliyesidir. Bir insan zekât verirken

"Benim değil" diye ikrar ettiği malından zekât verir, vehmin ve hayalin "Benimdir" dayatmasıyla ortaya çıkan kirlenmeden zihnini arındırmak ister. Bu itibarla zekât, mülkiyeti kendinde olmayan fakat sınırlı tasarruf izni verilmiş olan bir şeyde tasarrufta bulunmaktadır.

Hikâyeye dönersek hikâyede birinci adam kendisine tokat atan insana "Bana nasıl vurursun" diye mukabele etmişse, sadece bir beşer olarak davranmış ve anlatılmaya değer olmayan bir hadise yaşanmıştır. Bir menkıbe, günlük hayatta onlarcası yaşanan böyle sıradan bir hadiseyi bize aktarmakla nasıl bir gaye güdülmüş olabilir? Hikâyenin tahrif edildiği izlenimini veren birinci nokta burasıdır: Böyle bir davranışta bulunan insan şeriat ehli olmadığı gibi davranışı da herhangi bir şekilde şeriatı temsil edemez. Çünkü şeriatta "Kötülüğe kötülük onun gibi bir kötülüktür" denilmiş, affetmek sürekli vurgulanmış, üstelik affetmek katil hadisesinde bile Allah'ın "daha hayırlı" dediği bir şekilde yüceltilmiştir. Şeriat ehli sayılan bir insan "mukabele" yolunu tutarsa bunun nedeni tamamen başka bir yolla izah edilmelidir. Şeriat ehli olan bir insan kendisine yönelik saldırıyı veya haddi aşmayı, bireysel ve kendisine yönelik olarak telakki etmez; dince belirlenmiş bir yasayı ihlal eden herhangi bir saldırı kime yönelik olursa olsun ilâhî sınırın aşılmasıdır ve Allah'a karşı işlenmiş bir suçtur. Yasanın ihlali ise mümin için kendi bireysel mağduriyetinden çok daha ciddi bir meseledir. Bir mümin kendisine yönelik bir harekete *af* ile karşılık verirse, şeriatın bir yönünden hareket etmiş demektir; af yerine misliyle mukabele etmek yolunu tutarsa, yasa uğruna hareket eder, başka bir müminin yasayı ihlal etmesine karşı ona tövbe yolunu göstermek üzere mukabele eder. Çünkü bir mümine ceza vermek veya

misliyle mukabele etmek, ona taharet ve tövbe kapısını göstermek demektir. Zekâtı bir tasarruf eylemi olarak düşünmek, mülkiyetin Hakk'a ait olduğunu tasdik eylemi olarak ona bakmak, insanı şeriat aklına yaklaştırabilir.

Zekâtın Ayırıcı Özelliği: İki Kişiyle Tamamlanan Yegâne İbadet

Zekâtın yerine getirilebilmesi için iki veya daha fazla insanın varlığı şarttır. O iki kişiden birisi, malından zekâtı veren insan iken ötekisi ise zekâtı alandır. Bunlardan birisi olmadığında zekât yerine getirilmiş olamaz, birisi eksik kaldığında zekât sadece temenni ve irade beyanı düzeyinde kalır, böylece ibadet yerine getirilmiş olmaz. O halde zekâtı öteki ibadetlerden ayrıştırmakla ibadetlerin tekillik ve cemaat ile ifa edilme şeklinde bir tasnifle ortaya çıkan özelliği açığa çıkar: Zekât bir iştirak ibadetidir ve ancak iki insanın eşit ölçüde iş birliğiyle ifa edebileceği bir ibadettir.

Zekât, bütün ibadetler arasında bir tür *cemaat* ibadeti olmakla temayüz eder. Bu yönüyle zekât, bir insanın yalnız başına ifa edebileceği veya bireysel iradesiyle yerine getirebileceği bir ibadet olmadığı gibi onun özünü teşkil eden vermek de zekât ibadetinin tahakkuk etmesi için gerekli şarttır ama yeterli değildir. Meselenin fıkıh literatüründe ve kısmen de Müslüman toplumun geleneğinde ele alınma tarzının böyle olmaması vakıayı değiştirmiyor. Zekâta farklı bir gözle bakarak "cemaat ibadeti" tabirini tahlile dikkat çekeceğiz. Bu meyanda önce tek başına icra edilen ibadetlere bakalım:

İnsan, oruç tutarken yalnız başına yerine getirdiği bir ibadeti icra eder. Orucun başka birisinin şahitliğine ihtiyacı olmadığı gibi kişi bildirmediği sürece orucun varlığından haberdar olabilecek kimse de yoktur. Bilindiği üzere orucun geçerlilik şartları arasında olmasa bile nitelik şartları arasında gizlilik ve bilinmeme hali dikkate alınabilir. Çünkü oruç ibadetiyle niyetin kemâl hali anlamına gelen *ihlâs* arasındaki irtibat, gizlilik ve sırrîlik yönünden kurulur. Oruçtaki bu gizlilik, insanı öteki ibadetlerin en azından bir kısmını -örneğin nafileleri- gizli yapmaya hazırlayarak ihlâsa katkı sağlar. Öte yandan oruç tutmak için herhangi bir insanın iştirakine, yardımına veya varlığına gerek yoktur. Orucun öteki insana taalluk edebilecek veya ona ulaşabilecek herhangi bir neticesi de yoktur: Oruç, onu tutacak kişide başlar, onun selbî eylemiyle gerçekleşir ve onunla tamamlanır.

Namaz, oruca göre daha açık ve âşikâr bir ibadet olsa bile yine de insanın yalnız başına ifa ettiği bir ibadet olmakla oruçla aynı niteliğe sahiptir. Namaz için başka bir insanın varlığı gerekmez, şahit aranmaz, destek lazım değildir vs. Öyle ki namaz cemaatle kılındığında bile insan onu tek başına kılar. Bu itibarla cemaatin kendisi bir bireysellik kavramı olsa da cemaat içinde namaz, yine cemaat içinde bir başına ifa edilen ibadettir. Namaz için gerekli hâricî ve dâhilî şartlar yalnız başına kılarken olduğu gibi cemaatle kılarken de geçerlidir. Hal böyle olunca cemaat içinde birey olarak namaz ifa edilmiş olur.

Aynı durum hac ibadeti için de geçerlidir. Hac, bireysel olarak yapılabilecek bir ibadettir; büyük bir kalabalık içinde hacceden insan, Tanrı'nın karşısında birey olarak hareket eder. İnsan, tövbe ederken veya başka herhangi bir ibadeti

yerine getirirken de tek başına tövbe eder, tek başına Tanrı'ya iltica ederek günahlarından mağfiret ister. Hal böyle olunca bütün ibadetlerde tekil olmak yeterli olmuş, ibadeti yerine getirmede başka birisinin iştiraki veya şahitliği gerekli olmamıştır. İşte zekât bütün ibadetlerden ayrışarak başka bir özelliğiyle temayüz eder. Zekâtın yerine getirilebilmesi için iki veya daha fazla insanın varlığı şarttır. O iki kişiden birisi, malından zekâtı veren insan iken ötekisi ise zekâtı alandır. Bunlardan birisi olmadığında zekât yerine getirilmiş olamaz, birisi eksik kaldığında zekât sadece temenni ve irade beyanı düzeyinde kalır, böylece ibadet yerine getirilmiş olmaz. O halde zekâtı öteki ibadetlerden ayrıştırmakla ibadetlerin tekillik ve cemaat ile ifa edilme şeklinde bir tasnifle ortaya çıkan özelliği açığa çıkar: Zekât bir iştirak ibadetidir ve ancak iki insanın eşit ölçüde iş birliğiyle ifa edebileceği bir ibadettir.

Böyle bir iddianın en önemli dayanağı, Kur'ân-ı Kerîm'de zekâtın verileceği sınıfların tadat edilmiş olmasıdır. Başka bir anlatımla Şâri Teâlâ zekâtı, insanın kendi iradesince belirleyeceği bir cömertlik eylemi olmaktan çıkartarak formel şartları tespit edilen ibadet olarak emredince, zekâtın gerçekleşme şartları belirlenmiş olur. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de yoksullar, yolda kalmışlar, borçlular, Allah yolunda cihat edenler, kalbi İslâm'a ısındırılmak istenilen kimseler gibi sekiz sınıf belirlenmiş; bunların dışında zekât verilebilmesine müsaade edilmemiştir. Üstelik bu insanlar için mallarda hak belirleyerek, o hakkın bu kimseler tarafından alınma sürecini zekât ibadeti kılmıştır. O zaman zekâtın verilebilmesi için bu insanlardan birisinin *almak* yoluyla ibadete iştirak etmesi şarttır. Başka bir anlatımla maldan bu insanlara ait hakkı çıkarmak isteyen insan,

bunu hak sahibinin almasıyla birlikte zekâtı yerine getirmiş olacaktır. Şu halde zekât, bir temizlenme ve arınma faaliyetiyse her iki insan birlikte arınacak, her ikisinde farklı yönlerde tecellî eden kirlenme zekât ile arınmaya dönüşecektir. Galiba Müslüman toplumun dikkatinden kaçan nokta, *verme* işine odaklanarak zekâtı, insanın bir elden çıkarma eylemine dönüştürmesidir. Hâlbuki onun malından belirlenmiş hakkı çıkarması, işin birinci merhalesidir; ikinci merhalede ise hak sahibinin malı olması gelir. Vermek-almak yoluyla zekât gerçekleştiğine göre, zekâtı bir *iştirak* ve *ortak ibadet* gibi düşünmek mümkün hatta gerekli olmaktadır.

Meseleyi daha açık hale getirmek için şöyle bir örnekten gidebiliriz: "Bir insan, malda belirlenmiş olan hakkı maldan -kendi malından demek için erken, çünkü henüz hak teslimi yapılmamıştır- çıkarma eylemini yerine getirse fakat bunu verebilecek bir insan bulamamış olsa veya bulduğu insan şu veya bu nedenle almak yoluyla ibadete dâhil olmamış olsa zekât vermiş olabilir mi?" Herhalde bu sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Sorunun ikinci kısmını şöyle sormak gerekir: "Peki maldan çıkarttığı hakkı başka birisine veya bu sınıfların dışındaki birisine veya bir hayvana harcamak yoluyla verse zekât ibadetini yerine gelmiş olabilir mi?" Bu sorunun cevabı da olumsuzdur. O zaman zekât ancak belirlenmiş sınıflardan birisinin almak üzere iştirakiyle yerine getirilebilir ve maldan o kişi için belirlenmiş hakkı çıkaran insan, o kişiyi ikna etmeye muhtaçtır.

Peki Şâri Teâlâ neden zekâtın iki insanın arasındaki bir iştirak ve yardımlaşma yoluyla gerçekleşmesini murat etmiş olabilir? Allah en iyisini bilir de bunun hikmeti anlaşılır gibi görünüyor: "Zekât vermek" tabirindeki "vermek" haddizatında ibadetin ruhunu teşkil eden mahviyet, ilâhî kudret

karşısındaki eziklik, yoksulluk, Tanrı'ya iltica gibi anlamlarla çelişerek bir *isbât-ı vücûdu* izhar eder. "Ben verdim" demek, herhalde ibadetin ruhuna en aykırı düşüncelerden birini çağrıştıran bir ifade olmalıdır. Bilhassa insanın hemcinsi olan birisine onun elde edemediği malı vermesi, öteki insanın maişetini temine katkı sağlaması, insanın ibadet yoluyla aşmaya niyetlendiği iktidar tutkusunu geri çağırır, benliği daha sağlam bir şekilde inşa eder. Zekâtı alan insan ise veren karşısında önce ezikliğe, bunun telafisi olmak üzere de derin bir öfkeye kapılır, Tanrı'nın karşısında zelil olmak yerine zekât veren insan karşısında minnet ve eziklik duygusuyla yaşar.

Allah ibadet hayatında ortaya çıkabilecek böyle bir ihtimalden kullarını sakındırmak üzere zekât vereni kibirden, alanı ise eziklik ve öfke halinden halâs eylemek için zekâtı iki kişinin eş zamanlı ibadeti yapmış olmalıdır: Kimsenin kimseye bir borcu yok. Üstünlük ise takvaya ve niyete bağlıdır.

Vallâhu â'lem!

Zekât Bahsine Zeyl: Kibrin Aktif ve Pasif Hâlleri

"Sağ elin verdiğini sol el duymayacak" ifadesinde dile gelen hassasiyet, zekât ve sadakalarda hemcinsler arasındaki ilişkinin zararlarından tarafları sakınma amacı taşır. Bu meyanda zekâtın insanda ortaya çıkarabileceği en tehlikeli hâl, üstünlük fikri yani "ben verdim" duygusunun oluşturduğu muktedirlik iken zekâtı alan tarafta ise alınganlık, minnet ve ezilmedir. Söz konusu hâllerin adları farklı olunca mahiyette farklı huylar oldukları düşünülür. Hâlbuki gerçekte öyle değildir. Hemcinsler arasındaki alışverişin insanda izhar ettiği hâller, tek bir huyda toplanabilir. O tek huy ise bütün günahların ve eksikliklerin kaynağı olarak hadislerde beyan edilen kibirdir.

İslâm'daki kurucu ibadetler arasında toplumsallık kısmının görece daha baskın göründüğü ibadet olan zekât bahsine muhtasar bir bölüm ekleyerek "ibadette iştirak" bahsinin hikmetini berraklaştırabiliriz belki. Zekât, insanın duygularını teşhirde etkili bir ibadettir, özellikle alış-veriş kısmı insanın sakladıklarını hemen izhar eder. Çünkü insana en çok tesir edecek şey, başka bir insanın onunla ilişkisi, bilhassa öteki insanla arasında kurulan eşitsiz ilişkidir. Böyle bir ilişki zekâtın tarafları arasında (alan ve veren) farklı tutumlar ortaya çıkarır, onlarda farklı hâllere yol açar. Bu özelliği nedeniyle bütün ibadetler arasında âdâb

şartları en çok zikredilen ibadet zekât ve sadaka olmuştur. Hz. Peygamberin hadis-i şerifleri zekâtın ve sadakanın icra keyfiyetini ve âdâbını neredeyse imanın göstergesi olarak açıklar. "Sağ elin verdiğini sol el duymayacak" ifadesinde dile gelen hassasiyet, zekât ve sadakalarda hemcinsler arasındaki ilişkinin zararlarından tarafları sakınma amacı taşır. Bu meyanda zekâtın insanda ortaya çıkarabileceği en tehlikeli hâl, *üstünlük* fikri yani "ben verdim" duygusunun oluşturduğu *muktedirlik* iken zekâtı alan tarafta ise *alınganlık*, *minnet* ve *ezilmedir*. Söz konusu hâllerin adları farklı olunca mahiyette farklı huylar oldukları düşünülür. Hâlbuki gerçekte öyle değildir. Hemcinsler arasındaki alışverişin insanda izhar ettiği hâller, tek bir huyda toplanabilir. O tek huy ise bütün günahların ve eksikliklerin kaynağı olarak hadislerde beyan edilen kibirdir.

Kibir denilince akla daha çok zenginlik, iktidar ve bilgi sahiplerinde görünen *dışa vurumcu üstünlük hâli* gelir. *Kibri insanlara göre taksim etmek; bir kısmında daha çok, ötekilerde ise eksik bulunduğunu zannederek diğer görünümlerini ihmal etmek, insan olgusunu hiç anlamamak* demektir. Kibir bütün insanlarda neredeyse eşit ölçüde bulunabilecek, insanın derin doğasında sabit ve yerleşik bir huydur. Hiçbir kibir insana büyük gelmez, hiçbir kibir insanın içindekini göstermeye yetmez. Aynı zamanda bir insanın kibri ötekinden az veya çok olmaz, insanların hâllerine göre kibir görünümler kazansa bile mahiyeti bir ve aynı olarak kalır. Kibrimiz insan olduğumuz kadardır ve herkesin kibri sadece insan olmaktan neşet eden bir insanlık hâlidir.

Kibrin en bilinen hâli makam, iktidar ve devlet sahiplerinde ortaya çıkan *dışa vurumcu* ve *gösterişli* hâldir. Bu kibir

genellikle davranışlarda ihtişam, kılık kıyafette şatafat, sözlerde ve konuşmalardaki baskınlık, yerli yersiz kendini gösterme gibi yaygın bir *tasannu hâli* olarak ortaya çıkar. Kibir denilince akla en çok dışa vurumcu kibrin gelmiş olması, insan davranışlarını yönlendiren temel âmilleri perdeleyen bir yanılgıdır. Belki de kibrin dışa vurumcu hâli, kibrin türleri arasında en zayıf ve anlaşılabilir olanıdır. Buna mukabil kibir, dışa vurum şeklinde değil de pasif olarak ortaya çıktığında sorun çözümsüz hâl alır. Mesela kibrin en tehlikeli pasif hâli, öteki insanlarda görünen nimet ve iyilikleri hazmetmemek hâli olan *haset* duygusudur. Başkasıyla rekabet duygusunun yol açtığı haset, rakibin elinde olanın yok olmasını istemek şeklinde ortaya çıkar. Böyle bir durumda kibir, kendini ifade edebilecek bir imkân bulamamış, saklanmış, pasif bir hâlde öteki insanlara saldırma yollarını aramıştır. Kibrin en yıkıcı hâllerinden birisi budur.

Pasif kibrin en tehlikeli ve yıkıcı hâllerinden biri ise karmaşık bir duygusallıkla beslenen kırılganlık ve incinme hâllerine yol açan beklentili kibirdir. Kibir, dışarı çıkma ve kendini gösterme imkânı bulamadığı ölçüde içe döner, pasif bir hâlde saklanır, kırılma ve incinme hâlleri ortaya çıkartır. İncinme duygusu insanın varlıkla ve hayatla ilişkisini daraltır, öteki insanlardan sınırsız ve nihayetsiz beklentinin sonucu olarak birçok ıstırabın sebebine dönüşür. Sûfîlerin "Derviş gönülsüz olmalı (beklentisiz)"[50] veya "İncinmeyeceksin" diye dile getirdikleri tavsiyeler, pasif kibrin devasıdır. İncinmek duygusu kendini yücelterek zarafet, hassasiyet, duyarlılık gibi *muteber* formlar içinde kendini saklama imkânı bulabilir. Hâlbuki insan neden incinir diye sormaya başladığımızda, ulaşabileceğimiz netice bellidir:

50 Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 292.

Nedensiz beklentiler, içinde saklanan fakat bir türlü ifade imkânı bulamadığı üstünlük fikri ve bu üstünlüğün insanlarca kabullenilmemiş olması. "Kadrim kıymetim bilinmedi" ifadesi, pasif kibrin en yaygın anlatımıdır.

Kibrimiz, biricikliğimizi korumak üzere harekete geçtiğinde bizimle öteki arasına sınır ve çerçeve çizer: Sınırın bir yanını bizim dünyamız olarak belirler, bu durum öteki dünyaya ise tiksinme ile yaklaşmamıza yol açar. *Tiksinmek*, ben ile öteki arasındaki en keskin ayrımların neticesidir ve tam bir pasif kibirdir. Tiksinmenin ölçeğini belirleyen ise temizliğin *ben*in görünme aracı haline gelmesini sağlayan temizlik takıntısıdır. "Temiz olan benim" duygusu tiksintinin esas nedenidir.

Son olarak üzerinde durmamız gereken pasif kibir hâllerinden biri de incinme ve kırılmanın yol açtığı derin *öfke*, öfkenin dışavurumlarından biri olan *acımak* duygusu, keskin bir üslûpla ötekini *yargılamak*, daha sonra öfkenin duygulara yerleşmesiyle yaşanan *kindarlıktır*. Kindarlık, incinme ile başlayan pasif kibir hâlinin zararlı sonuçlarından biri olduğu kadar zihni perdeleyen ve düşünmenin yerine yargılamayı koyan bir *düşünememe* nedenidir. Kindarlık, pasif kibrin insanı içine hapsettiği mağaradır.

ORUÇ

HOŞ BULDUK EY ŞEHR-İ RAMAZAN: "YA NASİP!"

İbadetler, bize gerçek özne olmadığımızı gösteren bir aydınlanma ve özgürleşme imkânıdır. Biz bu sayede kudretimiz dâhilinde olmayan bir şeyi yapma iddiasının bir özgürlük değil, kölelik ve cehalet olduğunu fark ederiz; mevhum yüklerden arınmakla özgürleşir insan. İbadet ile marifet arasındaki irtibatı hatırlarsak, dindarlık, alışkanlıkların teşkil ettiği "mağaradan" çıkmamıza imkân hazırlayan harikulade bir hadisedir.

İbadetin anlamı üzerinde yazmak-düşünmek, bütün zamanların en büyük metafizikçilerinden biri olan İbnü'l-Arabî okumanın neticesi. Bir ibadetin anlamı hakkındaki ilk yazımı "Yapmamak Anlamında Salih Amel: "Ben Dahi Bile Yapıldım""[51] başlığıyla on beş sene kadar önce yazmıştım. Yazının ana fikri, insanın özne olduğu dil-düşünceye mukabil bir tür yapı-söküm işlevi gören ibadetin mahiyetini keşfetmekti. Zira ibadetler, bize gerçek özne olmadığımızı gösteren bir aydınlanma ve özgürleşme imkânıdır. Biz bu sayede kudretimiz dâhilinde olmayan bir şeyi yapma iddiasının bir özgürlük değil, kölelik ve cehalet olduğunu fark ederiz; mevhum yüklerden arınmakla

51 "Yapmamak Anlamında Salih Amel: "Ben Dahi Bile Yapıldım"" başlıklı yazıyı *Zeyl* bölümünde bulabilirsiniz.

özgürleşir insan. İbadet ile marifet arasındaki irtibatı hatırlarsak, dindarlık, alışkanlıkların teşkil ettiği "mağaradan" çıkmamıza imkân hazırlayan *harikulade* bir hadisedir. Dinî literatürde *harikulade*, genellikle keramet ve sıra dışı hadiseleri anlatmak üzere kullanılan bir tabir olsa bile, her ibadet *hâriku'l-âde*, yani âdet ve alışkanlıkların aşılması anlamında birdir.

Oruç ibadetler arasında *selbî* (yapmamak) özelliğiyle tebarüz eder. Oruç tutarken insan bir şey "yapıyor" değildir; yapmayarak ve eylemden uzaklaşarak oruç tutarız (yemek-içmek ve cinsellikten uzaklaşmak gibi). Hiç kuşkusuz ibadetleri anlatırken kullandığımız dil, günlük hayatta kullandığımız dilin bir devamıdır. Günlük hayatta konuşur gibi ibadette konuşmayı sürdürmemiz bir zihinsel karışıklık ortaya çıkarır. Bu nedenle dilde özne olarak biz yer alırız ve "Oruç tuttum", "Namaz kıldım", "İman ettim" deriz. *Gerçekte bu bir yanılsamadır*; en azından ana akım dinî yorumlarda ve Ehl-i Sünnet geleneğinde vakıa böyledir. Başka bir anlatımla Ehl-i Sünnet'in talim ettiği ibadet dili, insanın özne olduğu dil değildir. Onun dilinde özne Allah'tır: "Allah yaptırdı!"

Bunun sebebi Ehl-i Sünnet'in merkezinde hayata ve insan fiillerine müdahil etkin bir Allah anlayışının bulunmasıdır. Bu konuda ilk ve temel hükmümüz "Allah yarattı" cümlesidir. Yaratma olmuş-bitmiş kadim zamandaki bir hadise olamaz. Allah bizi ve âlemi olduğu kadar bizden ve âlemde ortaya çıkan her tikel durumu yarattı-yaratmaktadır. Yaratmanın anlamını hiçbir zaman idrak edemesek bile netice itibarıyla, yaratma bizi ve fiillerimizi içeren çerçeve kavramdır. Öte yandan yaratma Allah ile insanın irtibatının sebebidir. Bu bakımdan Allah'ın bize ihsan ettiği her şey

O'nun yaratma fiilinde anlamını bulur. Allah bizim bedenimizi ve ruhumuzu yarattığı gibi bizde bilgiyi, imanı, ahlakı, gün içinde karşılaştığımız tüm hadiseleri de O yaratır. Bu yaratma O'nun bilgisi, iradesi ve kudretiyle gerçekleşirken biz onun yaratmasının neticelerini idrak ederiz.

Allah-âlem ve insan irtibatını Allah cihetinden tahkim eden bu yaklaşımda ortaya çıkan ilk büyük sorun bireyin özgürlüğü meselesidir. Ehl-i Sünnet'te bireyin sorumluluğunda bir tereddüt yoktur; lakin özgürlüğünü izahta ciddi çelişkiler ortaya çıkar. Bunun anlaşılır nedenleri vardır. Ehl-i Sünnet insanın özgürlüğünü açıklayalım diye daha büyük bir soruna düşmeyi doğru görmez. O büyük sorun insandan dolayı Allah'ın iradesinin ve gücünün sınırlanmasıdır. Biz âlemde Allah'ın kudret ve iradesini sınırsız kabul ederken insan dünyasında aynı iradenin sınırlanabileceğini düşünmek veya Allah'ın bize geniş bir alan açabileceğini veya fiillerimize izin verebileceğini söylemek ikna edici sebeplere dayanmaz. Mutezile böyle bir yolu tercih ederek Allah'ın iradesinin sınırlanabileceğini veya O'nun kendisini sınırlamasını kabul ederek insana özgürlük alanı açmak istedi. Bu durumda "yaptım, ettim" şeklindeki dili ibadet alanında kullanmak hem mümkün hem gerekli oldu. Ehl-i Sünnet ise öyle bir yaklaşımı gerçekçi görmedi. Ehl-i Sünnet dâhilinde kalınca ahlaki hayatımızın ve dindarlığımızın en ciddi sorunu, özgürlüğümüzü izah edemezken sorumluluğumuzu kabulde tebarüz eden paradokstur. Ehl-i Sünnet bu paradoksu muhtemelen vakıadan hareketle çözerek pragmatik yol takip etmeyi tercih etti. Bununla birlikte muarızları tarafından sıkça eleştirilen "kesb" (*edinme, kazanma*) dedikleri bir kavramla sorunu tahkim etti. Kesb bizim fiilimiz ve eylemimiz değil, Allah'ın eyleminin ve iradesinin

bizde ortaya çıkmasıdır; kulun burada tam olarak ne yaptığını hiçbir zaman açıklamak mümkün değildir.

Ehl-i Sünnet ilahi iradenin hayatımızdaki rolünü anlatmak için birtakım deyimleri günlük hayatımıza sokarak "Allah özneli" varlık anlayışını tahkim ve teyit eder. *Tevfik*, *nasip*, *lütuf*, *kısmet*, *yazı* gibi kavramlar üzerinden biz "Allah izin verirse", "Allah muvaffak kılarsa", "Allah nasip ederse", "Allah kısmet ederse" dedikten sonra bir şeyi yapmaktan söz ettiğimizde, çelişik bir durum ortaya çıkar. Bir yandan yapacağımız iş ilahi inayete bağlanırken öte yandan onu yapan biz olacağız! Başka bir anlatımla Allah nasip edecek ve biz yapacağız!

Bu meyanda Ehl-i Sünnet'in tavrını anlayabileceğimiz en iyi kavram "nasip" kelimesidir. "Allah nasip ederse" veya sadece "Nasip!" veyahut "Ya nasip!" demek, arzu ettiğimiz bir işin gerçekleşmesinin bizim kudretimiz dâhilinde olmadığını kabul ederek yaşadığımızı ikrar etmek demektir. Bizim arzu ettiğimiz veya yapmak istediğimiz veya kaçınmak istediğimiz şey, bizim dışımızdaki bir iradeye bağlıdır. Belirleyici irade ise hiç kuşkusuz, "ilahi irade"dir. Bu nedenle "Ya nasip!" dediğimizde, Allah'ın iradesine atıf yaparak O'nun ihsanını beklemeye başlarız.

Ramazan ayı "nasip" kavramını yeniden hatırlayabileceğimiz bir aydır. Bunun için ilk yanılgıyı değiştirmek gerekir. Ramazan bize gelmiyor, biz o aya misafir oluyoruz, o aydaki bereketi ve ihsanı Allah'tan bekliyoruz. Bunun için de kendimizi varlığın merkezinden çıkartarak varlığı olduğu haliyle idrak etmeye niyetleniyoruz. Belki de insanın varlığın merkezinde olmadığını idrak etmesidir, oruç tutmak... Orucun kabul edilmesinin delili ise bu talebin gerçekleşmesi olabilir. Ne diyelim: Ya nasip!

Eylemsizlik Halinde Tefekkür: Niçin Oruç Tutarız?

Bilindiği üzere, oruç müspet bir fiil veya eylem ile yerine getirilen bir ibadet tarzı değildir. Haddizatında bütün ibadetler "eylemsizlik" olmada ortak olsalar bile, oruç biraz daha fazla öyledir. Biz bir şey yaparak değil, yapmayarak ve yapageldiğimiz işleri bırakarak oruç tutarız. Hiç kuşkusuz orucun temel unsurunu teşkil eden "yapmamak", yani imsak üzerinden orucun insana getirdiği bilgiyi fark etmek gerekir.

Niçin oruç tutarız? Bir mümin için böyle bir sorunun en yanılmaz ve kesin cevabı "Çünkü Allah emretti." olmalıdır. Böyle bir cevap ibadeti, imanın varlık delili kılarak dindarlığın sözlük anlamını teşkil eden "boyun eğmek ve itaat" anlamıyla özdeşleştirmeyi, bu sayede de tikel bir davranış üzerinden soyut bir hakikati düşünmeyi mümkün kılar. İbadetin her parçası ve her unsuru söz konusu boyun eğme ve itaatten nasibini alarak ibadet, *kurbiyet*, yani Hakk'a yakınlık haline gelir. Bu anlamıyla tutulan orucun yegâne amacı *kurbiyet*, yani Hakk'a yakınlık olacaktır. Ehl-i Sünnet âlimleri imanı, öznesi insanın olduğu amellerden birisi saymak yerine onu Allah'ın kula nedensiz lütfu ve ihsanı sayar. Öteki ameller ve ahlak az çok insan dahlinin bulunduğu işler olabilirken iman doğrudan Allah'ın bir hidayeti

ve ihsanıdır. Bu imanı biz vücuda getirmedik, sebebi biz değiliz; fakat ameller genellikle imanın tasdiki olarak kabul edilerek imanın dışavurumu kabul edilirler. Niyet ise iman ile ameller arasındaki köprüyü teşkil eder. Her mümin her işinde "niyetli" biridir; bir lütuf olarak kendisine nasip olan imana uygun yaşamak, işlerini imanın iktiza ettiği teslimiyet ile yerine getirmek dindarlığın gereğidir. Hal böyle iken oruç hakkında söylenebilecek olan da bellidir: Oruçluyuz çünkü niyetliyiz, oruçluyuz çünkü emir var, oruçluyuz çünkü kuluz. Bunun ötesinde akla gelebilecek hemen bütün gayeler veya fayda mülahazaları ilk niyeti tezyif etme ihtimali taşıyacağı için mümin insan bunlardan kendisini uzak tutmalıdır.

Yeni Bir İnsan Tanımı: Bedenin Ötesinde İnsan ve Oruç

Emre uymanın ötesinde herhangi bir amaç taşımadan oruç tutan "niyetli", ibadetinden bireysel veya toplumsal hayata dönük bir fayda beklemez, bunda tereddüt yoktur. Beklentisizlik ihlasın temel şartı ise bunun en çok oruçta ortaya çıkması beklenir. Oruçta beklenir diyoruz, çünkü oruç bütün ibadetler arasında "iman" gibi gizli olmaya en yakın ibadettir. Gizli bir ibadet ise ihlasın tahakkuk şartına en yakın olan ibadettir. Mümin orucundan herhangi bir şey ummaz, kendine veya topluma dönebilecek fayda beklemez, sadece "emir" gereği oruç tutar, teslimiyet ve boyun eğme ile ilahi varlık karşısında durur.

Bununla birlikte ibadetlerin müşterek özelliklerinden birisi sayabileceğimiz bir marifetin insana gelmesi bu ihlası bozmaz. Haddizatında orucun insana kazandıracağı en önemli şey de bu bilgi olacaktır. Bu durumda insan oruç tutarak "öğrenir"; daha doğrusu bütün ibadetlerin doğrudan

ve dolaylı amacını teşkil eden insanın kendini tanıması-bilmesine (*marifetü'n-nefs*), oruç esaslı bir bakış açısı getirmekle insan var oluşunu yeni bir zeminde inşa ederek bizi alışagelmişin dışına çıkartır.

Bilindiği üzere, oruç müspet bir fiil veya eylem ile yerine getirilen bir ibadet tarzı değildir. Haddizatında bütün ibadetler "eylemsizlik" olmada ortak olsalar bile, oruç biraz daha fazla öyledir. Biz bir şey yaparak değil, yapmayarak ve yapageldiğimiz işleri bırakarak oruç tutarız. Hiç kuşkusuz orucun temel unsurunu teşkil eden "yapmamak"[52], yani *imsak* üzerinden orucun insana getirdiği bilgiyi fark etmek gerekir. Oruçlu iken yapılanlara bakmadan orucun kendisine odaklanınca bir eylemsizlik olarak orucun iki rüknü olduğunu fark ederiz. Birincisi *imsak* yani insanın kendini tutmasıdır. Öteki ise *niyet*, yani bu tutmanın belirli bir maksat ile yapılıyor olmasıdır. Niyet orucu ibadet kılan yöndür fakat niyetin sadece oruca mahsus olduğunu düşünemeyiz. Niyet herhangi bir eylemi ibadete dönüştürerek onu imana bağlayan köprüdür.

İbadetler İnsan İçin Kerametttir

Hz. Peygamber "Ameller niyetlere bağlıdır" dediğinde, fiillerimizi "amel" kılan şeyin onları yaparken taşıdığımız *bilinç* olduğuna dikkat çekmiştir. Oruçtaki niyet ile ilgili iki konuyu akılda tutmalıyız: Birincisi niyet, gizli bir ibadettir, oruç da niyet gibidir. Biz ilan etmediğimiz sürece ne niyetimizi ne de orucumuzu kimse bilebilir. Öte yandan niyet ibadetlerde tevhid ilkesine karşılık gelir. İnsan niyetini tekilleştirmekle tevhidin ne olduğunu zihninde tebellür ettirmiş olur. Öyleyse niyet ile biz hem imana hem de imanın kurucu

52 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/36.

unsuru sayılan tevhide katılma imkânı elde ederiz. Oruç ise mutlak bir eylemsizlik ile, tevhid ile birlenen Hakk'a benzeme imkânı verir. O zaman oruç ile niyet veya ihlas bu yönde de benzeşen iki ayrı ibadet haline gelir.

Orucun ikinci unsuru ise imsak yani *tutmadır* dedik. Oruç tutarken en çok üzerinde odaklanılması gereken unsur, imsak eyleminin anlamı olacaktır: "İmsak ne demektir?" İmsak insanın kendini engellemesi, normal durumlarda yapabileceği hatta yapması gereken zaruri işlerden kendini uzak kılmasıdır.[53] Başka bir ifadeyle insanın doğal ve zaruri ihtiyaçlarını bırakarak belirlenmiş bir süre zarfında "âdetin dışına çıkması" imsak diye ifade edilir. Bu itibarla hemen bütün ibadetleri bir "hâriku'l-âde" yani "adetleri aşarak" başka bir zaman ve mekânda bulunmak şeklinde düşünmek mümkün iken bütün ibadetler insan için bir keramettir (günlük dilde mucize denilen zaman ve mekân şartlarını aşmak).

İnsan iki hususta kendini tutarak oruç tutar: Birincisi yemek-içmek gibi beslenme iken öteki cinselliktir. Her ikisi de hayatın sürekliliğini temin eden zaruri ve vazgeçilmez ihtiyaçlardır. Orucun bir insan telakkisi kazandırdığı yer tam olarak burasıdır. Başka bir anlatımla yemek, içmek ve cinsellik ile sınırlı olan insan telakkisini imsak ile başka bir noktaya taşıyarak yeni bir insan telakkisinin düşünülmesinin kapısını bize açan oruçtur.

Buğday Temelli Bir İnsan

İnsan hayatını sürdürmek üzere beslenmeye muhtaçtır. Bu amaçla çalışmanın ve insani mücadelenin gayesi

53 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/53-55.

"ekmek kazanmak" ve geçinmektir. Hemen bütün dillerde hayatı geçinme meselesi olarak yorumlayan, insanın esas işinin "ekmek kazanmak" olduğunu söyleyen deyimler tabirler bulunur herhalde. "Hayat bir ekmek kavgasıdır" deyimini hangi dile çevirirsek çevirelim anlamlı bir söz söylemiş oluruz.

İdeolojiler insanlık tarihini ele alırken insanın ekmek mücadelesini yorumlamış, bu uğurda ortaya çıkan eşitliksizlikleri insanlığın en trajik hadiseleri olarak kabul etmişlerdir. Adalet denilince en çok bu alanda adaleti düşünür, bir insanın talep ettiği en büyük eşitliğin bu bahisteki eşitlik olduğunu kabul ederiz. İslam ahlakçıları insanı bu yönüyle ele aldıklarında hayatı "buğday" ile özdeşleştirmiş, buğdayın peşinden gitmek ve buğday ile sarhoş olmayı beşerin en yaygın hali olarak kabul etmişlerdir. İnsanın buğday ile ilişkisi Âdem'in yasaklanmış meyveye gitmesiyle başlamış, varlığını koruma güdüsüyle derinden bağlandığı bir arzu haline gelmiştir.

İçimizdeki bu derin *buğdaycılık* insanın ahlaki telakkilerini *buğday* eksenli kalmaya icbar eder, onu hemen her işinde buğdayı öncelemeye zorlar. Belki de en büyük korkumuz buğdaysızlık olacaktır. Buğday temelli bir insan telakkisi yeme ve içmeyi en başat değer kabul ederek bütün gayretini ve dikkatini buna odaklayan insan anlayışı demektir. Öte yandan bu buğday tutkusunun ikinci merhalesi ise cinselliktir. Cinselliğin iki temel yönü vardır: Birincisi üreme-çoğalma iken öteki ise bedeni hazlardır. Her ikisi de insanın bekasıyla ilgili iken başka bir yönden de yeme-içmenin doğal bir parçası kabul edilirler. Cinsel hazların insan hayatını yönlendiren en önemli saikler arasında hatta onların birincisi olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

Bedenin Tezyifiyle Ruhu Güçlendirme

Bu durumda insan kendisini bu iki ihtiyaç üzerinden tanımlar, bu iki ihtiyaç üzerinden hayatını kurgular, bütün güç ve kudretini bu iki ihtiyaca odaklar. İnsan bu özelliklerde bütün canlılar ile ortak iken onu ayrıştıran şey, bu ihtiyaçlarını karşılama tarzı, geleceği planlamak, korkularını büsbütün ortadan kaldıracak şekilde stoklar yaparak buğday korkusunu aşma teşebbüsüdür. İşte oruç tam olarak bu iki alana, yani yeme-içmek ve cinsellik üzerine kurulu beden merkezli bir insan telakkisine yönelik tutum almaya bizi icbar eder. İnsan sınırlı bir zaman diliminde buğdayın temsil edebileceği yemek ve içmek ile cinsellikten uzaklaşmakla kim olduğunu yeniden düşünmeye çalışır, yeryüzündeki varlığını bir kez de yemeksiz ve cinselliksiz düşünür. Bu nedenle oruç tutar, bu nedenle imsak eylemiyle kendimizi yemek ve cinselliğin dayatmasından azad eyleriz.

Sahur ve iftar olmak üzere günde iki öğün ile birlikte ifa edilen bir ibadet insana böyle bir telakki kazandırabilir mi? Oruç üzerinde düşünürken akla ilk gelmesi gereken sorulardan biri budur. Orucun meşakkatli bir ibadet olup olmadığını iki ayrı insan grubu için iki ayrı derecede değerlendirmek mümkündür: Manevi ve ruhsal kabiliyetleri gelişmiş insanlar için orucun böyle bir tefekkür imkânı vermesi inandırıcı olmayabilir. Günlerce hatta haftalarca *perhiz* yapan, perhizin bir kısmını -mesela et yememek gibi- daima sürdüren bir insan için oruç yetersiz ve etkisiz bir ibadet olarak kabul edilebilir. Mesela senenin hatta ömrün büyük kısmını perhize adamış bir Hindu için orucun yeni bir insan telakkisi kazandırması mümkün görülmeyecektir.

Başlangıç evresinde, Müslüman zahitler için de oruç bazen böyle görülmüş, orucun verebileceklerini uzun perhizler

ile elde etmek istemiş, yıllarca cinsellik ve yemek-içmekten uzak durarak bedenin tezyifiyle ruhun güçlendirilme imkânlarını aramışlardır. Öte yandan ortalama bir mümin için oruç meşakkatli bir ibadettir. Bu nedenle oruç en çok sabır ile birlikte düşünülür, sıradan müminler orucu sabır ahlakının parçası olarak kabul ederler. Bütün insanları dikkate alınca, orucun birleştirici bir ibadet olduğunu söylemek gerekir: ağır perhizler ile kemali arayan insanlar için oruç perhizin bozulması iken daha zayıf insanlar için oruç meşakkatli bir ibadettir.

Orucun Misli Yoktur

Bu durumda oruçta fark ettiğimiz şey, insan kabiliyetlerinin bir kesişim noktasıdır. Üstelik oruç herkese kendi kabiliyetince bu bilgiyi kazandırır, her insan kendi kabiliyeti ölçüsünde oruçtan öğrenir. Orucu her zümre için "öğretmen" haline getiren ise peygamberlik bereketidir. Bu durumda artık nicelikle sağlanabilecek olan şey, Peygambere ittiba ile ortaya çıkar, onun sözüne uymanın bereketi insana niceliksellikle elde edilmek istenilenleri daha az olan ile kazandırma imkânı bulur. Orucu insan ahlakını dönüştüren bir ibadet haline getiren şey, içindeki bu *ittiba*, *teessi* (örnek almak), ve Rabbe koşulsuz itaat halidir. Bu sayede insan yemek, içmek ve cinsellikle sınırlanan dünyasını başka bir iklimde telakki etme imkânı kazanır. Böyle bir hadis-i şerif vardır. İbadetlere Allah'ın lütfedeceği ödüllerden söz ederken her ibadetin on ile yedi yüz katıyla değerlendirileceği belirtildikten sonra orucun misli yoktur" denilir. Bunun akabinde ise Allah "onun bedeli Benim" diyerek orucun bütün ibadetler içindeki ayrı yerini beyan eder. Hadis-i şerif gördüğüm birçok yerde yanlış, en

azından anlamına uygun çevrilmemiş bir hadistir. Genellikle çevirilerde "Oruç gibisi yoktur", "Onun benzeri yoktur" gibi ifadelerle karşılanmıştır. Niçin orucun benzeri olmasın ki? Bütün ibadetler kendine mahsus özellikler içerirken hepsi birden namazla içerilir. Öyleyse oruç hakkında söylenen hadis bu anlamda olmamalıdır.

Peki, hadisi nasıl anlayacağız? Hadis-i şerif orucun değer biriminin olmadığını söyler. Yani "on katı" veya "yedi yüz katı" denilirken zihnimizde bir birim vardır, bunun katından söz edilir ödüllendirmede. Orucun ise böyle bir birimi yoktur. Daha doğrusu on katı veya yedi yüz katının alınabileceği bir birim sevabı tespit edilmemiştir. Sünni düşüncede ibadetlere verilen ödül de ibadetin kendisi gibi *ihsandır*, fakat yine de her bir ibadet için bir ölçü belirlenmiş kabul edilir. Oruç bunun dışında tutulmuştur. Eylemsizlik ile kim olduğumuzu idrak etmeye çalıştığımız -bedenli varlık olmak bize yetmedi çünkü- orucun bedeli *Allah olacaktır*.[54] Çünkü biz gerçekte yokuz, bizim varlığımız O'nun tecellisinden ibarettir.[55]

54 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/36-38.

55 Orucun niyetlilik ve eylemsizlik yönüne vurgu yapan ayrıntılı bir başka yazı için bkz. *Zeyl*: "Oruç ve Meşakkat"

İftar ve İmsak Arasında Varlığı Tanımak: el-Fâtır ve el-Mâsik

İnsan iftar ile birlikte yaratılış anına dönmez, çünkü bu an geçmişte değil, şimdi de gerçekleşir;geçmiş zaman içinde değil, yaşanan anda idrak edilir. Bu itibarla imsak ile geri durma ve çekilmeyle fenâ ve yokluğu tecrübe etmişken iftar ile açılma ve fethi idrak eder. Bu meyanda oruç, imsak ile iftar arasında bir ibadet haline gelirken âlem de fıtrat (aynı kökten, yaratılma demek) ile imsak arasında varlığını sürdürür: Bir yandan açılır, bir yandan kapanır; bir yandan genişler, bir yandan daralır; bir yandan büyür, bir yandan küçülür. Belki de daralırken genişler, genişlerken daralır; büyürken küçülür, küçülürken büyür. Var olmanın paradoksu budur.

Oruç, *imsak*, yani bedeni yemek ve içmekten alıkoymakla başlar; *iftar*, yani yeme-içme yasağının kaldırılıp bedenin gıdaya açılmasıyla nihayete erer. Bu sayede insan bir günlük oruç tutmuş olur ve ibadeti yerine getirmişken az çok bu iki fiilin anlamının ihtiva ettiği marifete iştirak eder. Oruç üzerindeki konuşmalarda sıklıkla imsak, yani kendini tutma ve engelleme üzerinde durulur, oruç ahlâkıyla kendini tutmak arasındaki ilişki vurgulanır, benim yazılarımda ise imsak ile içgüdülere karşı özgürleşme arasındaki bağ tesis edilir. Bununla birlikte iftar, yasağın ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan mutluluk hali olarak faaliyet

ve etkinlik yönleriyle konuşulur, erken gelmiş bir bayram sevinciyle birlikte düşünülür. İftar sevinci haddizatında hadis-i şeriflerde ifade edilen bir tabir olarak dinî hayatta üzerinde durulmuş bir konudur. Bilhassa oruç ve şehir kültürü ilişkisinde iftar, sosyalleşmenin ve etkinliklerin başlama vaktini belirler.

Bununla birlikte ibadetin marifet ile ilişkisini kurarken imsak ile iftarı birlikte düşünmek, her ikisini dikkate alarak orucun ilâhî isimlerle ilişkisini kurmak gerekir. Bu meyanda hadis-i şeriflerde beyan edildiğine göre imsak vakti olan sahura kalkmanın müstakil olarak ibadet sayılması veya iftarın ibadet olarak görülmesi söylediklerimize delil teşkil eder. Her ikisi de ibadetin bir unsuru olmak itibarıyla orucun farklı cihetlerini anlamamızın yoludur, her ikisi birden ibadetin ilâhî isimlerle ilişkisini kurabilmenin merhaleleridir. Bu bakımdan imsak ile ilâhî isimlerden birisiyle veya bir grubuyla ilişki kurulurken iftar ile de başka bir ilâhî isim ve grubuyla ilişki kurulması mümkündür. Öncelikle imsak, yani tutmak orucun insanda oluşturduğu ahlâkın zemini sayılır. İnsan yemek, içmek ve cinselliğe karşı geri durmak ile başlayan orucuyla içgüdülerine karşı özgürleşmeye başlar. Ahlâkta bu geri durma ve kendini tutma kısmı mühim bir yer tutar: Sadece yapabilmek değil reddedebilmek ve bırakabilmek de bir özgürlüktür ve oruçta imsak, insana bunu telkin eder. İftarın da ahlâkla ilişkisi kurulur ve bu daha çok paylaşma üzerinden kurulan bir ilişkidir. Fakat her ikisinin de ilâhî isimlerle irtibatı tesis edilmediği sürece bu ahlâk basit bir davranış seviyesini geçemeyecek, insânî dünyayı aşarak varlığın farklı merhalelerini idrakin aracı haline gelmeyecektir.

Oruç ibadetinin *es-Samed* ismiyle ilişkisini istiğna

üzerinden kurmuş, orucun bedenin zaruri ihtiyaç şeklinde telakki ettiği besinlere (buğday ile sembolize edilir) karşı bir duruş, daha doğrusu buğday mecburiyetine karşı koyma olduğunu (bir önceki yazıda) belirtmiştik. Oruçtaki bu *istiğna* insanın *es-Samed* olan Tanrı'yı tanımasının yoludur. Kutsî hadiste beyan edilen "Oruç benimdir" ifadesi bu anlama geliyor olmalıdır. Oruç ibadetinin ilgili olduğu öteki ilâhî isimler ise *el-Mâsik* ile *el-Fâtır*'dır: Bunlar orucun insanda metafizik bir idrakin gerçekleşmesinin imkânını oluşturan isimlerdir.[56] Bu isimleri düşünmekle insanın ahlâkı dar ve sınırlı bir eylem olmaktan çıkarak evrene doğru bir istikamete yönelir ve insan, evreni ve var oluşu bir haliyle idrak etmeye başlar. İftar ve imsakın orucun bir unsuru olmasının nedeni bu olmalıdır.

El-Mâsik tutmak, ayakta tutmak mastarının özne halidir. Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'nın isimleri arasında yer alan el-Mâsik "gökleri direk olmaksızın ayakta tutan" isme ve ilâhî fiile dayanır. Bu yorumda el-Mâsik ile imsakın ilişkisini kurmak zorlama olabilir. İmsak ile el-Mâsik arasındaki irtibatı kurmak için kelime anlamını esnetmek gerekir. Bu durumda imsak, bir halde insanın kendini sabit tutması ve muhafaza etmesi anlamıyla el-Mâsik ismine yaklaşır. Bunun sonucunda ise geri çekilmek, geri kalmak, daralmak, küçülmek anlamıyla *el-Kâbız* ismiyle ilişkili hale gelir. O zaman el-Mâsik aynı zamanda *el-Kâbız*[57], *el-Hâfız*[58], *el-Metin*[59] gibi ilâhî isimlerle Tanrı'nın yarattığını koruması, daraltması, sınırlaması gibi fiiller üzerinden

56 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 174-175.
57 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 176-181.
58 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 187-188.
59 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 190-192.

ilişkili hale gelir. Bu durumda imsak tek bir isme değil bir isim grubuna, tek bir fiile değil, Tanrı'nın âlem içindeki birçok fiiline uzanır, isimlerine atıf yapar. İmsâk ile insan, bedeninin arzularına karşı koyar, bedenin küçülmesine ve daralmasına yol açacak, damarların büzüşmesini sağlayacak şekilde bedeni dış dünyaya kapatır, böylece içerideki daralma halinde kalır dışarıdaki ise içeri giremez. Hz. Peygamber'in "açlıkla şeytanın yollarını kapatmak" derken kastettiği bu daralma faaliyeti olmalıdır. İmsakın amacı, daralmayı sağlayarak bedenin korunmasına hizmet etmektir. O zaman imsak, güneşin doğumuyla birlikte ortaya çıkan açılma ve genişlemenin tam zıddı olarak bedeni kapatır, ışığını söndürür, bedeni küçültür. Bedeni *mühürlemektir* imsak. Akşamla birlikte yani dış dünyanın küçülmeye ve *kabz* haline girmesiyle birlikte beden açılmaya başlar.

Açılma için kullanılan tabir iftar, yani imsakın zıddı olmak üzere bedenin gıdaya açılma halidir. Bu sayede daralan damarlar genişler, bünye canlanır, kan hareketlenir. Kıştan bahara intikal etmek gibi beden yeni iklimde genişler ve canlanır. İftar gerçekte Tanrı'nın âlemi yaratmasının karşılığı ve yansımasıdır. İnsan iftar ile birlikte yaratılış anına dönmez, çünkü bu an geçmişte değil, şimdi de gerçekleşir; geçmiş zaman içinde değil, yaşanan anda idrak edilir. Bu itibarla imsak ile geri durma ve çekilmeyle fenâ ve yokluğu tecrübe etmişken iftar ile açılma ve fethi idrak eder. Bu meyanda oruç, imsak ile iftar arasında bir ibadet haline gelirken âlem de fıtrat (aynı kökten, yaratılma demek) ile imsak arasında varlığını sürdürür: Bir yandan açılır, bir yandan kapanır; bir yandan genişler, bir yandan daralır; bir yandan büyür, bir yandan küçülür. Belki de daralırken genişler, genişlerken daralır; büyürken küçülür,

küçülürken büyür. Var olmanın paradoksu budur.

Bu paradoks bütün olarak dünya için geçerli olduğu kadar özel olarak insan ve toplum hayatı için de geçerli bir ilkedir. O zaman biz iftar-imsak eylemiyle kapanan-genişleyen evrene iştirak eder, onun bilgisiyle ilâhî isimleri temaşaya çıkmak isteriz. En nihayetinde hayat, insan için açılan-kapanan, genişleyen-daralan, büyüyen-küçülen bir haller bütünü olarak ortaya çıkar. Nitekim "Eşyayı olduğu hal üzere görmek bu demektir" ve bunun için irfan ehli şöyle der: "Bu da geçer ya Hû."

Oruç ve Düşünce

Açlığı ilkece kabul edenler, ihtiyacı sınırlı görerek lüzumsuz olan tasarruflardan bedeni alıkoyan kimselerdir. Açlığın riyazet yöntemi olmasının ana fikri budur. Beden hem dışarıdan hem içeriden -yemek ve içmekle- sürekli yorulur, beden yorulunca insanın dikkati dağılır, hâsıl olan fazlaca kuvvet ise insanı sürükler götürür. Burada tam bir açmaz söz konusudur: Yemek sürekli hareketi, hareket ise daha fazla yemeği iktiza eder. Yemek-içmek ve hareket etmek sarmalından bedeni kurtarabilmek için açlık önce bedeni zayıflatmakla işe başlar, sonra zorunlu bir şekilde hareket etmeye takatsiz kalarak tasarruflarını azaltır veya zorunlu olana tahsis eder.

Uzun süreli açlık ve susuzlukla yaşayan, her türlü bedensel hazdan uzaklaşarak dünyada bir ölü gibi duran bir Hindu'nun veya bir mistiğin ulaşamadığı hangi kemale üç beş saat aç kalan oruçlu ulaşabilir? Orucun temelini teşkil eden bedeni aç bırakmak, insanlığın öteden beri aşina olduğu bir riyazet tarzının ana unsurudur. Özellikle yüksek düşüncelerle iştigal eden insanlar, açlıkla zihinlerini terbiye eder, bedeni âtıl hale getiren yemek ve içmekten uzaklaşarak zihnin dinçliğine kavuşurlar. Açlığı, düşünmenin olmazsa olmaz bir yöntemi kabul eden insanlar, sanki yaşama güdülerimizle zihin arasında ters bir ilişki tesis ederek düşünmeyi

içgüdüselliğin ötesinde bir yerde tasavvur ederler. Düşünebilmek için "bedenin tasallutundan zihni kurtarmak" *birincil görev* kabul edilmiştir.

Sûfîlerin sıkça bahsettiği az yemek, az konuşmak ve az uyumak üçlemesinde açlık, öteki iki unsurla eşit bir şekilde belirlemez yöntemi. Açlık, öteki iki unsurun sebebi olarak kabul edilir. Öyle ki gerçekte yöntem sadece açlık üzerine kuruludur demek mümkündür. Bu itibarla az yemek-içmek bedenin zayıflamasına yol açarak her türlü hareketin, bilhassa insanlarla ihtilatın yol açtığı konuşmanın azalmasına yol açarak zihni dışarıdan koparark içeriye döndürür. Oruç tutmanın veya mistik geleneklerdeki açlığın esas sebebi bedeni halsiz düşürmedir. Açlık bedeni zayıf düşürerek yaşam için zaruri ihtiyaçların ötesindeki hareketten onu alıkoyar, dikkatini ise aşırı hareketin ve koşuşturmanın unutturduğu hayatın anlamına ve var olmanın keyfiyetine çeker. Yemek azalınca doğal olarak su içme arzusu azalır; ikisinin azalmasıyla da uyku azalır veya neredeyse tamamen ortadan kalkar. Sûfîler "Yemek-içmek genellikle şehvetten kaynaklanır" derken bedenin ihtiyacı ile bedene dayatılan ihtiyaç farkına dikkatimizi çekerler.

Böylece birkaç netice birden ortaya çıkar: Birincisi bedenin sürekli yemek ve içmekle işgalinin yol açtığı yorgunluğun aşılmasıyla dinç ve dingin bir bedene kavuşulur. Açlığı ilkece kabul edenler, ihtiyacı sınırlı görerek lüzumsuz olan tasarruflardan bedeni alıkoyan kimselerdir. Açlığın *riyazet* yöntemi olmasının ana fikri budur. Beden hem dışarıdan hem içeriden -yemek ve içmekle- sürekli yorulur, beden yorulunca insanın dikkati dağılır, hâsıl olan fazlaca kuvvet ise insanı sürükler götürür. Burada tam bir açmaz söz konusudur: Yemek sürekli hareketi, hareket ise daha fazla

yemeği iktiza eder. Yemek-içmek ve hareket etmek sarmalından bedeni kurtarabilmek için açlık önce bedeni zayıflatmakla işe başlar, sonra zorunlu bir şekilde hareket etmeye takatsiz kalarak tasarruflarını azaltır veya zorunlu olana tahsis eder.

Bu kez başka bir netice ile daha karşılaşırız. Beden içeriden ve dışarıdan (hareketle) yorulmamışsa uyku azalacak, uykunun azalmasıyla birlikte ise "vakit genişleyecektir" Orucun ömrü uzatması veya bereketlendirmesi denilirken kastedilenlerden biri bu olmalıdır. Bu durumda işin en çetin kısmı ortaya çıkar. İnsan bu kadar geniş bir vakti nasıl değerlendirecek, bu zaman zarfında ne yaparak zamanın yükünden kurtulabilecektir? Haddizatında zamanı yaşamak, zamanı değerlendirmek, insanın en çetin işlerinden birisidir. Yaşanmamış zaman insanda bıkkınlık ortaya çıkaracak, bunun sonucunda ise insan türlü bunalımlar içinde kalacaktır. Bu yöntemi benimseyenler, *zamanın sadece tefekkürle imar edilebileceğini* kabul ederler, insanın "vaktin oğlu" oluşunu ve ânı idrak etmenin, varlığı tanımanın yolu olduğunu buna dayandırırlar.

O zaman açlığın amacı açık bir şekilde ortaya çıkmış olur: Açlık, tefekkürle imar edilmek üzere vakti *dün* ve *yarın* vehminden boşaltmak, *şimdiki âna* yerleşmek üzere takip edilen yöntemin ismidir. Başka bir anlatımla açlığın amacı bedenin etkisinden zihni özgürleştirmekle tefekkür, tefekkürün gayesi ise insanın hayatın anlamına ve kendini tanıyabileceği bir idrake ulaşmasıdır. Bu nedenle filozoflar, metafizik düşüncelere ulaşabilmek için açlık yöntemini takip etmiş olmalıdırlar.

İslam geleneği söz konusu olduğunda iki soru akla geliyor: Birincisi bu kadar az süreli bir açlıkla tefekkürün

şartları oluşabilir mi? Vakıa oruç, belirli günlerde sadece bir öğünün atlanmasından ibaret kısa süreli bir açlık ise böyle bir tefekkürün zeminini teşkil etmesi mümkün olabilir mi? Oruç kahvaltının öne çekilmesiyle akşam yemeğinin ya vaktinde veya geciktirilmesiyle yerine getirilen kısa süreli bir perhizdir; belki de insanlık tarihinin aşina olduğu en kolay açlıklardan birisidir. Hal böyle iken oruçta bedenin zihne tasallutunu azaltabilecek ve uykuyu azaltarak bilinci takviye edebilecek bir durumdan söz etmek zordur. Bu durumda başta sorduğumuz soruya dönersek, bir mistiğin veya Hindu'nun günlerce aç kalarak aradığı şeyi, sadece oruç tutmakla insan nasıl elde edebilir? Bu sorunun ikna edici bir cevabı yoktur zannımca, lakin cevap sadedinde bir yaklaşımı din ile felsefe, din ile ahlak arasındaki farkta yakalayabiliriz.

Mistikler ve ahlakçı filozoflar insanın zihinsel gücünü tedbir etmekle aradıklarını nihayette bulabileceklerini düşünürler. Buna mukabil bir dindarın ne aradığını tam olarak bilemeyiz, bazen "Hakk'ın rızası" der, bazen "cennet" der, bazen başka bir tabir kullanır... Dinî gelenekte yüksek tefekkürden söz eden kesimler ise hakikati ve kemali bir amaç olarak önlerine koyarlar. Bu yönüyle dindarların aradığı şeyde tam bir ittifak olmayabilir, fakat hepsi şu cümlede ortaktır: İnsan neyi ararsa arasın onu bulmak insana ve takip ettiği yönteme bağlı değildir. Yöntem, az veya çok olan açlık, sadece vesiledir, bir hazırlanma iradesidir; maksada ermek ise sadece Tanrı'nın inayetiyle mümkündür.

Oruç Bedenin Aç Bırakılmasıdır

Bir mümin bedenini aç bırakmayı niçin tercih eder? Hiç kuşkusuz bunun yegâne cevabı ilahi buyruktur. Allah ona aç kalmasını emretmiş, o da emre uymak üzere, aç kalmaya niyetlenmiştir. Bu durumda niyeti niyet kılan şey, iman, yani "ilahi iradeye teslimiyet" ve "ona boyun eğme halidir". Haddizatında niyeti, iman ile eylemler arasındaki bir köprü gibi düşünmek mümkündür.

Oruçtaki açlık, yemekle birlikte içmek ve cinsel hayattan uzak kalmayı da içerir. O zaman orucu herhangi bir başka kavram ile tanımlama yoluna gitmeden "bedenin açlığı" diye anlamak en uygun açıklama tarzı olacaktır. Orucun temel rüknünü teşkil eden imsak yani tutmak, bunu beyan eder. İmsak bedenin arzu ve ihtiyaçlarına karşı direnme, onu engelleyerek arzularını belirli bir süre dâhilinde hapsetmek demektir.

Orucun ikinci rüknü ise açlığın herhangi bir açlık tarzından temyizini sağlayan *niyet*, yani açlığın gaye ile tercih edilmesi demektir. Bir insan aç kalmayı seçerek oruç tutar. Bu nedenle de günlük dilde oruçluya *niyetli* denilir. Niyet, fiillerimizi ibadete döndüren şeydir. Bu anlamıyla fillerimiz salt fiil olmanın ötesinde dinî bir anlam ve içerik taşımazlar. Böyle fiiller âdet, yani herhangi bir varlık olmanın

iktiza ettiği faydamıza veya zararımıza olabilecek davranışlardır. Dinde âdet ve alışkanlık diye isimlendirilebilecek böyle fiilleri ibadete döndüren ise niyettir. O zaman orucu iki eylem üzerinden düşünerek anlamak gerekir. Birincisi "açlığın tercih edilmesiyken" öteki ise bunun "bir niyet ile yerine getirilmesidir"

Bir mümin bedenini aç bırakmayı niçin tercih eder? Hiç kuşkusuz bunun yegâne cevabı ilahi buyruktur. Allah ona aç kalmasını emretmiş, o da emre uymak üzere, aç kalmaya niyetlenmiştir. Bu durumda niyeti niyet kılan şey, *iman*, yani "ilahi iradeye teslimiyet" ve "ona boyun eğme halidir" Haddizatında niyeti, iman ile eylemler arasındaki bir *köprü* gibi düşünmek mümkündür. Biz genellikle imanımız hakkında kesin kanaat sahibi olamayız, onun nasıl var olduğunu, bizde hangi derecede bulunduğunu ve sürekli olup olmayacağını bilmeyiz. İman zihnimizde daha çok birtakım bilgiler, kanaatler ve zanlar şeklinde tebellür eder. Ehl-i sünnet geleneğinde iman, insanın fiili olmaktan daha çok ilahi inayet şeklinde kabul edilerek bedenin amellerinden ayrıştırılır. İman, Allah'ın dilediği kullarına ihsan ettiği bir lütuf olduğu kadar necat da imana bağlıdır. Bu durumda oruç tutan insan necatın kendi eylem ve gayretimizle değil, ilahi inayet ile mümkün olabileceğini umut ederek dikkatini amele değil imana ve ona yaklaştıran niyete verir.

İman ile ilişki niyet köprüsüyle kurulur dedik. Daha doğru bir anlatımla iman, niyet şeklinde "görünür" hale gelerek eylemlerimize sızar. O zaman "Ameller niyetlere bağlıdır" veya "Amellerin varlık sebebi niyetlerdir" diye düşündüğümüzde, iman ile fiiller arasında köprü olarak niyeti tasavvura başlamış oluruz. Bu meyanda niyet amele değer kazandıran şey iken aynı zamanda amelden

daha kıymetlidir. Burada bir paradoks vardır: Ameli niyet ile eylem şeklinde ikiye taksim ettiğimizde, dikkatimizi niyete vererek, kurtuluş vesilesi olanın iman-niyet olduğunu düşünürüz. Hâlbuki insanı zorlayan ve ona meşakkat veren ise ameldir. Galiba bir fiilin ibadet olması ile günlük hayattaki bir eylem olması arasındaki farklardan birisi niyet ile eylem-amel arasındaki bu çelişkidir. "Müminin niyeti amelinden daha hayırlıdır" mealindeki hadis-i şerif bunu beyan eder.

Niyet gerçekte ameldeki imandır. Bu amaçla amelin bereketi buradan doğar. İman herhangi bir amelde kelime-i tevhidin iki kısmıyla birlikte yer alır. Birinci kısmı Allah'a yaratan bir ilah olarak bağlanmamızdır. Bu kısım amelde ilahi buyruğa teslimiyet şeklinde ortaya çıkarken amelin O'nun rızası için yerine getiriliyor olması şeklindeki niyet beyanı imanın bu kısmına karşılık gelir. İmanın ikinci bölümü ise Hz. Peygamber'e imandır. Bu ise amelin formunu belirleyerek açlığı herhangi bir açlık türünden ayrıştırarak onu müminlere mahsus bir amel haline getirir.

İşin bu kısmı üzerinde durmak gerekir. Haddizatında orucun insana emredilmiş olmasının hikmetlerini tam olarak bilemeyiz belki, fakat dikkatimizi beden dünyasından ruha ve akla döndürdüğünü düşünmek mümkündür. Bununla birlikte orucu yeryüzündeki hâkim geleneklerde, mistik-gnostik akımlarda ve dinlerde öteden beri bulunan açlık türleriyle karşılaştırdığımızda bir sorun ortaya çıkar. Oruç onlara göre oldukça basit ve kısa süreli bir açlık türüdür. Bununla birlikte oruca dinde büyük ehemmiyet yüklenmiş, dinin neredeyse dört ana unsurundan birisi kabul edilmiştir. Yüksek kabiliyetli ve inziva ve riyazet eğilimli insanlar için oruç oldukça basit bir açlık tarzını ihtiva eder;

belki iftar ve sahurun varlığıyla birlikte daha uzun süreli perhizlerin bozulması demektir. Bu itibarla oruç sıradan bir insan için açlık iken uzun perhizlerle nefislerini terbiye etmek isteyen insanlar için açlığın kesilmesi demektir.

Peki, hal böyle ise orucun insanı umulan amaca taşıması nasıl mümkün olacaktır? Gününün belirli saatleri arasına sıkışmış bir açlık gerçekten de nefsi terbiye etmek, insana yüksek değerleri hatırlatmak, hepsinden önemlisi Allah'ı düşündürmek için yeterli gelebilir mi? Bu soruların cevabı olumlu olarak verilir, çünkü insanın yüksek değerlere ulaşmasına vesile olan şey uzun açlıklar, perhiz ve riyazetler değil, Allah'a iman (*niyet*) ve peygamberin rehberliğini kabul etmektir (*orucun formu*). Orucun bereketi de içindeki bu imandır: Allah'ın rızası ve peygamberin rehberliğine olan iman.

Ramazan'da Tefekkür: Orucu Diyete Değil Diyeti Oruca Çevirmek

Kaygının arttığı insanlarda eğitimin nasıl işlevsizleşebildiğini görebileceğimiz en iyi örneklerden biri diyet üzerindeki konuşmalardır. Diyet uzmanları takipçilerini, gassal elinde meyyit haline getiren kadim şeyhlerden rol çalmışa benziyor. Bu uzmanların konuşmaları sayesinde oruç öteki ibadetlere göre modern insana daha makul bir ibadet geliyor. Hocalar orucu anlatırken ikna sorunu yaşamıyor. Çünkü insanlar beden sağlığı üzerinden daha ağır bir "seküler orucu" inşa etmiş durumdadırlar.

Ramazan'da oruç üzerindeki konuşmalar arasında en rahatsız edici olanı meselenin diyetle irtibatının kurulduğu konuşmalardır. Hz. Peygamber, "Oruç tutun sağlık bulun" buyurdu gerçi; yine de oruç ile sağlık ve beden bakımı arasında güçlü irtibat kurulduğunda ciddi bir sorun ortaya çıkar. Bir ibadeti beden sağlığının aracı haline getirmek izan ve insafla bağdaşır mı? Diyet konuşmaları zenginleşen toplumların tipik özelliği haline gelmiştir. "Zenginlerin mideden çektikleri fukaranın açlığının intikamıdır." atasözü gerçekleşmiş gibidir çağdaş toplumlarda: Zenginler yediklerinden daha çoğunu yeme-içmenin yan ürünlerini telafi etmek üzere harcıyor. Yeryüzündeki açları birkaç kez doyurabilecek müsrif sofralarda tıka-basa yiyenler, aşırı

beslenme sorunlarını çözmek üzere ağır bedeller ödemek zorundadır. Günümüzün en muteber meslekleri arasında diyet uzmanlığının yer alması trajikomiktir. Bu uzmanların konuşmalarında akla ziyan tavsiyeler, beslenmenin hemen her noktasıyla ilgili ayrıntılı konuşmalar eğitimli bir toplumun çelişkilerini anlamak bakımından kayda değerdir.

Kaygının arttığı insanlarda eğitimin nasıl işlevsizleşebildiğini görebileceğimiz en iyi örneklerden biri diyet üzerindeki konuşmalardır. Diyet uzmanları takipçilerini, gassal elinde meyyit haline getiren kadim şeyhlerden rol çalmışa benziyor. Bu uzmanların konuşmaları sayesinde oruç öteki ibadetlere göre modern insana daha makul bir ibadet geliyor. Hocalar orucu anlatırken ikna sorunu yaşamıyor. Çünkü insanlar beden sağlığı üzerinden daha ağır bir "seküler orucu" inşa etmiş durumdadırlar.

Müslüman Aklıyla Diyet Kuralları

Oruç ve diyet ilişkisi üzerinde düşünerek orucu diyete çevirmek yerine, diyeti oruca dönüştüren derin bir akla yönelmelidir. Bu hususta İslam'ın meseleye nasıl baktığıyla ilgili birkaç hususu hatırlamak gerekir:

Bir Müslümanın bilir ki;

1. *Bir gün mutlaka öleceğiz.* Ecelimiz geldiyse bunun engellenmesi mümkün değildir. Bazı ayetlerde ve hadislerde ömrün uzamasından söz edilir. Ömrü uzatan işler ahlaki davranışlardır: "Sadaka vermek ömrü uzatır". Bilginler bu hususta iki görüş beyan etmiştir: Birincisi ömrün niceliksel olarak değil, nitelik olarak uzamasıdır. İkincisi ise ömrün şarta bağlı bir şekilde uzamasıdır. Fakat ömrü uzasın isteyen insan, bunun yolunu diyetlerde değil,

hayırları çoğaltmada aramalıdır. İnsanı tüketen şey hırslarıdır. Ahlaklı olmak ömrü uzatır; yaşamayı da hak eder ahlaklı insan... Sadaka vermek, merhametli olmak, ilim öğrenmek-öğretmek vb... Ama her halükarda ölüm gelecektir.

2. Müslümanların sofralarındaki kurucu unsur *helal kazançtır*. Helal kazanç değilse bir şeyin az veya çok yenmesinin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Bir malın helalden kazanılabilmesi için mutlaka dince belirlenmiş meşru yollarla kazanılması gerekir. Helalden kazanılmış para -zekât verme miktarına ulaşmışsa-, zekât ve sadakalar ile temizlenmelidir. Helalden kazanılmış para henüz temiz değildir; onun zekâtla temizlenerek helal hale getirilmesi gerekir. Para üzerinde başka haklar varsa onların da ödenmesi gerekir. İşçinin hakkının ödenmesiyle ilgili Hz. Peygamber "Alın teri kurumadan ödenmelidir" der. Üzerinde işçi hakkı kalmış veya zekâtı verilmemiş kazançlarla yapılan diyetlerin bedene ne kazandıracağı bilinmez, lakin ruhu kirleteceği kesindir.

3. *Üçüncü ilke az yemek ilkesidir*. Bütün hadislerde bu husus böyle beyan edilir. İnsanın kazancını kendi istediği şekilde kullanma hakkı hukukta olabilir ama dinde olamaz. Hz. Peygamber "İnsanın doldurduğu kapların en kötüsü midesidir" der. Hem öğünler az olmalıdır, hem de yemek miktarı az olmalıdır. Yemek adabı kitaplarında bu husus böyle beyan edilir.

4. İslam ahlakında *yemeğin misafirle birlikte olması* ısrarla tavsiye edilir. Bu meyanda en büyük örnek Hz. İbrahim'dir. Peygamberler misafirsiz

yemek yemezlerdi. Misafir sofranın bereketi sayılır: Beslenmenin maksadı olan Allah'ı zikretmek ve O'na şükretmek misafirli sofrada daha mümkündür.

5. Her şeyden önemlisi *beslenmenin bir gayesi olmalıdır*. İnsan zihni gayesizliği kabul etmez. Yaşamakla ilgili bir fikri ve gayesi olmalıdır insanın. Bir fikrimiz yoksa yiyerek-içerek günü gün ederek var olma sorumluluğundan köşe bucak kaçmak zorunda kalırız. İnsanların sürekli yemelerinin nedeni gayesizlikten duydukları korku ve kaygılardır. İnsanı zihnen ve bedenen yaşatacak olan şey, anlamdır. Gayeli bir hayat sürdürmek ve beslenmeyi o gayenin aracı yapmaktan daha kıymetli ne olabilir? Meseleyi doğru teşhis etmek istiyorsak aşırı beslenme ve buna bağlı sorunlar, basit bir sindirim sistemi sorunu olarak değil, derin bir zihin krizi ve ahlak sorunu kabul edilmelidir.

Oruç ve Beden Sağlığı

İbadet kendi aklını beraberinde taşır, ibadet eden insan bu akılla donanır, bu sayede baştaki niyet ve iradesinden soyunarak yeni bir akıl kuşanır, o zaman ibadet kişiyi âbid haline getirmiş olur. Binaenaleyh beden sağlığı üzerinde odaklanan bir açıklamanın olsa olsa bu anlamıyla bir mekr olabileceğini, mümin canları "avlamak için" -burada mümin canları kuşlara benzetilir- Şâri'in başvurduğu zaafları harekete geçirme yönteminin bir parçası olduğunu düşünmek mümkündür. Hiç kuşkusuz her tuzağın bir çıkmazı vardır; o da baştaki saikin yolda değişmeden bütün yolu çıkar ekseninde dönüştürebilme ihtimalidir.

"Oruç tutun sağlık bulun" ifadesinde sözü edilen sağlık ilk anda aklımıza gelen anlamıyla sağlık ise okuduğumuzun bir hadis-i şerif mi yoksa hikmetli söz mü olduğu hususunda tereddüde kapılmalıyız. Her şeyden önce işaret edilen sağlık modern dünyadaki anlamıyla sağlık ise ifadenin, orucun anlamından ve bizi taşımak istediği *tecerrüt* halinden dikkatimizi çeldiren bir ifade olabileceğini hatırda tutmak gerekir. İbadet ile dünyevi-bedensel fayda ilişkisi sıkça işlenen bir ilişki olsa bile, naslarda bu bağlamda ortaya çıkan atıflar, nefsi ibadete alıştırmak, daha büyük bir maksada gidebilmek için zihni geçici hazlarla canlı tutmak, iradeyi bir ölçüde tahkim etmek olacaktır. Bunun ötesinde

ibadetleri bir kâr-zarar ekseninde düşünmek, bu şekilde onlarla ilişki kurmak dinin amacından insanı uzaklaştırır. Yunus Emre'nin "Cennet (*uçmak*) dahi tuzak imiş mümin canların tutmaya"[60] derken kastettiği budur.

İbadetin fayda-zarar ilişkisi ekseninde talim edilmesi, mümin canları "yakalamak" için başvurulan "mekr" (*ilahi tuzak*) olmalıdır. Bu yolla Şâri kulların zaaflarını ve eksikliklerini onların lehine olabilecek istikamette tahrik ederek ibadete yönelmelerini kolaylaştırmak, meşakkatli emirleri yerine getirebilecek bir iradeyi onlarda oluşturmak, insan davranışlarındaki temel saik olan fayda elde etmek ve zarardan korunmak güdüsünü harekete geçirmek istemiş olmalıdır. İbadetin gerçek anlamı ise ancak yola koyulduktan sonra idrak edilecek, bu sayede baştaki amaç bizi hazzımız için yaptığımız ibadete, ibadette ortaya çıkan büyük akıl ise bizi Tanrı'ya götürecektir. İmam Gazzâlî'nin "Biz bilgiye birtakım amaçlarla yöneldik, lakin bilgi bizi başka amaçlara götürdü" derken kastettiği üzere, ibadet başlangıçta ifa edilen pasif bir şey iken süreç içinde bir tür özne haline gelerek insanı dönüştürür. Hacı Bayram-ı Veli'nin anlatımıyla insan "bile yapılır, taş-ı toprak arasında." "Namaz alıkoyar" veya "takva öğretir" mealindeki ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerin ana fikri budur. İbadet kendi aklını beraberinde taşır, ibadet eden insan bu akılla donanır, bu sayede baştaki niyet ve iradesinden soyunarak yeni bir akıl kuşanır, o zaman ibadet kişiyi âbid haline getirmiş olur. Binaenaleyh beden sağlığı üzerinde odaklanan bir açıklamanın olsa olsa bu anlamıyla bir *mekr* olabileceğini, mümin canları "avlamak için" -burada mümin canları kuşlara benzetilir- Şâri'in başvurduğu zaafları harekete geçirme yönteminin

60 Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 137.

bir parçası olduğunu düşünmek mümkündür. Hiç kuşkusuz her tuzağın bir çıkmazı vardır; o da baştaki saikin yolda değişmeden bütün yolu çıkar ekseninde dönüştürebilme ihtimalidir. Dinî hayatta yaygın durumlardan birisi budur. Bunu tuzak ile avlanmak istenilen kuşun kaçması veya yakalandığı tuzağı beraberinde sürüklemesi diye tabir edebiliriz.

Sağlık için açlık, çağımızda sıkça işlenen bir konu olmakla birlikte insanlığın yabancı olduğu bir konu değildir. Kadim ahlak metinlerinde açlık yüceltilmiş, zihnin yetkinleşme sürecinde başvurulan temel bir yöntem olarak kabul edilmiş, riyazetin esası olarak görülmüştür. Açlığın bir tercih değil, zorunlu bir yaşam tarzı olduğu insanlığın kıtlık çağlarında aç kalmanın bu kadar övülmesi bazen züğürt teselisi gibi gelir bana. Tıbbın kurucu isimlerine hakîmler diye atıf yapan ahlak metinleri aç kalmak ile hikmet-akıl ilişkisini vecizelerinde anlatmış, hakikate ancak aç bir mide ile gidebileceği belirtilmiştir.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadis-i şerifler tıbb-ı nebevi diye bilinen bir literatür teşkil etmiştir. Literatürdeki tavsiyelerin önemli bir kısmı bazı bitkiler, tohumlar, daha çok yemenin ve içmenin azaltılmasıyla ilgilidir. Öte yandan peygamberlere tabip demek yaptıkları işlerle ilgili bir durumdur; onlar *tabîbü'l-ervâh*, yani insanların ruhlarının doktorları olarak kabul edilir.[61] Nübüvvetin insanlık tarihindeki yerini izah eden kelam teorilerinde beden sağlığının da peygamberlere, özellikle Lokman (as) gibi kimselere dayandırıldığını biliyoruz. Bu durumda peygamberler, insanlık tarihi için hem ruhların doktorları hem beden doktorları olarak kabul edilir bu kesimlerce. Fakat bu konuda

61 Peygamber-doktor temsili için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 95-96.

gelen rivayetleri dönemin geleneğinin tecrübesi gibi kabul etmek gerekir.

Ahlak kitaplarında sağlık, bedenin *itidal hali* olarak tanımlanır. Farklı unsurlardan oluşan beden dışarıdan gelen unsurlarla itidalini yitirir, böylece sağlık demek olan *şifa*, yani *yeterlilik* ve *itidal hali* ortadan kalkar, unsurların bir kısmı azalır ve etkisizleşir, öteki unsurlar ise güçlenir ve etkilerini hadsiz bir şekilde artırır. Bunun sonucunda ise bedende bir kaos ortaya çıkar. Hastalık denilen şey budur. Meselenin bu kısmı yani bedendeki kaos, ahlak ile beden sağlığı ilişkisinin kurulduğu noktayı gösterir. Bedendeki unsurlarda haddi aşma durumu yaşandığında mizaç bundan doğrudan etkilenir, böylece insan ahlakı sarsılır, ahlakın bozulmasıyla akıl itidal halini yitirir. Bu durumda insan cesur olmak yerine cüretli, iffetli olmak yerine taşkın (veya bunun zıddı), hikmet sahibi olmak yerine ise cerbezeli veya ahmak haline gelerek gerçek bir insan olmadan uzaklaşır. Bu bakımdan bedenin bozulması ahlakın bozulmasının nedeni olduğu gibi sağlığın korunmasıyla ahlak, ahlakın korunmasıyla da aklın korunması arasında bir ilişki vardır. "Sağlam akıl sağlam vücutta bulunur" derken kastedilen de modern anlamıyla bir beden-akıl ilişkisi değil, itidalde kalmış ve haddini aşmamış bir beden yapısı ile ahlak, sonra da akıl ilişkisidir. O zaman "Aç kalın sağlık bulun" sözünü veya "Oruç tutun sıhhat bulun" hadis-i şerifini bu beden-ahlak ve akıl ilişkisi ekseninde düşünmek gerekir. Burada anahtar kavram *itidal*, yani *dengedir*; birinde itidal bozulursa ötekinde sonuçları ortaya çıkar.

Oruç ve İrade

İradeyi esas terbiye eden şey, ibadetlerin terk ve eylemsizlik anlamlarının ardında saklı olan ikinci gayedir. Bu da daha büyük ve daha gerçek bir sevgiyle iradenin kendi hakikatini bulmasıdır. Böyle bir aşk kişinin zihnine yerleştiği ölçüde irade yani istek, murada doğru odaklanır, insan içgüdülerinden uzaklaşarak maksada doğru çekilir, heva ve hevesin anlık hazlarına karşılık gerçek ve kalıcı hazlar insanın kemale doğru yürüyüşünü kolaylaştırır. Yûnus'un "ballar balını bulmak" dediği şey, oruçta saklı bu aşktır.

"Oruç, bir irade terbiyesidir." denildiğinde, iradeden anladığımıza göre kastedilen anlam değişir. İrade genellikle insanın iç ve dış dürtü ve manialara karşı insanın tercihini koruyabilmesi, sürüklenme ve savrulmalara karşı bilincini muhafaza edebilmesi olarak yorumlanabilir. Bu meyanda irade aklın eylem gücü veya pratik kısmına karşılık gelir. Bu itibarla dürtü ve engeller dışarıdan gelirse insan toplum baskısı altında kalarak iradesinin ve isteğinin dışında yönlendirilir, bazen de engellenir. Böyle bir durumda insanın iradesi dış dünyanın baskısına karşı koymak, bağımsız ve müstakil hareket edebilme imkânını korumak için cesarete ihtiyaç duyar. Cesaret ise herhangi bir şekilde "karşı koymak" ile sınırlı anlık bir tepki ve hareket değildir, cesaretin

sürekli ve sabit durumu, metanet ve kararlılık gibi iradenin gerçek derecesini ortaya çıkartır. Öte yandan iradenin içeriden doğan dürtü ve baskılara karşı sınandığı durumlar vardır. Bu haliyle iradeyi anlayabilmek için insanın iki kısma bölünmesi gerekir: "İnsan içinde insan" veya "insana karşı insan" veya "arzuya karşı arzu" denilebilecek bir bölünme olmaksızın iradenin gerçek tanımı belli olmaz. Birinci kısım insanın arzuları, korkuları veya zaafları diyebileceğimiz dürtülerden oluşan insanlık hali iken ikinci kısım ise dürtülere ve engellere karşı hareket edebilmesini sağlayan bilinçli yönüdür. Bu ikinci kısımda insan akıl sahibidir, aklıyla ve akıl değerleriyle hareket ederek dürtülerine karşı koyar. Tasavvuf iradenin dıştaki engellerini içerdeki engellerin ve dürtülerin yansıması sayarak insanın dikkatini içteki dürtülere yönlendirir, bu dürtülerin insan aklı üzerindeki etkilerini azaltmaya çalışır. Nefs terbiyesi gerçekte bu dürtülerin akıl üzerindeki tesirinin azaltılmasıyla aklın özgürleşmesi ve iradenin takviye edilmesinden başka bir şey değildir. O zaman irade denilen şey, böyle bir taksimin neticesinde, insanın dünyayı idrakinin sebebi olan aklın ürünü veya onun pratik kısmı haline gelerek insanın içindeki derin bir çatışmanın unsuru olarak kabul edilir. İrade insanın içgüdüleriyle çatışmasıyla güçlenir, onlarla ilişkisiyle anlam kazanır, fakat iradenin beslendiği alan ile içgüdülerin doğası arasındaki çatışma insanı sürekli kavga içinde tutar. Burada dikkate değer husus şudur: Arzular ve dürtüler insanı yönlendirir, harekete geçirir ve insana şu veya bu derecede haz verirken insan, mücbir buyurganın baskısı altında bulur kendini. Bununla beraber her durumda insan arzu ile hareket eder, şimdi veya uzun vadede sonuçları ortaya çıkabilecek neticeleriyle arzu ile

arzuların gerçekleşmemesinden doğan bir korku arasında salınıp durur.

Binaenaleyh insanı her durumda yönlendiren arzudur. Arzunun birinci hali, yani içgüdüler ve dürtüler denilebilecek kısmına şimdilik *heva* ve *heves* dersek iradenin heva ile çatışması, aklın nefs ile çatışması ile aynı anlama gelir. İrade önce kendini iç duyguların etkisinden arındırmaya çalışarak varlığını korumak ister. Bunun için ona yardımcı olabilecek başat unsur akıl ve bilgidir; imanın bu kısımda akla yakın veya ona hitap eden bir şey olduğunu hatırlamak gerekir. Bilgilerimiz bize hevanın muhtemel zararlarını, insan olma yolundaki eksikliklerini gösterdikçe insan akla meyleder, aklın insan üzerindeki etkisi gittikçe çoğalır. Fakat bilgi iradenin hevayı alt edebilecek derecede güçlenmesi için yeterli değildir, daha doğrusu hevanın "hemen ve şimdi" olan arzuları aklın işini zayıflatır. Bunun için irade terbiyesinin iki merhalesi olmalıdır. Birinci merhalede heva ve hevesin ikna gücünü kırarak içgüdüsel aklı zayıflatmak üzere disiplin gerekir. Oruç, yani açlığın amaçlarından birisi budur. Nefsin kırılması, arzuların tezyifi ve içgüdülerin zayıf düşürülmesi açlığın amacıdır. Bu sayede yemek, içmek ve cinsellik -ki bunlar temel dürtülerdir- zayıf düşürülmesiyle dürtülerin akıl üzerindeki baskısı azalır, akıl görece daha geniş bir alan kazanır. Bu durumda en azından akıl ve bilginin aleyhinde olan durum bir ölçüde dengelenerek akıl ile içgüdüler, bilgisel akıl ile içgüdüsel yönelme arasındaki denge kurulmuş, insan belirsiz ve kaotik bir durumda kalmıştır. O zaman orucun birinci kısmı yani açlık ve susuzluk kısmı sadece insan içindeki çatışmada şartları eşitlemek, insanı bir açmaza düşürmek, arzularını ikiye bölerek onu ortada sabit tutmak amacı taşır:

ne o tarafa ne bu yana gidebilir. Açlığın veya herhangi bir disiplin yönteminin bundan daha fazlasını yapma imkânı olsaydı nübüvvete gerek kalmaz, insan sadece kendisinin yerine getirebileceği bir işle maksada ulaşması mümkün olurdu. Gerçekte açlık ara bir yerde beklemek için vardır. Oruçlu insan bekleyen kişidir.

Buna mukabil iradeyi esas terbiye eden şey, ibadetlerin terk ve eylemsizlik anlamlarının ardında saklı olan ikinci gayedir. Bu da daha büyük ve daha gerçek bir sevgiyle iradenin kendi hakikatini bulmasıdır. Böyle bir aşk kişinin zihnine yerleştiği ölçüde irade yani istek, murada doğru odaklanır, insan içgüdülerinden uzaklaşarak maksada doğru çekilir, heva ve hevesin anlık hazlarına karşılık gerçek ve kalıcı hazlar insanın kemale doğru yürüyüşünü kolaylaştırır. Yûnus'un "ballar balını *bulmak*"[62] dediği şey, oruçta saklı bu aşktır. Hz. Peygamber kutsi hadis-i şerifte "(Allah'ın ifadesiyle) Oruç benimdir" derken oruçta Allah ile insan arasındaki bağa dikkatimizi çekmiş olmalıdır.

İşte insan iradesini terbiye eden şey, açlık değil, orucun taşıdığı bu derin sevgidir.

62 Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 400.

Oruç ve İhlas

Orucun ihlas ile ilişkisini kurabileceğimiz birinci nokta ibadetin gizliliğidir. Haddizatında ihlas, dinî hayat içerisinde irade ve niyetin bir niteliği olarak düşünülürken ihlası bozan iki temel durum vardır. Birincisi öteki insanların itibarını kazanmak, onların etkilerinde kalarak ameli icra etmek dürtüsüdür. İslam'da tevhidin ahlaki hayattaki karşılığı ihlas olduğu gibi şirkin (ortak koşmak) ahlaki ve amelî hayattaki karşılığı ise riyakârlık ve duyurmadır (süm'a). İslam ahlakı baştan sona riyakârlığı, itibar tutkusunu büyük sorun olarak görerek bundan kurtulmanın yollarını aramak üzere odaklanmıştır.

Oruç öteki ibadetlerden iki özelliğiyle ayrışır: Birincisi oruç ibadetler arasında fiilen gizli ifa edilen bir ibadettir. Oruç sadece tutanın bilebildiği, ilan etmediği sürece de başkasının şahitlik edemeyeceği bir ibadettir. Bu bakımdan oruçlu tabii bir şekilde riyakârlıktan, gösterişten korunmuş, kendisi ilan etmediği sürece öteki insanlardan orucunu saklamış sayılır, öteki ibadetlerde iradi olarak yapılan gizleme, oruçta fiilen yapılmış olur. Orucun ikinci özelliği ise özellikle kendisini namazdan ayıran teklik ve basitlik ilkesidir. İbadetleri basit ve bileşik diye taksim edersek namaz bileşik bir ibadet kabul edilebilir. Bu itibarla namaz; abdest, kıyam, kıraat, secde, rükû gibi müstakil olarak her biri ayrı

bir ibadet sayılabilecek birçok fiilin bileşimi kabul edilebilir. Buna mukabil oruç sadece bir eylemle -ki o da eylemsizlikle- icra edilen ibadettir. Bu bakımdan oruç teklik ve basitlik ilkesine dayalı iken söz gelişi namaz öteki ibadetlere göre bileşik ibadettir. Bu bakımdan zekât (vermek-almak) oruca, hac (vakfe ve tavaf) ise namaza yakın kabul edilebilir. O zaman oruç bir yandan tekil ve basitlik ilkesiyle icra edilen ibadet olmakla Ramazan'ın -ki Ramazan aynı zamanda Allah'ın bir ismidir- mahiyetini anlamaya zemin teşkil ederken öte yandan gizli ibadet olmasıyla Tanrı'yla ilişkinin farklı yönlerine dikkat çeker.

Orucun ihlas ile ilişkisini kurabileceğimiz birinci nokta ibadetin gizliliğidir. Haddizatında ihlas, dinî hayat içerisinde irade ve niyetin bir niteliği olarak düşünülürken ihlası bozan iki temel durum vardır. Birincisi öteki insanların itibarını kazanmak, onların etkilerinde kalarak ameli icra etmek dürtüsüdür. İslam'da tevhidin ahlaki hayattaki karşılığı ihlas olduğu gibi şirkin (ortak koşmak) ahlaki ve amelî hayattaki karşılığı ise riyakârlık ve duyurmadır (*süm'a*). İslam ahlakı baştan sona riyakârlığı, itibar tutkusunu büyük sorun olarak görerek bundan kurtulmanın yollarını aramak üzere odaklanmıştır. Oruç insana en azından formel olarak ibadeti gizleme imkânı vermişken niyeti ihlas üzere tutmanın yollarından birisini telkin etmiş demektir. Ramazan'da Müslüman toplumun orucu ilan etmesi bu ilkeyi bozmaz. İnsan oruçluyken sadece ibadeti gizli yapmış olmakla kalmaz, aynı zamanda her ibadeti gizlemek bilinci pekişerek iradesini itibar beklentisinden özgürleştirmiş olur. Oruç tutmakla riyakârlığın aşılmasında ikinci merhale ise şehvetin ve arzuların görece kırılmasıyla ortaya çıkan içe kapanma, zaruri olan ihtiyaçlardan başkasından

uzaklaşma, insanın ihtiyaçlarını karşılayan şeyler ve nesneler hakkındaki talebin zayıflamasıdır. Bir insan oruç tutmuş olmakla "ekmek" (Yûnus'un hikâyesindeki buğday) başlığı altında toplanabilecek dünyalığın önemi ve gücü hakkındaki inancını tedricen yitirmeye başlar; beni besleyen, ayakta tutan şey buğday değilse bunu bana temin eden dünyanın -öteki insanlar- nezdimdeki itibarı bu yönden değersizleşebilir. Bu durumda oruç insanın doğal nesnelerle irtibatını nedensellik ve zaruret ilişkisinden kopartmakla onu Tanrı'ya yönlendirirken bu ihtiyaçlar manzumesini tedarik etmesini sağlayan toplumla ilişkisi tedricen zayıflatır. Vakıa insanlarla irtibatı zaruret ilişkisine döndürerek toplumsal itibarı insan için mücbir saik haline getiren şey, insan ihtiyaçlarıdır. Oruç insanın ihtiyacının sandığı yerde olmadığını ona göstermekle insanı itibar umudundan özgürleştirir.

Orucun bir şartı olmasa bile Ramazan ayının kuvvetli sünneti olan itikaf da insanlarla ilişkinin azami derecede azaltılmasını amaçlar. Hz. Peygamber bu ayın en azından üçte birini itikâfta geçirmeyi tavsiye etmekle dikkatimizi toplumsallığa mukabil orucun içe yönelme ve ferdiyetçi anlamına çekmiş olur. İtikâfın amacı insanın öteki insanlarla ilişkilerini ve bağımlılıklarını ihmal ederek toplumsallaşmaya mukabil ferdî ve deruni dünyasında kendini tanımasıdır. Kişi, dünyanın nedensellik bağıyla içine hapsettiği irade ve bilinci belirli bir süre dâhilinde olsa bile endeterminist bir zeminde özgürleştirerek tam bir dikkatle ve teveccühle Tanrı'ya yönelir.

Hiç kuşkusuz ihlasın ortaya çıkmasının yegâne sorunu öteki insanlara gösteriş yapmak veya onların bulunmadığı durumlarda iyilikleri onlara işittirmek değildir. Riyakârlık

ve *süm'a*, yani göstermek ve duyurmak ihlas yolunda aşılması gereken iki merhale olsa bile ihlas iki büyük sorunla daha karşı karşıya gelir. Birincisi kendini beğenmek duygusu, öteki ise kendini üstün görmektir. İhlasa ulaşabilmenin birinci merhalesi, yani itibar beklentisinin mücbir baskısından özgürleşmek iken ikinci ve daha temelli sorun ise amelin değeri ve ehemmiyeti fikrinin tahkim ettiği üstünlük ve kendini beğenme duygusundan kurtulabilmektir. Peki bu nasıl gerçekleşecektir?

Sûfîlerin bu bahiste bize gösterdikleri en mühim yol, insanın yapıp ettiklerinin ehemmiyeti fikrinden uzaklaşmasıdır. İnsanın Allah tarafından yükümlü tutulması veya insanın ibadet için yaratılmış olması gerçekte bir "mekr" (*ilahi tuzak*) haline gelerek insanın dikkatini yapıp ettiklerinin ehemmiyetine çeker. Tanrı insandan bir şey talep ediyorsa yapılan şey büyük bir değer taşıyor olmalıdır ve bu durumda ibadetler insana günlük fiillerine göre daha bariz bir önemlilik duygusu kazandıracaktır. Başka bir anlatımla insan Tanrı'nın ihtiyacını yerine getiren varlık olarak kendini düşünmekle üstünlük ve önemlilik fikri en üst seviyeye çıkar. Burada tam bir paradoks vardır: Tanrı insandan bir şey yapmasını talep ederken kendisini ise müstağni ve mutlak zengin diye isimlendirir. O zaman insan bir açmaza düşmüş demektir: "Müstağni ve mutlak zengin birisi *için* ibadet etmek ne demektir?" Tanrı'nın yapıp edilen işlere ihtiyacı olmadığı aşikârdır; söz konusu olan oruç ise orucun da kimseye bir faydası yoktur, çünkü ibadet selbî bir eylemsizliktir. Bu durumda oruçlu insan şu sorunun içinden çıkmaya çalışır veya bütünüyle sorunun içine gark olarak orucunu tutar: "Ben bu orucu kime tutuyorum, bunun faydası var mıdır?"

Orucun kimseye bir faydası yok, buna rağmen oruç tutacağız. Oruç tutmakla önemlilik fikrinden uzaklaşmanın yolunu bulacağımızı biliyoruz. Hem amelin önemi hem kendimizin önemi fikrinden uzaklaşmanın yöntemi oruçta saklı. Bunu keşfedince şunu da idrak etmiş olacağız: Gerçekte her ibadet oruç gibidir. Biz bir ibadet yaparken fayda vermeyiz veya fayda elde etmeyiz, sadece fiilleri icra eden Hakk'ı temaşa ederiz.

Oruç ve İstiğna

Büyük metafizikçi İbnü'l-Arabî, orucu "samedânî" ibadet olarak nitelerken bunu anlatmak istemiştir. İradeli bir açlık olarak oruç, insanın temel güdüleriyle arasına perde çekerek yaratılmış olanlarla ilişkisindeki zarureti imkâna döndürür; gerçekte insanı ayakta tutan şey besin, onu hareket ettiren ise arzusu değil, bizzat Tanrı'nın iradesidir. Oruç tutmakla insan bunu anlayabilecek bir vakit ve boşluk kazanır, eşya ile ilişkisindeki zorunluluğu "imkân" üzerinden kurar, kendisini zaruret gibi dayatan her şeye itiraz ederek hayatla ilişkisini "mümkün" nitelemesiyle düşünür. Âlemde olmazsa olmaz bir şey yoktur, her şey mümkündür, her şeyin gücü sınırlıdır, hiçbir şey mutlak bir zaruret haline gelemez; besin ve cinsellik bunun iki örneği olarak iradeyle ertelenmiştir.

Oruç *istiğna* ibadetidir; tutanı istiğna haline taşır, *müstağni* kılmasa bile bunun insan özgürlüğündeki anlamını ihtar eder. Orucun temel rüknü olan "geri çekilmek" (*imsak*) ve serbest bırakmak (*iftar*), zaruri ihtiyaçlarla insanın ilişkisini yeniden düşünme imkânı verirken buradan hareketle özgürlüğün bir tanımının "reddetmek" olabileceğini talim eder. Oruçlu gerçekte herhangi bir iş yapmadan ibadetini ifa eder, daha doğrusu oruç, pasif bir halinde oruçlunun üzerinde tahakkuk ederek varlık kazanır. Böylelikle oruç, eyleme göre, iradenin ve düşüncenin öne çıktığı ibadet

haline gelerek dindarlık ile düşünmenin/taakkul ilişkisini daha güçlü bir şekilde kurar.

Bu meyanda idraki çetin meselelerden birisi oruç ve istiğna ilişkisidir. Bunun nedeni orucun bir öğünün ihmal edilmesiyle gerçekleşen selbî ibadet olmasıdır. Bu kadar az bir açlıkla insanın istiğnayı düşünmesi zordur. Buna mukabil bu ilişkiyi kurmaya yardımcı olabilecek başka örnekleri farklı kültürlerde ve bilhassa mistik geleneklerde bulabiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'de "öteki ümmetlere de yazılmış" atfıyla hatırlatılan açlığın muhtelif tarzları oruç ve istiğna ilişkisini anlamada elverişli örnekler sunar. Buna mukabil "size/bize yazılmış" oruçta bu ilişkiyi anlayabilmek, ancak dikkatli ve analitik düşünmeye gereksinim duyar. Bunun nedeni kısa süreli bırakmalarda kopma ve unutmanın nadiren gerçekleşebilmesidir. Böyle durumlarda daha çok iştahın ve hırsın artmasından söz edilebilir, kişi oruçla bıraktığı şeyin özlemiyle gününü geçirir, iftar ise onun bunu telafi edebileceği bir vakit haline gelir. Bu kadarlık bir açlığın insana istiğnayı öğretmesi bir yana hırsı pekiştirir, insanı daha iştahlı kılarak aradaki boşluğu kapatmakla dahi bitmeyecek arzuları canlandırır. Biz sadece oruçta yaşamayız bu bırakamama ve kopamama halini. Dinî hayattaki yasaklamalar, normal bir dindarı yasaklanan şeyden büsbütün kopartmak yerine, ertelenmiş arzularda hapseder, unutmak yerine hayalinde sürekli canlı tutar. Birçok insan için dünya hayatı arzuların ve zevklerin ertelendiği hapishane hayatıdır; öte dünya ise bu arzuları telafi ve kaza yeri olarak direnme gücü verir dindara. Sanki ahiret bu hayatta neyi terk ettiysek fazlasını ve daha iyisini yapacağımız, bıraktığımız ama bir türlü unutamadığımız her şeyi bihakkın telafi edebileceğimiz bir yer gibi tahayyül edilir. Oruçlunun iftarı arzuladığı gibi insan

ahireti aynı arzu ve istekle bekler, burada ihmal ettiklerini orada telafi edeceğini düşünür.

Hal böyle iken orucun insana istiğna halini öğretebilmesi pek mümkün görünmüyor. Lakin gerçekleşmesi istisna bile olsa iradi açlığın amacının istiğnayı öğrenmek olduğunu da unutmamak gerekir. Büyük metafizikçi İbnü'l-Arabî, orucu "samedânî" ibadet olarak nitelerken bunu anlatmak istemiştir. İradeli bir açlık olarak oruç, insanın temel güdüleriyle arasına perde çekerek yaratılmış olanlarla ilişkisindeki zarureti imkâna döndürür; gerçekte insanı ayakta tutan şey besin, onu hareket ettiren ise arzusu değil, bizzat Tanrı'nın iradesidir. Oruç tutmakla insan bunu anlayabilecek bir vakit ve boşluk kazanır, eşya ile ilişkisindeki zorunluluğu "imkân" üzerinden kurar, kendisini zaruret gibi dayatan her şeye itiraz ederek hayatla ilişkisini "mümkün" nitelemesiyle düşünür. Âlemde olmazsa olmaz bir şey yoktur, her şey mümkündür, her şeyin gücü sınırlıdır, hiçbir şey mutlak bir zaruret haline gelemez; besin ve cinsellik bunun iki örneği olarak iradeyle ertelenmiştir.

Oruçta açlık iradi bir eylemdir, orucu herhangi bir açlıktan ayrıştıran kısım iradenin ilahi rızayı amaçlayan niyete bağlanmış olmasıdır. İnsan iradesiyle yemek, içmek ve cinselliği bırakmakla oruç tutar, üstelik bunu kimsenin bilmesi mümkün değildir. Oruçla istiğna ilişkisini buradan hareketle kurmak gerekir.

İnsan aciz ve muhtaç bir varlık olarak yaratılmıştır. Tanrı ile insan arasındaki fark, insanın nasibine düşen acizlikten bilinir. İnsanın amacı Tanrı'ya ibadet etmek, ibadetin amacı ise O'nu takat ölçüsünde tanımak olarak kabul edilir. İnsanın aciz ve yoksul bir varlık olarak Tanrı'yı tanımada iki yolu vardır: Birincisi Tanrı ile kendisi arasındaki tezat

ilişkisini düşünüp Tanrı'yı "farklı" diye düşünmesidir. İlahi metinlerde bu anlatım tarzının birçok örneği olduğu gibi dinî düşüncede buna "yaratılmışlardan farklılık" (*muhâlefetün li'l-havâdis*) özelliğiyle Tanrı'yı tanımak denilir. Oruçla yemek ve cinsellik (ihtiyaç ve arzu) ilişkisini ertelediğinde, Tanrı'yı ihtiyaçlarını karşılayan olarak tanır. Gerçekte mümkünün her işini yerine getiren Tanrı'dır ve O'ndan başkasına ihtiyaç bir vehimden ibarettir. Oruç birinci evrede bunu anlatır ve istiğnanın ilk anlamı budur: Tanrı nedeniyle şeylerden müstağni kalabilmek... Fakat bir de müspet yolla Tanrı ile insan ilişkisinin kurulmasından söz edilir. Burada insan kendisini "benzer" gibi sayarak Tanrı'yı tanımak ister. İlahi isimler ile insan arasında kurulan bağ bu tarz tanımanın zemini haline gelerek Tanrı'yı tanımanın imkânını teşkil eder. Tanrı'nın isimleri, insan için ahlaki kurallar demektir. İnsan bu isimlerde beyan edilen ahlak ile ahlaklandıkça ilahi isimleri tanır, bu sayede Tanrı ile arasında kendi tecrübesi ve zevki üzerinden ilişki ortaya çıkar. Bu meyanda insan merhametle ahlaklandığı ölçüde *er-Rahmân* ismiyle, bilgiyi ahlak haline getirdiği ölçüde Allah'ın bilgi ile ilgili isimleriyle ilişkisini kurar. Bununla beraber Allah'ın *es-Samed*, *el-Ganî* ve *el-Müteâl* gibi müstağniliğini anlatan isimleriyle ilişki kurabilmek için de bunların anlamlarının bir ahlak olarak taklit edilmesi gerekir.[63] Bu durumda oruç tutmadaki bırakmak ve terk etmek, yemeyen ve içmeyen Allah'ı bir an düşünebilmek için insana sunulmuş bir lütuftur. Bu durumda oruç yemeyen-içmeyen ve cinsellikle bağı olmayanı tanıyabilmek için bir an bu halleri taklit etme amacı taşır. Bu durumda insan sınırlı bir ölçüde ve vakitte

63 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 61-66.

müstağni kalmayı öğrenmekle Tanrı'yı bir yönden daha tanıma imkânı bulmuş olur. Tanrı'nın müstağni oluşunu öğrenmek ise insanın ihlasa ulaşmasının en önemli merhalesidir. Hiçbir şeye muhtaç olmayan birisi için ibadet niçin yapılır sorusunun cevabı bilinmeden ihlasa ulaşmak pek mümkün olmaz.

İşte oruçta bu muammayı düşünürüz: Sahi, bu orucu biz niçin tutuyoruz?[64]

64 Oruç ibadetindeki gizleme ve istiğnâ hâli ile ilgili ayrıntılı bir yazı için bkz. *Zeyl*: "Ramazan'da Ahlak: İstiğna ve Gizlilik Ölçüsüyle Ahlaka Bakmak"

Oruç ve Şehir

Ramazan ayında itikâf sünneti bize toplumsallıktan yalnızlığa doğru seyri hatırlatır. İtikâf bir ayın önemli bölümünü tam bir yalnızlık içerisinde geçirerek halvet der-encümen, yani toplum içindeki yalnızlığı-bireyselliği idrak etmenin yolunu aramak demektir. Hz. Peygamber böyle yapmış, ondan sonra ümmetinde bu ibadet sünnet olarak kalmıştır.

Oruç bireysel ve gizli bir ibadettir. O zaman oruç ile şehir ve toplumsal hayat arasında doğrudan bir ilişki kurmak doğru bir değerlendirme olarak kabul edilemez. Bununla birlikte orucun toplumsal yönü ve şehir hayatındaki izleri dolaylı olarak yani orucun açılmasını takip eden birtakım etkinliklerle ilgilidir. Başka bir anlatımla oruç îfâ edilirken değil açılırken (iftar ve sonrası) şehirde birtakım etkiler oluşturur, daha önce şehirden ve hayattan geri çekilmiş olan insan topluma daha çok katılabilir, şehir ile oruç arasında bir ilişki gelişebilir. Oruç ve şehir ilişkisi bu bakımdan kurban ibadetini hatırlatır: Kurban salt kesme/kan akıtma ibadeti olarak tanımlanabilir, bunun ötesinde bir anlamı yoktur. İşin bu kısmıyla kurbanın toplumsal hayat ve şehirle doğrudan alakası olmadığı gibi ibadetin içinde "öteki", herhangi bir şekilde hatırlanmaz. Bu bakımdan

kurban tam bir bireyselleşme, toplumsal bağların dışına çıkarak Tanrı karşısında kendini "ben" olarak idrak edebilmeye sabır, bütün bağları boşlayarak benliği mutlak bir ibadet gibi yüklenebilme cesaretidir. Fakat kurbanın icra edilişinde belirlenen şeyin "yenilebilir" bir hayvan olması, ibadetin ardından bir paylaşım ortaya çıkarmıştır. Kurban kesen insan *seyr ilallâh* yani Tanrı'ya gidiş yolunda büsbütün koptuğu insanlara sanki kurbanın etini ve başka unsurlarını bir hediye ve ikram gibi getirmiş demektir. Oruç da böyledir: Başta insanlardan kopma ve uzaklaşma amacı taşıyan oruç ibadeti, orucun açılmasıyla birlikte görece bir toplumsallaşmanın yolunu açar, insanların beraber olmasına dolaylı da olsa katkı sağlar.

Binaenaleyh orucun tanımını belirleyen açlık ve imsak, şehir hayatından ve toplumdan bir ölçüde uzaklaşmaya yardım eder. Bu bakımdan "İnsan, doğası gereği toplumsal canlıdır" tanımını ikmal etmek üzere "İnsan, hakikati ve ruhsallığı bakımından bireydir" diye ikinci bir cümlenin bulunduğunu oruçla hatırlarız. Bu yönüyle insanın toplumsallığı, öteki varlıkların familya teşkil etmesinden ayrışarak toplumsal-bireysel, çok-bir, ünsiyetçi-yabancı, aşina-meçhul gibi daha karmaşık ve paradoksal bir duruma dönüşür. Bu ikinci açıklama, bağımlılık ve zaruri ihtiyaçlar kümesinin dışına çıkılarak daha insani bir toplumsal hayatın düşünülmesine imkân verir. Oruç insanın mutlak bir ihtiyaç ve mecburiyet gibi yöneldiği toplumsallığına karşı araya duvar koyarak bireysel varlığını tekillik ve yalnızlık aynasında düşünmesini icbar eder. O zaman orucun şehirle ilişkisini bu minvalde düşünmek gerekir.

Ramazan ayında itikâf sünneti bize toplumsallıktan yalnızlığa doğru seyri hatırlatır. İtikâf bir ayın önemli

bölümünü tam bir yalnızlık içerisinde geçirerek *halvet der-encümen*, yani toplum içindeki yalnızlığı-bireyselliği idrak etmenin yolunu aramak demektir. Hz. Peygamber böyle yapmış, ondan sonra ümmetinde bu ibadet sünnet olarak kalmıştır. Tasavvufta ortaya çıkan halvet ve itikâf uygulamaları miktar ve nitelik bakımından kısmen farklılık arz etse bile özünde bu yalnızlık sünnetinin devamı olarak görülebilir. O zaman orucun şehir ve toplumla ilişkisini menfi bir ilişki tarzında düşünmek gerekir.

Bununla birlikte Ramazan'da öteki ibadetlerin ele alınma tarzı değişir, kendine mahsus bazı durumlar ortaya çıkar. Bu ibadetler oruç değildir, oruçla ilgili de değildir, fakat bunlar Ramazan ayı içerisinde daha dikkatle ele alınan ibadetlerdir. Bu itibarla Müslüman toplumunun âdet ve içtihadı Ramazan ayını görece daha yoğun bir ibadet ayı olarak idrak etmek olagelmiş, gündüzü oruçla geçirilen bir ayda daha çok ibadet etmek istenmiştir. Bunların başında zekât ve sadakalar gibi toplumsal yönü görece baskın olan ibadetlerin bu ay içinde verilmesi veya artırılması gibi uygulamalar gelir. Vakıa bunların Ramazan ayı veya oruçla doğrudan ilgisi yoktur, fakat -bazı rivayetleri de dikkate alarak- toplumsal âdet, bu ibadetleri Ramazan içinde daha makbul görmüştür. Bu nedenle Ramazan ayı orucu gölgede bırakacak şekilde bir cömertlik ve paylaşım ayına dönüştürülmüştür. Böyle bir yaklaşım yani Ramazan'ın bir paylaşma ve yoksullara ikram ayı gibi düşünülmesi, oruçtaki bireyselliğe karşı toplumsal bilincin direnci ve pasif itirazı olarak kabul edilebilir. Başka bir anlatımla gelenek ve kültür ibadetin tanımına karşı bir direnç koyarak Ramazan'ı oruç üzerinden değil, orucun açıldığı iftar -ve kısmen sahur- üzerinden yapmayı yeğlemiş, orucun iktiza

ettiği gücü azaltmak ve bedeni zayıflatmaya karşı paylaşma ile canlandırmayı, yalnızlığa karşı da kalabalıklaşmayı tercih etmiştir. Binaenaleyh oruca değil de orucun açılmasına odaklanmak, gelenek ile dinin amaçları arasındaki çatışmanın bir örneği olarak görülebilir.

Oruç tutmak, bedenin zayıflatılmasıyla birlikte zihnin ânının genişlemesini, ruhun bedenin etkilerinden arınarak bireysellik ve yalnızlıkta kendini ve Tanrı'yı düşünmesini amaçlar. Bu itibarla oruç ve şehir ilişkisinde akla gelebilecek ilk unsur, görece sakin ve durağan bir şehir hayatının Ramazan'da müşahede edilmiş olmasıdır. Modernleşme süreciyle birlikte bunun gerçekleşmesi zordur, çünkü hayatın normal akışında bu ay içinde bir kesinti yaşanmaz. Bu durumda daha çok sinirli ve öfkeli bir şehir ortaya çıkar. Bununla birlikte bir ölçüde orucun sükûnet ve dinginliğinin şehre indiğini düşünmek, en azından beklemek mümkündür. Hz. Peygamber'in bununla ilgili tavsiyeleri olduğunu biliyoruz. Öfkeye ve kavgaya yol açabilecek durumda oruçluya "Ben oruçluyum" demesini tavsiye eder hadis-i şerif. Bunun anlamı oruçlu iken insanın kendini daha çok koruması, kendini sakınması gerekir demektir. Çünkü oruçlu bir sırrı taşıyor veya sırra nail olmak istiyordur. Onu izhar etmemek, gerçek imsaktır.

Oruç ve Kur'ân-ı Kerîm: Bedenin Ümmiliği Olarak Açlık

Açlık sayesinde bedeni zayıf düşürmekle güç ve iktidar arzusunu görece azaltmayı amaçlarız. Böylece açlık "bedenin ümmiliği" haline gelerek dünya ile bedenin bağı zayıflar. Oruçta beden önce acıkır, sonra zayıf düşer, daha sonra ise kendisini doyurabilecek şeylerden umudunu keserek beklemeye başlar, dikkati ruhumuza-zihne teksif edebilme ihtimali ortaya çıkar. Bedenin açlığını unuttuğumuz ölçüde esas acıkan tarafın -beden değil- ruhumuz olduğunu belki idrak edebiliriz.

Ramazan ayından söz eden ayet-i kerimede "O ayda Kur'an indirildi" buyurulur. Demek ki ilahi vahiy Hz. Peygamber'e Ramazan'da inmeye başlamış, ardından senenin öteki vakitlerine yayılarak devam etmiştir. Hz. Peygamber Hanif dininin erkânına göre inzivaya çekildiği Hira'da vahye mazhar olmuş, Alak Sûresinin ilk ayetleri nazil olmuştu. O esnada Hz. Peygamber oruçlu muydu, değil miydi? Bunu bilmiyoruz, fakat inzivanın gerektirdiği şekilde bir perhizde olduğunu düşünmek mümkündür. O zaman teknik anlamıyla oruç tutuyor olmasa bile en azından yemek-içmek ve öteki ihtiyaçları azalttığını bilhassa da toplumdan uzaklaşmak üzere mağaraya çekilmiştir diyebiliriz. Hiç kuşkusuz Hz. Peygamber bir görev beklemek üzere mağaraya

çekilmiş değildi, bir umudu veya en azından nübüvvet beklentisini içinde taşımıyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber'in perhizi normal sınırlarını aşmıyor olmalıdır. Binaenaleyh Hz. Peygamber bu esnada vahye hazırlıklı olmadığı gibi vahyin gelmesi de bir yer veya zamanı gerektirmez. Tanrı dilediği kulunu dilediği yerde ve zamanda seçebilir, vahyini dilediği şekilde ona ulaştırabilir. Lakin hikmeti ve hayrı olanda aramak dinî geleneklerde yaygın bir düşünme tarzıdır. Bu bakımdan aç olmak ile vahye mazhar olmak arasında en azından aşinalık ilişkisi tesis edebilir, orucun içerdiği derin anlam ile vahiy arasında bir yakınlık kurabiliriz. Vahiy ancak aç bir ruha nazil olabilir, ruhun açlığı ise ancak bedenin ihmal edilmesiyle fark edilebilir. Vahyin Ramazan'da gelmiş olması açlık ile vahiy arasında; başka bir anlatımla peygamber için vahye mazhar olmakla, müminler için onu anlamak arasında derin ilişki bulunduğunu düşündürür. Öncesinde ise açlığın eş anlamlı kavramını hatırlatarak farklı bir açlık yorumuna gideriz.

Hz. Peygamber'in vahiy karşısındaki durumunda akla gelebilecek ilk kavram *ümmi* olmaktır. Ümmi olmak, okur-yazar olmamak ve her şeyden önce temiz bir müdrike ve algı ile Tanrı karşısında durmak demektir. Bazı menkıbevi anlatımlarda Hz. Peygamber'in kalbinin arındırılmasından, sadrının açılmasından, üzerindeki yükün kaldırılmasından söz edilir. Hz. Peygamber bir ümmi olarak vahye mazhar olmuştur. Bu ümmilik, tasavvuf düşüncesini derinden etkilemiş, "satırlardakine karşı sadırdaki ilim" ideal bilgi sayılmış, insan kalbinin ilahi tecelli karşısında arınmış ve temiz bir şekilde beklemesi, tasavvufun gayesini teşkil etmiştir. Ümmilik temiz kalp ile ilahi huzurda durmak, bilgiyi sadece oradan beklemek üzere pür dikkat

kesilmek demektir. Peki, oruç tutmakla ümmilik arasında ilgi tesis edilebilir mi?

Ümmilik ile eş değer kavramları hatırladığımızda oruç tutmanın bedenin bir şekilde ümmi kılınması anlamına gelebileceğini söyleyebiliriz. Bu meyanda şu üç kavramın irtibatını akılda tutmak gerekir. Birincisi *ümmilik*, yani idrak aracımızın dünyevi tecrübe ve bilgi kirinden arınmış bir şekilde inayeti beklemek üzere durabilmesidir (*tevakkuf*). Ümmilik gerçekte durmak; tevakkuf etmek, kararlı bir bekleme hali iken onu bilgisizlikten ve şaşkınlıktan ayrıştıran şey bu bekleme vasfıdır. Ümmilik ile irtibatlı ikinci kavram ise *yoksulluktur*. Yoksulluk ve miskinlik insanın dünyaya ilk geldiği hal üzere kalarak dünya ile mülkiyet ilişkisi kurmaması demektir. Öyle ki bütün dünya insana verilse yine de yoksul olduğunu bilir, ezelî ve asılda olanın kazanımla değişmeyeceğini idrak eder. Bu itibarla insanın ümmi olması bilgiyle ve tecrübeyle ilişkisini anlatırken yoksulluk ise insanın mülk ile ilişkisini bize gösterir. Üçüncüsü ise *zayıflık* ve *güçsüzlüktür*. İnsan gerçekte zayıf olduğunu bilir, kudreti talep etse bile hiçbir zaman yeterli bir güce ulaşamayacağını ve bunun kalıcı olmayacağını da bilir. O zaman insan aciz yaratılmıştır ve hep aciz ve zayıf kalacaktır. Bunlar birbirini ikmal eden üç kavram olmak üzere, Hz. Peygamber'in hayatını şekillendiren ve daha sonra Müslümanların kendisine ittiba ettikleri ana ilkelerdir. O zaman peygamber aç, aciz ve ümmi bir şekilde duruyor iken vahiy kendisine nazil olmuştur.

Ramazan'ı yani vahyin indiği ayı oruçla geçiriyor olmak, bu üç kavramla insanın zihin dünyasını inşa edecek olmasıyla ilgilidir. Açlık sayesinde bedeni zayıf düşürmekle güç ve iktidar arzusunu görece azaltmayı amaçlarız. Böylece

açlık "bedenin ümmiliği" haline gelerek dünya ile bedenin bağı zayıflar. Oruçta beden önce acıkır, sonra zayıf düşer, daha sonra ise kendisini doyurabilecek şeylerden umudunu keserek beklemeye başlar, dikkati ruhumuza-zihne teksif edebilme ihtimali ortaya çıkar. Bedenin açlığını unuttuğumuz ölçüde esas acıkan tarafın -beden değil- ruhumuz olduğunu belki idrak edebiliriz.

Bâyezîd-i Bestâmî kanaat üzerinde konuşurken "Bize verilene bakarak kanaat ederiz, yoksa kanaat nedir bilmeyiz" der. Bunu izah etmek sadedinde şu sözleri ekler: "Yedi okyanusu içmiş olsaydım, dilim susuzluktan dışarda kalır, "hel min mezid" (*daha yok mu*) derdim."[65] Oruç doyumsuz bir açlıkla var olduğumuzu idrak edersek gayesine yaklaşır. Beden şişer, lakin insan doymaz.

65 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 411.

Oruç ve Sonrası

Dindarlığın mükerrer sanılan davranışlarının insanda inşa edebileceği ezberlere karşı zihin kendini niyet ve iradenin yenilenmesiyle sakınır. Bu meyanda bireyin veya toplumun adetlerine dönüşen ibadet, anlamını yitirmiş ibadet olarak kabul edilerek amelden düşülür. İbadetlerin tekrarının inşa edici olduğu iddiasına mukabil önerilmesi gereken kavram "daimî ibadet" tabiri olabilir. Daimî ibadet, bir ibadetin tekrarlanması ve süreklilik kazanması demek değildir. Daimî ibadet her anın yeni ibadet -burada ibadetin formel olarak aynı olması tekrar anlamına gelmez- ile imar edilmesi demektir.

Ramazan'ın bitmesiyle birlikte "Oruç tuttuk da ne oldu?" diye bir soru aklımıza gelmiştir: "Oruç tutan insan orucundan neyi bekler?" Bu meseleyi ele alırken evvelemirde akla gelebilecek olan ahiretteki karşılığı veya Allah'ın rızasından söz etmeden soruyu inşa etmek gerekiyor. Acaba ibadet insan üzerinde nasıl bir iz bırakır? Her birimiz tekrarlanan herhangi bir davranışın insan üzerinde kalıcı izler bıraktığını, tekrarlama yoluyla bir fiilin melekeye dönüşerek varlığımızın ayrılmaz parçası haline geldiğini tecrübe ile biliriz. Her şeyden önce tekrarlamak güçlü bir talim yöntemidir. Türkçe ile Arapçanın garip bir şekilde harmanlandığı deyimde "et-tekrârü ahsen ve lev kâne yüz seksen", yani

"yüz seksen kere bile olsa tekrarlamak iyidir" denilir. Doğa anlamında kullanılan tabiat kelimesinin tab etmek, yerleşmek, iz bırakmak anlamlarıyla ilgisi, tekrarların oluşturduğu etkilerden hareketle kurulur.

İnsan dine tecrübeden hareketle bakmaya eğilimli olduğu ölçüde, tekrarlamanın burada da aynı sonuçları verebileceğini hesap eder. Bu nedenle dinî davranışlarının tekrarlanmasıyla insanda kalıcı izler, melekeye dönüşmüş davranışların oluşması beklenir. Sürekli namaz kılıyorsanız bir süre sonra namaz insana bir meleke kazandırır, bunu namazın kemalinin bir delili sayarız. Öyle ki namaz insanda karakter inşa eder, ona bir ahlak ve seciye kazandırır, "namaz insanı kılar." Birçok insan namaz hakkında böyle sözler söyler, namazı böyle telakki eder. Zekât veya hac ibadeti için aynı şeyler söylenir, bilhassa bizim toplumumuzda hac insan hayatında bir "kırılma anı" olarak kabul edilir. Dindar insanın hayatı hac öncesi ve sonrası diye ayrılabilir.

Burada iki tabiri dikkate alarak meseleye bakmak gerekiyor. Birincisi insan davranışlarının kalıcı sonuçlar doğurabileceği beklentisinin dayandığı bir tür nedensellik inancıdır. Bunu, fiillerin neden haline gelmesi diye ifade edebiliriz. İnsan belirli bir nedenle fiiller icra eder, daha sonra bizzat icra ettiği fiil ise başka fiilin veya fiillerin veya ahlakın nedeni haline gelir. Bu meyanda ibadetler insanda bir karakter gibi bulunup öteki fiilleri meydana getirir. Buradan ise ikinci tabire veya kavrama gidebiliriz. O da eski filozofların tabiriyle meleke haline gelmiş akıl veya meleke-huy haline gelmiş eylemlerdir. İbadetlerin meleke haline gelmesi iyi bir durum mudur?

Müslüman düşünce geleneklerinde ibadetlerin birer

"özne" olarak telakki edilebileceğini, tekrarlanan fiillerin insanda bir karakter/seciye inşa edebileceğini, hatta bunun ötesinde birtakım sonuçlar doğurabileceğini kabul eden birçok zümre vardır. Bu bakımdan günümüzde hocaların "İbadetler mutlaka ahlak oluşturmalıdır" veya "İbadet insanı inşa etmelidir" tarzındaki beyanlarının karşılığı bulunabilir. Fakat daha derin bir tahlille birlikte iki tabiri kritik ederek ibadeti hâlihazırda ve an içinde gerçekleşen bağımsız hadise gibi düşünmek mümkün, hatta daha gerekli bir yaklaşım olabilir.

İbadetlerin inşa edici eylemler olarak görülmesinin dayandığı birinci kabul, nedensellik idi. Sünni düşüncenin temel amaçlarından birisi, nedensellik anlayışının, Tanrı'nın kudretini engelleme ihtimalinin bertaraf edilmesiydi. Tanrı sınırsız kudret sahibi olduğuna göre ne doğada ne ahlakta ne ahirette O'nun kudreti sınırlanabilir, ona istikamet sunulabilirdi. Sünnilik, doğadaki nedenselliği reddetmede beis görmedi. Fakat doğada nedensellik, meselenin sadece bir parçası idi; nedensellik ve düzen anlayışının teolojik anlamı ise eskatolojik nedensellik diyebileceğimiz ahiret yurduyla ilgili kısmında ortaya çıkmıştı. İnsan fiilleri şu veya bu şekilde mücbir bir neden gibi öteki dünyayı belirleyebilir veya insanda bir seciye inşa edebilir diye düşünmek, Mutezile'nin en tehlikeli yaklaşımlarından birisiydi. Sünnilik bunu reddetmek için insan fiillerinin mücbir neden olabilme ihtimalini ortadan kaldırdı. Fiilleri meydana getiren Tanrı olduğu gibi onlardan sonra meydana gelen neticeler de Tanrı'nın bağımsız ve bağlantısız fiilleridir.

İkinci konu ise meleke haline gelmiş akıl veya ahlak bahsidir. Tecrübe böyle bir gelişmeyi doğal kabul etse bile, dindarlık melekeye dönüşmeyi esastan reddeden merkezî

bir kavram üzerine kuruludur: Niyet ve irade. Bu itibarla dindarlık, eylemleri herhangi bir şekilde tekrarlamak değil, her an yenilenen niyetle ortaya çıkan yeni ve bağımsız eylemler ortaya koymak olarak kabul edilir. Dindar insan bir ay içinde otuz adet müstakil oruç tuttuğunu düşünür, her birisi için ayrı niyet eder, hiçbir oruç ötekinin yerini tutamaz, hiçbir oruç ötekine irca edilemez, ötekiyle telafi edilemez; gün içinde beş ayrı namaz kıldığını düşünür, her birisi için ayrı niyet eder. Bu itibarla her ibadet kendi vaktinde ifa ve icra edilir, ibadetten arda bir şey taşmaz veya kaza edilebilecek bir şey kalmaz. Bu yaklaşımla namazların kazası dinin tövbe kapsamında beyan ettiği bir ruhsat olabilir: Vakit geçmiştir ve her vaktin dolu olduğu başka bir ibadet olmalıdır.

Dindarlığın mükerrer sanılan davranışlarının insanda inşa edebileceği ezberlere karşı zihin kendini niyet ve iradenin yenilenmesiyle sakınır. Bu meyanda bireyin veya toplumun adetlerine dönüşen ibadet, anlamını yitirmiş ibadet olarak kabul edilerek amelden düşülür. İbadetlerin tekrarının inşa edici olduğu iddiasına mukabil önerilmesi gereken kavram "daimî ibadet" tabiri olabilir. Daimî ibadet, bir ibadetin tekrarlanması ve süreklilik kazanması demek değildir. Daimî ibadet her anın yeni ibadet -burada ibadetin formel olarak aynı olması tekrar anlamına gelmez- ile imar edilmesi demektir. Bu sayede haller zevk edilir, vakitler mamur kılınır. Bu kavramı tahkim eden başka bir kavram ise "salât-ı vedâ", yani son namaz tabiridir; tabirin öteki ibadetler için de geçerli olduğunu hesaba katmak gerekir. Galiba Müslüman toplumlarda unutulan ana kavramlardan birisi ibadetin veda ile nitelenmesidir. Veda namazı, veda orucu, veda zekâtı ve veda haccı... Her ibadetin ilk

kez ve son defa yapılma iradesine verilmiş bir isimdir. Bu sayede ibadet tekrar olmaktan çıkar, âdete dönüşmez ve vakit içinde inşa edilen ibadetten arda bir şey kalmaz; çünkü geride ancak yeni bir ibadetin imar edebileceği bir vakit vardır ve her vakti ancak o vakte tahsis edilmiş olan ibadet ve kulluk imar edebilir. İbadet ile tefekkür, tefekkür ile hayranlık (*hayret*) arasındaki irtibat, vaktin yeni ibadetin ilk olmasını temin eder.

HAC

HAC: HER YERDE HAZIR VE NAZIR OLANA SEFER

Her yerde hazır ve nazır olana belirli bir mekân ve belirli bir zamanda yolculuk fikri insan aklını hayrete düşürür. İbadetler için belirlenmiş şartlar olsa bile hac zaman ve mekân şartının bir araya geldiği yegâne ibadettir. Senenin belirli bir gününde yeryüzünün bir bölgesinde Allah'ın davetine icabet eden insanlar, "hacı" adını alarak, yeni doğmuş gibi geri dönerler. Doğumdan daha çok, öte dünyadan gelmiş gibi gelirler. Bu yönüyle hac, öte dünya ile beri dünyanın içtima ettiği bir mekânda insanın iki âlemi birden müşahede ettiği bir ibadettir.

Bir insanın Müslümanlığını ayakta tutan kurucu ibadetlerden birisi hacdır. Hac kelime-i şehadetin ardından gelen dört temel ibadetten birisidir. Hac, belirli bir zamanda ve mekânda Allah'ın evini ziyaret etmek demektir. Sûfî metafizikçiler *evi* daha özelleştirerek onu, Allah'ı ziyaret etmek şeklinde yorumlarlar. Bu itibarla hac paradoksal bir sırrı gizleyerek İslam'ın iman ile akıl arasında kurduğu karmaşık ilişkiyi izhar eder. Her yerde hazır ve nazır olana belirli bir mekân ve belirli bir zamanda yolculuk fikri insan aklını hayrete düşürür.[66] İbadetler için

66 "Bayezid, bir kere hacca gitmeye karar vermiş, ama birkaç konak gittikten sonra geri dönmüştü. Dediler ki sen hacca gitme kararından hiç dönmezdin, ne oldu? Dedi ki: "Yolda kılıcını çekmiş bir zenciye rastladım, bana, 'Geri dönersen ne ala, yoksa başını bedeninden ayırırım,' dedi. Sonra da ekledi: 'Allah'ı Bistam'da bırakıp Beytü'l-Haram'a

belirlenmiş şartlar olsa bile hac zaman ve mekân şartının bir araya geldiği yegâne ibadettir. Senenin belirli bir gününde yeryüzünün bir bölgesinde Allah'ın davetine icabet eden insanlar, "hacı" adını alarak, yeni doğmuş gibi geri dönerler. Doğumdan daha çok, öte dünyadan gelmiş gibi gelirler. Bu yönüyle hac, öte dünya ile beri dünyanın içtima ettiği bir mekânda insanın iki âlemi birden müşahede ettiği bir ibadettir. Bizatihi davete icabetin gerçekleştiği Arafat üzerinde düşünmek bile insanı bambaşka merhalelere götürür. Senenin bütününde sıradan olan bu mekân, senenin tek bir gününde anlam değiştirerek "ahiret yurdu" veya "fizik ötesi mekân"a dönüşüp sanki "lâ-mekân" olur. Fiziksel anlamını yitiren mekân, insan ile Allah ilişkisinin en sahici şekilde kurulduğu âna şahitlik eder.[67]

Öteden beri İslam düşüncesinde eksik alanlardan birisi ciddi bir ibadet tarihinin yazılmamış olmasıdır. Gerçi bundan önce ibadet metafiziğine daha fazla ihtiyacımız vardır. Biz Müslümanlar hangi ibadeti niçin yaptığımız, daha doğrusu Şâri'in ibadetlerdeki maksadının ne olduğu hakkında yeterli donanıma sahip değiliz. Bu nedenle ibadet hayatımızda ciddi boşluklar ortaya çıkmaktadır. İslam'ın öncesi ve sonrasıyla birlikte ibadet hayatında ortaya çıkan değişimleri tam olarak anlamadığımız gibi İslam'daki ibadetlerin varlık sebeplerini genellikle yanlış yorumlarız. Çağımızda en çok

gidiyorsun ha!" Feridüddîn Attâr, Evliya Tezkireleri, çev. Süleyman Uludağ (Kabalcı Yayınevi, 2007), s. 175.

67 Bayezid Bestâmî: "'Bir kere Mekke'de bulunmuştum. Sadece Beyti (evi, Allah'ın evi olan Kâbe'yi) görmüş ve haccım makbul değil, çünkü daha evvel de bu cinsten pek çok taş görmüştüm' dedim. 'Bir defa daha Mekke'ye gittim. Bu sefer hem Evi, hem de Evin sahibini, yani Allah'ı gördüm ve dedim ki, henüz tevhidin hakikati yoktur, üçüncü bir kere daha gittim, bu defa her şeyi Evin sahibi olarak gördüm. Evi görmedim.'" Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 175.

önem vermemiz gereken alanların başında bu iki alan gelmektedir: İbadet tarihi ve ibadet metafiziği.

Haccın öteki ibadetlerden farklı bir yönü vardır. Haccın temel niteliği bütün ibadetlerin onun bir parçası veya onda ortaya çıkmış olmasıdır. Bu yönüyle ibadetler hacdaki uygulamaların bir devamıdır. Dinin temelinde hac ibadeti vardır ve ibadet hayatımız hac ile başlamıştır. Bunu birkaç açıdan ele almak gerekir: Birincisi, biz Müslümanlar ilk insanın Hz. Âdem olduğuna ve onun da bir peygamber olduğuna inanırız. Yeryüzünde insanın ilk fiili Allah'a tövbe etmek, O'nu hatırlamak ve O'nu zikretmektir. Müslümanlar, insanın yeryüzündeki hayatını böyle değerlendirir. Allah'ı tanımak cihetinden cennetteki var oluş ile yeryüzü hayatı arasında boşluk fikrini kabul etmezler.

İlk insan ve peygamber olan Hz. Âdem insanlar için kurulan ilk şehir olan Mekke'de bir mabet tesis eder. Kâbe, yeryüzünün ilk mescididir. Kur'ân-ı Kerîm bunu böyle beyan eder. Öyleyse Âdem, yani insanoğlu ilk olarak Kâbe'de ibadete başlamış, Allah'ı zikretmiş, orada O'na kulluk etmiştir. Yeryüzüne dağılan insanlar bu bilgiyle dağılmış, muhtemelen Kâbe ile irtibatları devam etmiş, yeryüzünde yapılan başka mabetler de ilk mabedi örnek alarak inşa edilmiş olmalıdır. Bu itibarla *ilk peygamber*, *ilk şehir*, *ilk dindarlık*, *ilk mabet* özelliklerini barındırması nedeniyle hac öteki ibadetlerden ayrışır.

İnsanlar ile din veya hakikat arasına giren perdeleri "libas giymek" tabiriyle anlatırsak haccın hayatımızdaki yerini daha iyi anlayabiliriz. Libas giymek, Nasreddin Hoca'nın belki insanoğlunun bütün macerasını özetleyen fıkrasında geçen "kürk giymek" demektir. Bizimle ilk ibadetimizde kazandığımız şuur arasına giren şey, işte bu "kürk" ile

anlatılan hayat tarzımız, beğenilerimiz, arzularımız, kültür ve geleneklerimiz, statülerimiz, kısaca yeryüzünde ekmek ve iktidar için verdiğimiz çabanın remzi olan şeylerdir. Bu remizlerle insanlar ayrışırken aynı zamanda ilk ibadetteki hallerinden de uzaklaşırlar. Müslümanlar araya giren perdeleri ortadan kaldırarak ilk ibadet haline dönmek üzere hacca giderler.

Hiç kuşkusuz Müslümanlık baştan sona Allah'a iman üzerine kuruludur. Dinde ortaya çıkan bütün kurallar tek ilkenin tezahürlerinden ibarettir. Din Allah'ı bilmek, O'ndan geldiğimize inanmak, O'nunla aramızdaki irtibata inanmak (*vahiy* ve *risâlet*), O'na kavuşacağımıza inanmak (*ahiret*) gibi sürekli Allah ile irtibatlı fiillerimizin genel ismidir. Dinde Allah ile irtibatlı olmayan bir şeyin bulunması söz konusu bile değildir. Dini, ideolojilerden ve akılcı ahlak anlayışından ayrıştıran en önemli yön budur. Allah ile irtibatımızı izah etmek üzere iki kavramı hatırlamak gerekir: Birincisi *mebde*, yani Allah'tan gelmiş olmak, öteki *meâd*, yani O'na dönecek olmak. Geride dünya hayatı kalır. Kendisinden geldiğimiz Allah'a kavuşmaya uygun şekilde yaşamaya dindarlık denir.

Allah varlık sebebimizdir. Hiç kimse varlığa hak edişi sebebiyle gelmediği gibi varlığını sürdürmek de onun kabiliyeti değildir. Var olmak Allah'ın bir ikramıdır. Müslümanlar Allah ile irtibatlarını önce bu kerem üzerinden tesis ederek var olmayı bir teşekkür vesilesi haline getirirler. Hayatı takdis etmek değil, anlamını idrak ederek Allah'a bağlamak demektir bu. Allah ile kerem üzerinden kurulan irtibat bütün hayatı *ikram* ve *keramet* olarak görmekle taçlanır. Sonra tekrar O'na döneceğiz. Ahiret inancı dediğimiz şey, insanın bir belirsizlikten başka bir belirsizliğe

yolculuğu demek değildir. Bu nedenle varlık-yokluk korkusu üzerine kurulu dindarlık düşünülemez. Müslümanlar için ahiret hayatı Allah ile buluşmak ve O'nun huzurunda toplanmak demektir.

Hac ibadeti öte dünya inancını beri dünyaya taşıyan ibadetin adıdır. Allah'ın mabedinde toplanan insanlar mahşerde toplanmış gibi orada dururlar, yani ölürler ve dirilirler! Allah'ı görür gibi (*ihsan*) O'na tövbe ve istiğfar ederler. Bunu anlatmak üzere de *ihram*, yani kefen giyerler. "İhram giymek" müspet değil, selbî bir eylem olarak, dinin ana fikrini temsil eden kurucu kavramlardandır. İhram giyerken bir şey giymiş olmayız, binlerce yıldır giydiğimiz ve nesillerden nesillere dil-kültür vasıtasıyla aktarılan *libaslarımız*dan soyunarak asli fıtrata, yani yalın insanlığa ve ferdiyete döneriz.[68] Bu insanlık "kürksüz" insanlığımızdır ve orada herkes birdir ve eşittir. İslam'da ferdiyetin anlamı budur: Kürksüz insanlıkta yetkinlik. Bu nedenle hac ibadeti yeryüzünde inşa edilen her ne varsa onları ters yüz ederek yeni bir hayat ihsan eder bize. Bu hayat aslında ilk ibadet ile öğrendiğimiz hayat idi. Topraktan geldik, toprağa gideceğiz, Allah'ın karşısında toprak gibi olacağız ve bunun neticesinde de birbirimizle ilişkimizde toprak gibi olacağız...

68 İhramın selbî bir eylem oluşuyla ilgili bkz. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 390-391; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2007), 5/275.

Hac: İlk insan, İlk Mekân ve İlk Mabet

Bir insan tefekkürü inşa ederken ilk insanın peygamber, ilk binanın ibadethane olması üzerinde önemle durmak gerekir. Modern düşüncede antropolojik araştırmalarla beslenen ilerlemeci tarih telakkisinin iddiaları ile bu tasavvur arasında açık bir çelişki vardır. İslam, ilk insanın peygamber olduğunu söylemiş olmakla başından beri temeddün etmiş bir toplumdan da söz etmiş demektir.

Müslümanlar hac iklimine girmiş bulunuyor. Dünyanın birçok yerinde insanlar hacdan söz etmeye başlamış, bir kısmı gitme imkânı olmasa bile yine de niyetlenmiş, imkân bulanlar ise yola revan olmaya başlamıştır. Belirli bir zaman dilimine yayılmış olması bakımından hac, Ramazan ve orucu hatırlatır. Fakat ibadetler arasında haccın ayırıcı özeliği, zaman ve mekân şartının bir araya gelmiş olmasıdır. Her ibadetin şartları arasında vakit veya mekân zikredilir. Belirli bir zaman ve mekânda ifa edilmek şartı ise sadece hacda vardır. Bu itibarla haccın ayırıcı özelliği zaman ve mekân şartının aynı anda bulunmuş olmasıdır.

İslam'ın kurucu unsurlarından birisi, imkân bulanların ömürlerinde bir kere hacca gitmesidir. İmkân şartı bir ölçüde zenginlik ve kudret gerektirdiği için haccın

zenginlere mahsus ibadet olduğu inancı gelenek haline gelmiştir. Geçmişte imkânsızlık, günümüzde ise imkânların artışıyla birlikte ortaya çıkan sorunlar haccı istisnai ibadetlerden birisi yapmış, hükmen olmasa bile fiilen neredeyse farz-ı kifaye gibi az sayıdaki Müslümanın yerine getirebildiği bir ibadete dönüştürmüştür. Şâri'in umreye sünnet olarak dinde yer vermiş olması haccın özel durumuyla ilgilidir. Lakin istisnai ibadet olması haccın dinî hayattaki konumunu tezyif etmez. Başta namaz ve kurban olmak üzere hac, ibadet ve ahlak kurallarının kendisinin etrafında şekillendiği kurucu ibadettir.

Hac öncelikle insan ve dünya tasavvuru ortaya çıkartan bir tefekkür ibadetidir. Bu itibarla haccın ve Kâbe'nin tarihi gerçekte insanlığın meşakkatli serüveni ile yeryüzündeki anlamının bir aynasıdır. O aynada insan *kendini*, *dünyayı* ve *hayatın anlamını* keşfettiği ölçüde haccetmiş olur. Binaenaleyh bir Müslümanın haccetmesi; kendini düşünmesi, dünyadaki var oluşunu hatırlaması, büyük yolculuğu dâhilinde insanın hikâyesini gözden geçirmesi demektir. İlk insan Âdem -metafizikçiler Âdem'e bedenlerin babası anlamında "Ebü'l-beşer" veya "Ebü'l-ebdân" derler- dinî gelenekte ilk peygamber, yani Tanrı hakkında sahih bilgisi olan insan olarak kabul edilir. Kâbe'nin içinde bulunduğu Mekke ise onun ilk yerleştiği mekân değil, ilahi yönlendirmeyle ulaştığı mekândır. Bu şehirde ilahi yönlendirme ile Kâbe'nin bina edildiği de aynı kaynaklarca aktarılır. Kur'ân-ı Kerîm Mekke'de ilk mabedin inşa edilmesinden söz eder. Zamanla Kâbe yıkılmış veya yeri kaybolmuş olsa bile bugünkü Kâbe Hz. İbrahim'in atalarının dinini ihya etmek üzere Kudüs'ten Mekke'ye gitmesiyle yeniden inşa edilmiş mabettir.

Bir insan tefekkürü inşa ederken ilk insanın peygamber, ilk binanın ibadethane olması üzerinde önemle durmak gerekir. Modern düşüncede antropolojik araştırmalarla beslenen ilerlemeci tarih telakkisinin iddiaları ile bu tasavvur arasında açık bir çelişki vardır. İslam, ilk insanın peygamber olduğunu söylemiş olmakla başından beri temeddün etmiş bir toplumdan da söz etmiş demektir. Üstelik bu toplum başından beri erdemlerle ilgili, Tanrı inancına sahip bir toplum idi. Hz. Âdem'in günah işlemiş olmasının akabinde Tanrı'ya yönelmesi bunu anlatır. Öte yandan insanın toplumsallaşma meselesi de bu inanç ışığında farklı bir tarzda yorumlanacaktır. İnsan salt zayıflıkları ve acizliği üzerine kurulu bir toplumsallaşma süreci yaşamış olmayabilir, en azından medeniyetin temelinde korkular, kendini ve türünü koruma güdüleri değil, erdemler ve ulvi maksatlar bulunmuş olabilir. İslam'da insan anlayışı, Tanrı'yı tanımakla esas istikametini bulan bir düşünce tarzına istinat eder. İnsan Tanrı'yı tanıdığında "düşünen canlı" gerçek anlamını bulmuş, yeni bir insan tanımı ortaya konmuş demektir. Bu düşünce daha sonra özellikle metafizikçilerde "Tanrı için insan" veya "Tanrı'nın iradesi olarak âlem" tarzında yeni açıklamalar kazanmış olsa bile ilk peygamber, ilk insan anlayışı düşüncenin çerçevesini belirler. O zaman Kâbe ve hac ibadetinde hatırlanan bilgi, bu insan anlayışının ilkeleri olacaktır: *Hac bir hatırlama ve başa dönme ibadetidir.*

Kâbe, "Allah'ın evi" diye isimlendirilir. Başka dinlerde görece hac ibadetine mukabil gelen başka mekânlar vardır: Nehirler, dağlar, belirli mekânlar, mezarlar gibi... Bu bakımdan din, mekânı başlama noktası kabul ederek mücerret düşünmenin zemini haline getirir. Bununla

birlikte Kâbe'ye "Allah'ın evi" demek bir dindar için behemehâl tabir ve tevil edilmesi gereken birtakım çağrışımlara yol açabilir. En mücerret ve müteâl hakikatin mekân ile ilişkilendirilmesi dinî hayatın vakıa ile ideal arasında tebellür eden gerçekçiliği olarak kabul edilebilir. Burada iki ucun durabileceği bir sınır yoktur: İnsan somutlaştırmada (*teşbih*) durabileceği bir sınır tanımayacağı gibi soyutlamada (*tenzih*) da sınır tanımaz. Dindarlık ise somutlaştırmanın sağladığı yakınlık ve irtibat ile soyutlamanın ortaya çıkardığı tefekkür arasında dindarlığı ifa etmekle ibadetin ikili amacını arzulamış olur. Birinci yönüyle ibadet Tanrı ile insan arasındaki yakınlığın sağlanması, bağın hatırlanmasını amaçlar. Üstelik bu ilişki tesis edilirken insan kabiliyeti dikkate alınmaksızın bütün insanların iştirak edebileceği bir dille Tanrı ve insan ilişkisi ortaya konulur. İbadetin teşbîhî yönü bunu temin eder. Lakin insan bir kez Tanrı'ya yöneldiğinde artık sürekli terakki içinde olacaktır. Bu terakki zihnen olduğu kadar ahlaken ve ruhen de gerçekleşen bir terakkidir. İbadetin ikinci amacı işte bu terakkinin gerçekleşmesidir.

Kâbe'ye "Allah'ın evi" demek birinci amacı gerçekleştirirken Allah'ı mekânsızlık halinde düşünmek ikinci amacı gerçekleştirmeye yönelmek demektir. Bu durumda Kâbe mekândan mekânsızlığa doğru terakki eden düşüncenin kıblesi haline gelerek dinî hayatın odağını teşkil eder.

Meşakkatle Saklanmış Bir Mana Olarak Hac

Haccın mahiyetini idrak edebilmek için en basit ve yalın haliyle haccın bizzat kendisine odaklanmak gerekir. Haccın kendisine dönebilmek için işin maddi ve fiziksel kısımlarını, kalabalıkları, yolculuğu ve yol sorunlarını paranteze alarak salt bir ibadet olmak üzere hacca dikkatle eğilmektir. Söz gelişi yeryüzünde ilk hacceden Âdem Peygamber'i veya Kâbe'yi Âdem'den kalan izler üzerinde inşa eden Hz. İbrahim ve İsmail'in basit eylemlerini hatırlamak bunun için iyi bir istikamet verir.

"İbadetler arasında en meşakkatlisi ve en zor olanı hangisidir?" diye sorulsa herkesin aklına tereddütsüz bir şekilde hac gelir. Hac, ibadet taksimlerinde genellikle hem bedenî hem malî ibadet olarak meşakkatli ibadet sınıfında yer alır, ancak imkânı olanların muhatap olduğu bir ibadet kabul edilir. Onu yerine getirmek için zenginlik bile yeterli gelmeyebilir, bilhassa beden sağlığı gerekir. Ülkemizde hac, ömrün son kertesine bırakılan bir ibadet olarak telakki edilirken hacca gidenler döndüklerinde gençleri uyarır, farklı Müslüman toplumların geleneklerini öğrenmenin etkisiyle "Hac gençken yapılabilecek ibadettir", derler. Öteki ibadetlerden ayrı olarak hac veya umrede vekâlet bahsi bu nedenle önemlidir. Maddi ve bedeni imkânı olmayanlara

niyetle vekilleri ibadeti ifa eder. Demek ki haccın bedenî ve malî meşakkati öteden beri zikredilen bir hususdur. Naslarda geçen "varmaya yol bulana" tabiri herhâlde en çok modern dönemlerde anlamını bulmuş, ulaşımın kolaylaştığı çağımızda hacca gidebilmek büyük bir mesele haline gelmiştir. Meselenin bu kısmı bir yana buna bir de farklı bir ülkede dünyanın birçok bölgesinden gelen milyonlarca insan ile birlikte ibadetin îfâ edilmesini eklediğimizde, meşakkat üstüne meşakkat ortaya çıkacak demektir.

Böyle bir hükmün doğruluğu ibadete hazırlanmak ile onun mahiyeti arasında ayrım görmediğimizde geçerlidir. Buna mukabil haccı hazırlık ameliyesinden bağımsız bir şekilde en yalın ve en basit halinde düşünebilsek, belki hac ibadetlerin en kolay olanlarından birisi haline gelebilir. Üstelik sadece o kadar da değil... Bu kolaylık ve basitlikle birlikte bu kez "Hac niçin yapılıyor?" diye sormaya başlarız, haccın anlamını tespit etmede güçlük yaşayabiliriz. Binaenaleyh hac, dış şartlar ve hazırlanma sürecinde ortaya çıkan meşakkatlerle hakikatini saklamış *gizli* ve *sırlı* bir ibadettir. Şimdi hacca basit ve kolay bir ibadet olarak bakmaya çalışalım.

Haccın mahiyetini idrak edebilmek için en basit ve yalın haliyle haccın bizzat kendisine odaklanmak gerekir. Haccın kendisine dönebilmek için işin maddi ve fiziksel kısımlarını, kalabalıkları, yolculuğu ve yol sorunlarını paranteze alarak salt bir ibadet olmak üzere hacca dikkatle eğilmektir. Söz gelişi yeryüzünde ilk hacceden Âdem Peygamber'i veya Kâbe'yi Âdem'den kalan izler üzerinde inşa eden Hz. İbrahim ve İsmail'in basit eylemlerini hatırlamak bunun için iyi bir istikamet verir. İbrahim Peygamber Kâbe'yi inşa ettiğinde insanları uzaktan yakından davet etmesi kendisine

emredildi. Bunun öncesinde ise bizzat kendisi ibadeti yerine getirdi ve Kâbe'nin ilk hacıları İbrahim ve İsmail oldu. Hz. İbrahim ve İsmail'in yaptıkları üzerinden haccı düşünürsek meselenin tefekkür kısmının ne kadar dikkatli ve soyutlayıcı bir düşünme süreci iktiza ettiği belli olacaktır.

Hac, Kâbe diye isimlendirilen belirli bir mekânın civarında yapılan birkaç dönmeden ibarettir. Buna bir de Arafat'ta vakfeyi eklediğimizde hac ibadeti *dönmek* ve *durmaktan* ibaret bir ibadet olarak ortaya çıkar. Bu iki rükünle birlikte bütün ibadetler arasında en basit, en kolay ibadetlerden birisi hacdır diyebiliriz. Bu neden böyledir? Çünkü haccın hakikati öteki ibadetlerin ana fikrini teşkil ederek bütün ibadetlerin kurucu ilkesi haline gelir. Bu nedenle *dönmek* ve *durmak*, tüm ibadetlerde görebileceğimiz derin bir anlamı ifade eder. Haccı anlayabilmek için bu basitlik ve kolaylık dâhilinde onu düşünmek gerekiyor. Haccı hac kılan unsurlar o kadar basit ve o kadar kolaydır ki, işin güçlüğü veya meşakkati bir yana, zihnimizde oluşacak temel soru şudur: "Biz nasıl haccettik veya haccı niçin yaptık?" Haccın unsurlarının basitliğinin amacı bu temel soru üzerinde düşünmek olmalıdır.

Özetle haccın iki temel unsuru *tavaf*[69] ve *vakfe*, dönmek ve durmak şeklinde basitçe formüle edilebilir. Bu basitliği anlamak için yeniden ilk hacca dönelim: Kâbe inşa edilmiş, İbrahim ile İsmail bilebildiğimiz kadarıyla dört kere tavafla bu binanın civarını dönmüş, varsa öteki unsurları yerine getirmiş ve hacı olmuşlardır. Şimdi şunu sormamız gerekiyor: "Bu esnada ne yapılmıştır ki hac ikmal edilmiş sayılsın?" Günümüz dünyasında böyle bir soruya ulaşabilmek

69 İbn Arabî'nin Kâbe'yi tavafı ve Fütûhât'ın yazılış hikâyesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/125-137.

için önce tam bir *tecrit* ve *arınma* ile haccın kendileriyle gizlendiği meşakkatleri, dolaylı eylemleri ve hazırlanma sürecini unutmak şarttır. Bunun akabinde tekrar soracağız kendimize: "İbrahim peygamber dört kere dönmek ile ne yapmıştır ki *hacı* olmuş olsun?" "Küçük bir yapı, iki insan ve kısa bir sürede tamamlanan tavaf ile *hacı* olmak ne demektir?"

Hac ibadetini anlayabilmek için yapılması gereken ilk şey, bu tecrit ve arınma ameliyesiyle "haccın kendisine dönmek", haccın ana fikrine odaklanmaktır. Hacı olmak için ihram giymenin bir benzeri olmak üzere, *önce meşakkat ve güçlüğün zihnimize giydirdiği libası soymak*, zihnimizi basit ve yalın eyleme odaklamak gerekir. Hac sadece dönmek ve durmaktan ibarettir diye kendimize telkin etmeliyiz. Bu ikisini birleştirecek olsak *hac dönüp-durmaktan ibarettir.*

O zaman tekrar sormamız gereken soru şudur: "Dönmek ile durmak arasında insan kendini, varlığı ve Tanrı'yı ne şekilde tanıyacaktır ki bu eylemi hac adını alabilsin?"

Hac: Yol, Yolculuk ve İnsan

Dinî hayatın yol ve yolculuk kavramları üzerine kurulmuş olması, dünyanın gurbet, insanın yolcu ve öte dünyanın sıla olarak görülmesiyle başlar, geçici gurbetin sorunları, bir türlü yerleşememe ve sükûnet bulamama ıstırabıyla devam eder, en nihayetinde ölümü meşakkatli bazen de haz veren gerçek dönüş sayarak nihayetine ulaşır. Doğum ile geldiğimiz gurbetten sılaya dönüş ölümle gerçekleşir.

İslam'da dinî hayatın çerçevesi yol ve yolculukla ilgili kavramlarla belirlenmiştir: *Sırat*, *şeriat*, *tarikat*, *dalalet*, *hidayet*, *hayret*, *sülûk* gibi kavramlar insanın var oluşunu bir yolculuk gibi gören birçok kavramdan bazı örneklerdir. Dinî hayatın yol ve yolculuk kavramları üzerine kurulmuş olması, dünyanın gurbet, insanın yolcu ve öte dünyanın sıla olarak görülmesiyle başlar, geçici gurbetin sorunları, bir türlü yerleşememe ve sükûnet bulamama ıstırabıyla devam eder, en nihayetinde ölümü meşakkatli bazen de haz veren gerçek dönüş sayarak nihayetine ulaşır. Doğum ile geldiğimiz gurbetten sılaya dönüş ölümle gerçekleşir. Sûfîler ölüm asıl yurda dönmek, öteki dünyaya doğmaktır derken bunu anlatır. İşte İslam'da haccın kurucu rükünlerden birisi olması tam da bununla ilgilidir. Bir gurbet

olarak dünya, bir yolcu olarak insan, bir yolculuk olarak var olmayı anlamak üzere haccederiz.

Hac, baştan sona bir "şeâir", yani işaretler ibadetidir. Kâbe'nin ulvi âlemin nişanesi ve izdüşümü olduğu çeşitli rivayetlerde beyan edilir. Hacer-i Esved cennetten gelen Âdem'e asıl yurdu hatırlatan bir taştır. Gerçekte beyaz iken kararmış, beyazlığını içinde saklayan bir kara taştır. Kâbe'de tavaf eden insan aşağı mertebelerden ulvi mertebelere dâhil olmak, yukarı doğru yolculuğu ikmal etmek üzere tavaf eder. Buradaki dönüş, ilk noktaya varmak için geriye doğru bir hareket, daha doğrusu asla dönüş hareketidir. Tavaf her bakımdan geriye sarış, geriye dönüş tarzındaki *menfi* bir harekettir; yol yürümek değil, yerinde dönmek fakat geriye doğru dönmektir. Yolunu yitiren bir insanın hatırlayabildiği son noktaya dönerek zihnini tazelemesi gibi bir şeydir bu. Haccın herhâlde hemen bütün bahisleri başlama noktasına dönüş fikriyle irtibatlıdır. Bütün unsurlar insanın yerleşik ve değişmez kesinlikte inşa etmek istediği hiyerarşik dünyanın bozumunu amaçlar. Ahlak nazariyeleri Kâbe'nin bu özel durumunu ele alarak ahlak ile yolculuk, yolculuk ile değişim, değişim sürecinde başa dönüş ve hatırlama arasındaki ilişkinin zeminini hacca dayandırmışlardır. Lakin burada ciddi teolojik sorunlar ortaya çıkmış, bu sorunların çözümü için yeni yaklaşımlar, açıklamalar aramışlardır: "İnsan yolculuk ederken nereye gider veya niye yolculuk etmek zorunda kalır?" "Bahis mevzu olan hac ise, insan Kâbe'ye niye ve kime gider?"

Bâyezîd-i Ekber yaşadığı şehri terk etmeye karar verdiğinde yolda karşılaştığı biri ona "Nereye gidiyorsun?" diye sormuş, o da "Bestâm'dan ayrılıyorum, Allah'ı aramaya gideceğim" demiş. "Allah'ı aramak", Bâyezîd'de açık

ve basit bir üslupla zikredilmiş olan dinî hayatın maksadını teşkil ederken bu maksat genellikle dolaylı anlatımlarda saklanır. Hakkın rızasını aramak, ahlaklanmak, dindar olmak gibi tabirler bu maksadı anlatır. Gerçekte insanın aradığı ne odur ne budur, insan sadece Allah'ı arar, arayışı ise ya kesin bir inançla-bilgiyle veya daha açık bir şekilde O'nu görmekle gayesine erer. Dini din kılan en önemli husus insanın asıl maksadına müspet cevap vermiş olmasıdır. İnsana "Sen göreceksin" diyerek onun içindeki büyük arzuya müspet cevap vermiş olmakla insanı yüceltmiş, onun beklentisini kuruntu ve vehim olarak görmeyerek bütün insanları maksatta eşitlemiştir. Yoldaki ayrılıklar maksattaki eşitlikle aşılabilecektir. Hal böyleyken şunu sormak gerekir: "Allah nerede aranır?" Adamın Bâyezîd'in halini anlamak üzere sorduğu soru bu bakımdan mühimdir: "Allah Bestâm'da yok muydu?"[70] Bu soru dinî hayatın en önemli konularından birisini teşkil eder. *Her yerde olan Allah'a gitmek, her yerde bulunanı belli bir yerde aramak, başlı başına bir tezattır.*

Sınırlılık, mekânda bulunmak insan için geçerlidir ve zihnimiz bu koşullanma ile hareket ederek nerede diye sormayı haklı ve makul bir soru kipi olarak kabul ederek varlığa yönelir. Bu meyanda insan Tanrı'ya belli bir mekân izafe etmese bile, O'nu bir yerde arar gibi hareket eder, yolculuğu birine veya bir yere gitmek gibi mekânsal hareket anlamı taşır. İbnü'l-Arabî "Allah'a davet bir mekirdir (*tuzaktır*)" derken bunu beyan eder. Çünkü "-e davet" veya çağırmak, bulunulan yerde olmamayı iktiza eder. Hâlbuki Tanrı'yı tanıyınca O'nun her yerde bulunduğunu, çağrılan

70 Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 175.

yerde de olduğunu fark etmekle insan hayrete düşer. Dinî hayattın yolunu şaşırmak anlamındaki *hayret*ten başlayarak metafiziksel bir *hayrete* ulaşması bu gerçeği anlatır. Peki, Bâyezîd ne yapacaktır? Bestâm'dan gitmeli midir, yoksa kalmalı mıdır?

Yolda karşılaştığı insanın Bâyezîd'e "Bestâm'da Allah yok muydu?" diye sormuş olması dikkatimizi bu temel paradoksa çekse bile, Bâyezîd yaşadığı şehirden çıkmak, en azından bir dönem için ayrılmak zorundadır. Çünkü Allah'ın orada bulunduğu muhakkaktır ve sorun bu değildir. Gerçekte Bestâm'da bulunmayan, bir hüviyet ve bir ferdiyet olarak Bâyezîd'dir. Bâyezîd Allah'ı bulmak üzere değil, Allah'ı bilebilecek bir ben'i keşfetmek üzere Bestâm'ı terk etmek zorundadır.

Bu vakıa insanın toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak görüldüğü çağdaş düşüncede daha iyi anlaşabilecek birtakım düşüncelerin yardımıyla tahlil edilebilir. Zihnimiz yaşadığımız dünyanın bir ürünü, bulunduğumuz sosyal şartların ve sınıfların bir sonucu iken zihnimizin özgürleşmesi ve hakikatle irtibat kurabilmesi bu şartlardan belirli ölçüde bağımsızlaşmasına bağlıdır. Göç etmek... Yerleşik olanı terk etmenin esas amacı da budur: Zihni özgürleştirmek, sabit ve değişmez bir dünyanın zihin üzerinde kurduğu bağların kırılmasını sağlamak. Çağımızdaki birçok düşünür, insanın özü fikrini kabul etmez; onlara göre insan, yaşadığı zamanın ve bulunduğu şartların bir ürünüdür. Tarih ve zamanın düşüncenin anlaşılmasına imkân veren bir alet olarak değil, bir düşünme kalıbı ve anlam formu olarak ortaya çıkmış olması modern zamanlara mahsus bir gelişmedir. Heidegger'in eserine *Varlık ve Zaman* ismini vermiş olmasının nedeni anlam ile zaman

arasındaki güçlü bağdır. "İnsanın hakikati yoktur, onun bir tarihi vardır" ifadesi, çağdaş düşüncenin insan telakkisinin ana fikirleri arasında kabul edilebilir.

İslam düşünce geleneklerinde insanın sosyal şartlar ve çevre koşullarıyla ilişkisini en doğru tahlil edenler sûfîler idi. Sûfîler için hiç kuskusuz *hakikat*, özellikle "insanın hakikati" diyebileceğimiz bir şey vardı. Bu bakımdan tasavvufu çağdaş dünya teorilerine irca etmek doğru olmaz. Fakat insanın bu hakikate varabilmesinin önündeki engelleri tespitte çağdaş düşüncenin çok önemli katkıları olabilir. Bu engellerin aşılması için tasavvuf birçok yöntem önermiştir. Özellikle insanda "ikinci doğa" gibi yerleşen bu şartlar, insanın hakikatinin yerini alır ve hakikati unutulmuş kılar. Toplumsal ve zamansal olanın üzerimizdeki baskısını azaltmak, ikinci doğanın ve kimliğin etkisinden arınarak ne isek ona doğru gidebilmek için yolculuk, başlı başına bir yöntem olarak düşünülür. Çünkü ikinci doğayı oluşturan şey, yerleşiklik, mülkiyet bilinci, insanlar arası ilişkiler, bu ilişkilerin insan üzerinde kurduğu baskılar, bağlar, kölelik-sahiplik hissidir. Bütün bunları insana kabul ettiren ise insan içindeki korkular, özellikle de varlığını koruma güdüsüdür. Yolculuk, bu temel korkularla yüzleşmek, var olmayı korkunun bulduğu çözümlerde değil, hakikatle ilişkide görmek üzere başvurulan bir hicret ve göç hareketidir.

Hac: Zaman ve Mekân

Arafat normal bir mekân iken bir vakit içinde anlamı değişir, insan idrakinin zaman ve mekânı aştığı bir durumda bir lamekân olarak ortaya çıkar. O zaman hac, idrakin zaman ve mekânı aşarak zamansızlık halinde îfâ ettiği ibadettir. Arefe günü zamanlardan bir zaman, Arafat ise mekânlardan birisi değildir: Birin bütün haline geldiği ender örneklerden birisi budur.

Hac bütün ibadetler arasında mekân ve zaman şartının birlikte bulunmasıyla ayrışır. Hac belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda bulunmak şartıyla ifa edilen yegâne ibadettir. Öteki ibadetlerde bazen zaman şartı vardır fakat mekân, herhangi bir mekânda olmak tarzında şart olarak bulunmaz, bazen mekân olabilir (umre gibi), fakat zaman şart olarak bulunmayabilir. Bu itibarla haccı ayrıştıran temel özelliklerden birisi budur: Belirlenmiş bir zamanda, belirlenmiş bir yerde olmak. Dünyanın birçok bölgesinden yola çıkan hacılar, o gün o yerde bulunmak üzere yola çıkar, mazeretleri ne olursa olsun kaza imkânı olmaksızın belirlenmiş vakte yetişmek üzere hareket ederler. Bu yönüyle haccın kazası söz konusu olamayacağı gibi başka bir ibadetin onun yerini alması da imkân dâhilinde değildir. Hac ile umre arasındaki fark budur: Mekân şartı var iken zaman

şartı olmaksızın belirlenen yerleri ziyaret etmek *umre* diye isimlendirilir. Günümüzde bazı toplumsal nedenlerle haccın vaktinin genişletilmesi veya umrenin hac gibi telakki edilmesine dair görüşler ortaya atılsa bile bu düşüncelerin bir anlamı olmayacaktır. Hac belirli bir zaman içinde belirli bir yerde olmakla ilgili anlamını koruyacaktır.

Hiç kuşkusuz bu durum zamanın planlamasını iktiza eden bir aklı gerektirir. Civarda bulunanlar bir şekilde her iki şartı yerine getirebilirler; fakat uzaklardan gelen, yol yordam bilmeyen veya başka tehlikelerle vakte yetişememiş insanlar haccın -sevabından bilemeyiz belki- lakin icrasından mahrum kalmış olacaktır.

Haccın belirlenen vakti, Arefe günüdür. O gün hacca niyet etmiş insanlar belirlenmiş mekâna intikal etmek daha doğrusu orada bulunmak üzere uzak yakın bölgelerden hareket ederler. Arefe tabiri zamanla anlamından kısmen uzaklaşarak bir galat olmak üzere "işlerin evvelki günü" anlamında kullanılagelmiş olsa bile, Arefe günü sadece hacca mahsus bir gündür. Bu anlam kaymasını doğru bir bilginin zihne tahkimi amacıyla irtibatlı görmek bir hüsn-ü talil olarak kabul edilebilir. Arefe günü hacılar Arafat'a çıkmakla ibadetin en önemli rüknü olan vakfe, yani durmak kısmını ifa ederler. Arafat, kelime anlamı tepe, dağ olsa bile bazı işârî yorumlarda marifetle ilişkili anlamlar kazanmış derin anlamlı bir kelimedir.[71] *Marifet* ile *arefe* arasında dilsel bir bağ olmasa bile, iki kelimeyi birbirine bağlayan şey, durmanın iktiza ettiği Tanrı-insan ilişkisi ile bulunulan mekânın özelliğidir. Arafat insanın bütün bilgiyle mücehhez olabileceği sınırı anlatan bir yerdir.

71 Arafat ve marifet ilişkisi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/381-382.

Vakit dinde mühim bir mesele olarak ele alınmıştır. Özellikle bir dindarın matematikle, gök bilimiyle ilgili yaklaşımlarının temelinde vakitleri bilmek, zamanı vakit ölçülerine taksim ederek ele almak duygusu yön verir. Bu itibarla zamanı Müslüman gelenekte pagan toplumların inançlarından ayrıştıran şey, zamanı vakitler şeklinde düşünmektir. Zamanı vakitlere göre ele almak, yaşamayı yükümlülük ve görevler ekseninde ele almak, dünyaya ve dünyadaki her şeye sorumluluk ilkesiyle bakmaktan neşet eder. Gerçekte dinî hayatın zaman tasavvurunu değiştirmedeki ısrarı günümüzde tam anlaşılmış veya anlaşılacak bir konu değildir. Bunun nedeni, geçmiş toplumlarda özellikle izlerini günümüzde bazı anlatılardan takip edebildiğimiz pagan inançlardaki zaman telakkisinin -dinin ve bilimsel anlayışın etkisiyle- eski derinliğini yitirmiş olması, artık türkülerde ve edebiyatta münhasır kalmış olmasıdır. Vakıa zaman ve zamanla ilgili konular, geçmiş toplumlarda önemli bir yer teşkil ederdi. Tanrı inancının istikametini belirler, zaman ilahi bir varlık gibi telakki edilirdi. Bir hadis-i şerifte "Zamana (*dehr*) sövmeyin, dehr Allah'tır" denildiğinde zaman ile ilahi kudret arasındaki bağı başka bir gözle fark etmiş oluruz.[72] İnsanların zamana atfettikleri önem, zamana bağladıkları iktidar ve kudret gerçekte Tanrı'dan çalınmış kuvvet ve iktidardır. Kelime-i tevhidi ikrar etmek ise çalınmış bütün güçleri sahibine iade etmek, buna razı olmaktır. Din, gücü Tanrı'ya izafe etmekle zamana başka bir bakış açısı getirmiş, zamanla ilişkimizi vakitler -ki bunlar görevler ve yükümlülüklerin vaktidir- üzerinden tesis etmiş, zamanı zihnimizin daha tedbirli ve dikkatli hareket etmesini sağlayan bir bilinç vesilesine

72 Detaylı bilgi için bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 22-23, s. 33-34.

döndürmüştür. Bir ayet-i kerimede "Sana hilalleri sorarlar, de ki onlar vakit ölçüleridir" buyurulur. Bu ayet-i kerime dindar insanın zamanla ilişkisinin istikametini fark etmek bakımından çok önemlidir.

Haccın, zamanın belirli bir vaktine tahsis edilmesi dinin zamanla ilgili telakkimizi değiştirmesinin kritik bir merhalesidir. O gün zaman diliminde özel bir gündür, tıpkı Kadir Gecesi gibi zamanın kıymetli parçasıdır. Belki de böyle günler sûfîlerin tabiriyle *lâ-zaman*, yani zamanı aşan bir an olarak telakki edilmeye uygun olan günlerdir.

Aynı durum mekân için geçerlidir. Hac için belirlenen gündeki mekân da ayrı bir mekândır. Arafat sadece hac günü özel bir mekândır; onun dışında Arafat normal bir mekândır. Hz. Peygamber bir keresinde "Burası neresidir?" diye sormuş, sahabe "Allah ve peygamberi daha iyi bilir" demiş, sonra bulundukları yerin ismini söylemiştir. Bir sahabe hadiseyi aktarırken "Hz. Peygamber şehrin ismini değiştirecek sandım" demiştir. Arafat gerçekte öyle bir telakki ile anlamını bulabilecek bir yerdir. Arafat normal bir mekân iken bir vakit içinde anlamı değişir, insan idrakinin zaman ve mekânı aştığı bir durumda bir *la-mekân* olarak ortaya çıkar. O zaman hac, idrakin zaman ve mekânı aşarak zamansızlık halinde îfâ ettiği ibadettir. Arefe günü zamanlardan bir zaman, Arafat ise mekânlardan birisi değildir: *Birin bütün haline geldiği* ender örneklerden birisi budur.

Hacı Bayram-ı Veli'nin gönlü anlatmak üzere söylediği şu mısralar Arafat'ı da anlatabilir:

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihan arasında
Bakınca didar görünür ol şârın kenâresinden!

Hac: İhramı Bürünmek veya Elbiseden Soyunmak

İhram haccın bütün aşamalarında ortaya çıkan terk ve bırakma anlamını barındırsa bile, gerçekte başlangıç ve girişe karşılık gelir. Bu anlamıyla ihrama bürünmek, namaz kılmak üzere abdest almak veya namaza başlarken iftitah, yani açılış tekbiri getirmek gibi selbî ve tenzihi bir eylemdir, yani gerçekte eylemsizliktir.

Haccın rükünlerinden birisi ihram giymek, daha doğrusu iki parça dikişsiz bir örtüyü örtünmektir. İhramın haccın hangi rüknü olduğunu söylemeye gerek yok, lakin hac ibadetinin anlamı üzerinden meseleye bakacak olursak, ihram giymek, hacı olmak ile neticelenecek bu sürecin tümünün kendinde tebellür ettiği bir simgesel eylemdir. Başka bir anlatımla ihram, dikişsiz iki parça örtünün örtülmesi demek değil, hacca niyetle başlayan uzun ve meşakkatli bir değişimin tüm aşamalarının ortak ismidir.

İhram kelime anlamıyla *yasaklamak*, *mahrum bırakmak* demektir. Böyle isimlendirilmesinin nedeni ihramlıyken bazı helal davranışların kişiye yasaklanmış olmasıdır. İhramlı insan kavga etmez, taşkınlık etmez, kimseye zarar vermez. Hacca veya umreye niyet eden insan, ihram giydiği sürece helal veya mubah bazı işleri de terk ederek daha özel bir sınırlama dâhilinde kalır, iradî bir tercihle kendini

zapturapt altında tutar, arzularını reddetmekle iradenin özgürlük alanını reddetmek şeklinde genişletir. Bu bakımdan ihram bir sınırlanma içerisine girmekle tasarrufun sınırlanması, hareketin azaltılması ve geri çekilme eylemidir.

İhram haccın bütün aşamalarında ortaya çıkan terk ve bırakma anlamını barındırsa bile, gerçekte başlangıç ve girişe karşılık gelir. Bu anlamıyla ihrama bürünmek, namaz kılmak üzere abdest almak veya namaza başlarken iftitah, yani açılış tekbiri getirmek gibi selbî ve tenzihi bir eylemdir, yani gerçekte eylemsizliktir.

İhramda hacılar dikişsiz iki parçayla üzerlerini örterler. Bu yönüyle ihram herhangi bir tarzıyla bir elbise (*libas*) değil, belki elbisenin zıddı sayılabilecek bir şeydir. O zaman ihramı bir elbise giymek gibi değil, elbisenin çıkartılması anlamıyla düşünmek gerekir. Haccı anlamak için dikkatimizi teksif etmemiz gereken en önemli nokta ihramın örtülmesi değil, ihram öncesinde giyinilmiş elbiselerin çıkartılması hadisesidir. Bu yorumla ihrama, giyinmek ve kuşanmak şeklinde bir fiil olarak değil, soyunma ve bırakma ameliyesi olarak bakmak gerekir.

Hiç kuşkusuz insan elbiseyi birtakım amaçlarla giyer. Bunların başında sıcaktan veya soğuktan bedenimizi korumak gelse bile ahlaki ve dinî amaçlarla giyinmek de bu amaçlar arasında önemli bir yer tutar. İnsan bedeni belirli bir saygınlığı iktiza eder ve bu saygınlığın korunması için onun örtüyle saklanması veya daha güzel görünmesini sağlamak bir insanlık alışkanlığıdır. Öyle ki Müslümanlar ölüyü bile kefenleyerek bedene olan ihtirama riayet ederler. Fakat elbise giymenin esas nedeni daha sosyolojik ve psikolojik amaçlarla ilgilidir. İnsanlar toplumsal sınıflarını göstermek, kabiliyet ve kazanımlarını teşhir etmek, öteki insanlardan

ve toplumlardan ayrımlarını sergilemek için giyinirler. Bu yönüyle elbiseler, sosyal ve sınıfsal kimliklerle sıkı bir şekilde ilişkili olduğu kadar aynı zamanda bir ayrışma ve farklılaşma nedeni veya göstergesidirler. Biz bir insanı giymiş olduğu elbise ile tanır, onun hangi statüde ve hangi sosyal sınıf içinde bulunduğunu anlar, davranışlarımızı ona göre belirler, insanlarla ilişkimizi buna göre düzenleriz. Bu bir vakıadır ve belki de bütün zamanlarda geçerli toplumsal kuraldır. Binaenaleyh elbiseler, daha az ihtiyaç, daha çok gösterge ve işaret anlamına gelerek insanları birbirlerinden ayrıştıran araçlar olarak görülmüştür. Öte yandan elbiseler kendi içlerinde tasnif edilebilirler. En basit giyinme araçlarından elde etmek için imkân sahibi olmanın gerekli olduğu elbiseler vardır. İhram ile çıkartılan şey, bu anlamıyla elbise, yani toplumsal kimliği, bireysel farklılığı ve hepsinden önemlisi statüleri temsil eden elbiselerdir. İnsan bunları çıkartmakla ihram giymiş olur, bu elbiseleri çıkartabildiği ölçüde ihram ile örtünme imkânı elde eder.

Elbise giymenin bir ihtiyaç konusu olmadığı, toplumsal bir gösterge ve sınıflaşma meselesi olduğunun farkına ilk varanlar, hiç kuşkusuz, sûfîler olmuştu. Tasavvuf kelimesinin kökeni üzerinde akıl yürüten tasavvuf tarihçileri kelimenin *sûf* (*yün*), yani kaba elbise anlamından geldiğini düşünmüş, tasavvufun ise kaba-saba ve değersiz elbiseler giymek olduğunu söylemişlerdi. Bu yoruma birtakım itirazlar yapılmış olsa bile, ana akım bu düşünceyi kabul etmiş, zaman içinde tasavvuf hırka giymek, aba kuşanmak gibi esas ve değerli elbiseleri bırakmak, basit ve değersiz olanla iktifa etmek anlamı taşıyan deyimlerle özdeşleştirilmiştir. Bu yönüyle sûfîler, aba giymek ile atlas libas arasında kurdukları karşıtlıkla zühdü, takvayı ve ahlakı bir terk

ve reddetme ameliyesi olarak gördüklerini ortaya koymuşlardır. Onların bu davranışı doğrudan hacdaki ihramdan gelir diyebilir miyiz, diyemez miyiz; bu husus tartışılabilir, fakat ihram giyinmek ile aba giyinmek arasında anlam ilişkisi aşikârdır. Her ikisi de herhangi bir elbise giymek, bir önceki elbiseye başka bir elbiseyi tercih etmek değil, giyinilmiş olanı çıkartmak, soyunmak demektir.

İhram giymenin amacı kıyafetler ile ayrışan insanları başlangıç noktasına döndürmek üzere niteliksiz bir örtüde düşünmeye onları icbar etmektir. Bedenden çıkartılan elbiselerle birlikte bir an için kazanılmış kimlikler, statüler, payeler çıkartılır ve insan kendi varlığını desteksiz ve korunaksız bir şekilde görmeye çalışır. Binaenaleyh geriye yani başlama noktasına dönerek kendimize yeniden bakmak, hayatın şekilsel unsurlarını bırakarak var olmanın kendisini düşünmek için başa dönmek üzere ihram giyeriz.

Hac ve Tavaf:
Unutmak-Hatırlamak Üzere Dönmek

Haccın en bilinen kısmı hatta hac ile özdeşleşen rükün tavaftır. Bir insanın zihninde hac veya Kâbe denilince akla en çok gelen şey budur. Bu bakımdan tavaf üzerinde düşünmek için tavafın en basit haline yani zahmetsiz meşakkatsiz bir eylem olarak tavafa dönmek gerekir. Buna örnek olmak üzere de Kâbe'yi ikinci kez inşa eden İbrahim'in oğlu ile birlikte yaptığı tavafını düşünmek mümkün, hatta gereklidir. Bir an için başka hiçbir insanın bulunmadığı bir yerde ve zamanda iki insanın dört beş metre büyüklüğündeki bir binanın etrafında birkaç kere döndüğünü düşünelim: Bu dönmekle amaçlanan şey nedir ve bu sayede kişide ne hâsıl olacaktır ki hac gerçekleşmiş olsun?

"Kara libaslı" yapının etrafında birbirimizi çiğneyerek, birbirimizin ayağına basarak yürürken niye döndüğümüzü düşünmek ne kadar mümkün? Haccın rükünlerinden birisi tavaf, yani Kâbe'nin etrafında belirli bir sayıda dönmekle icra edilen ibadettir. Bazen ihram giyerek daha çok da ihram giymeksizin tavaf eden hacı niçin döner? Doğrusu tavafın günümüz şartlarından kaynaklanan fiziksel güçlükleri tavaf sürecinde bir şey düşünmeye imkân vermiyor, en azından insanın dikkatini dağıtabilecek, yerinde sayar gibi kalmaya yol açabilecek ihtimaller ve tehlikeler yok değil. İnsanlarla birlikte icra ediliyor olması

tavafı anlamayı güçleştiren en önemli etmen. Farklı yerlerden gelmiş binlerce insanın her birisi bir hikâye gibi geliyor insana, her birisi bir merak konusu olarak kendine çekiyor dikkati. Bununla birlikte haccı anlayabilmek için tavafa daha dikkatli bir tahlil gerekiyor.

Haccın en bilinen kısmı hatta hac ile özdeşleşen rükün tavaftır. Bir insanın zihninde hac veya Kâbe denilince akla en çok gelen şey budur. Bu bakımdan tavaf üzerinde düşünmek için tavafın en basit haline yani zahmetsiz meşakkatsiz bir eylem olarak tavafa dönmek gerekir. Buna örnek olmak üzere de Kâbe'yi ikinci kez inşa eden İbrahim'in oğlu ile birlikte yaptığı tavafını düşünmek mümkün, hatta gereklidir. Bir an için başka hiçbir insanın bulunmadığı bir yerde ve zamanda iki insanın dört beş metre büyüklüğündeki bir binanın etrafında birkaç kere döndüğünü düşünelim: Bu dönmekle amaçlanan şey nedir ve bu sayede kişide ne hâsıl olacaktır ki hac gerçekleşmiş olsun?

Tavaf üzerinde birçok husus ortaya çıkıyor. Her şeyden önce tavaf ihram giymekle başlayan sürecin devamı olmalıdır. Başka bir anlatımla elbiseleri çıkartmak ile başlayan *arınma* ve *tecerrüt* süreci tavaf ile yeni bir evreye varmış olmalıdır. İnsan yeryüzündeki varoluş mücadelesi dâhilinde inşa etmiş olduğu benliği, çatışma ve kavgaların etkisi altında şekillenmiş karakterini yeni baştan inşa etmek üzere tavaf eder. Buradaki süreç geriye doğru bir gidiş, yani bir bağlama ve ekleme değil, çözme ameliyesidir. Bu itibarla tavaf bir geri dönüş hareketi olmak üzere unutma-hatırlama eylemi olarak kabul edilebilir. Tavaf unutmaktır, çünkü korkularla yönlendirilmiş çatışmalarla inşa edilmiş olan benliğin unutulması gerekir; tavaf bir hatırlamadır, çünkü Tanrı'nın karşısında ne isek o olarak

varlığımızı hatırlayabilmek tavafın amacını teşkil edecektir. Tavaf bir yere varmak üzere bir gidiş değil, ilk noktaya dönmek üzere gidilmiş yolu geri dönmektir. Bu bakımdan önce *ihram* sonra *tavaf*, *tövbe*, *inâbe* (yönelmek) ve *teveccühün* en gerçek yorumudur.

Doğrusu tavaf üzerinde dikkatimizi çekmesi gereken birçok ana fikir vardır. Bunların bir kısmı kadim zamanlardan beri bilinen gökyüzü-yeryüzü varlıkları arasındaki farklar, hareketin anlamı, kemal ve noksanlık gibi kavramların hatırlanmasıyla anlaşılabilir. Bu meyanda tavaf, yani dönmek yeryüzündeki noksan ve muhtaç varlıkların hareketlerini anlatır. Dönmek bir eksiklik ve noksanlık olduğu gibi bedenin etkisiz bırakılmasını da sağlayarak bilincin bedenin etkisinden kurtulmasını sağlar. Sûfilerin riyazet ve mücahede ile varmak istedikleri noktaya dönmekle varılmak istenir. Bu bakımdan dönüp durmakla insan, bedenin dünyasından tecerrüt etmek üzere kendini bırakır, bir tür *vecd* haline kavuşmak üzere, bilincinin dünyaya bakan yönlerini boşa çıkartır. Tavafın ana fikri budur. Buna mukabil sabit ve durağan olan ise *ilahi iktidardır*, bunda tereddüt yoktur. İnsan O'nun karşısında halden hale değişen, sürekli başkalaşan varlığıyla dönüp duran veya rüzgârla hareketlenen bir yaprak gibidir. Bu bakımdan tavaf insan acizliğini ve noksanlığını anlatan eylemdir.

İnsanın acizliğinin bir yansıması olmak üzere anlamsızca dolaşmak ve gezinmek, *dalalet* ve *hayret* kelimelerinin anlamında içkindir. Dalalet yolunu kaybeden bir insanın veya canlının yolunu aramak üzere düştüğü acizliği ve çaresizliği anlatırken hayret benzer bir anlamda yolun şaşılmasıyla insanın sağa sola koşuşturması anlamına gelir. Kelimelerin sadece daraltılmış bir yorumla dile getirilmesi

bize hakikati tam olarak göstermez. Dalalet insanın korkuyla koşuşturması esnasında hakikati ve yolu şaşırmış olmasıdır. Tavaf insanın yola dönmesini amaçlayan bir eylemle *hidayet* ile özdeşleşir.

Kâbe etrafındaki dönüş metafiziksel olarak Bir-çok veya cevher-araz ilişkisi üzerinden de anlatılabilir. Bütün arazlar cevherin etrafında bu şekilde var olurken insan veya âlem Tanrı karşısında mutlak bir dönüş, hareket ve çaresizlikle halden hale geçerken bulunur. Buradan çıkış yoktur, bu halin değişmesi diye bir şey söz konusu değildir. Öte yandan buradaki dönüş bir çekim gibi *aşkı* ve *yolculuğu* anlatır. Gerçekte insanın davranışını yönlendiren şey, kemale, kendi kemaline duyduğu büyük özlemdir. Bu özlem hangi kavramla anlatırsa anlatılsın insan davranışlarının ana yönlendiricisidir. Bu bakımdan insan eylemlerinde belirleyici etmen aşk, yani belirli bir amaca doğru hareketini anlatan büyük iştiyaktır. Bu iştiyak "uçmak" tabiriyle anlatılır. Çünkü yolun engelleri ancak uçmak yoluyla kat edilebilir. Tasavvuf edebiyatı insanın kemale duyduğu aşkı pervane-ateş benzetmesiyle izah etmiştir. Pervane böceği ışığa âşıktır ve onun etrafında sürekli ve ısrarla dönerek varlığını tüketirken en sonunda kendince vuslata karar kılar. Tavaf ile amaçlanan da budur: Asla kavuşmak, kemale ermek, insanın hakikat ile tahakkuk etmesi.

Meselenin ahlaki kısmını da hatırda tutmak gerekir. Tavaf Kâbe'nin etrafında dört kere dönmekle gerçekleşen bir ibadettir. Bu sayının dört olarak belirlenmesinin hiç kuşkusuz kadim yaratılış ve evren teorilerindeki *anâsır-ı erbaa*yla, yani dört unsur, dört rükün, dört karışım, dört huy gibi kavramlarla yakın ilişkisi vardır. Meselenin bu kısmını belki başka bir zaman ele alırız, fakat burada bir husus

daha çok önemli olmalıdır: İbrahim Peygamber'in bir konudaki talebi ile bu dört sayısının ilişkisi. İbrahim Peygamber "Rabbim! Bana göster, ölüleri nasıl diriltiyorsun?" diye sorduktan sonra Allah onun "dört kuş" alıp bunları farklı yerlerde gömmesini istemiş, sonra hepsini çağırmasını söylemiştir. Kıssa malumdur. Bu kuşların ne olduğu veya konunun mahiyeti normal bir dindarın dikkatini çekmez. Hâlbuki tavaf üzerinde düşünürken buna da odaklanmak gerekir. Sûfî düşünürler bu kuşların insan ahlakının ana kısmını teşkil eden fakat genellikle "kötü nitelik" kabul eden kibir, kendini beğenmek gibi huylar olduğunu söyler. Seçilen kuşlar bu niteliklerle bilinen kuşlardır. Allah peygamberine yolu göstererek nefsindeki bu huylar ölmeden *ba'sü ba'de'l-mevt* (ölümden sonraki diriliş) anlaşılmaz der. Tavafın sayısının dört olmasının ahlakla ilişkisi bu noktadan kurulabilir. İnsan bu dönüşlerle birlikte benliğine yerleşmiş olan dört temel huyu söküp atmak ister, bu sayede ilahi isimlerle ahlaklanmak üzere hazırlanır. Tavaf bu amaçla bir "sökme" ve "çözme" eylemidir. Peki ya sonrası? Sonrası yok, sadece beklemek var.

Hac ve Sembol: Şeytanı Taşlamak

Hacılar niçin şeytan taşlar? Melekler niçin taşlıyorsa hacılar da benzer nedenle taşlıyordur. Başka bir anlatımla hacılar melekler gibi bilgiyi veya yaşadıkları hali veya ulaşabilecekleri ahlak ve marifeti sakınmak üzere şeytanı taşlarlar.

Elindeki yedi küçük taşı, ilk gün bir, ikinci ve üçüncü günlerde ise üç duvara atarak şeytanı taşlamak haccın rükünlerinden birisidir. Lakin taş atmanın adabı olmalıdır. Kolu zorlamadan elden bırakır gibi dingin ve sakin bir şekilde atmak gerekir.[73] İşin adabıyla birlikte meseleye bakınca herhangi bir "atma" eyleminde akla "Attığında sen atmadın, Allah attı." ayet-i kerimesi geliyor.

Taşlamak gerçekte "kovmak ve uzaklaştırmak" demektir. *Kovulmak*, daha doğrusu *taşlanarak kovulmak* şeytanın kaderi... Âdem'e secde etmekle ilgili ilahi emre başkaldırdığı andan itibaren şeytan "racîm", yani *kovulmuş-taşlanmış* oldu. Haddizatında şeytan ismi "uzak düşmüş", rahmetten kovulmuş anlamına gelen "ş-t-n" kökünden türetilmiştir. Hz. Eyyûb "Bana şeytan temas etti" dediğinde muhakkik düşünürler burada kastedilenin "uzaklık", "uzak

73 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/402-408.

düşmek" anlamındaki "ş-t-n" olduğunu bu anlamdan hareketle söylemişlerdir.

"Kovulmak" mekân çağrışımı yapıyor, haddizatında ilk yaratılışı beyan eden ayetlerdeki hemen her şey bir sahne şeklinde insan zihninde canlanıyor, muhayyileyi harekete geçirerek somutlaşıyor. Allah'ın meleklerle konuşması, Âdem'i yaratması, isimleri öğretmesi, şeytanın emre karşı çıkması, emirler, yasaklar, kovulmak vs. Bütün bunların nasıl gerçekleştiğini veya ne anlama geldiğini hayal gücü olmaksızın zihinde canlandırmak zor: "Her yerde hazır ve nazır olan Tanrı'nın yanından kovulmak nedir?", "İnsan veya şeytan Tanrı'dan nasıl uzak düşebilir?" Bu soruların metafizikçiler tarafından dikkate alındığını hesaba katarsak dinî düşüncede ortaya çıkan dil ve anlatım sorunlarını fark edebiliriz. Birçok konu anlatım sorunundan ortaya çıkıyor, düşüncenin değişmesiyle birlikte dil de yerli yerine oturunca hadiseler başka bir istikamet kazanıyor. Tanrı'nın bir yerde ötekinden daha çok bulunması diye bir ihtimal olmayacağına göre, kovulduğu yerde Tanrı daha çok, gittiği yerde daha az bulunuyor değil. Bununla birlikte vahiy bize şeytanın kovulduğunu söylüyor; demek ki mesele onun idraki ve perdelenmesiyle ilgili olmalı... Binaenaleyh "Allah'a davet bir *mekirdir*" diyen metafizikçiler için "Allah katından kovulmak" da izahı hayrete mucip bir *mekir* olmalıdır.

Kovulan kişi kovulduğu yerden kopamıyor, sürekli oraya dönmek, onun civarında bulunmak, şu veya bu şekilde orayla irtibatını muhafaza etmek istiyor. İlahi kelamda şeytanın ve avenesinin hakikati çalmak üzere sürekli yola tasallut ettikleri belirtilir. Şeytan vahye tasallut etmek veya haberleri çalmak istedikçe melekler onlara

ateşler (*şihâb*) atar, onları kovar, vahyi ve haberleri sakınırlar. Bu bakımdan şeytanları ilk taşlayanlar meleklerdir. Hacılar niçin şeytan taşlar? Melekler niçin taşlıyorsa hacılar da benzer nedenle taşlıyordur. Başka bir anlatımla hacılar melekler gibi bilgiyi veya yaşadıkları hali veya ulaşabilecekleri ahlak ve marifeti sakınmak üzere şeytanı taşlarlar.

Şeytan ilk bakışta insan iradesinin gücünü gösteren bir muhalif-karşıt olarak ortaya çıksa bile gerçekte insanın teslimiyet ve ilticasını temsil eder. Şeytana insan kendi gücüyle ve kudretiyle karşı koymaz, teslimiyetiyle ve ilticasıyla ondan sığınır. Demek ki taş atmak aynı anda bir sığınma ve kaçma halini anlatır. Bu bakımdan dinî hayatta besmelenin öncesinde şeytandan Hakk'a sığınma anlamı taşıyan *eûzu* (sığınırım) gelir.

Hz. İbrahim oğlunu kurban etmek üzereyken üç yerde şeytan tarafından caydırılmak istenir: Birincisinde şeytanı yener. Burada şeytan "mantıklı" gerekçelerle onu ikna etmeye çalışan biridir. "Biridir" diyoruz, lakin tam olarak nedir veya kimdir, bunu bilmiyoruz. İslam, şeytanın fiillerine odaklanmamızı istemiş, onunla mücadeleye dikkatimizi çekmiş, şeytanın mahiyeti üzerinde pek durmamıştır. İslam'ı öteki dinlerden -bilhassa Hristiyan ve Yahudilikten- ayrıştıran tipik tavır budur. İslam hemen her konuda dikkatimizi bir şeyin mahiyetine değil, bizimle ilişkili kısmına çekerek, insan sorumluluğunu tahkim etmek, iradenin alanını açmak istemiştir. Bu meyanda şeytan hakkında İslam geleneği dâhilinde kapsamlı teori oluşturmak, bir "karşıt" olarak onun hayatın farklı merhalelerinde -bilhassa sanatta ve edebiyatta- izlerini bulmak, evrenin yaratılışında ve insanın hikâyesinde gerçek bir özne gibi ondan söz etmek pek mümkün değildir. İslam geleneği dâhilinde

"şeytan literatürü" olabildiğince sınırlıdır. Bunun nedeni bellidir: İslam Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi tevhidin zemini haline getirince, sadece insana veya öteki varlıklara değil, şeytana da gerçek bir varlık alanı düşmemiştir.

Ezcümle Hz. İbrahim birinci karşılaşmada şeytanı yener, ikinci ve üçüncüde de onu yener. Akabinde şeytan Hz. İbrahim'i ikna etmekten vazgeçer, hüsrana düşerek orayı terk eder. Şeytanı taşlamanın tarihsel dayanağı budur.

Hemen her bahsin dinî hayatta ortaya çıkabilecek farklı seviyeleri ve anlam katmanları vardır ve dinî yorumda bunları dikkate almak gerekir. Birinci seviyede ortada şeytan diye zihnimizden bağımsız bir varlık olmalıdır, bunu kabul etmek gerekir. Melekler gibi şeytan da var olan bir şeydir ve onun varlığını reddetmek dinî hayatın tasvip edebileceği bir tutum değildir. Geçmişte veya günümüzde şeytanla birisi karşılaşmış, birisi onu görmüş, birisini caydırmak istemiş, birisi onu taşlayarak kovmuştur. Öteki insanların görmemiş olması vakıayı değiştirmez. Böyle olmasaydı dinî hayat baştan sona müfrit bir sembolizme ve sınırları belirsiz bâtınîliğe hapsolurdu.

Meselenin ikinci kısmı ise hadiseleri ahlakı bakımdan yorumlamaktır ki günümüzde en yaygın yaklaşım budur. Dinî bahisleri ahlaki yorumları bakımından ele almak, geniş bir sembolizme düşme ihtimali taşır; ikna edici bir üslup olsa bile, ahlaki yorum daima bâtınîliğe açıktır. Bu bakımdan çağımızdaki bâtınîlik "ahlaki bâtınîlik" şeklinde teessüs etmiş, dinî anlatımı sembolik saymakla ciddi mesafeler kat etmiştir. Bu yorumla şeytan insan ahlakının kötü yönlerini temsil eder, insan söz konusu nitelikleri taşlayarak, onları kendinden uzaklaştırmak amacıyla şeytana taş atar. Bu yoruma kapıyı tamamen kapatmak mümkün

değildir, fakat bir yerde durmak şartıyla: Durulması gereken nokta şeytanın nesnel varlığını veya hacda yaşanan hadisenin bilfiil yaşanma ihtimalini reddetmemektir.

Meselenin bir de metafizik boyutu vardır ki bütün bu fiillerin nihai amacı bu marifet olabilir. Mümin bilir ki gerçekte hidayete erdiren ve dalalete düşüren sadece Allah'tır. İnsana O'ndan başka fayda veya zarar verebilecek birisi olmadığı gibi her şey ve herkes sadece mazhar olmaktan özge bir hakikate sahip değildir. Şeytanı taşlamanın esas yorumu ve belki amacı burada ortaya çıkar. İşin bu kısmı gerçek anlamda bir paradoksal durumdur: Şeytanı kovuyoruz veya şeytan uzaklaştırıyoruz fakat özne olarak onu görmüyoruz. Bu durumda kaçmak-sığınmak Allah'a, fakat Allah'ın farklı tecellilerinden rahmet tecellisine olacaktır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Rabbim! Senden Sana sığınırım."

Arafat'ta Durmak: Dağda Rahmet Beklemek

Metafizikçilere göre noksanlık ve acizlik anlamlarını içeren hareketli varlığın durabilmesi, insanın Tanrı karşısındaki hakiki durumunu anlatır. İnsan gerçekte duran ve bekleyen varlıktır. Tanrı ise onu kendi iradesi doğrultusunda harekete geçirir, bunun bir delili olmak üzere de iradesiyle onu durdurur. Sükûn ve hareket Tanrı'nın iradesinin delilidir. Bu meyanda sükûn ve hareket arasında insan varlığını yönlendiren Tanrı'nın mutlak iradesidir. Durmak, insanda bilinç ve irade devam ettiğine göre, beklemek anlamına gelecektir. Arafat'ta insan bekler, Tanrı'nın onun hakkındaki iradesini mutlak bir yalnızlık ve ferdiyet içinde umutla bekler.

Arafat'ı düşününce aklıma en çok "insan yokuşu çıkamadı" mealindeki bir ayet-i kerime gelir. Neredeyse bütünü irili ufaklı dağ ve tepelerden oluşan Mekke için Arafat görece yüksek bir mekân, özellikle bölgenin zirvesini teşkil eden *cebel-i rahme*, yani rahmet dağı ise insanın yokuş yukarı çıkılan bir yolculuk şeklinde tecelli eden hayatının temsili gibidir. Metafizikçilerin "yukarı doğru fırlatılan taş kadar özgürüz" deyişleri de akla geliyor Arafat'ta. Buranın rahmet dağı diye isimlendirilmesi ise bütün bu güçlük ve cebrîlik dâhilinde Allah ile insan ilişkisini anlamanın istikametini bize gösteriyor. Müslümanlıkta Allah ve insan ilişkisi

Rahmân, *Rahîm* ve *Kerîm* isimleri ekseninde tesis edilir, hemen bütün öteki bahisler bu niteliklerin çerçevesinde şekillenir. Hz. Peygamber'e nazil olan ilk ayet-i kerimede beyan edilen "Rabbin ismini okumak", dinin insana gösterdiği necat yolunu beyan eder. Sonra O'nun kerîm olduğu zikredilerek insan ile Allah arasındaki bağın O'nun tarafından ortaya çıkan bir kerem ve lütuf olduğuna dikkat çekilir. Allah insan ilişkisi herhangi bir yönde ve yerde bir hak ediş (*istihkak*) olarak görülemez; var olmanın ve yaratılışın her merhalesi Allah'ın ihsan ve lütfunun şahidi olarak ortaya çıkar. Kerîm olmak bunu beyan eder. *Rubûbiyet* ise rahmet ve kerem niteliklerinin anlamını kendinde birleştirir.

Haccın temel rükünlerinden birisi Arafat'ta durmak, yani vakfedir. Tavaf ile birlikte düşününce haccı dönmek ve durmak veya dönüp-durmak şeklinde telakki etmek mümkündür. Vakfe kelime anlamıyla durmak demek olduğu gibi bilgi-öğrenmekle de ilişkisi vardır. Bununla beraber Arafat'ta vakfenin durmak anlamı öğrenmenin önüne geçerek insanın bekleyişini, edilgenliğini ve ilahi iradeye teslimiyetini anlatıyor olmalıdır. Metafizikçilere göre noksanlık ve acizlik anlamlarını içeren hareketli varlığın durabilmesi, insanın Tanrı karşısındaki hakiki durumunu anlatır. İnsan gerçekte duran ve bekleyen varlıktır. Tanrı ise onu kendi iradesi doğrultusunda harekete geçirir, bunun bir delili olmak üzere de iradesiyle onu durdurur. Sükûn ve hareket Tanrı'nın iradesinin delilidir. Bu meyanda sükûn ve hareket arasında insan varlığını yönlendiren Tanrı'nın mutlak iradesidir. Durmak, insanda bilinç ve irade devam ettiğine göre, beklemek anlamına gelecektir. Arafat'ta insan bekler, Tanrı'nın onun hakkındaki iradesini mutlak bir yalnızlık ve ferdiyet içinde umutla bekler. Dağın rahmet

dağı olması bunu anlatıyor olmalıdır. Binaenaleyh durmanın bilgiyle-öğrenmeyle bağı burada kurulabilir.

Durma yerinin dağ olarak seçilmiş olmasının önemli hikmetleri olmalıdır. Bir ayet-i kerimede Hz. Peygamber'e insanların dağları sorduğundan söz edilir. Allah ise "De ki Rabbin onları söker atar" buyurur. Dağlar öteden beri kutsiyet, güç ve iktidarla özdeşleştirilir. Hemen bütün dinlerde ve geleneklerde dağlara güçle ilgili nitelikler izafe edilir, onların bir kutsiyetle çevrelenmiş olduklarına inanılır. Bu bakımdan insanlar kendileriyle dağlar arasında ilişki kurarken aynı zamanda dağlar pagan inançlarda tanrıların, kutsal varlıkların mekânı olarak düşünülmüştür. İslam bütün kudreti Tanrı'da birleştirmeyi tevhidin ilkesi kabul edince, dağlar da dâhil olmak üzere, her şey gücünü ve kudretini yitirmiş, her şey boş bir gölgeye dönüşmüştür. *Bu durumda dağların temsil edebileceği yegâne şey, insanın kendisi olacaktır.* Tasavvuf edebiyatı mutlak kudretten arınmış dağları insanın mevhum gücünün simgesi haline getirmekle dağları nasıl ele alacağımızı gösterdi. Dağlar, tasavvufun tevhid eksenli yorumunda boş bir iktidarın, güç zannedilen şeyin gerçek olmadığının bir simgesi haline gelmiştir. Allah "Rabbin onları söker atar" derken bunu anlatır.

Tasavvuf edebiyatı, dağları insanın mevhum varlığının ve heveskâr arzusunun simgesi haline getirerek insanın açmazlarına dikkat çeker: İnsan bir dağ gibi kendini tasavvur ederken itimat ettiği dağın içi boştur, en azından yıkılmaya ve yarılmaya mahkûm aciz bir varlıktır. Burada çelişki insanın vehmi ile gerçeklik arasındaki çelişkidir. Tasavvufta ahlaklanmanın yolu dağın yıkılması için çalışmak, benliği aşmak üzere gayret etmektir. Bu bakımdan dağların sabit olduğunu düşünmek, göklerin muktedir

olduğuna inanmak gibi boş bir iddiadır. Cüneyd-i Bağdâdî zikir esnasında niçin hareket etmediği sorusuna "Siz dağları sabit görürsünüz, onlar bulutlar gibi akar gider" ayetine telmihle cevap verir.[74] Dağlar sabit değil, bulutlar gibi hareketli ve değişkendir. Bu durum insanın, Tanrı'nın dışında itimat edebileceği herhangi bir sabit ilke veya varlık olmadığını kabul etmesini gerektirir.

Bir dağda durmak, insana bunu düşündürür.

74 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 155.

KURBAN

KURBAN ÜZERİNE DÜŞÜNCELER - I

Varoluşçu felsefenin kurucu isimlerinden Søren Kierkegaard, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi bahsi üzerinden "iman sıçraması" veya "iman paradoksu"[75] diye anlaşılabilecek bir kavramsallaştırmayla inancın varlığı anlama ve davranışımızı yönlendirmedeki yerini izah etti. Hz. İbrahim ilahi bir emirle oğlunu kurban etmek üzere uzun bir yolculuğun ardından kurban yerine ulaşır.

Allah insana kötülük emreder mi? Kur'ân-ı Kerîm insanı hayra, yüksek ahlaka ve salih amele çağırırken bir *eb-rahîm*'e, yani merhametli bir babaya oğlunu kurban etmesini emretmek nasıl yorumlanacaktır? Müslümanların önemli bir bölümü için anlamlı gelmeyebilecek böyle sorular dinî düşüncenin bîrçok konusunu ilgilendiren bir ahlak ve teoloji meselesidir. Müslümanlar başlangıçta Mutezile'nin gelişimiyle birlikte böyle soruları ele almaya başlamıştı. Mutezile belirli ilkelerle hemen her konuyu tahlil ederken İslam tarihinde sistematik ve tutarlı bir dinî düşünce geliştiren ilk mezhep olmuştu. Onların

75 "İman kalbin şimdiki eğilimi değil, varoluşun paradoksudur." Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (Ketebe Yayınları, 2022), s. 93.

beş kurucu ilkesinden birisi "aslah alellâh", yani Allah'ın kulu için en iyiyi yapmak ve gözetmek *zorunda* olduğunu beyan eden ilke idi. Allah kulu için en iyiyi yapmalıyken âlemi de iyi-mükemmel yaratmış, eşyaya bir doğa vermiş, "yükümlü" insan ise aklıyla eşyadaki iyilik veya kötülüğü öğrenerek "ahlakî varlık" haline gelme imkânı bulabilmiştir. Bu ilkeyle meseleye bakınca Allah'ın insana kötü bir işi emretmesi beklenemez.

Mutezile'nin Allah hakkında kullandığı "yapması gerekir" şeklindeki icbar edici hüküm dili, Müslüman cemaati ciddi ölçüde rahatsız etmişti. Başta ilahi sıfatlar olmak üzere, ilahi kelam teorisi ve bu dilin bizzat kendisi Mutezile'yi dinî düşüncenin merkezinden uzaklaştırdı. Onlar düşüncenin merkezine insan sorumluluğunu alarak bilme ve yapma özgürlüğünün imkânlarını aramıştı. Allah için kullanılan ilahi kudretle çelişen dil ise insan özgürlüğünün alanını genişletmek gereğinden doğmuştu. Ehl-i Sünnet öyle bir dilin bizi *ta'tîl*, yani ilahi sıfatları âtıl ve işlevsiz kılma, dolayısıyla bir tür deizme götüreceğini fark ederek Allah'ın sınırsız kudretini esas alan bir düşünceden hareket etti. Onlar için esas mesele Tanrı'nın kadim sıfatları ile bu sıfatların âlemle irtibatında odaklanan *tevhid* bahsi idi. Ehl-i Sünnet akidesini inşa edenler, nazarî konuları tartışan kelamcılar ile cedeli sistematik olarak reddeden ve tartışmalara girmeyen *suskun* selefi gruplar ve Ehl-i Hadis idi. Ehl-i Sünnet Allah'a herhangi bir şeyi dayatmayı veya O'nun kudretini sınırlayacak dili kullanmayı dinî ahlaka aykırı sayarken aynı zamanda bunu ulûhiyete aykırı gördü. Ehl-i Sünnet, Allah'ın gücünü hiçbir şekilde sınırlamamak anlamında kâdir-i mutlak ilkesinden hareketle meydan okuyucu bir tutum takınarak insan özgürlüğünün alanını

daralttı. Bu meyanda kudret ilahi sıfatlardan birisi değil, tüm ilahi niteliklerin ortak anlamıdır; her sıfatta kudret içkindir. O'nun iradesi ve meşiyeti engellenemez, bilgisi sınırsızdır, ne dilerse onu yapar. Bu bakış açısıyla Allah'ın fiilleri mutlak hayırdır ve zulüm, hata veya başka bir noksanlıkla nitelendirilemez. Haddizatında mülkün mutlak sahibi olanın fiilleri sebepli de değildir. O'nun kuluna ne emredip emretmeyeceğine kendisi karar verir, dilerse hidayet eder, dilerse etmez; dilerse cennete koyar, dilerse koymaz. Bunlar Mutezile'nin dinî düşünceyi belirleyen ilkelerini anlamsız kılan, Ehl-i Sünnet'in ulûhiyet anlayışının neticeleriydi. Bu bakış açısıyla sorduğumuz sorunun cevabı aşikârdır.

Ehl-i Sünnet kelamı Mutezile'nin etkinliğini yitirmesiyle birlikte yerini daha çok fıkha bırakarak bir daralma ve donuklaşma süreci yaşadı. Burada *suskun* kanadın daha öne çıkması da söz konusu olabilir. Bu kelam dördüncü, beşinci asırlardaki ivmesini sürdürebilseydi daha güçlü bir düşünce hayatı ortaya koyabilir, günümüzde de etkilerini görebileceğimiz daha derin bir bakış açısını bize miras bırakabilirdi. Fakat kelamda içtihat kapısı çok erken bir tarihte kapandı; bu nedenle kelam, Müslümanların hayatında ortaya çıkan hatta naslarda yer alan pek çok konuyu bir mesele olarak ele almadı.

Varoluşçu felsefenin kurucu isimlerinden Søren Kierkegaard, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi bahsi üzerinden "iman sıçraması" veya "iman paradoksu" diye anlaşılabilecek bir kavramsallaştırmayla inancın varlığı anlama ve davranışımızı yönlendirmedeki yerini izah etti. Hz. İbrahim ilahi bir emirle oğlunu kurban etmek üzere uzun bir yolculuğun ardından kurban yerine ulaşır. Bu süreç içinde iman-teslimiyet ile ahlaki ilkeler arasında tereddütler

yaşayan Hz. İbrahim yine de emri yerine getirmek üzere yolculuğunu sürdürür. Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in bu süreçteki düşüncesini, halet-i ruhiyesini maharetle işleyerek insani bir durum olarak tahlil eder: Ne hissetmiştir, ne yaşamıştır, oğlu kurban hadisesini nasıl karşılamıştır?[76] Hz. İbrahim'in yaşadığı tereddüt ahlaken kötü olan bir emir ile Tanrı'nın buyruğuna teslimiyet arasındaki gerilim idi. Bu esnada Hz. İbrahim ikili bir duygu içindeydi. Bir yandan Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmek kararlılığı -ki iman ve teslimiyet bunu iktiza ediyordu- diğer yandan bir insan öldürmenin kötü bir iş olmasıydı. Hz. İbrahim tereddüdün ortaya çıkardığı bir "iman sıçraması" ile sıradan hayatın sınırlarını aşarak metafiziğe intikal edebildi. İnsan gerçek anlamını Tanrı ile kurduğu bu ilişkide bulacaktı.

Kierkagaard'un düşüncesini üzerine kurduğu teori "oğlu kurban etme" emrini gerçek kabul etmekten kaynaklanıyor. Peki ya Allah gerçekte oğul kurbanını emretmemişse o zaman ne diyeceğiz? Allah başka bir şeyi emretmiş ve Hz. İbrahim emri yanlış yorumlamış olamaz mı? İslam düşünce ekolleri içinde meseleye en özgün yaklaşımı getiren isimlerin başında muhtemelen İbnü'l-Arabî gelir. Onun yaklaşımı günümüzde daha derinleştirilecek ve farklı yönlerden ele alınacak unsurlar taşır. Konuyla ilgili ayet-i kerimelerin tefsirlerde nasıl ele alındığına bakınca, onun yaklaşımındaki sahiciliği hemen fark ederiz. Fakihler, kelamcılar, hatta pek çok sûfî ayet-i kerimeye yüzeysel yorumlarla değinirken İbnü'l-Arabî sorunu temel bir dinî düşünce sorunu olarak ele alarak dikkatimizi Allah-insan

76 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 54-57.

ve ahlak ilişkisine çeker. Onun yaklaşımında Mutezile'nin "aslah alellâh" ilkesi kadar Ehl-i Sünnet'in ilahi kudret anlayışı da etkisini gösterir. Konuyu bir sonraki yazıda ayrıntılı ele almak üzere şimdilik şunu söyleyebiliriz. Ona göre Allah Hz. İbrahim'e "Oğlunu kurban et!" diye emretmedi; tabir edilmesi gereken bir rüyadan Hz. İbrahim *emir* anlamı çıkarınca gönderilen kurban ile onun içtihadı tashih edildi.[77]

77 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 80-81.

Kurban Üzerine Düşünceler - II

Kur'ân-ı Kerîm'de vahiy geniş bir kullanıma sahiptir. Kavram terim haline gelince, öteki anlamlar geride kalmış, peygambere gelen "ilahi söz" anlamı öne çıkmıştır. İbnü'l-Arabî Hz. İbrahim'e kurban emrinin bir rüya ile verildiğini belirtir; daha doğrusu biz kurban hadisesini Hz. İbrahim'in oğluna "Oğlum, seni kurban ediyor olduğumu görüyorum!" demesinden öğreniyoruz. Burada bahsi geçen hadise rüya tarzındaki bir vahiydir. Müslümanlar rüyanın vahyin bir parçası olduğun bilirler; lakin Hz. Peygamber için vahiy olarak gelen rüya tabire gerek olmayan açık vahiy gibi kabul edilir. İbnü'l-Arabî ise Hz. İbrahim'e gelen rüyanın bu şekilde bir rüya olmadığını söyleyerek yaygın algının dışına çıkmamızı sağlar.

İbnü'l-Arabî Hz. İbrahim'i, Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edildiği üzere *Halil*, yani tüm ilahi niteliklere mazhar olmuş kâmil insan olarak ele alır.[78] O, sanki bir süngerin kaptaki suyu içmesi gibi tüm ilahi niteliklere mazhar olarak, ayet-i kerimede belirtildiği üzere, isimleri öğrenmiştir. Halil olmanın neticesi ise iradesini Allah'a bırakarak mutlak teslimiyet üzere olmaktır. Bu yönüyle Hz. İbrahim üzerinden pek çok ahlaki erdem izah edilir. Kurban da bunlardan birisidir.

78 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 74.

İbnü'l-Arabî kurban bahsini meselesini *Fusûsu'l-Hikem*'in İshak Peygamber bölümünde ele alır.[79] Bu noktada açık bir bilgi vermese bile İbnü'l-Arabî'nin, kurban edilenin İshak olabileceğini düşünen Müslüman âlimler arasında yer aldığını söylemek mümkün. Meselenin bu kısmı mühim değil. Burada kurban etme olayının nasıl gerçekleştiği daha önemlidir. Bunu ele alırken bir hususu akılda tutmak gerekir: *Vahiy* kelimesi bir kavram haline gelince Müslümanlar Hz. Peygamber'e gelen vahyi anlarlar; bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e vahyin dışında gelen ve Kur'ân-ı Kerîm'de yer almayan bilgileri de bilirler. İbnü'l-Arabî'nin bu bahisteki görüşlerini anlayabilmek için yerleşik vahiy anlayışından biraz çıkarak naslarda kullanıldığı haliyle geniş anlamda vahiy kavramını hatırlamaya ihtiyacımız vardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de vahiy geniş bir kullanıma sahiptir. Kavram terim haline gelince, öteki anlamlar geride kalmış, peygambere gelen "ilahi söz" anlamı öne çıkmıştır. İbnü'l-Arabî Hz. İbrahim'e kurban emrinin bir rüya ile verildiğini belirtir; daha doğrusu biz kurban hadisesini Hz. İbrahim'in oğluna "Oğlum, seni kurban ediyor olduğumu görüyorum!" demesinden öğreniyoruz. Burada bahsi geçen hadise *rüya tarzındaki bir vahiydir*. Müslümanlar rüyanın vahyin bir parçası olduğun bilirler; lakin Hz. Peygamber için vahiy olarak gelen rüya tabire gerek olmayan açık vahiy gibi kabul edilir. İbnü'l-Arabî ise Hz. İbrahim'e gelen rüyanın bu şekilde bir rüya olmadığını söyleyerek yaygın algının dışına çıkmamızı sağlar. Hz. İbrahim'e rüya yoluyla bir bilgi gelmiş; o, rüyanın gereğini yerine getirmek üzere harekete geçmiştir. İbnü'l-Arabî bu tarz vahiylerden söz ederken

79 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 79-85.

dikkatimizi başka vahiy türlerine çeker. Mesela Hz. İdris'in vahyinin "çizgileri okumak" olduğunu ifade eder.[80] O, kum üzerinde birtakım çizgiler çizer, bir dalga gelir onları siler, geride kalanlardan bilgi çıkartırdı. Bu itibarla o, ağaçların veya yaprakların işaretlerini okumak, rüzgârı, suları takip etmek gibi ikincil vahiy türlerinden söz eder. Bütün bunlardan bilgi bir veri olarak gelir, peygamber ise onu yorumlayarak bir tür *içtihat* yapmış olur. Hz. Peygamber "Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının nebileri gibidir" derken belki buna da işaret etmiştir. Hz. İbrahim'in rüyasına dönersek, İbnü'l-Arabî'ye göre burada bahis konusu olan böyle bir rüyadır. Daha doğrusu Allah, İbrahim'e açık bir vahiy göndererek veya bir elçi göndererek oğlunu kurban etmesini emretmez. Ona bir rüya gösterir, o da rüyayı oğluna anlatır. Oğlu İsmail (veya İshak), bunu rıza ve teslimiyet ile karşılayarak "Emrolunduğun işi yap!" der, o da harekete geçer. Allah Hz. İbrahim'e "Rüyanı tasdik ettin" diye hitap eder. İbnü'l-Arabî buradaki "tasdik etmek" fiilini bir onaylama ve beğeni olarak değil, bir tashih olarak yorumlayarak meseleye yeni bir yorum getirir. Ona göre "tasdik ettin" demek, "rüyayı bir hüküm ayeti gibi aldın ve o haliyle uyguladın" demektir.[81] Hâlbuki yapman gereken şey, onu tabir etmek olmalıydı. Çünkü öyle bir rüya ancak tabirle anlaşılacak türden rüyalar arasında olabilirdi.

Peki, İbnü'l-Arabî bu yoruma nasıl ulaşmıştır? İbnü'l-Arabî naslarda nesih fikrini kabul etmez. Kur'ân-ı Kerîm'de nesih olmadığı gibi Allah'ın peygamberine bir emir verip onun tam aksi istikamette yeni bir emir vermesi ulûhiyet hakkındaki bilgimizle çelişebilir. İkinci mesele ise

80 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 295.
81 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 80.

Mutezile'nin dile getirdiği "aslah alellâh", yani Allah'ın en iyiyi yapacak olmasının Ehl-i Sünnet adabı içinde kabul edildiğinin de hesaba katılmasıdır. Başka bir anlatımla İbnü'l-Arabî Allah'ın insana böyle bir emir vermeyeceğini de hesaba katarak Müslümanların bir kanadının kesin bir hüküm, ötekilerin ise daha *nezaket* içinde kabul ettiği bir ilkeyi kabul etmiş olur. Her iki noktadan hareket ederek bu yoruma ulaşmış olmalıdır.

Allah'ın sözünde nesih olmayacağını dikkate alan İbnü'l-Arabî'nin yorumunda hadisenin sonucu da belirleyici olmalıdır: Allah gönderdiği bir büyük kurban ile oğlunu kurtarmıştır. Aslında Allah Hz. İbrahim'i korkutmamış, *mekr* yapmamış, onu evlat ile sınamamış ve hepsinden önemlisi yolda fikrini değiştirmemiştir. Allah ona bir rüya göstermiş, o ise rüyayı, "oğlu kurban etmek" diye yorumlamış, hikâyenin sonunda da yanlış içtihadından doğru bilgiye varmıştır. Aslında Hz. İbrahim'e emredilen hikâyenin sonundakidir: "Bir kurban kesmek!" Demek ki kurban, oğul bakımından "teslimiyet ve rıza ahlakı"nı ortaya çıkartırken baba için aynı zamanda mutlak ve kesin bilgiye ulaşmak oldu.

Kurban Üzerine Düşünceler - III

Kurbanı ikiye ayırırsak, birinci kısım etler ve kanlar ile maddi kısmı iken ikinci kısmı ise Allah'a giden takva kısmıdır. Hiç kuşkusuz takva genel bir kavram olarak bütün ibadetlerin ruhunu belirler. İbadet ve ahlakı Allah'a bağlayan şuur ve niyet kısmı takva olarak kabul edilebilir. Bu itibarla takva sıradan fiillerimizi ibadet haline getirerek bizi Allah'a taşır. Bu yönüyle Allah'a giden şey, etler veya kanlar değil, takva bineği (burak) üzerinden insanın kendisidir.

Kurbanı bir "paylaşma ibadeti" olarak düşünebilir miyiz? İmkân sahipleri "Allah rızası için" kurban ettikleri hayvanları fakirlerle paylaşıyor veya sofralarını onlara açarak birlikte yiyor, tebrikleşerek bayramlarını geçiriyorlar. Kurbanı bir kardeşlik ve cemaatleşme eylemi olarak görenlere itiraz güç; başından beri Müslüman geleneği böyle şekillenmiş, sahabe devrinden itibaren uygulama böyle olagelmiştir. Zaten Müslüman geleneğinde başkasına, özellikle de yoksullara taalluk eden hayır ve hasenat bireysel hayır ve ibadetlerden üstün görülür. Yoksulu giydirmek veya yedirmek, amel-i salih için ilk akla gelen örneklerdir. En geniş muhtevaya sahip ahlaktan birisi olan sadaka bu nedenle yoksula para vermek diye daraltılır. O halde kurbanı,

paylaşma ve kardeşlik ibadeti şeklinde düşünmek yaygın bir Müslüman âdetidir, diyebiliriz. Kurban üzerinde yapılan konuşmalar en çok yardımlaşma üzerinde odaklanır. Hocalar etlerin nasıl paylaşılması gerektiğini dikkatle anlatır, sofraların başkalarına açılmasını salık verirler. Kurbanı kendisinden öğrendiğimiz Hz. İbrahim de her türlü inançtan zenginin veya yoksulun toplandığı bir "Halil İbrahim Sofrası" kurmuş değil midir? Bu sofra gökten inmesi için dua edilen bir *mâide* gibi yerleşir belleğimize. Hiç kuşkusuz meseleyi bu şekilde vazetmek ikna edici yönlere sahip olsa bile, bizi işin hakikatine götürmez. Üstelik böyle yapmakla ibadeti, onu o ibadet kılan yönü göz ardı ederek ele almış, toplumsal yönü üzerinde kilitlenerek mahiyetini de göz ardı etmiş oluruz.

Biz Müslümanlar bunu sadece kurbanda yapmıyoruz; bütün ibadetler hakkında *dar* bir bakış açısıyla konuşuyoruz. Hâlbuki daha geniş ve daha soyut düşünerek ibadetin mahiyetini anlamaya çalışmamız, birini ötekinden ayrıştıran yönü keşfetmemiz gerekiyor. Bu amaçla bir *ibadet metafiziğine* şiddetle ihtiyacımız vardır. İbadetler üzerindeki konuşmalar "sosyolojik fayda" üzerinde toplanmıştır; bazen buna psikolojik cihet de eklenebilir ki, her ikisi de aynı eksiklikle maluldür. Biz ibadeti öteye, bir metafizik sıçramayla gidebileceğimiz hakiki alana taşıyamıyoruz. İbadetlerin sosyal tezahürleri üzerinde odaklanan konuşmalarda din, insanlar arası irtibatı güçlendiren bir manzume olarak görülür: Namaz kardeş olalım diye, zekât paylaşalım diye, oruç açları anlayalım diye, hac da farklı toplumlarla tanış ve kardeş olalım diye farz kılındı, şeklindeki cümleler bu anlayışın ürünüdür hep. Bunlara ahlaki konuları eklersek, sabır başkasına tahammül edelim, merhamet

başka insana acıyalım, cömertlik başka bir insanı doyuralım diye bize emredilmiştir, diyebiliriz. Başka hiçbir dönemde ibadetler bu kadar sosyal ve psikolojik yoruma tabi tutulmamıştır. İbadetleri ve dindarlığı anlamanın önündeki en ciddi engellerden birisi bu sosyolojik veya psikolojik fayda şartlanmasıdır. İbadeti kendisi kılan ana nitelikten anlamaya çalışmak, ibadetin Allah ile insan irtibatını temin eden eylem olduğunu hatırda tutmak zarurettir. Bu bakımdan "Niçin kurban keseriz?" diye sormamız gerekir. Sorunun cevabını bulabilmek için önce "paylaşmak ve kardeş olmak için değil!" diyerek işe başlamalıyız. Biz kurbanlarımızı kendimiz veya yoksullar et yesin veya kardeş olalım diye kesmeyiz. Meseleyi doğru soruşturabilmek için birkaç noktadan hareket edebiliriz: Birincisi ilk insanların kurbanlarının durumudur. Onlar kurbanlarını -sadece hayvanlar değil, mesela ürünleri de- bir yere bırakıp kabul emaresi olarak ateş kurbanı yakıyordu. Kurbanı anlayabilmek için önce "yakılan kurban" tabirini anlamamız gerekiyor; burada fayda, bir amil olarak görünmüyor.

İkinci husus ise ayet-i kerimede beyan edilen "Kurbanlarınızın etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz." (Hac, 37) ayetidir. Kurbanı ikiye ayırırsak, birinci kısım etler ve kanlar ile maddi kısmı iken ikinci kısmı ise Allah'a giden takva kısmıdır. Hiç kuşkusuz *takva* genel bir kavram olarak bütün ibadetlerin ruhunu belirler. İbadet ve ahlakı Allah'a bağlayan *şuur* ve *niyet* kısmı *takva* olarak kabul edilebilir. Bu itibarla takva sıradan fiillerimizi ibadet haline getirerek bizi Allah'a taşır. Bu yönüyle Allah'a giden şey, etler veya kanlar değil, takva bineği (*burak*) üzerinden insanın kendisidir. O zaman kurbanın mahiyetini bu kavramda aramak gerekir: *Takva*. Fakat biz bu takvayı "kesme" eyleminde

idrak ediyoruz. Kurbanın ayırıcı niteliği de budur, yani helal kılınmış bir hayvanın boğazlanması. Peki, boğazlama ile takvanın ne irtibatı vardır?

Kurban üzerinde sosyolojik yaklaşım kadar dikkat dağıtıcı başka bir yaklaşım tarzı ise psikolojik yaklaşımlardır. Bu hususta en geniş çalışmaları yapan kişi merhum Ali Murat Daryal hocamız idi. Kendisi *Din Psikolojisi* derslerinde bu konuya mühim bir yer ayırır, kanıtlanması güç iddialarla kurbanın "psikolojik" faydalarına talebelerini ikna etmeye çalışırdı. Hocaya göre kurban kesmek bir kan akıtma eylemiydi –ki burası doğru- ve içimizdeki saldırganlık duygusunu dengeleyerek bir dinginleşme sağlamak amacı taşımaktaydı. Meseleye böyle yaklaşmak ile sosyolojik yönleri üzerinde durmak aynı derecede işin hakikatini idrakten bizi uzaklaştırır. İbadetin özüne gidebilmemiz için ibadeti salt kendisi olarak düşünmemiz gerekir. Başka bir anlatımla ibadeti ibadet kılan "kesmek" eylemine odaklanarak şunu sormamız gerekir: "Allah hac ibadetinde kurbanı niçin emretti?"

"Kesmek", hiç kuşkusuz bir can alma eylemidir ve haddizatında yüceltilecek bir iş değildir. Biz bir canı alarak Allah'a yaklaşıyorsak burada ince bir mesele olmalıdır. Bu konularda -yeterli olmasa bile-, en çok istifade edebileceğimiz isimlerden birisi olan İbnü'l-Arabî boğazladığımız hayvanın bize vekil veya bizim için bir fidye, yani bedel olduğuna dikkatimizi çeker. O zaman biz, bize vekâleten hayvanı boğazlıyoruz; asıl boğazlamamız gereken canımızdır. Peki, bir koç veya kurbanlık hayvan kimin yerini doldurabilir ki? Hiç kuşkusuz hiçbir insanın yerini doldurmaz, ancak ilahi sünnet bunu böyle iktiza etmiştir: Bir koça karşılık biz! Demek ki kurban edilen kendimiziz...

Bu nedenle sûfî muhakkikler "Allah'ın karşısında canı feda etmek" tabirini sıkça kullanırlar. Peki, "Biz niçin kendimizi kurban edelim?" Bu sorunun cevabını da bulmamız gerekir. Bunun en açık cevabı mülkün ve varlığın Allah'a ait olduğunu bilmek içindir. Biz kelime-i tevhidi dile getirirken aynı zamanda mülkün ve iktidarın mutlak sahibi olarak Allah'a teslim olmuş oluruz. Zamanla bu sözü unutup yeryüzünün hâkimleri ve malikleri haline gelerek saltanatlar kurarız. İşte verilen sözü tekrar hatırlamak üzere Allah canımızı kurban ettiriyor. Biz de vekilimizi kurban ederek, taşıdığımız canın bir emanet olduğunu tekrar hatırlıyoruz. Hal böyle iken kesilen kurban üzerinden veya onun nitelikleri üzerinden yeni bir mülkiyet arayışımız hakikaten trajikomik bir durumdur.

Kurban Üzerine Düşünceler - IV

"Allah'tan başka dost yoktur."
Hz. Peygamber (sav)

"Toprak post, Allah dost!"
Necip Fazıl

İnsanın yeryüzündeki hikâyesi nasıl başladı? Geçmişte ve günümüzde bilimsel araştırmaların en ciddi meselelerinden birisi olan bu konu Müslüman zihninde en berrak bahislerden birisi olarak durur. İnsan önce cennette yaratılmış, sonra yeryüzüne gönderilmiş, burada bir sınav ve imtihan yaşamaya başlamıştır. Konuyla ilgili ayet-i kerime ve hadis-i şerifleri ahkâm ayetlerini okur gibi ele alarak insanın biyolojik, sosyal ve entelektüel gelişimindeki çetrefilli sürece itibar etmeyiz. Bu durumun dinin bize icbar ettiği bir bakış açısı olduğu kanaatinde değilim. Ancak nesilden nesle aktarılan bir dil ve söylemin teşkil ettiği hafızanın burada belirleyici rol oynadığını düşünebiliriz. Her nesil sonraki nesle insanlık hikâyesini aktarınca, ayetleri de bu hafızanın neticesinde anlama temayülümüz güçlenmiştir. Hiç kuşkusuz çağımızda Müslümanlar bu konularda daha ciddi araştırmalar ve tahliller yapmak zorundadır.

Meselenin ayrıntısına girmeden İslam'ın bu bahisteki anahtar kavramlarının *ilk insan*, *ilk mabet*, *ilk şehir* ve *ilk ibadet* (kurban) olduğunu hatırlamalıyız. Allah Âdem'i ve Havva'yı "cennette" yaratmış, onlar yasaklanmış ağaca yaklaşınca cennetten uzaklaştırmış, Allah'a dönmüş olsalar bile günahı telafi eden tövbe ceza ve sınavı ortadan kaldırmamış, bu nedenle onların çileli serüveni başlamıştı. Bu telakkide yeryüzündeki ilk insan Allah'a ibadet eden bir peygamber ve onun hanımı idi. Demek ki yeryüzündeki hikâyemiz bilgi ve imanla başlamış, dalalet ve cehalet bir yol kazası olarak ortaya çıkmıştı. Âdem'in ibadetini yerine getirdiği ilk mabet ise Kâbe'dir. Âdem Kâbe'de ibadet etmiş, onun çocukları Kâbe etrafında kümeleşerek bir şehir ve inançlı bir toplum meydana getirmişlerdir. Onların ibadetlerinden söz eden ayetlerde ise *kurban* kelimesi geçer.

Hz. İbrahim'in nübüvvet tarihindeki ehemmiyeti insanlık tarihinin ilk kavramlarına dönmesinde tebarüz eder. Önce Hacer ile İsmail'i Kâbe'nin bulunduğu yere götürerek bu süreç başlar. Yaşamanın güç olduğu bir yere anne ve oğulun bırakılması ancak ilahi yönlendirmeyle izah edilebilir. Bir peygamberin oğlunu kurban edebilmesini şaşırmadan kabul edebilmemizin sebebi de budur. Hz. İbrahim işin başında oğlunu ve onun annesini Allah yolunda feda edebilmiştir zaten. Hz. İbrahim oğlu ile Kâbe'yi inşa ederken zamanı, başladığı noktaya döndürmüştür. İnsanlık hikâyemiz orada başlamış, ilk şehir orada kurulmuş, insanlık mabedin taşıdığı mana üzerinde cemaatleşerek medeniyeti inşa etmeye girişmiştir. Ardından hac, haccın ilanı, insanların daveti, haccın kurallarının yeniden tespiti ve kurban yeniden hatırlanmıştır. Bunlar da ilk ibadetin yâdından başka bir şey değildir. Bu nedenle Hz. İbrahim'den söz eden ayetlerde

anahtar/kurucu kavramlar merkezî bir yer tutar. Hz. Nuh'a "ikinci Âdem" denildiği gibi babanın davetini tesis etmesi itibarıyla Hz. İbrahim'e de "ikinci Âdem" denilebilir.

Peygamberler iki cihetten değerlendirilebilir: Birincisi onların insanlara tebliğ görevi cihetinden ele alınmalarıdır. Bu yönüyle bütün peygamberler *nebi* (haber getiren), *resul* (elçi), *beşir* (müjdeleyen) ve *nezir* (korkutarak uyaran) gibi niteliklerde müşterektir. Bir de peygamberlerin Allah'a dönük yönleriyle taşıdıkları hususiyetleri vardır. Kur'ân-ı Kerîm nebilerden söz ederken *sabırlı*, *evvâb*, *münîb* gibi pek çok ahlaki nitelikle onları metheder. Hepsi yüksek bir ahlak demektir ve Allah'ın karşısında bir kul olmalarının neticesidir. Her bir ahlak ötekiyle irtibatlı olsa bile yine de her biri bir peygamberde temayüz eder. Hz. İbrahim bu cihetle "Halîl", yani Allah'ın dostu diye isimlendirilir. "Allah dostu", geniş anlamda kullanılınca iman sahibi herkes için geçerli bir övgü ve lütuftur. Bununla birlikte bu lütuf Hz. İbrahim'de tam ve bilfiil gerçekleşerek onunla özdeşleşir. Bu yönüyle İbrahim'in ikinci ismi "Halîl" veya "Halîlullâh" olmuştur. Dostluk, sevginin özel bir tarzıdır. Öyle ki bu sevgide ikilik ortadan kalkarak seven ile sevilenin birliğine ulaşılır. Daha doğru bir anlatımla Allah'a yaklaşan kulun iradesi ve arzusu Allah'ın mutlak iradesinde silinir gider. Artık Allah'ın her bir ismi ve niteliği onda tecelli ederek sûfîlerin ifadesiyle *bekâ billâh*, yani Allah'ın nitelikleri karşısında bir ayna haline gelir. İbnü'l-Arabî İbrahim'in bu durumunu anlatmak üzere "Süngerin suyu içine alması gibi ilahi niteliklere mazhar idi." der.[82] Onun merhameti Allah'ın merhametinin bir tecellisi, cömertliği O'nun cömertliğinin tecellisi

82 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 74.

haline gelir. Artık İbrahim en merhametli kişi veya merhametin en çok tecelli ettiği varlık olarak Allah'a halifedir. "Âdem'e isimleri öğretti." (Bakara, 31) ve "Yeryüzünde halife yaratacağım." (Bakara, 30) ayetleri bu anlama gelir. Burada tekrar başa döndük: Hz. Âdem hakkında söylenen isimlerin öğretildiği "halife" tabiri oğlunu kurban eden, Kâbe'yi yeniden inşa eden Hz. İbrahim'de tam tahakkuk ederken insanlık gayeye bir adım daha yaklaşır.

Allah'ın merhameti ile insanın günlük hayatta kullandığı merhamet birbiriyle çelişir; daha doğrusu hayat şartları ve gelenekler içinde şekillenen merhamet dar anlamlı bir merhamettir. Allah'ta merhamet ise varlık anlamıyla özdeşleşir ve paradoksal bir mahiyet kazanır. Hz. İbrahim Allah'ın merhametine mazhar olduğu için oğlunu ilahi emir ile ölüm tehlikesinin bulunduğu bir yere bırakabilmiştir, oğlunu kurban etmeye niyet edebilmiştir. Sıradan bir insan için bu davranış merhamet olarak nitelendirilemez; ilahi sıfatlara mazhar bir insanın merhameti ise bu paradoksla tecelli eder.

Yoksullar ve Kurban

Bir zengin zekât vermekle yoksulu himaye etmiş, kurbanını yoksullara dağıtmakla yoksulla hemhal olmuş, sadaka ve öteki ibadetlerle imkân sahibi olmayan kimseleri gözetmiş sayılır. Ülkemizde zekât ve kurban gibi ibadetlerin kardeşlik ve paylaşım üzerinden ele alınmış olmasının nedeni budur. Bu durumda ibadetler, dikey bir ilişkiden daha çok yatay, Tanrı ile irtibattan daha çok insanla ilişkiye zemin sağlayan toplumsal ahlak unsurları haline gelirler.

İbadetleri insanların mali durumlarına göre tasnif ederek ele almak yaygın bir gelenektir. Böyle bir tasnife giderken dikkate alınan husus, ibadetleri yerine getirmede gerekli olan güç ve imkân, kısaca *yeterlilik* unsurudur. Binaenaleyh ibadetleri "yapmak" üzerinden ele alınca yeterlilik olmazsa olmaz bir rükün şeklinde ortaya çıkar ve kendini kabul ettirir. Allah insanları yapabilecekleri işlerle yükümlü kılmışsa yoksula zekât vermeyi emretmek veya hastaya haccı ve cihadı emretmek gibi yükümlünün herhangi bir şekilde yerine getiremeyeceği işlerle insanı mesul tutmak ilahi adaletle uyumlu görülmemiştir. Her ne kadar "Allah dilerse" diye başlayan cümleler ilkesel olarak Tanrı'nın yükümlü kılmasına sınır çizmeyi reddetmiş olsa bile, Müslüman toplumda durum fiilen böyle addedilmez.

Bu nedenle ibadetleri yerine getirirken imkân ve yeterlilik bir rükün olarak kabul edilir, ibadetleri yerine getirebilecek imkânlardan geçici veya kalıcı olarak yoksun olanlar mazur sayılır, o ibadetin herhangi bir şekilde söz konusu kimseyi ilgilendirmediği kabul edilir. Bu durumda ibadetleri mali duruma göre veya başka birtakım yeterlilik şartlarına göre tasnif etmek, birçok insan için akla en uygun yöntem gibi gelir. Bu meyanda zekât, hac, kurban ve sadakaları zenginlerin yerine getirmesi gerekli ibadetler saymak, bu yaklaşımın bir neticesidir; yoksullar ise bu ibadetlerde korunan ve himaye edilen kişiler olarak akla gelir. Bir zengin zekât vermekle yoksulu himaye etmiş, kurbanını yoksullara dağıtmakla yoksulla hemhal olmuş, sadaka ve öteki ibadetlerle imkân sahibi olmayan kimseleri gözetmiş sayılır. Ülkemizde zekât ve kurban gibi ibadetlerin kardeşlik ve paylaşım üzerinden ele alınmış olmasının nedeni budur. Bu durumda ibadetler, dikey bir ilişkiden daha çok yatay, Tanrı ile irtibattan daha çok insanla ilişkiye zemin sağlayan toplumsal ahlak unsurları haline gelirler.

Vakıa ibadetleri bu şekilde tasnif etmenin insana makul gelmeyen yanı tam da burasıdır. Tanrı ile insan arasındaki çok yönlü ilişkileri fark etmeyi, insanın habersiz kaldığı hakikati hatırlayarak hayatı derin bir bilgelikle yaşamasının yolunu bize ibadetler gösteriyorsa, burada dikkatin insanlar arası ilişkilere değil, doğrudan Tanrı'ya teksif edilmesi gerekir. Bu itibarla ibadetleri yerine getirirken yoksulları sürekli süreç dışında tutmak veya "gözetilmesi gerekenler" diye görmek, ibadetleri zenginlerin bir türlü yola gelmeyen "azgın" nefislerini dizginlemek için başvurulan çareler olarak yorumlamak, Tanrı'nın muradını anlamamak olabilir. İnsanlar dünya hayatına ne kadar

ehemmiyet verirlerse versinler, insanların zenginliği dinde büyük bir mesele değildir: Zengin ve iktidar sahiplerinin nefisleri ise yoksullarınkinden daha azgın ve daha dirençli kabul edilmez. İbadetler Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri hatırlamak demek ise ibadetler her insan grubu için yeterli ve lazım ölçüde tespit edilmiş olmalıdır. Bu yönüyle böyle bir ibadet taksimini dinin ruhuna uygun görmemek daha makul bir yaklaşımdır.

İbadetleri bu şekilde tasnif etmek yerine, başka bir taksim yapılabilir. İbadetler herkes için farz kılınmıştır. İmkânı ve gücü olmayanlar ise ibadetlerde farklı görevler yerine getirmekle onlara katılırlar. "Nefs cihadı" üzerinden meseleyi ele alırsak, nefs ile cihat etmek ibadetlerin ortak anlamıdır. Her mümin şu veya bu şekilde bu cihat içinde bir görevi üstlenir, böylece her insan ibadet cihadına katılmış olur. Bu yaklaşımla zekâta baksak, zekâtın öteki ibadetler arasında müşterek ifa edilen bir ibadet olmakla temayüz ettiğini görebiliriz. Çünkü zekât ancak belirli bir insan gurubuna verilmekle yerine getirildiğine göre, o insanlar tarafından alınmadan zekât ifa edilmiş olmayacaktır. Bu durumda zekât, veren ile alan olmak üzere iki kişinin ifa ettiği bir ibadettir. Böyle bir yorumla veren insan "verdim" kibrinden alan insan ise "aldım" ezikliğinden kurtulabilir: "Veren el" ile "alan el" ayrı bir yorumla yeniden anlam kazanır.

Kurban hakkında benzer bir düşünce geliştirmek mümkündür. Kurbanda dikkatimizi zenginliğe ve imkâna verirsek, yoksulların payına düşecek olan şey etler olacaktır. Böyle bir ibadet içinde yoksulların durumunu etlerin taksimi esnasında konuşmak kurbanı hiç anlamamak demektir. Kurban insanın benliğini aşması, hayvani güdülerine karşı aklını ve ruhunu özgürleştirme iradesi ise o zaman

yoksulların da bu özgürleşme sürecinde bir dahlinin olması gerekir. Başka bir anlatımla kurban *zibh*, yani "kesme" ile ikmal edilen bir ibadettir; geride kalan ürünler, yani etler ise başka bir meseledir. Kurbanın esas ve birincil kısmında yoksulların da bir özne veya şahit olarak bulunması gerekir ki, kurban onların da bayramı olabilsin. O zaman dikkatimizi mülkiyete odaklayarak kurbanın zenginlikle ilişkisiyle körleşmemek gerekir.

Bir hayvan öyle veya böyle kesilecektir; mesele, kesilen hayvanın kimin nefsi olacağı veya kimin kurban kesilirken hayvanı kendi nefsi olarak telakki edeceğidir. Burada zengin veya fakir olmak durumu değiştirmez, değiştirmemesi beklenir. Bu meyanda birisi kesiyor fakat öteki işin iç yüzünü anlıyor olabilir, birisi kesiyor, ikisi de hakikatini anlıyor da olabilir; fakat en talihsiz durum zenginin mülkünde olan bir şeyi kesip yoksulun ise bunu "et" olarak almış olduğu durumdur.

Bazı ibadetlere yeni bir yorumla farz-ı kifaye diye bakmak gerekiyor. Yeni bir yorum derken fıkıhta kastedilen anlamıyla bir kişinin veya grubun yerine getirmesiyle ötekilerin sorumluluğunun düştüğü anlamındaki farz-ı kifayeyi kastetmiyorum. Bu meyanda kısmen metafizikten ödünç alabileceğimiz bir bakış açısıyla, birinin ötekiler için bir işi yerine getirmesi veya ötekiler için de hakikati idrak etmesi, öteki insanların ise işin başında veya sonunda ona iştirak etmesini kastediyorum. Hz. İbrahim bütün insanlar için oğlunu kurban sınavından geçirildi. Hz. Peygamber bütün insanlar için deveyi "nefs" yerine kurban etmiş oldu. Biz de ona şahitlik ettik, kurban keserken veya bir kurban kesilirken tekrar o şahitliğe dâhil olur, onu anar ve bu bilinçle tazeleniriz. Müslüman toplumda kurbana bu

bilinçle iştirak edildiğinde, yoksullar ve zenginler aynı ibadetin "özneleri" veya "şahitleri" olarak Hakk'a yaklaşmış olurlar. Çünkü kurban sadece takva ile kurbiyete vesile olabilecek bir ibadettir.

Kurban ve Bilinç

Birçok Müslüman için kurban hac ibadetinden kopar, en azından haccın bir unsuru olduğu akla gelmez. Gerçekte kurban haccın tamamlayıcı bir unsuru, ihramdan çıkma kısmıdır. Kurbanda bir can feda edilir: Yetişkin-helal bir hayvan, eti veya kanı için değil, bir niyet için kesilir ve böylece "ihramdan çıkılır". Demek ki kurbanla birlikte düşünülmesi gereken şey, ihramın taşıdığı anlamdır. "Biz ihramı niçin giymiştik?", "İhram ile ne olmuştu?" İhram giymek gerçekte dünyadan ve insanın inşa ettiği itibar, değerler dünyasından tecerrüt etmek, kimlikleri ve ayrımları gösteren elbiseleri çıkartmak demektir. Bu itibarla ihram insanın başlangıca, Tanrı'ya verilen söze dönmek üzere mekânın ve zamanın aşılmasını anlatır. Gerçekte ihramlı insan öte dünyaya gitmiş, başa dönmüş. Henüz dönmemiş kişidir.

Kurban, ibadetlerin kurucu unsuru kabul edilebilir. Bir mümin herhangi bir ibadette neye niyet ediyorsa kurban keserken (*zibh*) ona niyet ediyordur; kurbanın maksadı ne ise öteki ibadetlerin maksadı da odur.

Müslüman toplumun gürlük hayatında kurban çeşitli amillerin etkisiyle görece derinliğini yitirmiş, ibadetin vacip mi veya sünnet mi olduğu tartışmaları ekseninde hakikati belirsizleşmiştir. Bu belirsizlik ve önem yitirme iki kademeli olmuştur: Birincisi İslam'da kurban önceki

dinlerle kıyaslandığında daha geride kalmış, onun yerine *kurbiyet* birçok başka ibadet ile tahkim edilmiştir. Bunun nedeni hiç kuşkusuz İslam'da Tanrı telakkisinin öteki dinlerden temelde ayrışmış olmasıdır. Bu bakımdan meselenin bu kısmı dinin talep ettiği ve iktiza ettiği bir durum olarak kabul edilebilir. Tanrı telakkisinde değişim derken rahmet ve kerem eksenli bir Tanrı anlayışıyla birlikte kurbanın içerdiği korku, kurtuluş, bedel ödeme gibi ağır sorumlulukların insanın üzerinden kaldırılmasını kastediyorum. İslam genel anlamda bir kolaylık dinidir. Kolaylık dini olmasının en önemli tezahürü ise iman bahislerinde ortaya çıkar. Allah kullarının sorumluluklarını hafifletmiş iken aynı zamanda imanı bir ihsan ve vergi sayarak kulların işlerini üstlenen kereminden söz etmiştir. Tevekkül, teslimiyet, rıza gibi yüksek ahlaki erdemler, gerçekte kulun yükünü hafifleten Tanrı anlayışının ahlaki karşılığıdır. Böyle bir Tanrı anlayışı hiç kuşkusuz kurban fikrinin istilzam ettiği büyük korkuyu, kurtuluş için gerekli fedakârlığın, tavizin yerine daha kolay bilhassa "anmak" (*zikir*) ile yetinilen ibadetleri koymuştur. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme niyetiyle başlayan sürecin bir koçun kurbanıyla ikmali, dinin pagan inançları ilga edişinin bir ifadesi kabul edilebilir.

Buraya kadar olan kısım kurbanda olması gereken değişim idi. Lakin iş bununla sınırlı kalmamıştır. Müslüman toplumda kurbanın ehemmiyetini görece yitirdiğini, bilhassa farz mı vacip mi şeklinde ortaya çıkan tartışmalarda işin istikametinin başka yönlere doğru gittiğini görmekteyiz. Burada belirleyici olan şey, gelenekler ile kısmen fıkhın yaklaşımının merkeze yerleşmiş olmasıdır. Kurbana mahsus özellikler ise bu yaklaşımları pekiştirmiş, en azından bu

yönelimin önünü açmıştır. Her şeyden önce kurban, yenilen hayvanların kesildiği bir ibadettir. İnsanların besine bilhassa et gibi önemli besin kaynaklarına ulaşmaları hiç kolay değildi. Bu nedenle hem geleneksel bir ahlak hem dinî erdem olmak üzere cömertlik, zengin insanların sadaka vermeleri büyük meziyet kabul edilmiştir. Kanaatimce kurbanın bir ibadet olarak anlamının fark edilmesinin en büyük engeli kurban ile infak ve cömertlik arasında kurulan zaruri bağdır. Bu bağ günümüzde öyle bir noktaya ulaşır ki kurban paylaşmak, fakirleri gözetmek, yoksulları yedirmek gibi kavramlarla anılır hale gelir. Kurbanın dindeki yerini ve insanın ahlaki dönüşümündeki büyük rolünü anlayabilmek için onu cömertlik, infak gibi ahlaktan arındırarak düşünmek şarttır. Evvelemirde şöyle düşünmek gerekir: Kurbanın cömertlikle, kardeşlikle, paylaşmak ile hiçbir ilgisi yoktur. Bunlarla ilgili olan kurban değil, kurbanın sonucunda ortaya çıkan ve ayet-i kerimede "Allah'a ulaşmayan kısım" diye beyan edilen etlerdir. Bilhassa vakıf ve derneklerin çalışmaları kurban ile cömertlik arasındaki ilişkiyi daha da güçlendirmiş, kurbanı infak ibadeti haline getirmiştir.

Kurbanın ehemmiyetinin ihmal edilmesinin ikinci nedeni ise kurban ile haccın ilişkisinin ihmal edilmesidir. Birçok Müslüman için kurban hac ibadetinden kopar, en azından haccın bir unsuru olduğu akla gelmez. Gerçekte kurban haccın tamamlayıcı bir unsuru, ihramdan çıkma kısmıdır. Kurbanda bir can feda edilir: Yetişkin-helal bir hayvan, eti veya kanı için değil, bir *niyet* için kesilir ve böylece "ihramdan çıkılır" Demek ki kurbanla birlikte düşünülmesi gereken şey, *ihramın taşıdığı anlamdır*. "Biz ihramı niçin giymiştik?", "İhram ile ne olmuştu?" İhram giymek gerçekte dünyadan ve insanın inşa ettiği itibar, değerler

dünyasından tecerrüt etmek, kimlikleri ve ayrımları gösteren elbiseleri çıkartmak demektir. Bu itibarla ihram insanın başlangıca, Tanrı'ya verilen söze dönmek üzere mekânın ve zamanın aşılmasını anlatır. Gerçekte ihramlı insan öte dünyaya gitmiş, başa dönmüş. Henüz dönmemiş kişidir. O halden ancak fidye vermekle dünyaya döneriz. İşte kurban o fidyenin ta kendisidir. Kurban, insanın ölmüş nefsidir; orada ölen bir hayvan değil, insanın kendisidir. Kesilen bir hayvan değil, insanın arzuları, korkuları, hırslarıdır. Binaenaleyh haccın ifade ettiği derin anlamın bir sonucudur kurban... Hac ilk insan, ilk peygamber Âdem'in inşa ettiği Kâbe'ye dönmek demektir. Hz. İbrahim'le birlikte insanlık Âdem'e yeniden döner; tevhid ikame edilir, insanın insana üstünlüğü fikri yıkılarak bütün insanlar eşitlenir. Hz. Peygamber ise haccı nihai formunda ve evrensel ölçeğinde bir ibadet olarak bize talim ettirir.

Hacla birlikte idrak edilir ki, insanın insan ile ilişkisi ancak Allah üzerinden tesis edildiğinde anlam ifade eder. Allah hesapta yok ise insanın insan ile ilişkisini bir derinlik içinde düşünmek mümkün olmaz. Hac, Tanrı merkezli bir insan tasavvurunun hatırlanması demektir. Hacca giden insanlar bütün insanları temsil eden elçiler gibi ilk ahdimizi yeniler, başa döner, ilk sözleşme üzere yeni bir temeddününün ve fert merkezli toplumsallaşmanın ilkelerini bize getirir. Kurban kestiklerinde ise Tanrı ile aramıza giren vehimler, hırslar, zaaflar, korkular ve kısaca benlik kurban edilmiş, bir fidye ile insan özgürleşmiş olur. Öteki müminler ise bulundukları yerlerden o günü ve anı yaşamak üzere kurban keser, bulunduğumuz yerden esas zaman ve mekândaki, yani Arafat tepesindeki sözleşmeye dâhil oluruz.

DİNÎ GÜN GECE VE BAYRAMLAR

MİRAÇTAN ARDA KALAN: DİNÎ HAYATIN ÇERÇEVESİ MİRAÇTAKİ KAVRAMLARLA ÇİZİLMİŞTİR

Her şeyden önce miraç, urûc, terakki gibi kelimeler, dindarlığın ve ahlâkın yöntemini anlatan kavramlar olarak kabul edilmiştir. O halde miraç en genel anlamıyla Allah'a doğru yolculuğun yani kurbiyetin özel isimlerinden biri olarak dinî hayatın ta kendisidir. Bu süreçte âyet-i kerîmede geçen İsrâ tabirinin özel kullanımı dikkat çekicidir: "... Kulunu geceleyin yürüten Allah münezzehtir." (İsrâ, 1) Burada geçen "yürütme" fiilinde Hz. Peygamber edilgen, Allah ise gizli özne olarak zikredilir. Zaten bütün hadiselerde hakikat böyle tecelli etmez mi?

Kur'ân-ı Kerîm'de hadiseye atıf yapan sûrenin bulunması, İsrâ ve Miraç hakkındaki izahatın orada verileceği anlamına gelmemiştir. Müslüman bilginlerin miraç tasavvuru, sadece Hz. Peygamberinkinden değil, Hz. Mûsâ'nın Tûr-ı Sînâ tecrübesi, Hz. İbrahim'in ateşteki hâlleri, Hz. İsâ'nın doğumu veya sonraki hâllerinde Allah'a hitabı, Hz. Yûnus'un balık karnındaki hâli vb. birçok farklı örnekten gelen bilgi parçalarıyla oluşmuştur. Miraç -ve İsrâ- gerçekte vahyin özel bir tarzı, belki de en özel tarzıdır. Hz. Peygambere gelen vahye mukabil bu kez Peygamber, âyetleri görmek üzere vahyin kaynağına götürülmüştür. Bu anlamıyla miraç, Hz. Peygamber'in Allah ile ilişkisinin özel anlarından biriyken İslâm'ın tevhid ilkesinin gereğiyle de bütün müminlerin bu hâlden nasibini hatırlamak gerekir. Miraç,

Hz. Peygamber'in bilfiil; müminlerin ise en genel anlamıyla "iman" yoluyla bazen ise ibadet ve hâlle iştirak ettikleri bir lütuf ve keremdir. Metafizikçiler, miraca bu özel hâl üzerinden bakar ve "Benim Allah ile özel bir vaktim vardır" hadîs-i şerifini dikkate alarak birçok miraç hâlinden söz ederler.[83] Bu itibarla miracı hatırlarken odaklanılması gereken husus, bilgi ve idrakteki mutlak kesinlik, insan ruhunun sınırsız boyutları, aklın nihai yetkinliği, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin varabileceği nokta, kısacası marifetin ve imanın en kesin hâli olmuştur.

Hâl böyle olunca miraç, İslâm'da dinî hayatın genel çerçevesini belirlemiş, onun ana kavramlarını oluşturmuş, yüksek düşünce metinlerinde en sık atıf yapılan hadiselerden biri olmuştur. Hz. Peygamber'in "Namaz müminin miracıdır" hadîs-i şerifi bu bakış açısının zeminini teşkil eden ilke olmalıdır. Metafizikçiler için miraç (*terakki*, *tecerrüd*), sudûr teorisi üzerinden izah edilen "evrensel-kozmik" bir yolculuktur. Onlar, insanın zihnen yükselerek (ki buna aklîleşme, yöntemine ise maddi olan her şeyden arınma ve tecerrüd etme derler.) Mutlak Hakikat hakkında kesin bilgiye erebileceğini filozoflardan öğrenmişlerdi. Gerçi metafizikçiler, nübüvvete iman etmemiş olanların böyle bir yolculuğu yapabileceklerine inanmamışlardı, fakat düşünce tarihinde bu terakkinin konuşulduğunu biliyorlardı. Bu bağlamda insan nefsinin var olma sürecini tahkiye eden, nüzûl ile yetkinleşme sürecini anlatan miraç ve yükseliş, gerçekte metafizikçiler tarafından birbirini ikmal eden iki süreç kabul edilmiş, insan zihninin bu süreçte kemâle erebileceğini kabul ederek miracı bir tür zihinsel yetkinleşme olarak yorumlamışlardı.

83 İbn Arabi'nin miraç tecrübesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/105-127.

Sûfîler ise miracı, Hz. Peygamber için mutlaka gerçekleşmiş bir hadise olarak görürken büyük ârifler için ise gerçekleşebilecek bir hadise olarak kabul etmiş, bilginin kesinliğini bu sürece dayandırmışlardı. Onların tasavvurunda miraç, keyfiyeti ve türleri değişse bile Allah hakkındaki bilginin nihai kesinliğe ulaştığı özel hâlin veya sürecin ismi olmuştur. Hâl böyle olunca dinî hayatın temel kavramları, özellikle de Tanrı ve insan ilişkisini, tevhidi, fenâyı, vuslatı ve ilâhî sevgiyi anlatan kavramlar miraç hadisesinden istinbat edilmiştir.

Her şeyden önce *miraç*, *urûc*, *terakki* gibi kelimeler, dindarlığın ve ahlâkın yöntemini anlatan kavramlar olarak kabul edilmiştir. O halde miraç en genel anlamıyla Allah'a doğru yolculuğun yani kurbiyetin özel isimlerinden biri olarak dinî hayatın ta kendisidir. Bu süreçte âyet-i kerîmede geçen *İsrâ* tabirinin özel kullanımı dikkat çekicidir: " Kulunu geceleyin yürüten Allah münezzehtir." (İsrâ, 1) Burada geçen "yürütme" fiilinde Hz. Peygamber edilgen, Allah ise gizli özne olarak zikredilir. Zaten bütün hadiselerde hakikat böyle tecelli etmez mi? Allah'a yolculuk, insanın iradesi ve gücüyle değil -sûfîlerin, filozoflardan ayrıştıkları temel noktalardan biri budur- ilâhî inayet ve iradeyle gerçekleşebilecek lütuflar sürecidir.[84] Allah "kulunu yürüttü" demiştir. Bunun anlamı, Allah kendisine yaklaşacak olanları iradelerinden arındırarak ilâhî iradeyle götürür demektir. Hz. Mûsâ'nın Tûr-ı Sînâ miracındaki "hal'u'n-na'leyn" (Tâhâ, 12) hitabı yani beşerî varlığından arınmasıyla ilâhî nidayı duyması arasındaki ilişki bu şekilde kurulur. Ancak benliğinden arınmış olanlar görebilir, duyabilir. Hz. Peygamber bu süreçte bir binek ile taşınmıştır ki bu da iradenin terkiyle ilgilidir. Hz. Peygamber

84 Sûfî ve filozofun yükselişlerinin karşılaştırması için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/30-67.

taşındığı bineği "attan küçük ve katırdan büyük" diye betimlemiştir. Ahlâkçılar buradan hareketle binek meselesini ele almış, insanı Allah'a taşıyan bineğin *amel-i sâlih* veya *ahlâk*, imanın en güçlü halinde ise *aşk* olduğunu kabul etmişlerdi.

İnsan, Allah'a amelle giderse *yürüyen*, ahlâkla giderse *binekli*, aşk yoluyla giderse de *kanatlanan* sayılır. Miraçta Cebrâil Hz. Peygamber'e eşlik etmiş, ona yolculukta rehberlik ederek onu "sidre-i müntehâ"ya taşımış, bundan sonrasında ise Hz. Peygamber ilâhî huzura yalnız varmıştır. Meselenin bu kısmı, metafizikçilerin "mutlak ferdiyet" yani Allah-insan ilişkisinin üzerine kurulu olduğu *tam yalnızlık* halini izah etmek için yorumladıkları konuyu ortaya çıkartır. Allah'a *yapayalnız*, yani "mutlak teklik" ile varılır, *tevhid* bu şekilde insanda "tam teklik" hâlini oluşturmakla nihai kemâline erer. Böylece metafizikçilerin söylediği gibi "Bir'i bir bilebilir" ve Bağdatlı Cüneyd'in dediği gibi "Kişi, önce kendi birliğine (*ferdâniyet*) ulaşmadan tevhidi idrak edemez." Rivayete göre Cebrâil, Hz. Peygamber'e sidre-i müntehâda "Bundan sonra sen yalnız gideceksin, ben adım atarsam yanarım" demiştir. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in Cebrâil'den üstünlüğü anlamında yorumlanmış olsa bile metafizikçiler burada "vech-i hâs" yani Hak ile insan arasındaki özel ciheti/yönü keşfetmişlerdir: Her varlığın, Hakk ile arasında özel bir yön vardır ve bu yön, sadece o varlığa mahsustur, başkası ona dâhil olamaz. Bireyselliği ve biricikliği anlatan en nefis ifade budur.[85]

Peki burada ne olmuştur? Doğrusu bu konuda da birçok yorum ortaya çıkmışsa da bunlardan varlığın gayesinin

85 Detaylı bilgi için bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 203-222.

gerçekleştiği yorumunu esas alarak açıklamaya gitmek, bizi bir çelişkiye düşürmeyecektir. İnsanın nihai amacı, Mutlak'ı *tam* olarak idrak etmek, varlığın gayesi de "kenz-i mahfî"nin (*gizli hazine*) bilinmesi ise miraçta bunun tam olarak idrak edildiğini söylemek gerekir. Miraçta Hz. Peygamber'in rü'yete mazhar olduğu kabul edilir, en azından metafizikçi düşünürler böyle söyler. Bu ne anlamda bir görmedir diye sorsak, elimizdeki bilgilerle onu anlamak mümkün değildir fakat dinin meşruiyeti, buradaki kesinlikle nihai maksadına ulaşır. Hz. Peygamber'in burada Allah'a yakınlığı, âyet-i kerîmede "kâbe kavseyni ev ednâ (iki yay kadar ya da daha yakın)" (Necm, 9) tabiriyle anlatılır. Burası, Hz. Peygamber'in Allah karşısındaki makamıdır. Buna insanın iştiraki ise "şah damarından daha yakın" (Kâf, 16) haliyle gerçekleşir. Böylece Hz. Peygamber "şah damarından yakın olana", "daha da yakın" makamıyla mukabele edince, varlık gayesine ermiştir. Binaenaleyh miraç, Müslüman bilgi geleneklerinde bilgi anlayışının kurucu ilkesini oluşturan "Hakikat sabittir ve bilgi kesinleşmiştir" ifadesinin referansı olarak okunur: Hakikat Allah'tır, O'nu bilen ise Hz. Peygamber'dir. Bir'i bir bilmiş, böylece varoluş gayesine ermiş, daire tamamlanmış ve gerçekte kıyamet kopmuştur.

Miraç ve Mevlid: Doğum Gününde Yaratılışın Anlamını Düşünmek

Miraç gerçekte bir metafizik ve ahlak terimidir. Bir metafizik terimidir, çünkü ahlaka meşruiyet sağlayan şey insanın doğal ve tabii özelliklerini dönüştürecek büyük bir değişimin fiilen ortaya çıkabilmiş olmasıdır. Burada ahlak herhangi bir şekilde bir ezber, bir şartlanma veya geleneksel anlamıyla içe ve dışa dönük birtakım kabuller değil, gerçek bir değişim sürecidir.

Hz. Peygamber'in doğumu, onun miracıyla birlikte düşünülür. Mevlid hakkında yazılanlara, onun miracı hakkındaki açıklamalar eşlik eder, böylece ulvi mertebeler ile aşağı mertebeler arasındaki iniş-çıkışla (*nüzûl* ve *urûc*), Hz. Peygamber'in seyrüseferi bütün insanlar için örnek olmak üzere dikkatlere sunulur. "Bu niçin böyledir?" diye düşünmeye hiç gerek yok, çünkü bir peygamberin doğumu bile olsa, doğumu anmayı değerli ve anlamlı kılacak yegâne şey yaşanacak hayattır. Yaşanan hayat anlamlı bir hayat ise doğum, konuşmaya değer demektir. Bu yönüyle insanlar doğumda eşittir, birinin doğumu ne kadar önemli ise ötekininki de o derece önemlidir. Fakat doğum üzerinde düşünmek, doğumu anmak, var oluş ve hayatın anlamı üzerinde düşünmeyi sağladığı ölçüde gerekli bir iştir.

Bir insan için doğum, onun yaratılış evresinin son halkasıdır; daha doğrusu uzun bir yolculukla dünyaya intikalinin son merhalesi doğum ile gerçekleşir. Arapçada doğurmak-doğmak anlamında kullanılan "v-l-d" kökünün aynı zamanda yaratma anlamında kullanılmış olması anlamlı bir tercih olduğu gibi doğumu büyük evrende insan tekilinin yaratılış merhalesi düşünmenin imkânını bize verir. Doğumu bir yaratılış olarak düşünmeye başlamakla insan, kendisi ile evren, kendisi ile öteki varlıkların yaratılışı arasındaki ilişkiyi hatırlamaya başlamış olur. Bu "var olmanın anlamını idrak etmek" ise miraç ile mümkün hale gelir. O zaman miraç ile mevlidin bir araya gelmesi İslam'ın dünya görüşünü yansıtabilecek iyi bir örnektir.

Miraç gerçekte bir *metafizik* ve *ahlak* terimidir. Bir metafizik terimidir, çünkü ahlaka meşruiyet sağlayan şey insanın doğal ve tabii özelliklerini dönüştürecek büyük bir değişimin fiilen ortaya çıkabilmiş olmasıdır. Burada ahlak herhangi bir şekilde bir ezber, bir şartlanma veya geleneksel anlamıyla içe ve dışa dönük birtakım kabuller değil, gerçek bir değişim sürecidir. Miraç tabirindeki yukarı doğru çıkış ve terakki gerçekte insanın doğal özelliklerinin inkişafı olduğu kadar insan ruhunun, doğanın baskısından uzaklaşarak özgürleşmesini anlatır. Özellikle tasavvuf geleneğinde miraçtan söz etmek, nüzul yani yaratılış süreciyle intikal ettiğimiz dünyadan ahlaklanma-idrak yoluyla bir an için uzaklaşabilmenin imkânından söz etmek demektir. Bu itibarla *urûc-miraç*, *terakki* ve *tecerrüt* gibi kavramlarla birleşerek -ki birisi istikameti öteki ise yöntemi anlatır- *tahalluk* yani ahlaklanma haline gelir.[86] Bu ahlak tasavvuf

86 Nüzûl, urûc, tecerrüd ve tahalluk için bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 172-188.

düşüncesinde ilahi isimler ile ahlaklanmak şeklinde beyan edilir, çünkü gerçekte dinin ve ahlakın kaynağı ilahi isimlerdir. O zaman miraç Allah'a doğru bir yolculuk olduğu ölçüde bir değişim ve başkalaşma yolculuğudur; Allah'a ancak Allah'a benzeyerek, O'nun isimlerinde beyan edilen ilkelere mazhar olarak gidilir.

Sûfî metafizikçiler miracı sadece Hz. Peygamber'e mahsus bir imtiyaz olmaktan çıkararak insanların inayet ölçüsünce iştirak edebileceği ahlaki bir hadiseye döndürmekle mevlid ile miraç arasındaki ilişkiyi güçlü bir şekilde tesis etmiş oldular. Onlara göre Hz. Peygamber'in miracını konuşmak, öteki insanların ilkesel olarak iştirak edebileceği bir lütuftan daha önemlisi bir kurtuluş yolundan söz etmek demektir. Haddizatında insanları doğumlar ayrıştırmaz, bütün insanlar bu tabii hadisede ortak ve hatta eşittir. Onları ayrıştıran, bir kısmını bedbaht bir kısmını erdemli eyleyen şey miraçtır.

Hiç kuşkusuz miracın nedeni iman, yani ilahi inayettir. Öteki bütün hususlar ise bunun bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu yönüyle miraç, kadim metafizikçilerin kabiliyet ve özel yetenek merkezli kurtuluş teorilerinden koparken kurtuluşu Allah'a bağlamakla insan ve Allah ilişkisini vazgeçilmez hale getirir. İnsan doğal bir şekilde ulaştığı bu dünyanın yıkıcılığından ve fesadından ancak Allah'ın inayetiyle kurtulabilir, ancak O'nun inayetiyle uzaklaştırıldığı cennete yeniden dönebilir.

Miraçta Hz. Peygamber'in bir *burak* üzerinde taşındığı aktarılır. Bu *burak* üzerinde toplumsal muhayyile birçok betimlemeler üretmiş olsa bile, metafizikçiler için konu açıktır: *Burak*; *ahlak*, daha derin bir tahlilde ise *aşktır*. Çünkü insan, âdet-alışkanlık ve genellikle zorunluluk

şeklinde yüklendiği dünyanın yükünden ancak aşk sayesinde uzaklaşabilir, kâr-zarar üzerine kurulu ilkel düşünme tarzını ancak aşk sayesinde terk edebilir. Sarhoşluk bu *aklın terki* demektir, insan ancak aşk sayesinde büyük değişime cesaret edebilir. Bu nedenle *burak* ahlaktır, bu nedenle *burak* ibadetlerdir ve en nihayetinde *burak* bütün bunları ortaya çıkartan imanın güçlü hali yani aşktır.

Miraçtan söz eden ayet-i kerimeler, yorumlanması çetin ayetlerdendir. Bunları yorumlama sürecinde neredeyse iki hâkim gelenek ortaya çıkmıştır. Birincisi sözü edilen hadiseleri anlamak yerine olduğu gibi kabul eden *normatif gelenek* iken öteki bu tabirlerden dinî düşüncenin kurucu kavramlarını çıkartan *metafizikçi sûfîlerdir*. Onlar için söz konusu ayetler, insanın terakki ve değişiminin anahtar kavramlarını içerir. Bunlar arasında en çok bilineni, "Fe kâne kâbe kavseyni ev ednâ" (Necm, 9) ayetinde belirtilen "Araları iki yay aralığı kadar, belki daha yakın oldu" niteliğindeki makamdır. Bu makam Hz. Peygamber'in asaleten, onun bereketiyle miraca mazhar olabileceklerin ise vekâleten ulaşacakları en üst makamdır.

Dinî düşüncenin meselelerinden birisi yeryüzü ile gökyüzü arasındaki teessür-tesir ilişkisi üzerine kurulu pagan inançlarla arada ortaya çıkabilecek yüzeysel benzerliğe karşı hakikati açıklamaktır. Pagan inançlarının bir gökyüzü inancı olduğu, ulaşılmaz bir yerde saklı olan Tanrı'ya göksel varlıklar sayesinde ulaşılabileceği inancı putperestliği, bu mertebelerin ancak yüksek kabiliyetle aşılabileceği fikri ise akılcı-metafizikçilerin ahlak teorilerini ortaya çıkartır. Her ikisi de umutsuz ve karamsar bir inanç olmak bakımından ortak zemine dayanır. Miraç göklere doğru bir yolculuk ise bu yolculuk göksel putperestliğe-kabiliyetçi

ahlakçılığa bir reddiye olarak düşünülmelidir. Bununla birlikte Tanrı ile ilişkiyi *lâ-mekân* ve *lâ-zaman* bir hadise olarak düşünmek ise insanın zamanı ve mekânı aşan yönüyle idrak edilebileceği bir hadiseyi düşünmesidir. İşte doğumu anlamak, zaman ve mekân ile sınırlanmak üzere doğan her bir insanın *lâ-zaman* ve *lâ-mekân*ı hâmil olarak doğduğunu anlamak demektir. Her doğan hamile doğar, her tohum ağacı kendinde saklar.

Miracı Düşünmek: Hz. Peygamber'in Miracında Ne Oldu?

Başta Hz. Peygamberinki olmak üzere müminlerin bütün hayatı Allah'a doğru bir yolculuktan ibarettir. Bu itibarla dindarlık, terakki, tecerrüd, miraç-urûc gibi sürekli yolculuk ve yükseğe doğru çıkmak anlamı taşıyan kelimelerle anlatılırken dinin kendisi de yol ve onunla ilgili kavramlarla anlatılır. Öte yandan ahlak ve ibadetler ise "burak" diye kabul edilir: İnsan, ibadet ve ahlak burağı ile Allah'a doğru sürekli terakki eden varlıktır. Miraç bu anlamıyla dindarlıkta gerçekleşen yükselmenin ve terakkinin bunun için lazım olan değişimin (tahavvül) ta kendisidir. O zaman Hz. Peygamber'in miracında gerçekleşen şey, özel bir anlamda ve tarzda Allah'a yükselme ve yolculuktur.

Allah'ın Hz. Peygamber'i gecenin bir vaktinde Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürmesine *İsrâ*, ayetlerini göstermek üzere oradan katına yükseltmesine *Miraç* denilir. Zamanla miraç tabiri akıllarda daha çok kalmış olsa bile, İsrâ ile Miraç Hz. Peygamber'e gelen vahyin yeni bir tarzından ibaretti. Bu itibarla Hz. Peygamber, bi'set yani vahyin başlangıcından dâr-ı bekâya irtihaline kadar birçok kere ne yaşamış ve ne idrak etmişse miraç gecesinde aynı hadiseyi, fakat bu kez daha özel ve farklı bir tarzda idrak etmiş ve yaşamıştı. O gece Hz. Peygamber, Cebrail vesilesiyle kendisine gelen vahyin kaynağına götürülmüş, vesile ile mazhar

olduğu vahye doğrudan muhatap olmuştu.[87]

Hz. Peygamber'e vahiy nazil olurken o nasıl bir hâl yaşıyordu? Muhakkik düşünürler konuya eğilmemiş olsaydı mesele üzerinde birtakım spekülasyonlardan öte fikrimiz olmayacaktı. Onların söylediklerine göre, Peygamber'e vahiy gelirken Peygamber de vahye hazırlanıyor, vahye doğru terakki ediyordu. Bunu vahye doğru çıkmak, vahyi karşılamak gibi tabirlerle anlatmak mümkündür. Burada zihnimize mekân ve yön gibi tabirler gelse bile kastedilen, zaman ve mekân şartlarının dışına çıkmak olmalıdır. Dinî düşüncede vahiyden söz edilirken zaman ve mekân şartlarıyla sınırlı olan akıldan çok *kalbin* zikredilmiş olmasının nedeni budur. Peygamberin ve "arınmış aklı" anlamındaki *kalbinin* bu hazırlanma sürecine *münâzele*, yani "vahyi karşılama" denilir.[88] Bu terakkiyi Hz. Peygamber'de ortaya çıkan hallerden anlayabiliriz. Sahabenin anlatımına göre vahyin gelişi esnasında Hz. Peygamber'in özel haller yaşadığı, terlediği, sarsıldığı ve bir an için kendinden geçtiğini biliyoruz. Bazı rivayetlerde daha hassas bilgiler de verilir: Hz. Peygamber'in ağır yük taşır gibi terlemesi, nefes nefese kalması, devesinin üzerinde ise devesinin çökmesi gibi... Elbette vahiy esnasında Hz. Peygamber'in tam olarak ne yaşadığını, hangi mekânı ve hangi zamanı idrak ettiğini kimse bilmiyordu. Muhtemelen söylenmesi en makul olan şey, Hz. Peygamber'in vahiy esnasında zaman ve mekânın sınırlarını aştığı olacaktır. Sûfîlerin *halvet der encümen* (insanlar içinde Hak ile yalnızlaşmak) dedikleri durum gerçekte Hz. Peygamber'in bu halinden alıyordu gerçekliğini ve anlamını. "Benim Allah ile bir

87 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/98-105.
88 Münâzele için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/211-212.

vaktim vardır ki ne bir yakın melek ne bir beşer ona muttali olabilir" anlamındaki hadis-i şerif, bu nedenle sûfîler için Hz. Peygamber'i anlamanın anahtarı idi.[89] Konevî ise buradan hareketle *vech-i hâs*, yani Allah ile insan arasına kimsenin giremeyeceği ve bilemeyeceği "özel yön" tabirini geliştirmişti. Bu tabir insanı tekilleştiren ve bireysel hakikatini ve gerçek tanımını Tanrı ile ilişkisinde idrak edebileceğini anlatan en önemli kavramdı.

Miraçta ne oldu sorusunu, kapsamına her birimizi dâhil edecek şekilde *vech-i has* üzerinden düşünmekle yaklaşabiliriz: Hz. Peygamber'in hayatında birçok kez her ne oldu ise miraç gecesinde de onun benzeri oldu. Müminler ise kendi *vech-i hâsları* yoluyla bu özel halden ve ilahi lütuftan bir nebze elde edebilirler.

Hz. Peygamber Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürülmüştü. Ân içindeki yolculuk meselesi Kur'ân-ı Kerîm'de başka bir bağlamda da zikredilir. Süleyman kıssasında Belkıs'ın tahtının uzak bir mesafeden ân içinde Hz. Süleyman'ın huzuruna getirilmesi ilahi kudretin insanda tecellisinin örneği olarak zikredilir. Müslümanlar böyle konuları ilahi kudrete havale etmenin dışında açıklama yolu olmadığını bilir, bu nedenle teslimiyetle kabul etmekten başka bir açıklama getirmezler. Öte yandan Mescid-i Aksa'da Hz. Peygamber'in bütün nebilerin ruhlarına imamlık etmiş olması üzerinde durmak gerekir. İslam'ın son din ve Hz. Peygamber'in son peygamber oluşu bu hadiseyle irtibatlı olarak açıklanır. İslam düşünce gelenekleri dâhilinde sadece sûfîler son peygamber olmanın anlamı üzerinde derin fikirler geliştirmiş, "nebilerin

89 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 173; et-Tûsî, *İslâm Tasavvufu*, s. 131; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 428.

sonuncusu" anlamındaki "hâtemü'l-enbiyâ" ifadesini aynı zamanda nebilerin en kâmili ve zirvesi anlamında yorumlamışlardır.[90] İslam'ın öteki dinlerle ilişkisinde bilinmesi gereken en önemli konulardan birisi budur. Bilhassa tasavvuf düşüncesi, Hz. Peygamber'de ortaya çıkan bu tamlık ve yetkinlik fikri üzerine kuruludur. Hz. Peygamber'in bütün nebilere imam olması bunun bir ifadesidir.

Dikkate değer hususlardan birisi de Allah'a doğru yolculuk meselesidir. Başta Hz. Peygamberinki olmak üzere müminlerin bütün hayatı Allah'a doğru bir yolculuktan ibarettir. Bu itibarla dindarlık, *terakki*, *tecerrüd*, *miraç-urûc* gibi sürekli yolculuk ve yükseğe doğru çıkmak anlamı taşıyan kelimelerle anlatılırken dinin kendisi de yol ve onunla ilgili kavramlarla anlatılır. Öte yandan ahlak ve ibadetler ise "burak" diye kabul edilir: İnsan, ibadet ve ahlak burağı ile Allah'a doğru sürekli terakki eden varlıktır. Miraç bu anlamıyla dindarlıkta gerçekleşen yükselmenin ve terakkinin bunun için lazım olan değişimin (*tahavvül*) ta kendisidir. O zaman Hz. Peygamber'in miracında gerçekleşen şey, özel bir anlamda ve tarzda Allah'a yükselme ve yolculuktur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hayatı *Allah'a doğru*, *Allah ile*, *Allah karşısında*, *Allah için* yaşanmış bir hayat idi. Miraçta ise zaman ve mekânın belki dilin sınırlarını da aşarak nihai hakikat zemininde bir karşılaşmadan söz etmek gerekir. Bu karşılaşma gerçekte insanın Mutlak Hakikat karşısında varoluşu idrak etmesi demektir. Bu idrakin her müminin hayatındaki karşılığı ise namazdır. Namaz, *vech-i has* yani özel bir bağ ve kapı ile kendisine nedensellik yollarını aşarak bağlandığımız Rab ile

90 Detaylı bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, çev. Salih Çift (İnsan Yayınları, 2018), s. 114-117.

aramızdaki yakınlığı idrak edebileceğimiz ibadetin ismidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, "Namaz müminin miracıdır" buyurmuş iken yine bu nedenle namaz alışagelmiş zaman ve mekân telakkisinin dışına çıkma iradesidir.

Son olarak *Allah'ın katı* veya *menzili* gibi zihni, zaman ve mekân girdabına düşürerek Allah ile ilişkiyi hayale döndüren tabirleri daha iyi anlayabilmek için İbnü'l-Arabi'nin nefis bir ifadesini hatırlamalıyız: "Biri gökten, biri yerden, biri doğudan, biri batıdan gelen dört melek Kâbe'de buluşmuşlar. Birbirlerine nereden geldiklerini sorduklarında her birisi "Rabbimin katından geldim" demişti."[91]

Şah damarından yakın olana gitmek, nedensellik zincirlerini ve vasıtaları aşan bu yakınlığı idrak etmektir.

91 "Dört melek Kâbe'nin üzerinde toplanmış: Birisi gökten inmiş, diğeri aşağı yerden yükselmiş; üçüncüsü doğudan ve dördüncüsü de batıdan gelmiş. Her birisi arkadaşına nereden geldiğini sormuş, herkes 'Allah'ın katından geldim' diye yanıt vermiş. Şeyhlerimizden biri, Hz. Peygamber'e ulaşan bir hadis aktarmıştı. Hadiste Hz. Peygamber şöyle der: 'Allah gökte olduğu gibi yeryüzündedir. Siz O'nu aradığınız gibi Yüce Topluluk (*Mele-i Âlâ*) da O'nu arar.' Böylece Hz. Peygamber O'nu aramada iki âlemi eşit yapmıştır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/168.

Kadir Gecesinin Anlamı: Kendi Kadrini Bilmek Gibi İrfan Olmaz

Gerçek şu ki insanın en az bildiği bizzat kendi kıymetidir. Kanaatimce kendi kıymetimiz kadar cahil olduğumuz başka bir mesele yoktur. Bütün iddialarımızın ve böbürlenmelerimizin ardında öyle güvensizliklerimiz saklıdır ki bütün gayretimizi var olma mücadelesine adarken kıymetimiz hiç aklımıza gelmez. Din bizi "Allah'ın halifesi", "meleklerin öğretmeni", "eşref-i mahlûkat" diye tebcil ettiğinde veya bir günahımızdan dolayı arşın titreyebileceği söylendiğinde tereddüt ederiz. İşin en tuhafı hayatta bizi en çok üzen şeyin değerimizin bilinmemiş olmasıdır.

Kadir Sûresinde Hz. Peygamber'e hitap ederek Rabbimiz, dikkat çekici ifadeyle "*Kadir gecesinin mahiyetini nereden bileceksin*?" der. Allah *kelâm-ı kadîm*ini inzal ettiği gecenin değerini beyan etmezden önce Hz. Peygamber'i onun kadrini öğrenmeye çağırır. Haddizatında Allah, peygamberine bir şey sorsa veya bir iş emretse o, "Ben bilemem" veya "Ben yapamam" diye iltica yolunu tutardı. Çünkü Peygamber bilir ki, ilahi emir veya sual cevap değil, tutum ve duruş bekler. Allah'ın emri bir bumerang gibi bizi kendisine döndürmek, O'na ilticamızın yolunu göstermek, acizliğimizi itirafla mukabele etmemizi istemek üzere gelir. Hz. Peygamber sahabesine soru sorduğunda onlar "Allah ve Peygamberi bilir" diye cevap verirlerdi: Müminler bir şeyi

bilmenin veya bir şeye ad koymanın Allah'a mahsus bir ulûhiyet hakkı olduğuna inanırlar. Binaenaleyh Allah bize isim koymak hakkını vermediği gibi yaratıklarının kadrini belirleyen de O'dur.

Hz. Peygamber Kadir gecesinin mahiyet ve kıymetini Allah'ın talimiyle öğrendi. Bu itibarla Kadir gecesinin kıymetini idrak eden ilahi kelamın kadrini bilen oldu. Bizim için durum farklıdır: Allah, gecenin kadrini beyan ettikten sonra bile biz *iman* ve *ikrar* ederiz, fakat ömre bedel gecenin değerini *idrak* edemeyiz. Ahiret yurdunda elde edebileceğimiz sevap, ecir hesabıyla ibadetlerimizi artırmaya gayret ederiz, kârlı geceyi en iyi şekilde değerlendirmek isteriz, fakat onun kadrini takdirde kifayetsiz kalırız.

Biz sadece Kadir gecesinin değerini bilmede başarısız değiliz, yanı sıra birçok şeyin değerini de takdir edemeyiz. Kadri ve kıymeti bilmek, Yaratan'ın takdir ve kıymetlendirme hakkına iman etmek ve ona rıza göstermeye bağlıdır. Değeri biz koymayız, değeri yaratan koyar. İnsanın herhangi bir şeye değer biçmesi ulûhiyet haklarına yönelik bir hadsizlik ve saygısızlıktır. Mesela bir insanın ölümünün tüm insanların ölümüne denk olabileceğindeki hesabı kestiremeyiz. Bunu retorik olarak dile getiririz, hatta bu hükme iman ederiz, fakat gerçekte buradaki ilişki bizce muammadır. "Hikmetinden sorulmaz" diyebileceğimiz yer tam burasıdır. Bir insanın ölümü veya hayatı gerçekte bir insanın ölümü bile etmeyebilir; bizim dışımızdaki insanların ölümü, nesnelerden birisinin yitmesi veya herhangi bir canlının ölümünden çok olmayabilir. Ölümleri ayrıştırmak ve statüye göre ölüme paha biçmek, güç merkezli yaşamanın tabii neticesidir. Biz ölü için "Kim o?" diye sorduğumuz sürece ayet-i kerimede beyan edilen hayatın ve

insanın kadrini idrak edemeyiz. Ölümler arasında ayrım yapmak, hayatı hak edenler ile daha az hak edenler diye ayrıma gitmek insanın nesneleştirilmesinin neticesidir. Yüksek ahlakın kurucu ilkesi, ölümde ve doğumda eşitlik ilkesidir. Her insanın ölümünü bir insanın ölümü bile sayabilmek, bu bahiste varabileceğimiz en gerçekçi noktadır. Fakat din bunun çok ilerisine giderek, bir canın tüm canlar mesabesinde olduğunu söyler ve biz hiçbir şey anlamadan öylece kalırız.

Biz insanın hidayete ermesinin ve doğru yola yönelmesinin kadrini bilemeyiz. Çünkü "İman nedir?", "Müslüman olmak nedir?", "Ahlaklı olmak nedir?", "Tüm bunlar insan için ne demektir?" bilmeyiz. Bir insanın hidayetine vesile olmak, dünya ve içindeki her şeyden niçin kıymetli olsun ki? Herhangi bir günahın niçin büyük günah olabileceğini de anlamayız. Mesela insan hayatında sıradanlaşan günahların başında gelen dedikodu yapmanın bir tür yamyamlık olduğunu veya başka bir günahın niçin azaba maruz kalmaya yol açacağını anlamayız. Ne günahlar konusunda ne sevaplar konusunda gerçekte ikna olarak dindarlık yaparız. İbnü'l-Arabî "Hesap etmediği yönden rızıklanır" mealindeki ayet-i kerimeyi insanın, ibadet ve ahlakın kadrini bilmesiyle irtibatlandırır.[92] Bizce önemli olmayan bir işin çok kıymetli olabileceğini perde ortadan kalkınca göreceğiz.

Gerçek şu ki insanın en az bildiği bizzat kendi kıymetidir. Kanaatimce kendi kıymetimiz kadar cahil olduğumuz başka bir mesele yoktur. Bütün iddialarımızın ve

92 "Allah insanı sadece kendisine ibadet etsin diye yarattı. Allah dilediği yönden onu rızıklandırır ve bu nedenle rızık aramakla kendisini meşgul etmemesi gerektiği gibi eceliyle de meşgul olmamalıdır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/22-23.

böbürlenmelerimizin ardında öyle güvensizliklerimiz saklıdır ki bütün gayretimizi var olma mücadelesine adarken kıymetimiz hiç aklımıza gelmez. Din bizi "Allah'ın halifesi", "meleklerin öğretmeni", "eşref-i mahlûkat" diye tebcil ettiğinde veya bir günahımızdan dolayı arşın titreyebileceği söylendiğinde tereddüt ederiz. İşin en tuhafı hayatta bizi en çok üzen şeyin değerimizin bilinmemiş olmasıdır. Her birimiz "Değerim bilinmedi" teessürüyle yaşarız, ucuza gittiğimizi ve itibar görmediğimizi düşünürüz, bundan şikâyet ederiz. Her insanda bu duygu vardır: "Kıymetim bilinmedi." İnsan kendisinin başaramadığı bir şeyi başkasına havale ederek kıymetini onun insafına bırakır. İnsanın kendi değerini bilebilmesi için kim olduğu sorusuna makul ve sahici bir cevap bulması gerekir. "Ben kimim?" sorusuna cevap vermeden kadrimizi bilemeyiz. Geçmişin muhasebesi ile geleceğin kuruntularından kurtularak içinde yaşadığımız âna, mekâna ve şartlara yerleşmedikçe "Ben kimim?" sorusunun cevabını da bulamayız.

Kadir gecesi insanın, insan olmanın anlamını ve kıymetini bulduğu gecedir. Hz. Peygamber için o gece, ilahi kelamın kendisine indiği ve onun da bu nüzule mukabele ettiği gecedir. O kadrini bildi, ardından bayramı oldu. Her birimizin kadir gecesi, kadrimizi idrak ettiğimiz gece olmak üzere muallakta durmaktadır. İlahi kelam nazil olmuştur, kelama mukabele etmemiz ise ya gerçekleşmiş veya beklemektedir.

Her Geceyi Kadir Bilmek

"Her geceyi Kadir bilmek", "Her gördüğünü Hızır bilmek" şeklindeki ikinci kısmıyla bir geceyi ve bir kişiyi bekleyerek veya arayarak ân'ı heba etmek yerine, yaşadığın zamanı Allah'a erdiren bir fırsata dönüştürmek demektir. Necmeddin-i Kübrâ "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefisleri sayısıncadır" demiş, buradaki nefisler (enfâs) kelimesini nefesler diye anlamlandırmayı yeğleyenler, "Allah'a giden yollar nefesler sayısıncadır" demişlerdir. Hayatın maksadı Allah'ı tanımak ve bunun neticesinde de insan olmak ise nefes alıp verdiğimiz sürece fırsat kaçmamış demektir.

Zamanı mazi ve istikbal diye bölmeden "şimdiki ân" zaviyesinden hayatın maksadına odaklanmak, tasavvufun bize öğrettiği en vazgeçilmez ilkelerdendir. "Dem bu demdir", "İnsan/Sûfî vaktin oğludur" gibi deyimlerle pekiştirilen bu dinamik zaman anlayışı, insan ruhunu hafızanın ağırlığından ve boyunduruğundan kurtarıp insanı özgürleştirmeyi hedefler.

Vaktin oğlu (*ibnü'l-vakt*) ömürden nasibini "şimdiki ân" olarak görüp geçmişin pişmanlıklarına ve geleceğin kuruntularına kapılmadan ân içindeki vazifeye himmetini teksif edebilen kişidir. Böyle bir anlayışa ulaşabilmek için tasavvuf bizi "terk ile terbiye" eder. Terk, insandaki benlik duygusunun en kuvvetli âmili sayabileceğimiz hafızanın

üzerimizdeki baskısından kurtulmanın yegâne yolu olduğu gibi mazinin, şimdiyi ve geleceği yok etmesini engelleyecek yegâne çaredir. İslam ariflerinin bakışıyla mazi ile gelecek zaman, beşeriliğimizle ilgili iken ân, "ruhumuzun vakti"dir.

Biz zamanı "ân" olarak idrak ederiz. Ömür, birbirinin benzeri olan -fakat aynısı değil- ânlardan oluşan bir çizgidir. Bu itibarla sûfîler ân yerine bazen "nefes" tabirini de kullanarak "Hayat yaşadığın ân-lar-dan ibarettir" veya "Hayat bir nefestir" gibi cümlelerde bu anlayışı işlemişlerdir. Böyle bir zaman anlayışı derin bir metafizik tasavvura dayansa bile, her şeyden önce, Allah Resulü'nün bir hadisinin tefsiri olarak gelişmiştir. Nitekim Efendimiz "*Dehr*e sövmeyin, *Dehr* Allah'tır" der. Hadisi hangi perspektifle yorumlarsak yorumlayalım, mutlaka ân merkezli zaman tasavvuruna ulaşırız: Ân, "hakikati Allah olan mevhum bir şeyden idrak ettiğimiz tecelli"den ibarettir. Biz Allah'la ve O'nun fiilleriyle "ân içinde" ve "ân vesilesiyle" irtibat kurabiliriz. Bizi O'na götürecek olan ân olduğu gibi Allah her şeye ve her ân'a eşit ölçüde yakındır.

Bu zaman anlayışını aksettiren deyimlerden biri de "Her geceyi Kadir Gecesi bilmek" şeklinde dilimize yerleşmiştir. "Her geceyi Kadir bilmek", "Her gördüğünü Hızır bilmek" şeklindeki ikinci kısmıyla bir geceyi ve bir kişiyi bekleyerek veya arayarak ân'ı heba etmek yerine, yaşadığın zamanı Allah'a erdiren bir fırsata dönüştürmek demektir. Necmeddin-i Kübrâ "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefisleri sayısıncadır" demiş[93], buradaki nefisler (*enfâs*) kelimesini nefesler diye anlamlandırmayı yeğleyenler, "Allah'a giden

93 Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, *İrşâdü'l-Mürîd İle'l-Murâd*, ed. A. Azmi Bilgin-Fakirullah Yıldız (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), s. 69.

yollar nefesler sayısıncadır" demişlerdir. Hayatın maksadı Allah'ı tanımak ve bunun neticesinde de insan olmak ise nefes alıp verdiğimiz sürece fırsat kaçmamış demektir.

Böyle bir zaman anlayışının tabii neticesi olsa bile her geceyi Kadir bilmek düsturu, nazari derinliği olan bir konudur. Sûfîler, bu görüşlerini en çok dinin maksatlarından hareket ederek temellendirmiş olmalıdırlar. Kadir Gecesi, Kur'an'ın indirildiği gecedir. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı ismi taşıyan sûrede bu gecenin "Bin aydan daha hayırlı" olduğu belirtilmiş, bununla birlikte ayın hangi gününe denk geldiği bildirilmemiştir. Sûfîler dinde "belirsiz" bırakılan şeylerin hikmetini dikkatle araştırırlar ve belirsizliği bir rahmet ve lütuf olarak görürler.[94] Kadir Gecesi'ndeki belirsizliği de böyle yorumlamış olmalıdırlar. Bu itibarla meseleyi bir ahlak ve sülûk meselesi olarak ele alarak şu soruyu sormuşlardır: "Kadir Gecesi'nin hakikati nedir?" "Kadir Gecesi, Kur'an'ın indirildiği gecedir" cevabı onları tatmin etmez. Onlar her insanı ilgilendirecek bir kalıpla soru sormuş ve böyle bir sorunun cevabını aramışlardır. Bu sebeple soruyu şöyle düşünmemiz gerekir: "Bir insan için Kadir Gecesi ne anlama gelir?" Tasavvufta genelde hâkim olan bu tavır, dinin veya hadiselerin nesnel yönlerinden çok bir fertle ilgili yönüne dikkat çekmek demektir. Başka bir ifadeyle, nesnel olan bir şeyin içselleştirilmesinden söz etmeksizin tasavvufta tarif süreci ikmal edilmiş olmaz. Bu tavrı, değerli dostumuz Yusuf Kaplan'ın tabiriyle "temellük süreci" diye ifade edebiliriz. "Temellük" olmaksızın sürecin kendisine katılamayacağımız kadar ân'a dâhil olmak yerine geçmiş veya gelecekte savruluruz. Binaenaleyh ârif

94 Kadir gecesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/213-217.

için Kadir Gecesi'nden söz etmek "Benim için Kadir Gecesi ne anlama gelir?" sorusunu ciddiyetle sormak demektir. Böyle bir ciddiyetle sordukları soruya ârifler şu cevabı bulmuşlardır: Her insanın bir Kadir Gecesi vardır/ olmalıdır.[95] Kadir Gecesi, insanın ahlakını ikmal ederek gerçek insan olduğu vaktin adıdır. Kemale ulaşmakla her insan kendi "kadrini" idrak ederek Kadir Gecesi'nin genel kadrine katılır. Kendi kadrini idrak edemeyen insan, bu gecenin kadrini idrak edemeyecektir.

Sûfîlerin böyle bir anlayışa varmaları Kadir Gecesi'nin ıstılahî manasıyla doğrudan irtibatlıdır. Bir geceyi Kadir Gecesi kılan şey, Kur'ân-ı Kerîm'in o gecede indirilmesi ise eğer, insanın gerçek bir insan haline gelmesi de Kur'ân-ı Kerîm'in davetine icabetle mümkündür. Bunu tasavvufun içselleştirici kavramlarıyla anlatırsak Kur'ân-ı Kerîm'in önce semâya, ardından Efendimizin kalbine inmesi sürecin birinci kısmıdır. Bunu "teşriî nübüvvet" diye isimlendirebiliriz. Teşriî nübüvvetin bir maksadı vardır ki, o da insanın, nübüvvetin davetine icabetidir. İcabet ile davetin aynı anda gerçekleştiği yegâne insan nebiler sultanı Hz. Muhammed'dir. Bu itibarla Peygamber Efendimizin "kendi Kadir Gecesi" ile Kadir Gecesi mutabık ve denk olmuştur. Nitekim Resûl-i Ekrem Efendimizin "yaşayan Kur'an" olarak tavsif edilmesinin anlamlarından birisi budur. Allah Resûlü için bilfiil gerçekleşmiş olan, diğer insanlar için bir imkân olarak ortadadır. Herkes davete icabet ettiği zaman ve ölçüde Kadir Gecesi'ni idrak etmiş olacaktır.

Sûfîler Kadir Gecesi'ni temellük sürecini çeşitli şekillerde anlatmışlardır. Bunlardan birisi Kur'an'ın her insana

95 "Kadir gecesi sensin." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15/106.

nazil olması tabiridir. Kur'ân-ı Kerîm bize ne zaman nazil olursa Kadir Gecemiz o gece olacaktır. Burada "nüzûl/inzal" kelimesinin kullanılmış olması tasavvuf dışı kesimlerin eleştirilerine yol açmış olsa bile, maksatları belirsizliğe imkân vermeyecek kadar aşikârdır. Başka bir kavram ise *istizhârdır*. İstizhâr ve bu eksende dile getirilen açıklamalar Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından bilhassa *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de zikredilmiştir.[96] *İstizhâr*, indirilmiş Kur'an'ın insan tarafından tam olarak içselleştirilmesi ve bunun neticesinde o insanın "yaşayan Kur'an" haline gelmesi demektir. Bu itibarla istizhâr, teşriî nübüvvetin ve vahyin maksadını teşkil eder. Vahyin inzali bir davet ise istizhâr davete hakkıyla icabet demektir. Bu icabetle birlikte adeta bir bumerang gibi Hakk'tan feyezan eden ilahi kelam icabetle tekrar Hakk'a döner. İnsanın mücahedesiyle gerçekleşen bu ikinci süreç, aynı zamanda miraç, terakki, ahlaklanmak, mukabele vb. terimlerle anlatılır. Bununla birlikte istizhâr kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda bu terimle dile getirilen düşüncelerde Müslümanların *kelime nazariyelerinde*, bilhassa *a'yân-ı sâbite* anlayışını hatırlamamızı gerektirecek derin bir metafizik anlayışla karşılaşırız. Meselenin ayrıntısına girmeksizin bu anlayıştan doğan bir cümleyi zikredebiliriz: Sûfiler, "İnsan-ı kâmil ile Kur'an kardeştir" der.[97] Bu cümle Kur'ân-ı Kerîm ile insan arasındaki ezelî aşinalığa atıf yaptığı kadar aynı zamanda bütün varlıklar için kaynak birliğine, yani a'yân-ı sâbite konusuna atıf yapar.

Sûfiler Kur'an'ın her bir insana indiği üzerinde dikkatle durmuş, Kur'ân-ı Kerîm yorumculukları da bu esasta gelişmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bizi ilgilendirmeyen ve başkasına

96 Nüzûl ve istizhar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/183-185.
97 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/184.

gelen bir ayet yoktur. Ebû Tâlib el-Mekkî "Kur'an sanki sana indirilmiş gibi onu okumalısın" der.[98] Bu anlayış neticesinde insan Kur'ân-ı Kerîm'i Hakk'ın sadece kendisine okuduğunu/inzal ettiğini düşünür. Ahlakın gayesi de Allah'ı görür gibi o kitabı okumak, kendi kitabını Hakk'a tilavet etmektir. Bu düşünceyi yansıtan en iyi misallerden birisini İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de aktarır:

"Bir hafız bir şeyh efendiye intisap eder. Şeyh efendi yeni müridin meşguliyetini sorunca, hafız olduğunu söyler. Sohbet Kur'ân-ı Kerîm okumak üzerine devam eder. Mürit, sohbetin bir yerinde Kur'ân-ı Kerîm'i bir gecede hatmettiğini söyleyince, şeyh efendi şöyle der: "Bu gece, Kur'an'ı hafızlık hocanın önünde okuyormuş gibi oku!" Ertesi gün mürid şeyhine, "Efendim! Buyurduğunuz gibi yaptım, fakat Kur'an'ın ancak yarısını okuyabildim" der. Bunun üzerine Şeyh Efendi, "Bu gece benim huzurumda okuduğunu farz ederek oku" tavsiyesinde bulunur. Mürid ertesi gün, "Efendim! Üçte birini ancak okuyabildim" deyince şeyh efendi, "Bu gece de Allah Resûlü'nün önünde olduğunu farz ederek oku" der. Bu emri de yerine getiren mürid, sadece Fatiha Sûresini okuyabildiğini söyler. Şeyh Efendi, bu kez İslam'da hayatın ve ibadetin maksadını teşkil eden *ihsan*ı hatırlatırcasına, "Bu gece de Allah'ı görür gibi oku" veya "Allah'a tilavet eder gibi oku" deyince müridin ertesi gün okurken vefat ettiği haberi gelir![99] Her gecesi leyle-i kadir olanlar, hayata ve Kur'an'a böyle bakabilenlerdir.

98 Ebû Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (Semerkand Yayıncılık, 2003), 1/227.

99 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/338-339.

Müslümanlıkta Bayramlar: Marifete Ermenin Şükrü Olarak Bayram

Müslümanlıkta bayramlar ibadetlerin neticesinde ortaya çıkan kutlamalar veya tebrikleşmeler olarak görülmelidir. Bu durumda bayram, ibadetin makbul olması veya ibadet vesilesiyle gerçek maksadımızı ve var oluş gayemizi idrak etmemizle ilgilidir. Hz. Âdem ve Hz. Havva ilk günahın ardından "Rabbimiz biz nefsimize zulmeyledik" demişlerdi. Kastettikleri şey, nefsimizin kadrini ve değerini bilemedik, hazların ardından gitmekle nefse kıymet kazandıracağız zannettik, meğerse yanıldık demekti. Bilemedik ki insanın kıymeti Hakk'tadır ve itibarımız O'ndandır. İşte ibadet ederken ayet-i kerimede beyan edilen durumu yaşarız. Nefsimizin değerini idrak ederek ibadet ederiz, ibadet ederek kadir ve kıymete nail oluruz.

Müslümanların hayatında iki bayram var: Kurban ve Ramazan bayramı. Her iki bayramın iki temel ibadetin ardından gelmesi, bayramın mahiyetini idrak etmek bakımından önemlidir. "Fıtr bayramı", oruç ibadetinin ardından gelirken kurban bayramı da, hac ibadetinin ardından kutlanıyor. Zekâtın genellikle Ramazan ayında verilme ihtimalini hesaba katarsak -en azından fitre sadakası var- Ramazan bayramı onunla da ilgili olabilir. Demek ki her iki bayram, iki veya daha fazla temel dini pratiğin ardından gelerek ibadetin neticesindeki bayram veya "vuslat

bayramı" fikrini zihnimize tahkim ediyor. Biz bayramı başka türlü düşünemiyoruz. Buna bir de "yarım" bayram ve "müminlerin haccı" sayılan Cuma bayramını eklersek, iki buçuk bayramımız ibadetlerin neticesinde kutladığımız bayramlardır. Binaenaleyh Müslümanlıkta bayramlar ibadetlerin neticesinde ortaya çıkan kutlamalar veya tebrikleşmeler olarak görülmelidir. Bu durumda bayram, ibadetin makbul olması veya ibadet vesilesiyle gerçek maksadımızı ve var oluş gayemizi idrak etmemizle ilgilidir. Hz. Âdem ve Hz. Havva ilk günahın ardından "Rabbimiz biz nefsimize zulmeyledik" demişlerdi. Kastettikleri şey, nefsimizin kadrini ve değerini bilemedik, hazların ardından gitmekle nefse kıymet kazandıracağız zannettik, meğerse yanıldık demekti. Bilemedik ki insanın kıymeti Hakk'tadır ve itibarımız O'ndandır. İşte ibadet ederken ayet-i kerimede beyan edilen durumu yaşarız. Nefsimizin değerini idrak ederek ibadet ederiz, ibadet ederek kadir ve kıymete nail oluruz. İbadetle kevn ve fesat âleminin dışına çıkabilenlere zaten her gün bayram! Sanki cennete varmışız, imtihanı az rahmeti bol bir hayatın ardından daha büyük nimetlere nail olmanın sevincini paylaşıyoruz. Allah cennete girdiklerinde müminlerin son sözlerinin "Elhamdülillah" (Allah'a hamd olsun) olacağını beyan eyledi. Biz dünyada o duaya binaen birbirimizi tebrik ediyor, dünyada beşaretini aydığımız cennetle birbirimizi tebrik ediyoruz.

Bayramların ne anlama geldiğini idrak edebilmek için önce ne olmadıklarını hatırlamak gerekir. Müslümanlıkta bayramlar insanların öteden beri kutlaya geldikleri -başlangıçta dinî içeriğe sahipken tefessüh etmiş- festivallere benzemez. Müslümanlar bayramlarda festivallerde olduğu gibi normal hayatın dışına çıkarak boşalmaz, patlamaz,

taşkınlık ve zevke dalarak içlerini dışlarına çıkartacakları gün olarak bakmazlar bayrama. Böyle taşkınlıklar zaten garip gelir onlara: İnsanlar içlerinde neyi biriktirmiştir ki bayram vesilesiyle taşkınlık yapmaya ve boşalmaya muhtaç kalsın? Müslüman için bayram, hayatı daha iyi anlamak, var olma nimetini idrak etmek, bu idrakin neticesinde ortaya çıkan marifet neşesini paylaşmak, aynı nimete erenlerle kutlamak demektir. İbadeti îfâ ederken nispeten emek harcarız, yorularak ibadeti yerine getiririz; bayram ise ibadetin neşe kısmını teşkil eder. Haddizatında biz bütün ibadetleri tekil yerine getiririz, tebrikleşmede ise cemaat oluruz, hayatın anlamını birlikte idrak ederiz. Bu tebrikleşme marifetin neticesi olduğu için "ayık" olmak gereken hâllerdir; dindarlık insanın içinde patlamalara yol açacak şekilde biriktirmeleri iktiza etmez, bu nedenle taşkınlık Müslüman hayatına yabancı sayılmıştır. Din bizden arzularımızı yok etmemizi istemedi ki, biriken arzular sonra patlamaya yol açacak bir gün arasın.

İslam'daki bayramlar geçmişte veya günümüzde toplumlarda görülen siyasal içerikli "resmi" bayramlarla da bağdaşmaz. Toplumsal asabiyeyi ve dayanışmayı tahkim eden böyle bayramlar Müslümanların bayram telakkisine garip gelir. Öte yandan İslam'ın tatil odaklı bayram anlayışı olmadığı gibi tembelliği yücelten ve ataleti tahkim eden bayram tutkusuna yol vermez. Günümüzde "tatil eksenli dinî bayram" telakkilerinin de İslam geleneğinden gelmediğini hatırlamak gerekir.

İslam'da bayram, Hacı Bayram-ı Velî'nin mısralarında geçtiği üzere "Hak ile bayram" diye tabir edilen *vuslat* anını anlatır. Biz vuslatın bayramını kutluyoruz. Ramazan bayramı üzerinden meseleyi düşünürsek, oruçla ikmal edilen

marifet neticesinde ortaya çıkmıştır bu bayram. Biz oruç tutarken imsak ve iftar eylemiyle Allah'ın iki ismini düşündük, daha doğrusu iki ismiyle âlemi yaratmasını düşündük durduk. Bir ay boyunca Allah ile beraberdik, O'nun yaratma eylemini, bizi ve âlemi var edişini temaşa eyledik. Allah *el-Mâsik*[100] ve benzeri isimlerle tuttuğu ve kapadığı âlemi, *el-Fâtır*, *el-Fettâh*[101] gibi isimleriyle açarak her ân içinde yeniden yaratır. Biz yaratılışı temaşa etmek üzere oruç tuttuk, başka bir maksadımız yoktu. Bedenimizdeki değişimlerle (daralma-açılma) yaratma eylemini müşahedeye niyetlendik, nasip olur diye temenni ettik. Yemeyerek-içmeyerek ve hazzımızdan uzak durmakla *es-Samed*'in[102] istiğnasına gitmeye bir yol aradık; O'nun istiğnasını idrak etmek bizde ihlas, yani bütün işlerimizde ve hayatımızda mutlak beklentisizlik erdemine ulaşmak demekti. Kadir gecesinde ziyadeleşen bir coşkuyla meselenin kemaline vararak yaratmanın ne olduğunu, âlemin ve tüm varlığın değerini idrak ederek insan olmanın anlamını temaşa ettik. O zaman şöyle demeliyiz: Ramazan'ı kimle geçirdiysek bayramımızı da O'nunla idrak edeceğiz.[103]

100 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 176-177.
101 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 171-175.
102 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 85.
103 Kurban ve Ramazan Bayramı ile ilgili ayrıntılı bir yazı için bkz. *Zeyl*: "Kayıp Giden Ömürde Bir Bayram Molası: Hak ile Bayram Edenler"

ZEYL

Kelime-i Tevhidin Ahlâkı: Rızâ, Tevekkül ve Teslimde Tecelli Eden Dindarlık

Her şeyi bilen ve her şeyin iradesine göre gerçekleştiği bir Tanrı'ya ancak teslim olmak gerekir. O halde kelime-i tevhide inanmak insanda bir teslimiyet, yani Müslüman olma halini ortaya çıkartır. İkinci merhalede ise insan, Tanrı'nın gösterdiği şekilde O'nu "vekil" edinir. Tevekkül bu demektir. En nihayetinde ise bu hal insanda bir "rızâ" hali oluşturur. "Mevlâm görelim neyler, neylerse güzel eyler" ifadesi de bu rızâ ve tevekkül halinin en nefis anlatımıdır.

"Allah ne istemişse o olur." Günlük hayat dilinde bir Müslümanın en çok söylediği tabirlerden birisi olan "maşallah" bu demektir. Bunun mefhûm-ı muhalifi ise gerçekleşmeyen bir hadise söz konusu olduğunda "Allah neyi dilememişse o olmamıştır" şeklinde ifade edilebilir. Cümleyi şartlı söylemek gerektiğinde ise "inşallah" yani "Allah dilerse olur" denilir. Her ikisi birlikte, kelime-i tevhide verdiğimiz "iradeli Tanrı" anlayışının istilzam ettiği ahlâk ve dünya görüşünün en veciz ve en nefis anlatımıdır. Bir Müslüman bu tabirler ışığında yaşar, bu tabirlerle şimdiki zamanı ve geleceği ilâhî irade ekseninde yorumlar, karşılaştığı meşakkatleri bu bilinçle göğüsler, en nihayetinde ise "Görelim Mevlâ neyler, neylerse güzel eyler." diyerek bu anlayışı taçlandırır.

İmam Matürîdî, Mu'tezile'nin "Tanrı'nın iradesi

mutlak bir şekilde kabul edilirse insan fiillerinin anlamından söz edilemez" mealinde birtakım eleştiriler dile getirdiğinde Müslüman toplum içinde adet haline gelmiş bu dile atıf yaparak cevap vermek istemiştir. Büyük İmam der ki, "Mu'tezile çıkıp zihinleri karıştırana kadar Müslümanların dilinde bir sorun yoktu; onlar gelecekle ilgili bir durum olduğunda inşallah (Allah dilerse) veya maşallah derler."[104] Buna rağmen tabirler, işi geçiştirmek, değersizleştirmek için söylenmiyor, insanları fiilden alıkoymuyor, sorumluluklarını üstlenmelerine mâni olmuyordu. Mu'tezile ise provokatif bir yaklaşımla insan fiillerinin üzerine "ilâhî irade" sebebini yerleştirdiğimizde, yükümlülüğün anlamını yitireceğini, ilâhî iradenin insanı âtıl hale getireceğini söyleyerek iradesiz bir Tanrı telakkisine yol açan başka bir tevhid anlayışını savunmuştu: Adaletli Tanrı! İmam'ın reddettiği tam olarak bu iddiaydı. İlâhî iradeye inanmak, insanı âtıl hale getirmeyeceği gibi sorumluluklarını da ortadan kaldırmayacaktır. Bu durum insanda, meselelerin Tanrı'ya havale edilmesiyle başıboş ve anlamsız bir yaşama yol açmayacaktır.

Tevhidin özünü teşkil eden ilâhî irade meselesi, Müslüman düşünce ekolleri arasındaki en ciddi sorundu ve bu sorunun farklı alanlarda yol açtığı tartışmalar Müslüman düşünce ve ahlâk hayatının istikbâlini şekillendirmişti. İlâhî iradeyi kabul edenler daha doğrusu tevhidi, ilâhî irade ve kudret ile özdeşleştirenler, bu anlayış dâhilinde ahlâkî teoriler ortaya atmış, din ve ibadet anlayışını bu istikamette yorumlamışlardı. Tanrı'yı iradeli veya iradesiz düşünmenin sonuçları, bu disiplinleri farklı yaklaşımlara icbar

104 el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 435-439.

etmişti. Önce iradeli Tanrı telakkisini reddederek Tanrı'nın âleme müdahalesini tezyif eden ekollere bakalım: İnsanın yeryüzündeki yaşamı, dünyayı anlama çabasının gayesini belirler. İnsana göre oldukça büyük ve sınırsız bir evren içinde varlığını korumak, varlığını daha güçlü hale getirerek karşılaşabileceği sıkıntı ve endişelerden selamete erebileceği bir düzen içinde yaşamak, evreni tanıma ve araştırmanın saiki idi. Bunun için gereken ise evrenin belirli bir düzen içinde işleyip işlemediğini tespitti. Başından beri bilim insanları daha sonra da metafizikçi filozoflar evrende düzen olup olmadığını tartışmış, farklı gerekçelerle bir düzen fikrini kabul etmişlerdi. "Farklı gerekçeler" diyoruz, çünkü bazı düşünürler, Tanrı inancından hareketle düzeni temellendirmek istemiş, bazıları ise Tanrı'ya rağmen veya onu yok-etkisiz sayarak nizamı ve düzeni savunmuştu. Her halükârda insan, varlığını korumanın yolunu nizamda bulmuştu: Evrende bir nizam varsa tedbir alabilmek mümkün olabilir, böylece evrenin bilinmeyen sürprizlerinden korunmak ihtimali belirirdi.

Evrende bir nizamın var olabilmesi ise hadiselerin ve varlıkların nedensellik ağıyla birbirine bağlanması, nedensellik zinciriyle ortaya çıkmasına bağlıydı. Bu nedenle sorunun en önemli kısmı, doğanın ve gökyüzündeki varlıkların nedensellik ilişkisi dâhilinde hareket edip etmediğini tespit olacaktı. Filozoflar dikkatlerini nedenler meselesine vermiş, bilgiyi "nedenleri bilmek" olarak kabul etmişlerdi. Lakin nedenselliği kanıtlamak doğanın müstakil bir hakikate ve bunu önceleyen mahiyete sahip olmasını gerektiriyordu. Metafizikçiler bunu mahiyetler teorisiyle çözmek istemiş, mahiyetlerin ezelî ve belirlenimsiz olduğunu düşünmüş, bunların karşısında herhangi bir iradenin

veya kudretin müessir olamayacağını iddia etmişlerdi. İlâhî iradeyi reddetmenin ve kudreti sınırlamanın temel nedeni buydu. "Hakikat sabittir" diye bilinen meşhur ilkenin gerçek anlamı budur. Hakikat öyle bir şekilde sabittir ki Tanrı bile hakikati değiştiremez, onu başka bir hale koyamaz, mahiyetleri oldukları halden başka şekilde inşa edemez. "Tanrı'nın bilmesi onun yaratmasıdır" şeklinde dile getirilen ilke bu sınırlanmayı anlatıyordu. Böylece ilâhî irade sınırlandırılmış, kudrete mahal kalmamış, doğanın müstakil düzeni ve mahiyeti Tanrı'ya engel teşkil ederek mümkün dünya alanını genişletmişti; en azından böyle olduğu zannedilmişti. Akıl ise bu düzenin gereğini bilerek insan için gerekli çareleri oluşturan ve yaşama imkânlarını teminat altına alacak olan vasıtamızdı. Bu ise ilkenin ikinci kısmını yani "bilgi mümkündür" ifadesini teşkil eder. Başka bir anlatımla, insanı selamete kavuşturacak çareleri bu nizam içinde bilir ve buluruz demektir. Bunun dinî düşüncedeki karşılığı, insanın hayatının vekâletini Tanrı'ya vermeksizin onu kendi inisiyatifiyle deruhte etmesi ve kendi gücüne itimatla yaşama gayreti diyebiliriz. Nedenselliğin oluşturduğu bir nizam içinde yaşamanın anlamı budur.

Din, meseleye başka bir açıdan bakarak dünyada aranan nizamın -ki böyle bir nizamın bulunduğu inancı bir iddiadan ibarettir- ilâhî iradede bulunduğunu söyleyerek nizam fikrini başka bir merhaleye taşımıştır. İnsanın itimat etmesi gereken şey bu iradedir. Burada irade karşısında insanların tutumunun iki tarzını görmekteyiz: Birinci yaklaşımda insanlar, kudretin sınırsızlığını yaşamlarına bir tehdit olarak görürken ikinci yaklaşımı teşkil eden iradeli Tanrı anlayışında ise bu sınırsızlık fikri selametin yolu olarak kabul edilir. Böyle olunca ilk ortaya çıkan ahlâk, "teslimiyet"

olacaktır. Her şeyi bilen ve her şeyin iradesine göre gerçekleştiği bir Tanrı'ya ancak teslim olmak gerekir. O halde kelime-i tevhide inanmak insanda bir teslimiyet, yani Müslüman olma halini ortaya çıkartır. İkinci merhalede ise insan, Tanrı'nın gösterdiği şekilde O'nu "vekil" edinir. Tevekkül bu demektir. En nihayetinde ise bu hal insanda bir "rızâ" hali oluşturur.

"Mevlâm görelim neyler, neylerse güzel eyler" ifadesi de bu rızâ ve tevekkül halinin en nefis anlatımıdır.

Râzî'nin Nübüvveti Açıklama Tarzı: Asr Suresini İmanın Merhaleleri Olarak Okumak

Her doğan ölüme yakındır, her ömür bir ikindi güneşi gibi batmaya meyletmiştir, her yüz batmaya yönelmiş bir güneş gibidir. Zaman üzerindeki yemin, gerçekte ömrümüzü ve hayat tecrübemizi şahit tutmak anlamına da gelebilir. Her kim ne kadar yaşarsa yaşasın en sonunda günü zarar sayacak, geçen ömür üzüntüsünü artıracak, en nihayetinde ömrün bir yel gibi esip tükendiğini bilecektir. Surenin beyan ettiğine kim ikna olmaz ki?

Gelmiş geçmiş Müslüman din bilginlerinin muhtemelen en büyüğü saymakla bir haksızlık yapmış olmayacağımız Fahreddin er-Râzî Asr Suresini, nübüvveti ve peygamberi anlamada referans olarak kabul edebileceğimizi ifade eder. Düşüncesini açıklarken önce herhangi bir çağda veya yerde nübüvveti aklen ispat veya temellendirmenin mümkün olmadığına dikkatimizi çekerek vakıa üzerinden cedeli bırakan bir anlatım yoluna bakmamız gerektiğini söyler.[105] Daha sonra Konevî'de de görmüş olduğumuz bu takrir ve tespit üslubu, herhangi bir insanı ikna etmeyi değil, vakıayı bir gerçeklik zemini sayarak, insanı insafa ve anlamaya daveti esas alır.[106] Anlamak ancak yolda mümkün

105 er-Râzî, *Metafizik*, 3/396-401.

106 Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (Kapı Yayınları, 2014), s. 39-45.

olabilir. Kabul etmek ise ancak hidayet ve istidatla gerçekleşebilir. Bu yaklaşım dâhilinde cedelci teolojik tartışmalar, herhangi bir insanı ikna etmeyi değil, selbi bir yöntemle, kuşku ve itirazın dayanaklarını tezyif ederek zihnin anlama zeminine yaklaşmasını amaçlar.

Asr Suresi, her insanın hüsranda olacağını belirten bir ayet-i kerimeyle baslar. Bunun temel bir hakikat olduğunu beyan etmek üzere de yemin edilir. Allah sureye ismini veren insan ömrü veya daha geniş bir zaman dilimi veya ikindi namazı gibi birbiriyle ilişkili bir şeye yemin ederek insan kaderinin bu nihai gerçekliğine dikkatimizi çeker: Asr, bir insanın yaklaşık ömrü kabul edilebileceği gibi bir asır da olabilir. En nihayetinde asr, ikindi namazı vakti demektir. Bu anlam öteki iki anlamı içkin sayılabilir. Çünkü insan ömrü veya içinde bulunulan asır her halükarda nihai sona yakındır. Her doğan ölüme yakındır, her ömür bir ikindi güneşi gibi batmaya meyletmiştir, her yüz batmaya yönelmiş bir güneş gibidir. Zaman üzerindeki yemin, gerçekte ömrümüzü ve hayat tecrübemizi şahit tutmak anlamına da gelebilir. Her kim ne kadar yaşarsa yaşasın en sonunda günü zarar sayacak, geçen ömür üzüntüsünü artıracak, en nihayetinde ömrün bir yel gibi esip tükendiğini bilecektir. Surenin beyan ettiğine kim ikna olmaz ki?

Yeminin ve genel ilkenin ardından ise hiçbir özel grubu veya şahsı içermeksizin salt ilkeler üzerinden istisna zikredilir. Böylece karamsar bir hüküm gibi görünen birinci ayet-i kerimenin ardından sure, bir ihsan ve lütuf kapısı haline gelerek hayatın ve var olmanın anlamını bize gösterir. Birinci ilke iman etmek, yani Allah'a bağlanmak, O'na itimat ve teslim olmaktır.

İman Allah'ın bir ihsanıdır; en azından hâkim gelenek

bunu böyle kabul eder. İman ile birlikte insan var olmanın anlamını idrak eder kendi kimliğinin tanımı ortaya çıkar ve insan kendini Tanrı ile ilişkisinde tanımış olur. Bu bakımdan iman, düşünen canlı olmanın iktiza ettiği mantıksal bir sonuçtur. Bunun akabinde ise amel yani imanın gereği olan işler gelir. Her ne kadar iman ile amel bir neden-sonuç ilişkisi gibi birbirine bağlanmazsa da dindarlar, ameli imanın yetkinleşmenin bir delili veya merhalesi olarak kabul eder. Gerçek iman, ameli ortaya çıkartan imandır. Bunun akabinde ise öteki insanları imana davet etmek, onlara da kurtuluş yolunu hatırlatmak zikredilir. Bu husus ayet-i kerimede "hakkı tavsiye etmek ve sabrı tavsiye etmek" şeklinde beyan edilir. Hakkı tavsiye, insanlara doğruyu -varlıkta en doğru olan insanın ve dünyanın fani, Allah'ın baki olduğunu söylemektir- söylemek, sabrı tavsiye etmek ise yaşamak ve nimet hallerinde Allah'ı hatırlamak olabilir. Burada zikredilen husus emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münker (iyi olanı söylemek, kötü olandan uzaklaştırmak) diye belirlenen doğruluğun yayılmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan doğrunun anlatılması insan doğasında az çok bulunan bir şeydir ve herkes buna aşinadır. Râzî suredeki bu üç konuyu (iman, amel ve davet) bir şeyin üç merhalesi veya bir davranışın yetkinliğinin delili kabul ederek nübüvveti açıklamak için bu sureye dikkatimizi çeker.[107] Peygamber iman eden, sonra amel yapan, sonra insanları bu imana ve iyiliklere davet eden insandır.

Hz. Peygamber öncelikle hüsrandan kurtulmak üzere iman etmiş birisidir. Birçok ayet-i kerimede bu husus belirtilir. Peygamberin ilk işi kendisine indirilmiş olana iman

107 er-Râzî, *Metafizik*, 3/399-400.

etmek ve ona teslimiyetle karşılık vermektir. Bunun akabinde ise imanın gereği olan hususları yerine getirmek peygamberin temel meselesidir. Hz. Peygamber'in kendisine gelen ayetlere hemen icabet ettiği, söz gelişi ayet-i kerime herhangi bir emir veya yasaklama içeriyorsa onu yerine getirip sureyi okumaya devam ettiği aktarılır. Bu bakımdan iman ile amel bir kişide özdeşleşmiş ise o kişi peygamberdir. Üçüncü merhale ise imanın ve amelin -yani hayrın- insanlara ulaştırılmasıdır. Bunun amacı nedir? Bu meyanda başka bir örnek olmak üzere metafizikçi filozofun tutumunu hatırlamak gerekir. O da ulaştığı hakikati mutlaka insanlara ulaştırmak, onlara taşımak ister. O zaman soru bir değil iki tane olmalıdır: Bir filozof niçin ulaştığı hakikati mutlaka insanlara aktarmak ister? Bir peygamber niçin aldığı vahyi insanlara ulaştırmak ister?

Bir filozofun ulaştığı bilgiyi iki nedenle ulaştırmak istediğini düşünebiliriz: Birincisi hemcinslerine ve toplumuna karşı duyduğu sevgidir. Her tebliğ ve her anlatım insan sevgisine dayanır. Bunda tereddüt yoktur. Bu durum günümüzde de devam ettiğinde, bilim insanlarının aynı ahlak ile hareket ettiklerini kabul etmek gerekir. İkinci saik ise bilginin yetkinleşmesidir. Öteki insanlara ulaşmış olmakla bilgi bir dil ve yeni form kazanır. Konuşmak-anlatmak düşünmenin sağlaması haline gelir. Tartışma sürecinde bilgi yeniden inşa edilir. Peygamberin kendisine gelen vahyi ulaştırması ise öncelikle ilahi emirden kaynaklanır. Allah "bildir", "kalk ve uyar", "sana vahyedileni tebliğ et" der, o da emre uyarak insanlara vahyi ulaştırır. Bu esnada onları kurtarmak amacı taşımaz, çünkü kurtaracak olan Allah'tır; onları mağaradan çıkartmak iddiası taşımaz, çünkü kendisi de dâhil olmak üzere herkese hidayet verecek olan Allah'tır.

Bir peygamber sadece tebliğ eder ve kendisinin de yürüdüğü yola davet eder. Tebliğin esası ve ilkesi budur. Dini felsefeden veya herhangi bir insani etkinlikten ayrıştıran noktalardan birisi de budur: İddiasızlık. Lakin tebliğe eşlik eden bir insan sevgisini de fark ederiz. Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olması, bütün insanlar için mağfiret talep etmesi bu ahlakı anlatır. Fakat filozof veya bilim adamı gibi sahip olduğu ahlak ile değil, ilahi rahmete mazhar olmanın göstergesi olan "emanet sevgi" ile sever.

Alacaklılık Duygusu ve Dindarlık

Ahiret yurdu söz konusu olunca, insan önce kendisini Allah'tan alacaklı sayar. Bu meyanda va'd ve vaîd, yani Allah'ın cennet vaadi ve cehennem tehdidi -dini terminolojide karşılığını bulan Mutezile kaynaklı düşünceler- kulun, ibadetleri karşılığında Allah'tan alacaklı olabileceğini beyan eden düşüncelerin sonucudur. İbadetler bir teşekkür, hatta yükümlülük değil, dünyevi bir iş gibi düşünülünce, bunun birtakım kazançlar sağlayacağı akla gelir. O zaman insan kendini yeryüzünde Allah'a çalışan bir işçi veya tüccar gibi kabul eder, yapıp ettiği sınırlı amelleri nedeniyle alacaklı olduğunu hesaba katar.

Haklılık inancı neredeyse bedihi bir bilgi gibi doğuştan insana eşlik eder, daha sonra da gücünü ve etkisini hiç yitirmeden bütün ilişkilerde belirleyici bir saik haline gelir. İnsanın en basit gerekçelerle veya insani ilişkilerde bile kendinde alacaklılık duygusunu hissedebilmesinin nedeni, içimizdeki bu derin haklılık inancıdır. Yine bu nedenle insan ne kadar mahviyet ve tevazu sahibi gözükürse gözüksün normal şartlarda kendini bir lütuf olarak telakki eder, sanki herkes bir şekilde ona borçluymuş gibi belirsiz bir duyguyla hareket eder. Hakkının ödendiğini nadiren kabul ederken daha çok hakkı yenmiş bir mazlum gibi yaşar. Buna mukabil ise bazen aldırmayarak, bazen erteleyerek, bazen affederek

erdem yolunu tutar. Sûfîlerin "affı terk etmek" dedikleri bu duyguya işaret eden bir şey olmalıdır. Bu sınırsız alacaklılık duygusu nereden geliyor ve bir insan neye istinaden başkasını affedebilecek konumunda kendini buluyor?

İnsanın dinle ilişkisi de genellikle bu haklılık duygusu üzerinden kurulur. Özel bir ahlak terbiyesinden geçmemiş birçok dindar kendini kolaylıkla alacaklı hisseder. Öte dünya inancı başta olmak üzere birçok konuyu hak-alacaklılık ilişkisi üzerinden yorumlar. Dindarlar arasında en yaygın tutumlardan birisi kulların hakkı meselesine odaklanarak ahiret hayatını düşünmüş olmalarıdır. Ortalama bir dindarın zihninde gerçekte ahlakın en önemli kısmını da bu haklar teşkil eder. Ahiret birçok dindar için kulların birbiriyle hesaplaştığı bir yer, mazlumların haklarını aradıkları, zalimlerin borç ödedikleri, kısaca büyük bir ödeşme ve hesaplaşma günü gibi telakki edilir. O kadar ki Tanrı bile burada sadece bir hâkim, kullar arasındaki ilişkilerde hüküm veren biri olarak bulunur. Nitekim günlük dilde Tanrı hakkında söylenen bazı deyimler aynı konuyu beyan eder: "Allah'tan korkmaz kuldan utanmaz", "Allah görür" gibi tabirler kul haklarına karşı bir uyarı amacı taşır. Kulların haklarını teminat altına almak için söylenir. Bu deyimlerin en tuhafı ise "Allah neyle gelirsen gel de bana kul hakkıyla gelme dedi" şeklinde kaynağı meçhul, fakat dindarları derinden etkilemiş sözdür. Sanki Allah'ın bile kulların hakkı konusunda yapabileceği bir şey yoktur. Şeriatın sürekli haklarla ilgili düşünülmesinin nedenlerinden birisi bu olmalıdır.

Böyle bir telakkiyi bütünüyle mesnetsiz görmek abartılı bir eleştiri olabilir. Hiç kuşkusuz dinde kullarla ilgili olduğunu düşünebileceğimiz haklardan, insanlara karşı

sorumluluklardan, bireysel hayat kadar toplumsal hayata taalluk eden görevlerden söz edilir. O zaman "kul hakları" üzerine kurulu dindarlığın naslarda belli bir ölçüde karşılığı olabilir. Öte yandan bu haklar arasında derecelenme de olabilir: Anne-baba hakları ile başlayarak dereceli bir şekilde bütün yaratıkların haklarından dolasıyla alacaklarından söz edebiliriz. Lakin naslarda zikredilen beyanların toplumsal hayat içerisinde abartıldığını, bir anlam kayması yaşandığını ve dikkatin başka noktalara çevrildiğini de söylemek gerekir. Kur'an'da Allah'a hesap vermek, O'nun emir ve yasaklarına karşı sorumluluk üzerinden buyrulan hususlar, insanlar arası ilişkilere, bir türlü bitmeyen ödeşmelere dönüşerek bir halk dindarlığı haline gelmiştir.

Ahiret yurdu söz konusu olunca, insan önce kendisini Allah'tan alacaklı sayar. Bu meyanda *va'd* ve *vaîd*, yani Allah'ın cennet vaadi ve cehennem tehdidi -dini terminolojide karşılığını bulan Mutezile kaynaklı düşünceler- kulun, ibadetleri karşılığında Allah'tan alacaklı olabileceğini beyan eden düşüncelerin sonucudur. İbadetler bir teşekkür, hatta yükümlülük değil, dünyevi bir iş gibi düşünülünce, bunun birtakım kazançlar sağlayacağı akla gelir. O zaman insan kendini yeryüzünde Allah'a çalışan bir işçi veya tüccar gibi kabul eder, yapıp ettiği sınırlı amelleri nedeniyle alacaklı olduğunu hesaba katar. Mutezile bilginleri insanın ibadetlerinin bir sonucu olması gerektiğini iddia ederek ahiret yurdunda ilahi iradenin sınırlı olduğunu düşünmüşlerdir. Bazı kullar için cennet bir hak iken günahkârlar için de cehennem müstahaktır. Ehl-i Sünnet ise *va'd* ve *vaîd*i bir gereklilik ve zaruret şeklinde düşünmese bile, daha yumuşak bir dille, bunu umar.

Tasavvuf bilhassa birinci kısım, yani alacaklılık duygusu

üzerine kurulu dindarlığı bir tür ticaret kabul ederek teşekkür-şükür merkezli bir dinî hayata doğru ulaşmamız gerektiğini söyler. Bunun için de yapılması gereken şey bellidir. Haklılık ve alacaklılık duygusunun temel nedeni olan "ben" saplantısından kurtularak, onu bir ihsan olarak düşünmek gerekir. Gerçekte insana verilen en büyük lütuf, nasibine düşen en büyük pay, bizzat varlığının ta kendisidir. Kendisi lütuf olan bir şey, lütfu verenden nasıl alacaklı olabilir ki? Şair Bağdatlı Rûhî'nin söylediği gibiyiz:

Sanma ey Hâce ki senden zer ü sim isterler
Yevme lâ-yenfau'da kalb-i selîm isterler
Dergâh-ı fakre varıp dirliğin arz eyleme
Anda hergiz ne sipahi ne zaim isterler
Nimet-i zâhire dilbeste olmuş gürsineler
Müzd nân pâreye cennât-ı naîm isterler
Kıble-i maâniyi fehm eylemeyen kecrevler
Sehv ile secde eder ecr-i azim isterler

Dinî Düşüncede İrcacı Yaklaşım Sorunu

İbadetlerin türlü türlü olması hiç kuşkusuz onların insan kabiliyetleriyle ilişkisi kadar hayatla da ilişkili olmalarıyla açıklanabilir. Her ibadet bir kabiliyetimizi keşfetmemizi, oradan hareketle de varlık ve kendimiz hakkında bilgi edinmemizi sağlar. Bu itibarla ibadetleri ele alırken ikili bir yaklaşım sergilemek mümkündür. Birincisi her ibadet kendine mahsus özellikle öteki ibadetlerden ayrışır. Bu meyanda namaz namazdır, oruç oruçtur, zekât zekâttır; hiç birisi öteki ibadete irca edilemez, öteki ibadet ile anlaşılamaz, öteki ibadetin yerine ikame edilemez. Öte yandan bütün ibadetler genel bir ilke üzerinden birbiriyle ilişkilidir. Bu yönüyle namaz aynı zamanda oruçtur, oruç namazdır veya zekâttır vs. Her ibadetin bir yandan kendisi iken öte yandan diğer bir ibadetle benzer olması, ilahi isimler teorisinin bir gereğidir.

Oruç yazılarında bir ibadet olarak orucun kurucu nitelikleri üzerinde durmuş, öteki ibadetlerle ilişkisini ele alırken onu tanımlayan asıl niteliği ihmal etmekle ortaya çıkabilecek anlam kaymalarına dikkat çekmiştik. Herhangi bir şeyden söz ederken onu bir ilişkiler manzumesi dâhilinde ele almak, öteki şeylerle benzerliklerini tespit ederek önceki bilgilerimizin istikametinde yeni şeyleri öğrenmek, insan zihninin akıl yürütme tarzıdır, bunda kuşku yok. Lakin doğru bir hükme varmak üzere totolojik labirentten çıkarak zihne yeni kapılar açabilmek için söz konusu

şeyi kendine mahsus özellikleriyle tanımak gerekir. Dinî düşüncede karşılaştığımız ciddi sorunlardan birisi benzerliklere ve ilişkilere odaklanarak ibadetleri ve ahlakı birkaç ana fikirde toplama temayülüdür. Dinî düşüncede yüzeyselleşmenin ve kavramsal yoksullaşmanın temel nedenlerinden birisi bu *ircacı* yaklaşımdır. Bu yaklaşım bazen farklı ibadetleri müşterek niteliklerde birleştirerek ayırıcı niteliklerini ihmal eder, bazen ibadet ve ahlak karşılaştırmasıyla ahlakı öteki ibadetlerin amacı sayarak ibadetlerin hayat ve insan ile ilişkisini kopartır veya tezyif eder. Hâlbuki her ibadet müstakil bir özellik taşırken gerçekte ahlak alanını teşkil eden konular da bağımsız ibadetlerdir.

Hiç kuşkusuz ircacı yaklaşım, sadece dinî hayat ve düşüncede sorun olarak yaşanıyor değildir. Düşünmenin ciddi sorunlarından birisi, zihnin labirentlere düşerek tekrarların ötesine geçememesidir. Bunun sonucunda ise yeni şeyler öğrenmenin zihne getireceği heyecanlar azalır, her şey ötekinin benzeri gibi telakki edilir, varlığın yeniliği ve oluşun sürekliliğini görerek şaşırma ve hayret etme yerini bıkkınlığa ve meraksızlığa bırakır. Zihnin merakının kaybolması gerçekte onun ölümü demektir. Bir zihin merakını yitirmekle ölür, ölü zihin ise sadece hafıza ve alışkanlıklarıyla dünya ile "ezber" ilişki kurmaya mecbur kalır. Gerçek bir düşünce, nesneleri ve olguları ayrıştırarak her birini kendi bağlamında düşünebilmeyi ve ifade edebilmeyi mümkün kılan bir düşünce iken dil farklılıkları taşıyabildiği ölçüde zenginleşir. Bu sayede dünyayı sürekli yinelenen tekrarlar ve benzerlikler üzerinden değil, yenilik ve değişim halinde mütalaa etmekle şaşırır, heyecanlanır ve meraklanırız. Tasavvufî bir kavram olan "neşve", yaratılışın bu sürekliliğini görmek demektir.

İbadetlerin türlü türlü olması hiç kuşkusuz onların insan kabiliyetleriyle ilişkisi kadar hayatla da ilişkili olmalarıyla açıklanabilir. Her ibadet bir kabiliyetimizi keşfetmemizi, oradan hareketle de varlık ve kendimiz hakkında bilgi edinmemizi sağlar. Bu itibarla ibadetleri ele alırken ikili bir yaklaşım sergilemek mümkündür. Birincisi her ibadet kendine mahsus özellikle öteki ibadetlerden ayrışır. Bu meyanda namaz namazdır, oruç oruçtur, zekât zekâttır; hiç birisi öteki ibadete irca edilemez, öteki ibadet ile anlaşılamaz, öteki ibadetin yerine ikame edilemez. Öte yandan bütün ibadetler genel bir ilke üzerinden birbiriyle ilişkilidir. Bu yönüyle namaz aynı zamanda oruçtur, oruç namazdır veya zekâttır vs. Her ibadetin bir yandan kendisi iken öte yandan diğer bir ibadetle benzer olması, ilahi isimler teorisinin bir gereğidir.

Metafizikçiler ilahi isimler meselesini ele alırken her ilahi ismin ikili doğası üzerinde durarak dikkatimizi bu bahse çekerler. Her ilahi isim ikili bir anlama sahiptir. Birincisi, ismin kendisine mahsus anlam taşımasıdır. Söz gelişi *er-Rahmân*[108] ismi merhamet veya varlık anlamıyla öteki isimlerden ayrışırken *eş-Şâfî* ismi de şifa anlamıyla ayrışır ve biricikleşir. er-Rahmân ismini düşünmekle Tanrı hakkında başka bir isimde bulamayacağımız anlamı idrak eder, öteki isimlerden ulaşamayacağımız bir yönü fark ederiz. Tanrı hakkındaki merakımızı tahrik eden şey bu yenilik ve özgülüktür. Hz. Peygamber "Rabbim sendeki hayretimi artır" derken merak ile yenilik arasındaki ilişkiyi ifade etmiş olabilir. Bununla birlikte her ilahi isim öteki isimlerde bulunan anlamı kendinde taşır. İlahi isimler arasında

108 Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 150-161.

müşterek özellik ilahi zâta işaret etmiş olmaktan kaynaklanır. Bütün ilahi isimler aynı zâtın isimleri olduğu için zât onları birleştirir, bu birlik hepsinde gizli anlam olarak orada durur. Bu bakımdan rahmeti tanımak doğrudan bir ismi bilmek iken dolaylı olarak öteki bütün isim veya isimleri öğrenmek demektir. İlahi isimler arasındaki bu doğrudan ve dolaylı anlam gerçekte varlıklar arasındaki biriciklik-ortaklık/benzerlik ilişkisinin de sebebidir. Bu yönüyle bir isim her isim haline gelirken birinci yorumda ise isim tekil isim olarak tecelli eder. Tarikat deyimlerinde dile getirilen "bir kapı her kapı" sözü tam olarak bunu anlatır. İsimleri, varlıkları ve her şeyden önemlisi her insanı ve her hadiseyi bu tekillik içinde müşahede edebilmek, bunun için insaf ve dikkatle varlığa yönelmek, dinî ahlakın en önemli unsuru olabilir.

Sûfilerin dinî hayata getirdiği yorumdaki zenginlik buradan neşet eder. Özellikle ayet ve hadis yorumculuğunun ana fikirlerinden birisi, ircacı yaklaşıma karşı durmakla her ayetin ve hatta her kelimenin özel anlamını keşfe çalışmaktır. Bu sayede hiçbir şey ötekine irca edilmeden ele alınırken kelimeler arasında dolaylı ilişkiler de tespit edilir. Doğrudan anlatımın oluşturduğu merak zihni totolojik labirentten korurken dolaylı anlatımla tamlık ve bütünlük fikrine ulaşmamız mümkün olur. Her şeyi birliğe irca etmek, varlıklar arasındaki ayrımları kaldırarak şeyleri bir olarak düşünmek ahlaki ve zihinsel bir sorun kabul edilmişken irtibatı göz ardı ederek birlik fikrine varamamak başka bir sorundur. Sûfiler buna "Birliksiz çokluğu düşünmek zındıklık, çokluğu dikkate almadan birliği düşünmek dalalettir (*cem-fark*)" demişlerdir.[109]

109 Cem ve fark için bkz. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 315-321; Kuşeyrî,

Bu nedenle dini düşüncede ircacı yaklaşıma düşmeden her ibadete, her huya özel anlamından hareketle bakarak ilahi isimler ile ilişkisini kurmak, buradan hareketle de varlığı tekilliği içinde takip etmek zihnin merakını koruyabilecek sahih yoldur.

Kuşeyrî Risâlesi, s. 158-159.

Bir İbadetin Hikmetini Anlamak

İbadetlerin hikmetlerini ve faydalarını tespitte daha gerçekçi bir üslup ve bakış açısı geliştirmek zorundayız. Bunu bir "ibadet metafiziği geliştirmek" diye de terimleştirebiliriz. Çağımızda ibadetlerin hikmetleri üzerinde yapılan çalışmalarda İslam'ın akliliği ilkesi gereğinden çok öne çıkartıldığı için, ibadetlerin ferdi ve içtimai faydalarına odaklanıldı. Yeni anlayışta üzerinde durulması gereken ilk husus "salt ibadet" olmak bakımından bir ibadetin anlamı ve hikmeti olmalıdır. Metafizik derken kastettiğimiz de bir kavramı ve konuyu "salt kendisi olmak bakımından" ele almayı mümkün kılan bu bakış açısıdır. İbadetin temel özelliği olan boyun eğmişlik ve teslimiyet her amelin ayrılmaz özelliğidir: Oruç tutmak, Mutlak Kudret'e tam teslimiyettir.

İslam'da ibadetlerin hikmet ve faydalarından en çok Ramazan'da söz ederiz. Ferdî ve toplumsal sağlığımız üzerindeki faydalarından söz ederken orucun hayatımıza getirdiği kısıtlamaları ve ağırlığı bir ölçüde hafifletmek isteriz sanki...

Biz dikkatimizi orucun faydalarına odaklarken Ramazan bir turnusol kâğıdı işleviyle kendimiz hakkındaki ilk ve değişmez bilgiyi öğretir bize: "İnsanı ikna etmenin en kestirme yolu faydadan, bilhassa hemen ulaşabileceği faydadan söz etmekten geçer." İbadet ya ferdî ya da içtimai

hayata -en iyisi her ikisine birden- fayda sağlayan bir şey olmalıdır. İbadetlerin ferdî ve içtimai faydaları üzerinde günümüzde daha ısrarla durulsa bile, bu tavrın eskilere kadar uzandığını söylemeliyiz. Allah'ın insanı mükellef kıldığı teklifler ve O'nun fiillerinin maksadı sorunu, önce Mutezile, ardından Ehl-i Sünnet kelamcılarının mühim konularındandı. Mutezile'nin *aslah alellâh* (Allah'ın kulları adına en iyiyi yapması gerektiği) fikrindeki "gereklilik" vurgusu Ehl-i Sünnet kelamcılarını rahatsız etse bile, onlar da Allah'ın fiillerinde kulların *maslahat* ve *fayda*sını gözettiği fikrini farklı şekillerde muhafaza etmekteydiler. Meseleye Allah-âlem irtibatı zemininde bakarsak, İslam filozoflarının âlemin mükemmelliği hakkındaki fikri, bu düşünceyle irtibatlı yorumlanabileceği kadar tasavvufun maksadını teşkil eden *tevekkül-rıza-şükür* anlayışı da Allah'ın kulları için en iyiyi yapacağı inancının neticesidir. İnsanın ilahi fiillerde fayda ve hikmet araması hem Allah hakkındaki bu inancından hem fıtratındaki "faydalıyı talep" duygusundan beslenir. İmam Mâtürîdî "İnsan yaratılışı gereği sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiil işlemeyi manasız bulur"[110] derken bu insani olguya dikkatimizi çeker.

Oruç söz konusu olunca üzerinde en çok durulan iki somut husus var: Birincisi orucun sağlığımız üzerindeki faydaları, ikincisi sosyal sınıfların birbirini anlamasının zeminini oluşturarak toplumsal dayanışmanın pekişmesi üzerindeki faydaları. Zenginler fakirlerin mecburen yaşadığı yoksulluğu iradi olarak "zevk" ederek onları daha iyi anlarlar(!) Ramazan'da en çok konuşulan iki fayda

110 Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İSAM Yayınları, 2014), s. 128.

bunlardır. Meselenin sağlıkla ilgili kısmını bir yana bırakırsak, orucun ikinci faydası olarak zikrettiğimiz sosyal sınıfların birbirini anlaması üzerinde durabiliriz. Orucun böyle bir fayda meydana getirebilmesi, her şeyden önce oruç tutmanın sıra dışı bir mağduriyete yol açtığını kabulü istilzam eder. Meseleye gerçekçi bakarsak, hiç kimse orucun insana "normal" durumunu unutturacak kadar bir kısıtlama getirdiğini söyleyemez. Muhtemelen oruç hakkında konuşurken oruç ile oruçluyken yapılması tavsiye edilen diğer ibadetleri birbirine karıştırmanın yol açtığı bir karışıklık söz konusudur. Bu karışıklık oruçluyken yapılan her şeyi orucun bir parçası haline getirerek orucun hikmeti saymaya yol açmış olmalıdır. Bununla birlikte dikkatimizi zenginlerin "terbiye" edilmesine verdiğimiz sürece esas soru cevapsız kalmaktadır: Zenginlere fakirleri ve fakirliği anlama imkânı kazandıran oruç fakirlere ne öğretir? Meseleye "toplumsal fayda" cihetinden bakmakta ısrar ettiğimiz sürece, bu sorunun makul bir cevabı verilemeyecektir. Çünkü sorunun kendisinden çıktığı ilk önerme, yani orucun ve ibadetlerin zenginleri terbiye maksadı taşıdığı iddiası makul değildir.

Orucun insana kazandıracağını umduğumuz bu "anlama" meselesi üzerinde biraz daha durabiliriz: Bir ibadetin hikmetini bir sosyal sınıfın ötekini anlaması üzerinden ararsak doğru ve yeterli bir neticeye ulaşmak mümkün olamayacağı gibi "anlama" bahsini de sınıflarla sınırlamak meselenin İslam geleneğindeki boyutlarından çok uzağa düşmemize yol açar. Başka bir ifadeyle böyle bir yorumla ibadetin insana kazandıracağı Allah'a ve tüm varlığa dair büyük ve tümel marifet (*fıkh-ı ekber* veya *marifetullah*) sınırlı ve yüzeysel bir bilgiye indirgenir. Allah'ı ve varlığı anlamayı ihmal ettiğimizde ne kendimizi ne öteki insanları anlayabiliriz.

İslam ahlakçılarına göre bir insanın öteki insanı anlaması veya onu sevebilmesi veya onunla ilgilenmesi vb. -insandan insana dönük bütün olumlu fiiller- Allah'ı ve tüm varlığı tanımanın neticesinde hakikatini bulabilir.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte kemaline ulaşan tasavvuf düşüncesi "anlama"nın sınırlarını en ileri seviyesine çıkarmıştır: Onlara göre insan âlemdeki her şeyi anlayabilecek ve bilebilecek bir varlıktır. İnsanın bu özelliği onu "kevn-i câmi", yani varlıkların ilkelerini kendinde toplayan varlık diye tavsifi mümkün kılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin muhteşem eseri *Fusûsü'l-Hikem*'in ana kavramı her şeyin ilkesi olan kevn-i câmi'dir.[111] Kevn-i câmi aynı zamanda ibadetler vasıtasıyla âlemdeki bütün varlık türlerini "anlayabilir" ve onlarla irtibat kurabilir. Mesela namaz bütün varlık türlerinin ibadetlerinin bir bileşimidir. Mesela bütün varlık türlerinin Allah'ı tesbih ve takdis tarzları namazda birleşir ve insana mahsus amel ortaya çıkar. Tasavvuftaki riyazet, zikir, tesbih yöntemlerinde de aynı şey geçerlidir. Tarikatlarda tatbik edilen zikir, semâ ve devrandaki unsurlar farklı varlık türlerinin zikir ve tesbih biçimlerine işaretle tüm varlığı anlama imkânı bahşeder insana. Bu sayede insanın kemale ulaşması, bütün var olanları anlamasıyla mümkün olabilir ve ancak böyle bir insan "âlemin gözbebeği" veya "cilası" olabilir. Bu itibarla oruç da kevn-i câmi olan insanın bütün varlığı idrakini mümkün kılan ibadetlerden biridir ve o da her ibadet gibi insana bir marifet kazandıracaktır.

Orucun insana kazandıracağı marifetlerden birisi Allah'ın dışındaki her şeyin zatı gereği muhtaç olduğudur.

111 Kevn-i câmi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 24; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 627-628.

Allah'tan başka zengin yoktur ve insan O'ndan başkasına muhtaç değildir. Ontolojik bir hakikat olan bu durum insanın kazanımıyla ve çabasıyla asla değişmeyecektir. Bu itibarla oruç zengin ile yoksul arasında mutlak bir eşitliği talim eder bize. Ancak İbnü'l-Arabî orucun fakirlikle ilgisinden daha çok istiğnayla ilişkisine dikkatimizi çekerek meselenin tamamen unuttuğumuz yönüne bakmamızı ister.[112] Oruç aynı zamanda bir müstağniliktir. Bu özelliğiyle oruç ibadeti, Hakk'ın mutlaklık ve müstağniliğini anlamaya imkân sağlar. İnsan oruç tutarak Hakk'ın es-Samed ismiyle tahalluk eder. Meselenin en önemli kısmı da budur. Çünkü ibadet, insana Allah hakkında bilgi kazandırmadığı sürece hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Her ibadetin maksadı insana Allah ve O'nun fiilleri hakkında kazandıracağı marifettir. Bu itibarla marifet ibadetin maksadını teşkil eder. Sûfîlerin *şeriat-tarikat-marifet-hakikat* tasnifleri ibadet ile marifet arasındaki bu ilişkiyi anlatmak maksadı taşır. Öte yandan ibadetler bize, içinde kendimizin de bulunduğu âlemin yaratılışı hakkında bilgi kazandırır. Allah ile âlem-insan arasındaki en mühim irtibat, "yaratılış" irtibatıdır; bu irtibatı hatırlamaksızın Hakk'a tam teveccüh olamaz. Oruçtaki imsak, yani kendini tutmak ve çekmek ile orucu açmayı anlatan iftar -ki yaratılışla ilgili fıtrat ve el-Fâtır ismiyle ilişkisini hatırda tutarsak- Allah'ın iki ayrı isim türüyle gerçekleşen yaratılış eylemine atıf yapar. Başka bir ifadeyle insan Ramazan'da "tutmak" ve "açmak" şeklindeki eylemiyle Hakk'ın âlemi sürekli yok etmesini (*imsak*) ve var etmesini (*iftar*) "zevk" yoluyla idrak eder. Bu sayede oruç bize Allah'ın üzerimizdeki en büyük

112 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/35-37.

nimeti olan "sürekli yaratılış" nimetini hatırlatır. Niyâzî-i Mısrî'nin "*Savm u salât u hac ile sanma olur işin tamam; insan-ı kâmil olmağa lazım olan irfan imiş*" derken kastettiği böyle bir anlayış ve marifettir.

İbadetlerin hikmetlerini ve faydalarını tespitte daha gerçekçi bir üslup ve bakış açısı geliştirmek zorundayız. Bunu bir "ibadet metafiziği geliştirmek" diye de terimleştirebiliriz. Çağımızda ibadetlerin hikmetleri üzerinde yapılan çalışmalarda İslam'ın akliliği ilkesi gereğinden çok öne çıkartıldığı için, ibadetlerin ferdi ve içtimai faydalarına odaklanıldı. Yeni anlayışta üzerinde durulması gereken ilk husus "salt ibadet" olmak bakımından bir ibadetin anlamı ve hikmeti olmalıdır. Metafizik derken kastettiğimiz de bir kavramı ve konuyu "salt kendisi olmak bakımından" ele almayı mümkün kılan bu bakış açısıdır. İbadetin temel özelliği olan boyun eğmişlik ve teslimiyet her amelin ayrılmaz özelliğidir: Oruç tutmak, Mutlak Kudret'e tam teslimiyettir ve bu teslimiyetin kazandıracağı ilk bilgi de Allah hakkındadır. Bu ilk marifetten sonra diğer konuları ikincil düzeyde ele alabiliriz. Böyle bir metafizik yaklaşım olmadığı sürece orucun bize kazandıracağı marifetten habersiz kalacağımız gibi açıklamalarımız da inandırıcı olamayacaktır.

İdraki Derinleştirmek: Tabiatı Bir Mescid ve Allah'ın Tecellisi Olarak Görebilmek

Gayb âlemine dönük dikkatimizin bizi tabiattan ve vakıadan uzaklaştırdığını düşünerek görünmeyeni görünür, bilinmezi bilinir yaparak insan sorumluluğunu ve aklı yüceltmek istediler. Onlara göre görünmeyene olan dikkatimiz insanın sorumluluktan kaçmasını besliyordu. Görünmeyen varlıkların tabiattaki veya hayatımızdaki etkilerini daraltarak zihnin alanını genişletebileceğimizi var saydık.

Müslümanlar modernleşme sürecinde geri kalmışlığı eskilerden tevarüs edilen yanlış evren tasavvurumuza bağlayarak rasyonel bir tabiat anlayışı geliştirmek istediler. Önce melekleri tabiatın kuvvetleri ve kalbimizdeki iyi duygularla özdeşleştirdiler. Cinleri, şeytanları ise içimizdeki veya çevremizdeki zararlı düşüncelere, hatta mikroplara hamlederek kişiselliklerini ortadan kaldırdılar. Gayb âlemine dönük dikkatimizin bizi tabiattan ve vakıadan uzaklaştırdığını düşünerek görünmeyeni görünür, bilinmezi bilinir yaparak insan sorumluluğunu ve aklı yüceltmek istediler. Onlara göre görünmeyene olan dikkatimiz insanın sorumluluktan kaçmasını besliyordu. Görünmeyen varlıkların tabiattaki veya hayatımızdaki etkilerini daraltarak zihnin alanını genişletebileceğimizi var saydık.

Mitolojiler ve Melekler: Güçlerin Çatıştığı Evrenden İlahi Kudret Karşısında Pasif Evrene

Mitolojik evren tasavvurunda bir güç hiyerarşisiyle varlıkların çatışmalarından ve güç bela kurulan düzenden söz edilir. İyiler-kötüler sürekli çatışır ve herkesin kendi ölçeğinde bir gücü vardır. Bu güçler en sonunda bir noktada toplansa bile sıralı bir yapı varlığını korur. İyi güçler melekler, kötü güçler cinler veya şeytanlar arasında evren ikiye bölünür. İnsan çaresiz bir varlık olarak güçlerin savaşı arasında mağdur ve mazlumdur. Tek itimadı ise akıldır. Bu masalsı dil tarz değiştirse bile günümüz edebiyat ve sinema dilinde de varlığını sürdürür. Hayat ne kadar değişirse değişsin varlığımız kendini sakınır. Hala iyiler ile kötüler arasındaki çatışmalarla evreni tasavvur eder, çatışmaların ana kaynağına bir türlü varmak istemeyiz.

Din böyle bir evren tasavvurunu bozarak Allah'ı varlığın merkezine alır. Hatta O'nu varlığın ta kendisi sayarak ikincil varlıkları ortadan kaldırır. Müstakil güç sahibi olabilecek, çatışabilecek veya kontrol dışına çıkabilecek varlıklardan söz etmek ilahi iradeye karşı hadsizlik sayılır. Her şey yerli yerindedir ve her şey mutlak iradenin kontrolü altındadır. O bir şeyi dilerse olur; dilemezse olmaz. Âlem Allah'ın mülküdür ve her şey O'nun eli altındadır. "Allah'ın kabzası" her şeyi kontrolde tutar. Böyle bir bakış açısı muazzam bir ahenk içinde zıtlıkları birbiriyle irtibatlandırır ve hepsini bir noktaya taşır: Allah'a iradesizce teslimiyet ve itaat... İnsanın bu büyük ahengi kavrayamamış olması hakikatin başka türlü yorumlanmasını meşru kılmaz. Böyle bir evren anlayışında varlıklar bu iradeyle ortaya çıkabilir. Binaenaleyh *meleklere iman*, "evrendeki güç yapısının Allah için bozulmasıdır". Bir mümin meleklere iman etmekle önce şunu taahhüt eder:

"Ben Allah'tan başka birinin gücünün olabileceğini reddettim." "Allah'tan başka ilah yoktur." Yani O'ndan başka söz ve yetki sahibi yoktur. Allah birdir ve O'ndan başka kuvvet ve güç sahibi yoktur. Hâlbuki paradoksal bir şekilde melek kelimesi güç, kuvvet anlamından türetilmiştir. Çünkü din insana şöyle der: Sizin güç sandığınız şey Allah'ın gücüdür ve bu melek bunu anlatır. Bir şeyin güçlü olması, ilahi iradeye yakınlığı ve bağlılığıyla doğrudan irtibatlıdır.

Tabiat Bir Mabettir, Fabrika Değil!

Meleklere iman, âlemin müstakil bir güçle hareket edebileceği fikrini ortadan kaldırarak âlemi ve tabiatı Allah'ın mutlak iradesine doğrudan bağlar. Allah bize *şah damarından yakın* ise hiçbir şey O'na perde haline gelemez; kendi yanılsamalarımızdan başka perde yok! Âlemdeki her hareket ve her fiil veya her varlık ilahi iradenin yansımasıdır ve bize Allah'ı gösterir. Yağmur bir nedensellikle değil melekler vesilesiyle yağar. Böyle düşünmek bizi bir mitolojiye götürür mü? Hayır. Bizi hayallere duçar olmaktan kurtaracak şey, Allah hakkındaki bilgimizdir. Böyle bir melek inancıyla bilim yapabilmenin imkânı ortada durur. Burada mühim olan husus tabiata Allah'ı hesaba katarak bakmak ile O'nu dikkate almadan bakmaktır. Böyle bir bakış açısı bize iki şeyi birden verir: Birincisi tabiatı araştırmak için güçlü bir saik elde etmektir. Tabiatı tanımak Allah'ı tanımaktır. Böyle bir düşünce tabiat araştırmasını şekillendirecek bir edebi bize öğretir. Bir *tabiat edebi* öğreniriz bu sayede. İkincisi tabiat ile daha yakın ve güçlü bir ilişki kurabilmektir. Tabiat bizim yurdumuz ve hatta araştırma sürecinde Allah'ı yâd ettiğimiz bir mabede dönüşür. Meleklere iman bize der ki: Tabiat mekanik bir fabrika değildir!

İbadet Hayatında Nedensellik: İbadet, Ödül ve Azap

İlahi adalet ahlak kurallarını ve bilhassa ahlaktaki sebep-sonuç ilişkisini değiştirmemeyi iktiza eder. Birçok ayet-i kerimenin böyle yorumlanma ihtimali vardır. Ehl-i Sünnet ise ahlaktaki sebep-sonuç ilişkisini kırarak ilahi kudreti anlamaya dikkatimizi çeker. Allah kendisiyle bir sözleşme yapamayacağımız kadar yüce ve aşkın ilahi varlıktır. O'nunla yükümlülükler üzerinden bir sözleşme yapmak, O'ndan iyiliklere mukabil vaat almak veya kötü davranışlar için tehdit almak kulluk kavramıyla bağdaşmaz.

Biz müminler niçin ibadet ederiz? İbadetlerin "dünyevi fayda" veren kısmı zihnimizi ikna edecek derecede makuliyet ihtiva ederken insaf sahibi hiç bir insan ibadete gereksiz diye bakmaz. Oruç tutarız sağlık buluruz, zekât veririz insanlara yardım ederiz, hacca gideriz alışkanlıklarımız değişir, güzel ahlaklı oluruz hayatla barışık yaşarız. Bütün bunlar, ibadetin hâlihazırda gözüken faydalarıdır. Fakat ibadetleri dünyevi faydaları cihetiyle ele almak dinin boyutları görmemek demek olur. Bu nedenle her mümin ibadetiyle dünyevi faydanın ardında başka maksatlarla ibadetlerini yapar. Bununla birlikte dini hayat içinde ibadetin maksadı nedir ve bize ne kazandıracaktır sorusu mühim tartışmalara yol açmıştır. Nasları yüzeysel okuma ibadet ile

uhrevi ödül arasındaki irtibatın varlığını gösterir. Birçok ayet ve hadiste müminlerin iyi davranışları sebebiyle ödüllendirilecekleri, buna mukabil kötülükleri sebebiyle cehennemi hak edecekleri beyan edilir. İnsanı ibadete hazırlayan ve ona külfeti kolay kılan bu ödüllere inanmasıdır. Buna mukabil kötü fiillerin cezalandırılması da aynı kapsamda değerlendirilebilir. Bu durumda *korku* ve *umut* insanı yönlendiren iki temel saik haline gelerek ibadetlerde belirleyici olurlar. Gerçekte iş bu kadar basit ve izah edilebilir değildir. Bu itibarla dini düşüncenin en ciddi sorunlarından birisi ibadetlerimizdeki nedenselliktir. Nedensellik doğadaki hadiseler arasında bazen dikey bazen yatay tarzda süre gelen sebep-sonuç ilişkileri olarak düşünülebilir.

Müslüman düşünürler nedensellik bahsini iki ana konu üzerinden ele aldılar: Biri doğadaki nedensellik sorunu, diğeri ahlaki nedenselliktir. Doğal dünyada nedensellik, ilahi kudret ile tabiatın ilişkisi sorununu doğurur. Nedensellik varlıklara bağımsız güç izafe ederek belirsizliği ortadan kaldırmayı amaçlar. Böyle bir durumda ise ilahi kudretin sınırlanabileceğini düşünmek Ehl-i Sünnet'in tutumunu ifade ederken nedenselliği ilahi hikmete dayandıran kanat da Mutezile oldu. Bununla birlikte dini hayatı ilgilendiren esas konu tabiattaki nedensellik meselesi değil, ahlaki nedensellik diyebileceğimiz ibadetler-ahlak ile dünya ve ahiret hayatındaki ödü-ceza ilişkisi oldu. Bir insan namaz kıldığında cennete gidebileceğine inanır, günah işlediğinde ateşe gireceğini düşünür. Ameller ile ödüller ve cezalar arasında irtibat görmek dindarın davranışlarını şekillendirir, bunda tereddüt yoktur. Fakat meselenin açıklanması kolay değildir. Mutezile doğadaki nedenselliğe bağlı olarak ahlaki nedenselliği de kabul ederek tutarlı bir tavrı

benimsedi. Onlara göre *va'd* ve *vaîd* yani Tanrı'nın davranışlarımız için belirlediği ödül ve cezalarda bir değişme yoktur. Bu nedenle yaptığımız davranışlarla ödülü veya cezayı "hak ederiz." Mutezile böyle bir yoruma ilahi metinleri okumayla vardı, bu kesindir. Özellikle tevhid ile adalet arasında kurdukları ilişki böyle düşünmenin zeminini teşkil ediyordu: İlahi adalet ahlak kurallarını ve bilhassa ahlaktaki sebep-sonuç ilişkisini değiştirmemeyi iktiza eder. Birçok ayet-i kerimenin böyle yorumlanma ihtimali vardır. Ehl-i Sünnet ise ahlaktaki sebep-sonuç ilişkisini kırarak ilahi kudreti anlamaya dikkatimizi çeker. Allah kendisiyle bir sözleşme yapamayacağımız kadar yüce ve aşkın ilahi varlıktır. O'nunla *yükümlülükler* üzerinden bir sözleşme yapmak, O'ndan iyiliklere mukabil vaat almak veya kötü davranışlar için tehdit almak kulluk kavramıyla bağdaşmaz. Ehl-i Sünnet ahlaki hayattaki nedenselliği bozmakla ilahi kudrete teslimiyeti dini hayatın odağına yerleştirdi. Zaten Müslüman olmanın anlamı bu teslimiyetten başka nedir ki? İmam Matüridi cennetin bir isminin rahmet olduğunu beyan ederken aynı şeyi söyler: "Bizce cennetin adının rahmet olmasının nedeni oraya (*amelle değil*) ilahi rahmet vesilesiyle girilecek olmasıdır."[113]

Nazari disiplinlerin rolünü fıkhın üstlenmesiyle birlikte Ehl-i Sünnet'in bu teslimiyetçi dili yerini daha mutezili bir söyleme bırakırken Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı tasavvufta ortaya çıktı. Sûfiler ameller ile sevap-ceza arasındaki nedenselliği reddederek dini hayatı şükür kavramına dayandırdılar. Çünkü ibadetin sebebi ilahi hidayet olup

113 Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı (Ensar Neşriyat, 2015), 2/481; el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 171.

hidayet de Allah'tan gelen lütuf ise ibadete karşılık beklemenin ne anlamı olabilir ki? Böyle bir yaklaşımda ibadet Allah'ı anmak, O'nu düşünmek ile özdeşleşerek şimdiki anda yapılan münacata dönüşür. Rabiatü'l-Adeviyye beklentisiz ibadet anlayışının öncü isimlerinden birisiydi.[114] Allah'a ibadete cennet beklemek ihlasa aykırıdır derken bunu vurgulamıştı. Sonra gelen sûfiler aynı görüşü yayarak ibadeti zikir ve teşekkür saydılar. Peki ahiret hayatında durum ne olacaktır? Bu sorunun cevabı sûfilere göre açıktır: Dünyada ne olduysa ahirette de o olacaktır. Dünya hayatında Allah dilediklerine hidayet ederken ve dilediğini kendinden habersiz bırakırken ahiret yurdunda da dilediklerini cennete koyacaktır. Burada bir nedensellik yok, sadece lütuf ve Allah'a karşı hüsnü zan vardır: Dünyada Allah kendini birine unutturmamışsa orada da unutturmaz inşallah... İbadeti sonsuz nimetlere teşekkür sayıp karşılığını ahirette beklemekten vaz geçerek ibadetin kendisini cennete girmek saymanın en nefis örneklerinden birisi Ataullah İskenderî'nin şu cümlesidir: "Allah peşin ibadete veresiye cennet vermekten münezzehtir."[115]

---

114 "Rabbim! Eğer cehennemden korktuğum için sana tapıyorsam beni cehenneme at ve orada yak! Eğer cennete girme emeliyle ibadet ediyorsam cennete girmeyi bana haram kıl! Yok eğer yalnızca senin (zatın ve rızan) için sana tapıyorsam o zaman da baki olan cemalini (ve ebedi olan hüsn-i mutlakını temaşa etmeyi) benden esirgeme!" Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (Kabalcı Yayınevi, 2007), s. 110.

115 İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Ahmed Mâhir Ballıkzâde (Kurtuba Kitap, 2009), s. 158.

Emir ve Yasaklar İnsana Niçin Ağır Gelir?

Bir emir ve yasaklama durumunda insanı rahatsız eden şey, onu varlığına saldırı gibi telakki etmesidir. Bu durumda insan varlığına olan düşkünlüğüyle emre karşı çıkar, varlığını koruma güdüsüyle hareket ederek başkaldırır. Vakıa dinî emirler karşısında insanın durumu da bu genel ilkenin dışına çıkmaz.

Herhangi bir emir insana niçin meşakkatli gelir diye sormaya gerek var mıdır? Bunun sebebi az çok herkesçe bilinir. Emir verenin bizden daha mühim ve üstün olduğunu düşünmekle kendimizde bir değersizlik hissi oluşur, emir verenin gücü ve imkânları karşısında varlığımız hakkında endişeleniriz, emre karşı gelerek kendimizi korumak isteriz. Herhangi bir emre karşı çıkmak, varlığımız hakkındaki dikkatimiz ve kendimizi önemsememizden kaynaklanır. Bu durum emri veren ile aramızda gördüğümüz mesafeye göre artar veya azalır. Bu itibarla insan yabancı gördüğü birinin emrine daha çok itiraz edecek, kendi varlığını ve itibarını ona karşı korumak isteyecek, emir veren ile arasında gördüğü mesafe ölçüsünde direnecektir. Buna mukabil emir veren ile arasındaki yakınlık ölçüsünde itaat mümkün olacaktır.

Yakınlık, emrin sahibi ile insanın arasındaki bir yakınlık olabileceği gibi bazen de kişinin emir hakkındaki bilgisi, yakınlığı ortaya çıkartır. Mesela insan, emri kendi menfaat ve çıkarına uygun bulabilir, bu durumda emre uymakta herhangi bir güçlük çekmez. Çünkü böyle bir durumda emre uymak, dışardan gelen bir emre uymak anlamına gelmez. Bu, insanın varlığına hizmet eden bir kurala uymak demektir; öyleyse insan emre uymakla kendi varlığına hizmet etmektedir. O zaman burada belirleyici olan şey, emir-yasak ile insanın varlığı arasındaki ilişkisinin tespitidir. Bir emir ve yasaklama durumunda insanı rahatsız eden şey, onu varlığına saldırı gibi telakki etmesidir. Bu durumda insan varlığına olan düşkünlüğüyle emre karşı çıkar, varlığını koruma güdüsüyle hareket ederek başkaldırır. Vakıa dinî emirler karşısında insanın durumu da bu genel ilkenin dışına çıkmaz.

İbnü'l-Arabî insanın varlığı hakkındaki bu düşkünlüğü ile bundan kaynaklanan değerlilik bilincinin ilahi bir lütuf olduğunu düşünür. Haddizatında böyle bir özellik insana ilahi surette yaratılmış olmaktan gelen bir nitelik olduğu kadar insanın dünya ve dünyevilikten yüz çevirebilmesi bu sayede mümkündür. Başka bir ifadeyle insanın ahlaklı olabilmesinin yolu, kendisi hakkındaki bu üstünlük fikri ile herkese ve her şeye karşı müstağni kalabilmesini sağlayan başkaldırışıdır. Hz. Peygamber adamın birinin kölesine tokat attığını görünce "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" buyurmuş, karşıdaki kişi köle bile olsa insanın kıymetini en yüksek ölçekte getirmiştir. Daha sonra bu hadis üzerinde birtakım tartışmalar yapılsa da sûfiler hadisin tevile gerek kalmadan Allah ile insan arasındaki en güçlü ilişkiyi tespit ettiğini düşünmüştür. Onlara göre ilahi

surette yaratılmış olmak, aynı zamanda insana ilahi ruhun üflenmesi veya insanın Allah'ın halifesi olarak yaratılması gibi naslarda zikredilen birtakım görevlerin bir devamıdır.

Bu durumda insanın ilahi surette yaratılmış olması, insanı öteki varlıklardan ayrıştıran ve ona belirgin bir değer kazandıran temel niteliktir. Buna bağlı olarak insan bu nitelikleriyle birlikte kendisi hakkında bir bilinç kazanır, kendini öteki varlıklardan üstün görür, dünya ve içindeki herhangi bir şeyi kendisi için yeterli görmeyecek kadar müşkülpesent bir varlık haline gelir. Burada daha paradoksal olan ise insanın ilahi emre karşı çıkmasının bu üstünlük fikrinden kaynaklanmış olmasıdır. İnsan varlığı hakkındaki bilinç ve kendine olan tutkusu ile yasaklamayı telakki etmiş, onun varlığının aleyhine olabileceğini anlamış, yasağı ihlal etmiş, ölümsüzlük imkânı bulunduğunu sandığı ağaca yaklaşmıştır.

Meselenin önemli bir kısmı sembolik unsurlar taşısa bile, herhangi bir insanın günlük hayat içinde günahlarla ilişkisinde de benzer yorumlar yapılabilir. İnsan şimdi veya gelecekte kendini rahatsız edebilecek, onu hazlarından alıkoyabilecek bir emre karşı gelir, emri ihlal ederek kendi iradesi doğrultusunda yürümek ister. O zaman mesele tam olarak emir-yasak ile varlığımız arasında gördüğümüz ikilemde kendini gösterir: Emir-yasak varlığımıza herhangi bir şekilde zarar verecekse veya bizi hazlarımızdan -ki hazlar en azından varlığımızı idrak ettiğimiz ve iktidarımızı gösteren şeylerdir- alıkoyacaksa, varlığımıza olan düşkünlüğümüz bizi başkaldırmaya sevk eder. Orucun veya bir ibadetin bize ağır gelmesinin esas yönü burası olmalıdır. Oruç bizi hazlarımızdan alıkoyan bir yasaklama olduğu ölçüde insan oruca direnir, böyle bir emrin varlığımıza bir

sınır konulması anlamına geldiğini fark ederek irkilir ve direniriz.

Bununla birlikte din, emir ile insan arasındaki yakınlığı tesis ederek insana itaat yolunu gösterir. Öncelikle emrin insanın lehinde ve faydasına olduğunu türlü yollarla ona anlatır. Mesela oruç söz konusu olduğunda bazen dünyevi faydalar, daha çok da uhrevi fayda ve menfaat ile oruç tutmak arasındaki ilişki ile oruç emrini kolaylaştırır. İnsan oruç tutmanın veya başka bir ibadetin onun şimdi veya gelecek zamanda faydasına olduğuna inandığı ölçüde emre itaat edebilir, ibadet kendisine kolaylaşır. İkinci ve daha büyük mesele ise emir veren ile insan arasındaki ontolojik yakınlığın izah edilmesidir. Pagan dinlerinde ibadetler bir tür "ver kurtul" inancı üzerine kurulu idi. Tanrılar ile insan arasındaki aşılmaz engeller insanların belaları defetmek üzere ibadet etmelerini, kurban sunmalarını gerektirirdi. Pagan dinler, doğa ile tanrılar arasındaki yakınlığı tesis ederken insan ile tanrılar arasında karşıtlık ve mesafe koymuşlardı. İslam ise Tanrı ile doğa arasında *müteal Tanrı* fikri ile belirli bir mesafe öngörürken aynı zamanda insan ile aradaki mesafeyi neredeyse ortadan kaldırmış ve Tanrı'yı insana "Bir ben var benden içeri" denilecek derecede yaklaştırmıştır. Bu durumda insan kendi lehinde hüküm koyan, emir ve yasaklar gönderen Tanrı'yı, emirleri getiren peygamber ile onları uygulayacak kendi varlığından bile daha yakın görerek emre itaat eder.

Bilgi ve Eylem, İman ve Amel

Dünyayı doğru kavramanın neticesinde ulaşılan bilgiye göre yaşamak, insanı varlığın bir parçası haline getirir. Hikmeti sevmek, esas itibarıyla ahlakın başlama noktasıdır. Bu bakımdan "eyleme dönüşmemiş bilgi" felsefenin doğasına yabancıyken metafiziğin kurucu isimleri için bilmek ile yapmak birbirini ikmal eden iki şey, hatta bir şeyin iki görünümüdür. Bu yönüyle bilginin eyleme dönüşmesi sorununun esas itibarıyla felsefî bir sorun olduğunu hatırda tutmak gerekir.

Bilgi ile eylem, iman ile amel ilişkisi kadim felsefe ile dinin ahlak telakkisini şekillendirir. Felsefe okumanın veya filozofça düşünmenin amacı davranışlarımızı yönlendirebilecek yasaları varlıkta cari yasalar ile uyumlu bir şekilde evrensel ilkeler şeklinde tespit edebilmektir. Bu amaçla insan dünyayı tanımak ister, varlıkta cari yasalar üzerinden ahlakın değişmez kurallarını belirler. Dünyayı doğru kavramanın neticesinde ulaşılan bilgiye göre yaşamak, insanı varlığın bir parçası haline getirir. Hikmeti sevmek, esas itibarıyla ahlakın başlama noktasıdır. Bu bakımdan "eyleme dönüşmemiş bilgi" felsefenin doğasına yabancıyken metafiziğin kurucu isimleri için bilmek ile yapmak birbirini ikmal eden iki şey, hatta bir şeyin iki görünümüdür. Bu

yönüyle bilginin eyleme dönüşmesi sorununun esas itibarıyla felsefî bir sorun olduğunu hatırda tutmak gerekir.

Dinde bu kadim tartışma iman ve amel arasında kurulan ilişkiyle ortaya çıkar. Daha doğrusu filozofların bilgi ile eylem arasında kurdukları bağ, dinde iman ile amel arasındaki ilişkiyle yeniden kurulur. Hemen belirtmek gerekir ki amel ile eylem arasında herhangi bir anlam farkı söz konusu değildir. Bu karşılaştırmada esas sorun iman ile bilginin bir olup olmadığı meselesinde odaklanır. "Acaba amel ve eylemi birbirinin yerine kullandığımız gibi, iman ile bilgiyi birbirinin yerine kullanmamız mümkün müdür?" Vakıa bu sorun, öyle kolaylıkla çözümlenebilecek bir mesele olarak görünmüyor. Her şeyden önemlisi imanın tabiatı üzerindeki tartışmalar kelam geleneklerinin ayrışmasını sağlamış, fakat hiçbir zaman kesin ve açık hükümlere ulaşılmamıştır. Nitekim daha önce benzer bir durum Hristiyan kelamının şekillenmesinde yaşanmıştı. Bu meyanda tartışma, imanın mahiyeti, onun insana nasıl ulaştığı ve daha sonrasında imanın insanın bilgisiyle ve eylemleriyle ilişkisi gibi konularla ilgilidir. Tartışmaların en önemlilerinden birisi imanın bilgi olup olmadığı veya bilgilerimiz ile imanın ilişkisi sorunuydu: Acaba bir dindar "iman ediyorum" dediği cümlelerin yerine "biliyorum" diye bir tabir kullanabilir mi?

İmanın insana birtakım bilgiler kazandırdığı, zihnini şekillendirdiği, zihnin imanı değerlendirdiği ve inanç konuları hakkında sahih veya batıl gibi hükümler verdiği kesindir. Bununla birlikte imanın zemini ile bilginin zemini aynı mıdır değil midir sorusu cevabı belirsiz bir soru olarak ortada durmaktadır. Kadim felsefe ile bir karşılaştırma yapılırsa orada sözü edilen bilginin sıradan ve günlük anlamıyla bilgi olmadığını biliyoruz. Bu durumda en azından

metafizikçilerin dilinde bilginin anlamı ile iman arasında belirsizlik ve ulaşılmazlık cihetinden bir ilişki öngörmek mümkün, hatta gereklidir. Çünkü filozoflar bilgiden söz ettiklerinde herhangi bir şekilde bilgi denilen şeyden değil, insanı mutlaka davranışa icbar edecek kesin ve doğru bir hükme ulaşmadan söz ederler. Böyle bir bilgiye günlük tecrübe dâhilinde ulaşmamız mümkün olmadığına göre söz konusu bilginin "dünyanın dışına" çıkmak yoluyla elde edilebileceğini düşünmemiz gerekir. Bilhassa Platon düşüncesinin *idealist* diye nitelendirilmesinin nedeni budur. O zaman bilgi ile iman arasında bu yönden bir benzerlik kurmak mümkündür: Birisinde insan zihni tecrübe dünyasının ötesine sıçrayarak akli ilkeleri idrak edebilecek soyutlanma yaşıyor, ötekinde ise iman Tanrı'dan insana geliyor. Her ikisinde de insan ve onun zihni için büyük bir değişim yaşanmış oluyor. Öyle veya böyle bilgi ile iman arasındaki ilişki meselesi tam olarak çözülemiyor. Çünkü filozof için soyutlanma ile ulaşılan bilgi, neticede tecrübe edilen dünyayı kuruyor, insan davranışlarını şekillendiriyor ve bilgiye ulaşmanın dışında öteki insanlar zihinleriyle sürecin unsuru ve şahidi haline geliyorlar. Bilhassa doğa bilimlerinin metafiziğe güç kazandırdığı esas nokta burasıdır. Gerçekte insanı eyleme taşıyacak bilgi doğa araştırmalarından gelmez; bu bilgi metafizik bilgidir ve onu ancak tecrübe dünyasının ötesine geçebilen kişiler bize getirir. Fakat filozofun bu bilgiyle ilkelerini tespit ettiği doğa bilimleri, tikel çalışma alanlarıyla metafizik bilginin farklı yönlerini gösterir, onu daha anlaşılır ve takip edilebilir hale getirir. Gazali'nin metafizik ile doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi kopartma çabasının temelinde bu destekleme faaliyeti yatar.

Gazali, doğa bilimlerinin metafiziğe büyük bir güç

kazandırdığını düşünmüş, bunu çürütmek istemiş, metafizik ile doğa bilimleri arasındaki ilişkinin takip edilebilir bir ilişki olmadığını iddia ederek filozofları temelsiz ve delilsiz konuşanlar anlamında *tehafüt* sahibi olmakla itham etmişti. Gazali'nin eleştirisi haklı değildi ve felsefenin yüzeysel okunması üzerine kurulu idi. Meselenin ayrıntısı bir yana, doğa bilimleri tecerrüt yoluyla elde edilen bilginin zihnin bir parçası haline gelmesine katkı sağlar, metafizikçi değilken her insana az veya çok metafizikçi ile ortak zemin tesis eder. Ancak esas sorun dinde iman ile ilişki kurmada ortaya çıkar. Acaba doğa bilimleri ile metafizik arasında kurulan ilişkinin benzerini dinde düşünmek mümkün müdür? Doğrusu bu sorunun cevabını tek başına kelam veya fıkıh ile vermek mümkün değildir. Fakat tasavvufun yaklaşımını dikkate aldığımızda, dinin amel ve ahlaki hükümleri ile "imanı anlamak", "imanı zihne yaklaştırmak" ve "imanı insanî kılmak" arasında bir ilişki tesis etmek mümkündür. Dinî hayat içerisinde ameller ve ahlak üzerindeki vurgunun temel nedeni budur: Doğa bilimleri ile metafizik bilginin ilişkisinin bir benzeri dinde amel ve ahlak ile iman arasında kurulur.

Yapmamak Anlamında Salih Amel: "Ben Dahi Bile Yapıldım"

Bütün ibadetlerin ana fikri edilgenlik, hareketin kesilmesi öznelliğin azaltılması, varlığımızın küçültülmesi, benliğimizdeki yanılsamaların silinmesi olmalıdır. İbadet, fiillerle ve özne olmaklıkla benlik duvarını inşa etmek değil, bir yanılsama şeklinde örülmüş bir ağın sökülmesi, bir duvarın taşlarının bırakılması, o duvarın yıkılmasıdır. Bunun yolu ise hareketi kesip durmak, doğal akışın dışına çıkarak beklemektir.

İnsan namaz kılarken gerçekte ne yapıyordur? Oruç tutarken, hac yaparken veya zekât verirken gerçekte ne yapıyoruzdur? Bütün bu soruların doğru cevabı "bir şey yapmamak" olmalıdır: Namaz bir sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde bir ürün olarak ortaya çıkmadığı gibi onu kılan da "iş yapmış" anlamında bir fiil icra etmez. Aynı şekilde insan bir sebep-sonuç dâhilinde fiil icra edeceği tarzda oruç tutmaz ya da hac yapmaz. Bütün ibadetler içinde zekât kısmen farklı düşünülebilir, çünkü zekâtta en azından şeklen bir verme-alma eylemi vardır. Bu nedenle de insanın "zekât verdim, bir ibadeti yerine getirdim ve bir ibadeti oluşturdum" diyebileceği bir durum söz konusu olabilir. Bununla birlikte zekât da öteki ibadetlerden ayrılmaz. Her hâlükârda insan müspet ve somut bir iş yapacak şekilde

namaz kılmaz, oruç tutmaz ve hac yapmaz. Tam tersine ibadetler, bir şey yapmayarak meydana gelen selbi durumlardır. İnsan bunlarda eylemsizlik halindedir, daha önceki bir eylemi ve yönelimi bırakır, geri çekilir ve edilgenlikte sabit durur.

İbadet esnasında gerçekte ne yaptığımız hakkındaki en doğru söz, bir şey yapmıyor olmamızdır. İnsan namaz kılarken müspet bir iş yapmaz, oruç tutarken müspet bir iş yapmaz, hac yaparken müspet bir iş yapmaz; sonuçta bir ürün ortaya çıkmaz, taş üstüne taş koymuş olmaz. Bilakis yapılmış ve inşa edilmiş olanı terk ederek, hatta yıkarak eylemsizliğe yönelir. Bu itibarla ibadet yapmak, gerçekte eylemsizliğe doğru yönelmek ve durmaktır. İbadetlerin niçin emredildiğini anlayabilmek ve ibadet ile tefekkür ve marifet arasındaki irtibatı tesis edebilmek için dikkate almamız gereken en mühim husus budur. İbadetleri müspet yapıp-etmeler anlamında değil, eylemsizlik ve geri çekilmeler şeklinde düşünürsek ibadetleri marifet ve müşahede etmekle ilişkilendirmek mümkündür. Bu durumda Allah'ın ibadetleri bizden niçin istediğini fark edebileceğimiz gibi İmam Cafer'in sözünde geçen Allah'ın bizimle murat ettiği şeyle bağıntısını tespit edebiliriz.

Bu itibarla önce namazdan başlayalım. Namaz kılanı gözlemleyen bir insan için bu ibadet, abdestle başlayan bir hazırlığın ardından rükünlerinin yerine getirilmesiyle tamamlanan ve bütünüyle şekli bir ibadet olabilir. Burada insan bir özne olarak yerleşir, bir ibadeti meydana getirir, bir ibadetin faili haline gelir. Bilhassa kıraat, kıbleye yönelmek gibi eylemleri hesaba katınca bu durum daha da somutlaşır. Bununla birlikte namaz bir eylem değil, bir durma, geri çekilme ve sakinleşmedir. Daha doğru bir anlatımla

namaz süregelen eylemlerle bağı keserek hayattaki yönelimin aksi istikamette bir yerde durmaktır. Bu anlamıyla namaz durmak, hareketi kesmek, bağı koparmak, gidişatı durdurmak, istikameti değiştirmek ve huzurda beklemektir. Sadece bu kadar: Durmak ve beklemek... Namaz kılarken gerçekte üç yerde durur, üç yerde bekleriz, üç yerde görüldüğümüzü düşünür, üç yerde "görür gibi" veya görmek ümidiyle bakarız. Ayakta dururuz, rükuda dururuz ve secdede durur bekleriz. O zaman namaz bizim için bir şey yapmak değil, durup beklemekten ibarettir. Namaz esnasında bir duruştan ötekine intikal anlamındaki hareketler bizi yanıltmaz; gerçekte sadece duruyor, hareketi kesiyor ve bekliyoruzdur.

Orucun durmak ve eylemsizlik olduğunu zaten biliyoruz. Müspet bir iş yaparak değil, doğal alışkanlığı ve ihtiyacın kendisini dayatmasını reddederek oruç tutarız. Bu yönüyle orucun kurucu unsuru açlık, yani yememek ve içmemek ile cinsellikten yüz çevirmektir. Bunlar insanın yapıp edegeldiği işi bırakmasıdır. Bunları hayatın doğal akışı kabul edersek oruç tutmak, akışın dışına çıkarak doğadan uzaklaşmak ve tabii olanın dışına çıkmak demektir. Oruç tutmanın anlamı tam olarak âdet ve alışkanlığın bozulması, yani doğanın dışında durmak ve beklemektir. Niye duruyor ve neyi bekliyoruz? Namazda niye duruyor ve neyi bekliyorsak onu. Hacda niye duruyor ve neyi bekliyorsak onu bekleriz oruçta da... Hac ise Arafat'ta vakfedir. Bilindiği gibi "vakfe" sözlükte durmak demektir. Hac söz konusu olduğunda belirli bir gün ve belirli bir mekânda durmak, ardından tavaf etmektir. Tavaf hareket gibi görünür, fakat onu da hareketsizliğe doğru selbi bir eylem olarak düşünmek gerekir. Bu itibarla abdestle huzurda durup

beklemeye hazırlanan insan tavaf ile durmaya ve beklemeye hazırlanır.

Peki zekât için ne demek lazım? Hiç kuşkusuz öteki ibadetler için ne dediysek zekât hakkında da onu demek gerekir. Zekât vermek, bir şey yapmak değil, yapageldiğimiz bir işi bırakarak durmak ve beklemek demektir. Doğamız gereği biriktirmeyi, toplamayı severiz, bunu bir ihtiyaç değil, zorunluluk sayarız. Zekât biriktirmeyi bırakmak, toplamaktan vazgeçerek avuçlarımızı kısmen -emredilen miktar budur- açmaktan ibarettir. Biz avucu açınca daha önce toplananların bir kısmı dökülür, başkasına ulaşır. Bu durumda veren ve alan durarak bekler.

O zaman bütün ibadetlerin ana fikri edilgenlik, hareketin kesilmesi öznelliğin azaltılması, varlığımızın küçültülmesi, benliğimizdeki yanılsamaların silinmesi olmalıdır. İbadet, fiillerle ve özne olmaklıkla benlik duvarını inşa etmek değil, bir yanılsama şeklinde örülmüş bir ağın sökülmesi, bir duvarın taşlarının bırakılması, o duvarın yıkılmasıdır. Bunun yolu ise hareketi kesip durmak, doğal akışın dışına çıkarak beklemektir. Niye duruyoruz? Çünkü O *el-Kayyûm*'dur. Neyi bekliyoruz? Gerçek Özne'nin tasarrufunu temaşa etmeyi.

Abdestle Arınmak, Unutarak Kirlenmek

İnsan bir kere iman ettikten sonra kirlenir mi? Elbette kirlenir, yoksa dindarlığın anlamı kalmaz ki? Fakat bundan sonraki kirlenme ancak arızîdir. İslam inançtaki kirlilik ile amel ve ahlaktaki kirlenmeyi ayrıştırabilecek dikkati öğretir. İnançtaki kirlenmeyi ahlak ve amellerdeki temizlik arındıramaz; imandaki temizliği ise amel ve ahlaktaki kirler kirletemez. Bu nedenle Hz. Peygamber "Mümin necis olmaz" dedi. İman bulunduğu sürece insanın kirlenmesinden dolaylı olarak söz edilebilir.

Ramazan'da sürekli arınmaktan ve temizlenmekten söz ederiz. Belki en kolay konuşulacak konu bu olduğu için veya her şeyi içerecek kadar genel olması hasebiyle söz ediyoruz bundan. Konuşmalar öyle bir dereceye varıyor ki, inandırıcılıktan uzaklaşarak insanlarda bıkkınlık yaratıyor. "Oruç arınmaktır" dedikçe geriliyoruz; "Namaz temizliktir" dedikçe, bunalıyoruz. "Zekât temizliktir" dedikçe daralıyoruz. Öylesine bir bunalma ve daralma ki, içimizde, inanmaktan daha çok bir direnme ve halimizi savunma duygusu filizleniyor. Herkes şunu soruyordur kendi kendine: "Gerçekten söylendiği kadar kirli miyiz?"

Doğrusu bu soru ciddiye alınması gereken bir sorudur. İnsanın bu soruyu sorma hakkı olduğu kadar din üzerinde

düşünen-konuşanların da soruya açık seçik cevap verme zorunluluğu vardır. Çünkü her insanın kendi durumu ve insanlık hakkında açık bir fikrinin olabilmesi için bu soruya verilecek cevabı bilmesi gerekir. Acaba İslam bize ne der? Ne kadar kirliyiz ki, sürekli arınmadan ve temizlenmeden söz ediliyor?

Kirlenmek Tabiatımız, Arınmak Kalp-Aklımızdır

İslam'ın insan anlayışında kişilerin *suçlarından* ve *kirlerinden* söz edilir; fakat bu, insanın kendisi hakkında düşünebileceği kadar abartılı bir *kirlilik* hali değildir. En azından Hristiyanların söylediği gibi *kirli* veya *doğuştan günahkâr* doğduğumuz ithamını kabul etmez İslam; temiz bir süreçte doğup temiz bir gaye üzere yaşamaya başladığımızı, temiz bir tabiatta yetişip akil-baliğ olana kadar kir nedir bilmediğimizi izhar eder. İslam'a göre insanın *suçu* ve *kiri* "Tanrı'nın oğlunun çarmıha gerilmesiyle temizlenecek" kadar abartılı bir günah olamaz. Böyle bir yükü insana yüklemek onu imkânsızlık içinde düşürmek demektir.

Her insan yeryüzüne temiz geldiğine göre tabiat da temizdir. İslam tabiatın temizliğini, yeryüzünün mabet kadar pâk olduğunu dile getirerek ve insanı terbiye edebilen muallimlik vasfına vurgu yaparak ortaya koyar. İnsan için yeryüzü, bir zindan veya sürgün yeri değildir. İslam'da en büyük, hatta tek büyük *kir*, Allah'a ortak koşmaktır. Bu kir kapsamına günümüzde *ateizm*, *deizm* de girer. Çünkü bunlarla Allah'a şirk koşmak aynı kategoride değerlendirilebilecek Tanrı telakkileridir: Biri yok sayar, öteki irtibatı inkâr eder, beriki ise birliğini reddeder. Kısaca hepsi aynı kapıya çıkar, daha doğrusu hiç bir yere çıkmaz ve insanı bir yere götürmez, yerinde saydırıp hakikatten uzak

inançlar olarak insanı kirletir. Bu kirin bir benzeri yoktur; ondan arınmadıkça insanın temizlenmesinden söz etmek de mümkün değildir. Ayette "Müşrikler necistir." (Tevbe, 28) denirken buna işaret edilir. Müşrikler iman suyuyla temizlenebilir. Onların abdesti iman iken tövbeleri ise tevhidi ikrardır. Bu ikrar olmadıkça onların temizliğinden söz etmek mümkün değildir.

İnsan bir kere iman ettikten sonra kirlenir mi? Elbette kirlenir, yoksa dindarlığın anlamı kalmaz ki? Fakat bundan sonraki kirlenme ancak *arızîdir*. İslam inançtaki kirlilik ile amel ve ahlaktaki kirlenmeyi ayrıştırabilecek dikkati öğretir. İnançtaki kirlenmeyi ahlak ve amellerdeki temizlik arındıramaz; imandaki temizliği ise amel ve ahlaktaki kirler kirletemez. Bu nedenle Hz. Peygamber "Mümin necis olmaz" dedi. İman bulunduğu sürece insanın kirlenmesinden dolaylı olarak söz edilebilir.

İslam'ın insanın temizlenmesinden söz ederken abartılı kurallar getirmediğini bilmek gerekir. Bunu temizlenme sürecinden anlıyoruz. İslam çok basit eylemlerle insanın temizlenebileceğini bize gösterir. Bunlar İslam'ın kolaylık dini olmasından kaynaklanan Peygamber bereketidir. Her şeyden önce tövbe tam bir temizlenme ameliyesidir ve sadece sözle yapılır. Bir insan Allah karşısında pişmanlık göstererek tövbe ederse temizdir. Kimse onun dedikodusunu yapamaz, geçmişiyle yargılayamaz. Abdest alarak organlarımızı güç ve kudret iddiasından temizleriz. Organların tövbesi abdesttir. Elleri yıkamak "Rabbim güç senindir" demektir. Ağzımızı yıkamak ağızdan çıkan sözlü günahları temizlemek, burnumuzu yıkamak kibrimizi temizlemek demektir. Yüzümüzü yıkamak riyakârlık kirinden benliğimizi arındırmaktır. Başımızı mesh etmek

ilahi irade karısında boyun eğmeyi anlatır. Ayakları yıkamak kirli yollarda yürümekten arınmaktır. İnsan basit ve küçük eylemlerle temizlenebiliyorsa, temizlenme Allah'ın lütfudur.

Peki niçin hemen kirleniyoruz? "Kolayca temizlenebildiğimiz için kolayca kirleniyoruz." Verdiğimiz sözü unutuyor günaha dalıyoruz. Bunda bir darlık veya güçlük yok. Abdest aldığımız sürece temizlenmek mümkün. Mümin abdest ile temizlenir ve ilahi huzura girer.

Namaz Kulun Hakikate Miracıdır: Kıymet ve Değersizlik Arasında Bocalayan İnsan

Namaz, miraçta, yani ilahi huzurda gerçekleşen bir konuşmadır. Bu konuşma Hz. Peygamber'de bilfiil gerçekleşirken öteki Müslümanlarda taklit yoluyla gerçekleşir. Müminler namazda ilahi huzurda bulunduklarını tahayyül eder, Hz. Peygamber'in orada duruşunu ve konuşmasını taklit ederek konuşurlar.

Namaz Allah ile kul arasında münacattır: Allah her zaman söyler, kul bazen duyar; kul bazen konuşur, her zaman talep eder, Allah ise onu her zaman duyar. Hz. Peygamber namazın miraç olduğunu söylemişti. Müslümanlar namazdan söz ederken akla en çok bu hadis gelir: "Namaz müminin miracıdır." Hz. Peygamber hadis-i şerifi miraç dönüşünde söylemişti. Daha doğrusu namaz ibadeti miraçta, müminler için miraç olmak üzere farz kılınmıştı. Namaz, miraçta, yani ilahi huzurda gerçekleşen bir konuşmadır. Bu konuşma Hz. Peygamber'de bilfiil gerçekleşirken öteki Müslümanlarda taklit yoluyla gerçekleşir. Müminler namazda ilahi huzurda bulunduklarını tahayyül eder, Hz. Peygamber'in orada duruşunu ve konuşmasını taklit ederek konuşurlar. Hz. Peygamber'in ilahi huzura en yakın olduğu mertebede namaz kılmak anlamındaki *salat* kelimesi Allah'a izafe edilerek "Allah salat eder" denilmiştir. Bu

itibarla *salat* (namaz) Allah ile mümin arasında *müşterek* bir fiildir. Müslüman âlimler kelimenin Allah'a izafesiyle özel anlam kazandığını bilerek "Allah salat eder." (Ahzâb, 56) ifadesini izah etmişlerdir: Allah için "salat" varlığa merhamet ve onları var etmektir. İşin bu yönü namaz ile merhamet ve varlık arasındaki ilişkiyi izah eder. Bu nedenle namaz müminin hayatında olumlu değerleri inşa eden bir ilke olarak yer alır.

İslam'ın değer ve anlam derinliği Hz. Peygamber'in miracında ortaya çıkar. Miraç, bütün zanların ortadan kalkarak hakikate yerini bıraktığı yolculuğun adıdır. Miraç kadar Müslüman cemaati etkilemiş, zihni ve ahlaki hayatlarında belirleyici olmuş başka bir konu yoktur. Miraç hiçbir zaman Hz. Peygamber ile sınırlı ve ona mahsus mucize sayılmamıştır. Miraç her insanın bulunduğu seviyeden yukarıya çıkmak üzere gayret ettiği ahlaki ve dini davranışlarının genel adı haline gelerek Müslümanların hayatına yerleşmiştir. Hz. Peygamber'i miraçta Burak taşımıştır. Müslümanlar *burak*ın mahiyeti üzerinde hiç düşünmeden şunu söylemişlerdir: İnsanı yükseklere taşıyan şey, onun ahlakı ve amelleridir. "Amel ve ahlak burak"ına binmek tasavvuf edebiyatının en nefis deyimlerinden birisidir.

Hâlden Hâle:
En Güzel Suretten Aşağıların Aşağısına Düşmek

Allah Teâla insanın yaratılışından söz ederken "Biz insanı en güzel surette yarattık." (Tîn, 4) buyurur. Bu ayet-i kerime insanın şerefli yönünü ve üstün özelliklerini tespit eder. Ardından onun aşağıların aşağısına atıldığını beyan eden ayeti okuyunca akla şu gelir: İnsanı aşağıların aşağısına attığında Allah daha önce ona giydirdiği güzellik ve üstünlüğü

almış mıdır? İslam insanın bu niteliğini yitirmediğini söyleyerek paradoksal bir insan anlayışı ortaya koyar. Bu yorumda insan iyi ve kötü niteliklerin çekişme alanı olarak kabul edilerek miraca dikkatimiz çekilir. Miraç aşağıdan üst mertebeye doğru yönelerek hakiki âleme terakki demektir. İnsan en üst mertebeden aşağı mertebeye atılınca, onda iki nitelik ortaya çıkar: İlki ulvilik, öteki süflilik yönü diye isimlendirilir. Mevlânâ, insanın bu iki yön arasındaki çelişik durumunu anlatmak üzere şöyle der: "İnsan kanat takılmış bir merkep, sonra ona katıl melekler topluluğuna denilmiş."

İnsanın hayvanlık mertebesinden uzaklaşarak gerçek insanlığa ulaşması ahlaki eylemlerine bağlıdır. *İnsanlık* adalet, iffet, merhamet, cömertlik, cesaret gibi değerlerin ortak ismidir; ahlaki değerlere yaklaştıkça insanîliğe, onlardan uzaklaştıkça hayvanîliğe meyleder. Üstün değerlerle nitelenmek *miraç* diye isimlendirilirken aşağıya düşmek süfli leşme olarak isimlendirilir. "Namaz müminin miracıdır." demek, "İnsanı süfli mertebeden üst mertebelere taşıyan yüksek ahlak namazdır." demektir. Bu durumda namaz bütün üstün ahlakların hem kendisi hem sebebi haline gelir. Ayet-i kerimede bu durum, "Kuşkusuz namaz insanı kötülük ve taşkınlıktan alıkoyar." (Ankebût, 45) diye anlatılmıştır. Başka ibadetlerle ilgili böyle ifadeler gelmiş olsa bile öznelik en çok namaza yüklenir. Çünkü namaz ilahi huzurda durmak demektir. İnsanı namaz alıkoymaz, huzurunda durduğu Allah onu bütün kötülüklerden alıkoyar.

Oruç Açlığın Terkidir

Bu nedenle oruç herhangi bir insanı alışkanlık ve vehimlerinden arındırmak üzere aç bırakmak demek iken ötekini yine alışkanlık ve vehimlerinden uzaklaştırmak için doyurmak demektir. Terbiyenin yolu nefsi aç veya tok bırakmak değil, ilahi irade karşısında kendi iradeni teslimden geçer.

Hindistan'da bir illüzyon olarak telakki edilen evrenin veya benliğin yanıltıcı perdelerini aşarak gerçeğe ulaşmak için bedeni tezyif etmek üzere aylarca aç ve susuz yaşayan birisine orucun onu özgürleştireceğini veya yanılsamadan çıkabilmenin yolunun iman ile tutulan oruçtan geçtiğini söylemeye kim cesaret edebilir ki? İslam'ın evrenselliğini dikkate alan bir zihin böyle bir sorunu hesaba katmalıdır, oruca bir de buradan bakmak zorundadır. Gerçekte imancı bir yaklaşım olsa bile, ona da aynı şeyi söyleyebilir ve aynı iddiayı tekrar edebiliriz: "Oruç insanı özgürleştirir, bizi kendimiz ve varlık hakkındaki vehimlerden arındırarak gerçeğe daha çok yaklaştırabilir."

Erken dönemden itibaren Müslümanlar arasında da oruç hakkında birtakım tereddütler ortaya çıkmıştı. Bu ilk tereddütler, orucun insana kazandırabilecekleri veya onu taşıyabileceği hakikat düzeyi hakkında değil, orucun

niceliksel olarak azlığıyla ilgiliydi. Oruç netice itibarıyla sabah yemeğinin biraz öne alınmasıyla akşamleyin yenilen iki öğünle sınırlanmış bir ibadetti. Bu nedenle oruç insanın yeme ve içme alışkanlıklarında radikal bir değişiklik yapmaz, insanı -sûfî cemaatlerinde görülen haliyle- itikaf veya halvetlerdeki gibi yoğun ve etkili bir perhiz sürecine sokmazdı. Bu nedenle işin psikolojik yanlarını bir yana bırakırsak, orucun radikal bir tarzda açlık olduğunu düşünmek abartılıdır. Bazı sahabiler orucun miktarını artırarak bazen iki gün peş peşe oruç tutmaya niyetlenmiş, bazen de nafile ibadetlerle orucun faydalarını kazanmak istemişlerdi. Bu meyanda dikkatimizi çeken husus sahabe neslinin buna gerekçe olarak daha çok sevap kazanmak arzusunu göstermiş olmalarıdır.

Lakin oruçla ilgili esas değişim ve yeni arayışlar, ikinci asırdan itibaren yaygınlaşan zahidler nesliyle birlikte yaşanmaya başladı. İslam'ın Doğu Akdeniz'e yerleşmesiyle birlikte yaşanan büyük karışıklıklar ve sosyal kırılmalar dâhilinde yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkmış, farklı dinî ve kültürel geleneklerden gelen insanlar yeni bir dindarlık arayışını ortaya koymuşlardı. Bu sürecin tam olarak nasıl bir arka planı olduğu ve Hicaz'ın buradaki rolünün ne olduğu meselesi henüz tespit edilmiş değildir. Bununla birlikte heterojen bir zeminde farklı dinî geleneklerden beslenen derin ruhaniyet ile İslam'ın derunundaki dindarlığın terkibinin ortaya koyduğu karmaşık bir süreçten söz edebiliriz. Bu dönemde zahidlerin sahabe nesline göre daha abartılı ve yoğun bir dinî hayatın peşinde olduklarını biliyoruz. Sahabe nesli yine de örnek kabul edilse bile, genellikle tahrif edilmiş veya en azından abartılmış hikâyeler üzerinden irtibat kuruluyordu. Tabiin neslinden birisinin

ilk neslin büyük isimlerinden Abdurrahman b. Avf'ı ziyareti iki nesil arasındaki dindarlık tarzını göstermesi bakımından yeterli bir örnek teşkil eder: Meşakkatli bir yolculuğun ardından Medine'de hırsla bahçe işleri yapan sahabeyi gören kişi "Efendim! Bizim neslimizde bile böyle bir dünya sevgisi eleştirilir, bu yaptığınız nedir?" der.

Bu yaklaşım daha sonra tabiin nesli zahidleri arasında yaygın bir hale gelmiş, belki de bütün İslam tarihinin en abartılı ve en inanılması güç dindarlık tarzı ortaya çıkmıştı. İşin oruçla ilgili kısmına gelince, bu dönemde zahidler ve âbidler, Ramazan orucu bir yana, nafilelerle çoğaltılan orucu da nefsi terbiye için yeterli görmüyorlardı. Nefsi terbiye etmek ve dünyadan uzaklaşmak diye tespit edilen büyük maksat için günlerce aç kalmak, kifayet miktarını aşmadan yemek, su içmemek, geçinmek için herhangi bir iş yapmamak gibi birçok yola başvurmuşlar, nefsi yenmenin yolunu öteki dindarları rahatsız edebilecek birtakım riyazet yöntemlerinde bulmuşlardı. Zamanla bu abartılı anlayışta birtakım çözülmeler ortaya çıksa bile, az yeme başat bir ilke haline gelerek -ki kastedilen hayatta kalabilecek kadar yemektir- bir ilke haline gelmiş, tasavvufî hayatın önemli bir ilkesi olmuştu.[116]

Demek ki sadece Hindistan'daki bir zahid değil, İslam toplumundaki herhangi bir zaman veya mekânda yaşayan bir zahid de orucu az ve yetersiz buluyor, onu bazen nafile tarzında bazen daha abartılı açlıklarla güçlendirmek istiyor, nefsin ancak böyle bir riyazetle istikamete sokulabileceğini düşünüyordu. Öyleyse herkes orucun açlık demek

116 Sûfilerin oruç ve açlık pratikleri için bkz. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *İslâm Tasavvufu*, s. 183-188; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 230-232.

olduğuna inanmış, bu açlıkla nefsi terbiye edebilecek bir yönteme sahip olduğuna ikna olmuş değildi.

Peki, bu yaklaşımlara ne cevap verilebilir: Burada söylenebilecek yegâne söz, orucun, dünyanın her tarafında ve her zaman bulunabilecek böyle özel ve kabiliyetli insanlar için "açlığın terki" anlamına geldiğidir. Oruç bir ibadettir; ibadetin kuralları ise insan ortalaması dikkate alınarak belirlenmiştir. Bu itibarla oruç sıradan bir insan için bedenin aç bırakılması demek iken ruhsal kabiliyetleri yönünden gelişmiş insanlar için açlığın terkidir. Çünkü en azından iftar ve sahurda bir şey yemek-içmek sünnet ise her mümin buna uymak, buna uyunca da tercih etiği uzun süreli açlık-susuzluğu bırakmak durumundadır. Bu durumda oruç uzun süreli bir açlığı bozarak başka bir noktaya dikkatimizi çeker: İnsan aç kalarak nefsini terbiye edemez, tok kalarak ve arzularına uyarak da edemez. Dinî düşünce geleneklerinde, insan kendi nefsini terbiye edebilecek bir imkâna ve iradeye de sahip değildir. Çünkü terbiye etmek ancak yaratan Rabbe mahsus bir imtiyazdır. Oruç veya öteki ibadetler ise sadece vesiledir.

Bu nedenle oruç herhangi bir insanı alışkanlık ve vehimlerinden arındırmak üzere aç bırakmak demek iken ötekini yine alışkanlık ve vehimlerinden uzaklaştırmak için doyurmak demektir. Terbiyenin yolu nefsi aç veya tok bırakmak değil, ilahi irade karşısında kendi iradeni teslimden geçer: Oruç açlığın bırakılmasıdır.

Oruç Ahlakın Sebebidir: Açlık Üzerinde Düşünelim Biraz

İslam kolay bir oruç emrederek, bedeni ve hırslarımızı doğrudan terbiye etmeyi değil, zihnimizi terbiye ederek bizi düşünmeye sevk etme yolunu tercih etmiştir. Oruç bedeni terbiye etmek yerine aklımızı harekete geçirerek ahlak terbiyesine akıldan başlamıştır. Süresi birkaç günlük bir oruç emredilseydi, bedeni ve hırslarını ezerek, doğrudan ahlaklanmak temin edilebilirdi. Ancak İslam insan iradesini devre dışı bırakan böyle bir ahlak tarzını fıtrata aykırı bulur: Kısa süreli bir açlıkla zihnimizi harekete geçirerek ahlakımızı irademize havale eder.

Ramazan'da oruç üzerinde nadiren konuşulur; açlık, susuzluk ve cinsellikten uzak durmak anlamındaki *imsak* fiili anlamlı bir iş olarak gelmez aklımıza. Onun yerine daha çok oruçlu yapılan iyiliklerden ve ahlaktan söz etmeyi tercih ederek büyük bir hataya da düşeriz: Sanki ahlaklı olmak Ramazan ayına has bir meseledir şeklinde bir yanılgı ortaya çıkar. Öteden beni "Ramazan örfü" böyle şekillenmiştir: "Oruç ahlakı" *imsak* fiilinin önüne geçmiştir. "Oruç tutmak aç kalmak değildir"; şeklindeki cümleler konuşmaların baş cümlesi olagelir. İnsanlar birbirlerine bu cümlede anlatılan ahlakı salık verir, aç kalmak yerine dikkatimizi ahlaklı olmaya vermemiz gerektiği anlatılır. Bu tavır

tamamen yanlış değildir, çünkü bazı hadislerde mesele böyle ele alınır. Hz. Peygamber "Bazı oruçlular için oruçtan geride açlık kalır" dedikten sonra başka söze gerek var mı? Bu yazıları takip eden değerli okurlar, fark edecektir ki, böyle bir soruya "evet tabii ki başka söze gerek var" şeklinde cevap vereceğiz.

Gerçekte böyle bir bakışın ciddi sorunlar içerdiğini ve bu sorunların mutlaka tashih edilmesi gerektiğini söylemek gerekir. Oruca böyle bakıldığı sürece, buradan bir tür batınî yorumun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu batınîlik orucun kurallarını teşkil eden *imsak* kısmını önemsizleştirerek dikkatimizi orucun maksadına vermekte kendini gösterir. Dini hayatta en önemli meselelerden birisi dinin kural kısmıyla (*şeriat*) dinin maksadı (*hakikat*) arasındaki ilişkinin tespitidir. İslam'da tasavvufi hareketlerin yaygınlaşmasının ilk sebebi buydu: kurallar ve maksat arasındaki çelişki! Günümüzde insanların din ile ilişkilerinde de en ciddi mesele ahlak ve kurallar arasındaki irtibattır. Pek çok insan "Ahlak yoksa ibadetin ne anlamı var?" diye düşünür. Herkes dinin ahlaktan ibaret olması gerektiğini düşünür. Günlük hayatta karşılaştığımız en tehlikeli cümlelerden birisi, "İnsanın içi temiz olmalıdır" şeklindeki sübjektif bir ölçütün -hatta temenninin- dinin kural kısmına saldırırken bayraklaştırılmasıdır. Oruç ahlakı üzerinde konuşurken böyle bir hataya düşebileceğimizi unutmamak gerekir. Bu nedenle oruç önce *imsak* fiilidir: Ahlak varsa var, yoksa yoktur. İnsan kendini yemekten ve cinsellikten uzak tutarak oruç tutar. Bunu yapmadığı sürece oruç hiçbir şekilde gerçekleşmiş olmaz. Ahlaklı olmak orucun yerini dolduramayacağı gibi oruç ahlakın sebebidir, neticesi değil.

Açlık Ahlakın Sebebidir

Din orucu (*imsak*) emrederken şöyle bir tespiti zihnen idrak etmemizi ister: Yeryüzünde insanın taşkınlıklarının sebebi aşırı beslenme ve onun teşkil ettiği hırslardır. Aşırı beslenme arzusu bizi toplamaya ve biriktirmeye icbar ediyor. Bu biriktirme öyle bir hal alıyor ki bize hiçbir şekilde lazım olmayacak şeyleri elde etmek ve biriktirmek için savaşlara giriyoruz. Bu bir tarih ve insan yorumudur ve "oruç aklı" buradan hareket eder. İnsan terbiyesinden söz edebilmek için aşırı tutum ve davranışlardan uzaklaşmanın sağlanması gerekir. Bunun yolu ise bir an için beslenme ile aramıza mesafe koymakla girebileceğimiz bir düşünme sürecidir. Oruçla din insanın biriktirme arzusunun ana güdüsüne yönelerek onun bu zaafını kendisine gösterir. Bu kontrolsüz beslenme hırsımızı kısmen azaltabilirsek ahlaklı olabilmek için bir zemin elde ederiz. Bunun için yaptığımız iş, sembolik anlamı yüksek fakat fiilen basit bir eylemdir: Bir günün gündüz kısmında yani maişetimizi temin edeceğimiz kısmında beslenmekten uzaklaşarak hırsı yenmeyi düşüneceğiz. Ortada şöyle bir paradoks vardır: Gündüz vakti maişetimizi temin edeceğimiz vakittir. Din gündüz bize topladıklarımızdan faydalanmayı yasaklayarak zihnimizi harekete geçirir. Başka dinlere ve mistik geleneklere -ki günlerce süren açlıklar, bir ömür cinsellikten uzaklaşmak vardır- bakınca, İslam'da oruç süresinin az olduğunu hatırlamalıyız. İslam kolay bir oruç emrederek, bedeni ve hırslarımızı doğrudan terbiye etmeyi değil, zihnimizi terbiye ederek bizi düşünmeye sevk etme yolunu tercih etmiştir. Oruç bedeni terbiye etmek yerine aklımızı harekete geçirerek ahlak terbiyesine akıldan başlamıştır. Süresi birkaç günlük bir oruç emredilseydi, bedeni ve

hırslarını ezerek, doğrudan ahlaklanmak temin edilebilirdi. Ancak İslam insan iradesini devre dışı bırakan böyle bir ahlak tarzını fıtrata aykırı bulur: Kısa süreli bir açlıkla zihnimizi harekete geçirerek ahlakımızı irademize havale eder. Oruçtan öğrendiğimiz bilgiye göre *-aşırı beslenmek hayat memat meselesi değildir-* ahlaklanarak hırslarımızı yenmek veya oruçluyken ihmal ettiğimiz açlığı oruçsuz zamanlarda fazlasıyla telafi ederek başka bir yöne yönelmek bize bırakılır. Allah şöyle buyurur: "İnsana iyi yol gösterdik." (İnsan, 3)

Oruç ve Meşakkat

Oruca özgü meşakkati hepimiz biliyoruz. Aç ve susuz kalmak, bedenin zorlanmasına yol açar, alışkınlıklarımızın da etkisiyle beden bu mahrumiyet karşısında zorlanır, zayıf düşer. Lakin bir ibadet olarak orucun asıl zorluğu burada değildir. İbadetin zor kısmı niyetin korunmasında tezahür eder. Bu nedenle meşakkat denilince dikkatimizi niyete vererek konuya buradan bakmak gerekir.

Oruç meşakkatli bir ibadettir, bilhassa hayat telaşesi çok olan veya geçimini temin etmek üzere ağır işlerde çalışan müminin oruç tutması kolay bir iş değildir. Bu minvalde oruç öteki ibadetlere göre günü baştan sona kapsayan uzun süreli bir ibadettir. Bu durumda orucun meşakkati sadece ona mahsus bir meşakkat olarak görülebilir. Şârî meşakkatli ibadette müminlerin mazeretlerini dikkate almış, belirli gerekçeler söz konusu olunca orucun tehirine veya fidye ile telafisine izin vermiştir. Hastalık, yolculuk, meşakkatli işler gibi birtakım gerekçeler meşru mazeret sayılarak orucun tehir nedeni sayılmıştır. Haddizatında oruç ile namazı bu yönden karşılaştırınca dinin kolaylığı nasıl tercih ettiği ortaya çıkar. Din mazeretler söz konusu olduğunda namazın formel şartlarını değiştirirken -ima

ile namaz kılmak gibi- herhangi bir mazeret durumunda orucu tehir eder veya fidye ile yükümlülükten düşürür. Bir toplumda dinin gelenek yoluyla mı yoksa dinin kaynaklarından mı öğrenildiğinin en iyi göstergelerinden birisi oruç ve namaz karşısındaki tutumda gözükür. Toplumların din telakkisi kendi önceliklerini ortaya çıkartır, bu önceliklere göre hükümleri yeniden sıralar. Bu itibarla dinin sosyolojisi en azından dinin kaynaklarıyla uyumlu hareket etmez; ilahiyatçılar ile genel Müslümanlar arasındaki gerilim noktalarından birisi din sosyolojisi-psikolojisi ile kaynaklar ve metinler arasındaki uyumsuzluktur. Bu meyanda Müslüman toplumlarda oruç daha yaygın ve daha dikkatle yerine getirilen ibadet iken namaz genellikle ihmal edilir. Hâlbuki dinin ana kaynaklarında sıralama bunun tam tersinedir. Oruç mazeretlerle tehir veya tebdil edilirken namaz herhangi bir mazereti kabul etmez.

Oruca özgü meşakkati hepimiz biliyoruz. Aç ve susuz kalmak, bedenin zorlanmasına yol açar, alışkınlıklarımızın da etkisiyle beden bu mahrumiyet karşısında zorlanır, zayıf düşer. Lakin bir ibadet olarak orucun asıl zorluğu burada değildir. İbadetin zor kısmı niyetin korunmasında tezahür eder. Bu nedenle meşakkat denilince dikkatimizi niyete vererek konuya buradan bakmak gerekir.

Niyet ibadette imanın tecellisidir. Gerçekte bütün ibadetler sadece emir olarak yerine getirilir, emre uymak yoluyla müminin Hakk'a yaklaşacağı umut edilir. Orucun birinci şartını teşkil eden niyet, yapılan ibadetin başka herhangi bir amaçla değil, sadece emir olduğu için yerine getirildiğini beyan eder. Bu itibarla niyet, imanın neticesi olan bir irade beyanı ve taahhüttür. Bir mümin niyetin ardından oruçta başka herhangi bir amaç taşımayacağını, toplumsal

veya kendisiyle ilgili başka bir gaye için oruç tutmayacağını kendine söylemiş demektir. Üstelik ibadet sürecinde olduğu kadar ibadetin ardından bu taahhüde uymak bir zorunluluktur.

Oruç niyetin sıhhatinin nasıl temin edileceğini ve hangi yollarla korunabileceğini mümine talim ettirir. Bu itibarla insanın niyetini bozabilecek unsurlar genellikle iki kısım dâhilinde değerlendirilir. Birincisi şehvet gibi üst bir kavram altında toplanabilecek bütün iştah ve arzulardır. İştah niyeti bozar ve niyeti iştahtan korumak birinci vazifedir. Bu arzular/iştahlar içinde yemek, içmek gibi bedenimizin hayatta kalmasını sağlayan unsurlar bulunurken aynı zamanda cinsellik de kurucu bir unsur olarak yer alır. İkinci tür isteklerimiz ise üstünlük, kudret gibi varoluşumuzun gereği olan isteklerdir. Bunların bir kısmı kendi varlığımızı ve arzularımızı karşılamak amacı taşırken bir kısmı ise doğrudan iktidar arzusu şeklinde ortaya çıkar. İki güdü -iştah ve iktidar- arasında insan davranışları ihlas ile sınanır, bu iki dürtünün etkisinden arınmış olduğunda ise niyet kemale erer. Gerçekte oruç bu arzuları işin başında sınırlayarak iştahları azaltmak, insanı arzuların baskısından kurtarmak yolunu ortaya gösterir. Hadis-i şerifte mealen "Şeytan damarlarınızda kan gibi dolanır, onun dolaşma yollarını daraltın." denilir. İşte oruç damarları daraltarak, bedeni tezyif ederek ve vücudu küçülterek "damarlarda akanı", yani şeytanı sıkıştırma yoludur. O zaman orucun kendisini niyetin korunmasının yollarından birisi olarak görmek mümkündür. Niyet işkembenin ve kan ile temsil edilen öfke-iktidar arzusunun müdahalesinden arınmış bir halde ortaya çıkabilen aklın eylemidir.

Orucun niyete yardım ettiği öteki unsur ise eylemsizlik

şeklinde ifa edilen bir ibadet olmasıdır. Oruç bir şey yaparak değil, bir şeyi bırakarak ve terk ederek yerine getirilen bir ibadettir. Bu durumda bir paradoksa ulaşırız: Oruç selbi bir eylem, daha doğrusu eylemsizliktir. Mesela bir insan beyan etmediği sürece oruçlu olduğunu başka birisi bilemez; bu amaçla Hz. Peygamber sataşma durumunda insanın "Ben oruçluyum." diyerek kendini oruç kalkanı altına sokması gerektiğini beyan etmiştir.

O zaman oruç hem bedenin tezyifi yoluyla iştahın bertaraf edilmesine hem gizlilik yoluyla niyete hizmet eden bir ibadettir. Bu durumda insan ikinci büyük meşakkate bu kez ancak oruç yoluyla karşı koyabilir, oruç yardımıyla bu meşakkatin üstesinden gelmeyi umabilir. Bu bakımdan orucun niyet kısmı bir mümini iki tür iştahından uzaklaştırarak özgürleştirir.

Ramazan'da Ahlak: İstiğna ve Gizlilik Ölçüsüyle Ahlaka Bakmak

Oruçla öğrenilen istiğna ise şimdi veya gelecekteki beklentiyi ortadan kaldırmanın yolunu bize gösterir. İnsan yapıp ettiği ibadetleri bir eylem olarak değerli gördüğü sürece ihlasa ulaşması mümkün olmayacaktır; orucun bize dediği tam olarak budur. Oruçla birlikte insan yapıp ettiği işlerden müstağni kalmayı öğrenirken ibadetlerini ve ahlakını oruca döndürür.

Ahlak, dindarların Ramazan ayı içinde en çok konuştukları konudur herhâlde. Bilhassa Ramazan ve oruç hakkında konuşulurken ahlak konuları ele alınır, oruçlu olmanın gerçek anlamına kavuşabilmesinin ahlak sayesinde mümkün olabileceği vurgulanır. Bu ahlak arasında en öne çıkan ise hiç kuşkusuz infak ve sadaka vermek ile özdeşleştirilen cömertliktir. Gerçekte ahlakı konuşurken meseleleri niçin böylesine daralttığımızın nedenleri üzerinde düşünecek olsak daha doğru bir iş yapmış olacağız, fakat ısrarla ibadet ve ahlak hayatındaki daraltmada ısrar ederiz. Haddizatında oruçta ahlakı konuşmak bir zaruret değildir; olması gereken oruçlu olmanın anlamına odaklanmaktır.

Oruç tutmak kendi başına üzerinde durulması gereken temel konudur ve orucun kendisini anlamadığımız sürece oruçlu iken öteki ibadet ve ahlakı konuşmak sadece orucu

unutmaya vesile olacaktır, bu açıktır. Hiç kuşkusuz orucu doğru anlamanın yolu orucun kurucu iki unsurunu konuşmak, buradan hareketle de Tanrı-insan ilişkisine odaklanmak olmalıdır. Bununla birlikte oruç bir ilke haline gelerek öteki ibadetlere ve ahlaka sızarak onları da kendine benzetir. Bu durumda oruç bir ibadetin kendisi iken öteki ibadetlerin de ana özelliği haline gelerek daimî bir ibadete dönüşür. Vakıa Ramazan'da öteki ahlakı ve ibadetleri müstakil olarak konuşmak dinin genel ruhuyla uyumlu olmaz. Böyle bir yaklaşımda Ramazan birçok insan için ibadet ayına dönüşerek öteki ibadetlerin içini boşaltan bir zaman dilimi haline gelir. Doğrusu dinin amacı bunun tam tersi olmalıdır; Ramazan bütün öteki ibadetlere yayılarak senenin bereketini artırır, bütün ibadetlere oruç yayılarak ibadetleri oruç haline getirir. Bunun için düşünmemiz gereken şey, orucun öteki ibadetlere sızan ana niteliğinin tespitidir. Bunu ise oruçlu olmanın getirdiği meşakkat ve zorlukları ihmal ederek oruçtan soyutladığımız bilgiyle yapabiliriz. Bu durumda oruç ve ahlak-ibadet ilişkisini konuşurken dikkatimizi vermemiz gereken husus, ahlak ve öteki ibadetlerin orucu nasıl daha sahih oruç haline getirdiği meselesi değil, orucun öteki ibadetleri ve ahlakı nasıl kendine benzettiği olacaktır. Orucun bir ahlaka ihtiyacı yoktur; oruç kendi başına yeterli bir ibadettir. Öteki ibadet ve ahlakımız ise oruçta öğrendiğimiz ahlak ile terbiye edilmeye muhtaçtır. Oruç bir terbiyedir ve bu terbiyenin etkileri bütün davranışlarda ortaya çıkar. Peki, oruç ibadetlere ne katar ve ahlakı oruca nasıl döndürür?

Orucun iki temel niteliği vardır: Birincisi gizlilik, öteki ise istiğnadır. Gizlilik orucun selbi eylem olmasıyla ilgilidir. Oruç gün boyunca tutulan uzun süreli bir ibadet iken başka

biri tarafından fark edilemez. Daha doğrusu bir insanın oruçlu olup olmadığını, bu kişinin beyanı olmadan, başkasının anlaması mümkün değildir. Bu yönüyle oruç insanın kendisinin bilebileceği Tanrı-insan arasındaki sır ibadettir. Bu nedenle Hz. Peygamber sataşma ve kavga durumunda oruçluya "Ben oruçluyum" demesini emretmiştir. Bu beyan orucun başka birisi tarafından bilinme ihtimalinin olmayışından kaynaklanır. Orucu izhar edebilecek veya gösterebilecek herhangi bir eylem yoktur. Bu durumda oruç müminin en gizli ibadeti iken bu gizlilik öteki bütün ibadetlere nüfuz ettikçe oruç onları inşa etmeye başlamış demektir. Öyleyse işin birinci kısmı burada ortaya çıkar. Oruç bize gizlemeyi öğretir, gizli tutabilme kabiliyetimizi geliştirir, değeri saklamanın ona saygının bir tarzı olduğunu talim eder. Herhangi bir ibadeti gizli yerine getirmek, ihlaslı olmanın birinci şartı olsa bile, gizlemek tek başına yeterli değildir. Çünkü insan içinde uzun süre bir sırrı veya değeri saklayabilir, fakat daha sonra nedenli veya nedensiz onu ifşa eder. Bu nedenle esas mesele yapılan hayrı terk edebilmek, onun etkisinden kurtularak gerçekte ahlakın insana bağ olmasının önüne geçebilmektir.

Bu durumda orucun ikinci niteliğini hatırlamak gerekir. Oruç bir istiğna ibadetidir. İstiğna evvelemirde orucun yeme, içme ve cinsellikle ilişkisinin kesilmesi seklinde ortaya çıkmıştı. Bu özelliğiyle oruç bize öteden beri büyük filozofların dile getirdiği bir cümleyi hatırlatır: "Düşünmenin amacı Tanrı gibi olmak (*et-teşebbüh billâh*) ve O'na benzemektir." Gerçekte oruçta saklı olan ana fikir, Tanrı'ya benzeme iradesidir. Bir mümin Tanrı'ya benzemek, bu sayede O'na yaklaşmak ve benzerler birbirini bilebileceği için O'nu bilmek için oruç tutar. Bu irade ihtiyaçsızlık,

yani yeme ve içmenin terkiyle ortaya çıkan istiğna halidir. İstiğnanın ahlakın kurucu unsuru haline gelmesi insanı ihlasa taşıyacak yegâne şeydir.

Herhangi bir ibadet insana ağır gelmeyebilir. Her mümin takati ölçüsünce ibadetleri yerine getirebilir, takatini aşan şeylerden ise yükümlü kabul edilmez. Bununla birlikte bir ibadetteki esas meşakkat niyetin ihlaslı haline getirilmesinde ortaya çıkar. Bu nedenle ibadetin iki temel sınavı vardır. Birincisi beklentisizlik, yani ihlastır. İhlas niyetin sıhhat halini anlatır, daha doğrusu niyet beyanında dile getirilen ilahi rıza şartına ibadetin her aşamasında uyulması ihlas demektir. İhlas insanın yapıp ettiklerinden herhangi bir şey beklememesi, ibadeti başa kakmaması, bundan önemlisi de ibadetten herhangi bir çıkar devşirmemesidir. Bir insanın ibadeti böyle bir ihlas ile yaptığını var sayalım. İbadeti yerine getirirken bulunan ihlas zaman içinde unutulabilir, Gazzâlî'nin ifadesiyle "kanın ve işkembenin (yani iktidar duygusunun ile arzuların) karışmadığı saf süt" tekrar bozulabilir.[117] Bilhassa insanın görece güçlü ve muktedir olduğu evrede yerine getirdiği ameller ve ahlaktan daha sonra beklenti içine girdiğini birçok insan tecrübe etmiştir.

İhlası bozabilecek ve onu sinsice yok edebilecek en tehlikeli davranış, sınırları belli olmayan teşekkür ve vefa beklentisi olacaktır. Gerçekte bu duygu ertelenmiş ve örtülmüş beklentinin zamanla yeniden ortaya çıkmış halidir. Oruçla öğrenilen istiğna ise şimdi veya gelecekteki beklentiyi ortadan kaldırmanın yolunu bize gösterir. İnsan yapıp

117 Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 10/315.

ettiği ibadetleri bir eylem olarak değerli gördüğü sürece ihlasa ulaşması mümkün olmayacaktır; orucun bize dediği tam olarak budur. Oruçla birlikte insan yapıp ettiği işlerden müstağni kalmayı öğrenirken ibadetlerini ve ahlakını oruca döndürür.

İbadetin gerçekte insanı özgürleştiren "eylemsizlik halinde tefekkür" olmasının yolu ve izahı budur. Bunu bir ifadeyle özetleyecek olursak oruç, "eldeki asanın atılması" ahlakıdır.

Kayıp Giden Ömürde Bir Bayram Molası: Hakk ile Bayram Edenler

Ömrün delim bir oktur yay içinde dopdolu
Dolmuş oka ne durmak, ha sen anı attın tut.

Yunus Emre

Yaşadıkça zamanın daha bir hızlı akıp gittiğini söylerlerdi de inanmazdım, bu söz bir inanç meselesi olmaktan çıkalı epey oldu! Aşağı doğru düşen cismin yere yaklaşmasıyla ivme kazanması gibi zaman süratle gayeye doğru sevk ediyor insanı. On bir ayın sultanı Ramazan'a merhaba demek ile elveda demek arasındaki bir ay geçti gitti. Zamanın bu süratli akışı esnasında ömrü düşünürken Yunus Emre'yi hatırlamamak ne mümkün... "Ömrün delim bir oktur yay içinde dopdolu / Dolmuş oka ne durmak, ha sen anı attın tut." Ramazan hilalinin doğup batması gibi insan yer ile gök arasında bir yıldız gibi doğuyor, sonra ebediyete kayıp gidiyor. Ramazan hilali bir dahaki seneye doğmak için bu sene batmak üzere... Şimdi bayram konuşacağız bir süre, sonra "ok yaydan atılana kadar" başka konular gelecek hayatımıza.

Dinde bayramlar modern insana garip gelir, en azından

gelmelidir: "Ağırbaşlılık ve hüzün karakterli dinden bayram nasıl çıksın?" Bayramlar insanların normal hallerinden daha çok sevinç ve mutluluk yaşadıkları, bir taşkınlık ve coşku halini barındıran sıra dışı günlerdir. Böyle günlerin kutlanması da insanın nispeten içinde gizli kalmış duygularının ortaya çıkmasına, başka zamanlarda yapmayacağı birtakım fiilleri işlemesine yol açar. Hâl böyle iken İslam'da bayram meselesini nasıl anlamak gerekir?

Hz. Peygamber'den itibaren Müslümanlar iki bayramı bilir: Kurban ve Ramazan Bayramı. Buna bir de "yarı bayram" olarak Cuma gününü eklersek "iki buçuk" bayramı idrak ederler. Bu bayramların ne anlama geldiğini anlamak için önce ne olmadıkları üzerinde duralım. Bu bayramlar insanların öteden beri kutladıkları, belki de dinî bir içeriğe sahipken tefessüh etmiş festivallerle ilgili değildir. Üstelik onları hayatın dışına atarak yerlerini almış da değillerdir. Müslümanlar bayramlarda festivallerde olduğu gibi normal davranışların dışına çıkarak boşalmaz, patlamaz, taşkınlık ve zevke dalarak içlerini dışlarına çıkartacakları gün aramazlar. Böyle taşkınlıklar zaten garip gelir onlara! İnsan içinde neyi biriktirmiştir ki, böyle bir günde böyle haller yaşamaya muhtaç kalsın? Dindarlık insanın içinde patlamaya yol açacak biriktirmeyi iktiza etmez; en azından etmemelidir. Din bizden arzularımızı yok etmemizi istemedi ki biriken arzular sonra patlamaya yol açacak bir gün arasın... Din iradeyle yönetilen arzuların bizi yüceltmelerini ister. Bu nedenle festivallerdeki taşmalar, patlamalar, olağanın dışına çıkan insan davranışları anlamsız gelir İslam geleneğine.

İkincisi İslam'da bayram telakkisi modern toplumlardaki resmi bayramlarla da bağdaşmaz. Bu bayramlara ve

kutlamalara "modern" demek haksızlık olabilir; geçmişten beri iktidarlar ve toplumlar çeşitli gerekçelerle bayramlar yapar, bu bayramları asabiyelerini tekit ve tahkim etmek üzere kullanırlardı. Modern dönemde devletler bu işi bir yönetim aracı haline getirmiş ve bayramlara sistematik bir hal kazandırsa bile, eski Mısır'dan, İran'dan ve Roma'dan benzer örnekler bulmak mümkündür. Resmi bayramlar bahsinde en verimli ülkelerden birisinde yaşadığımız kesin. Bu, bizim başarılarımızla ilgili midir, yoksa başka nedenler mi vardır, ayrı bir mesele. Fakat Türkiye'de bütün insanlar resmi bayramları sever, bu bayramlar vesilesiyle ortaya çıkan tatiller bize pek cazip gelir. "Bilinçli ve gelişmiş bir toplum" denilen seviyeye en çok tarih anlatısıyla terakki edebileceğimize ikna edildik. Tarihten söz etmek gelecekte var olmanın anahtarı sayılarak bayramlar, kutlama yapılan günler, fetihler, kurtuluş günleri vs. takdis edilir. Üstelik modern bayramlarla dinî bayramlar "tatil" ana fikrinde birleştirilerek tatillerin çoğaltılması herkesi memnun eder. Bir toplumsal eleştiri olarak şunu unutmamak gerekir: Biz çalışmaya tatili düşünerek tahammül edebilen bir toplumuz. Öyle ki Türkiye'de laikliğin katı uygulandığı dönemlerde bile, tatil söz konusu olunca, dinî bayramlardan istifade edilmiş, mesele bir dinî mesele olarak görülmemiştir. Tatil söz konusu olunca laiklikten taviz verebilen bir toplum olmamız üzerinde önemle durmak gerekir. Doğrusu İslam "tatil" odaklı bir bayram anlayışına sahip olmadığı gibi tembelliği yücelten ve ataleti tahkim eden bayram tutkusuna da yol vermez. Bu bağlamda Müslümanların tatil eksenli bayram telakkilerinin İslam geleneğinden gelmediğini bilmek elzemdir.

İslam'da bayram anlayışı Hacı Bayram-ı Veli'nin mısralarında geçtiği üzere "Hakk ile bayram" diye tabir edilen *vuslat* ânını anlatır. Bunun için iki bayram vardır. Birincisi oruç ibadetinin sona ermesiyle gelen *fıtr* bayramı (*'îdu'l-fıtr*), öteki ise kurban bayramıdır. *Îdu'l-fıtr* terkibindeki *fıtr*, iftar kelimesiyle aynı köktendir; zıddı ise imsak, yani tutmaktır. İmsak ile oruç tutarız, iftar ederek imsak fiilini sonlandırırız. İftar, "bir şeyi yaratmak", "yarmak", "açmak" anlamındaki "f-t-r" kökünden gelir. Ramazan'da oruç tutan Müslümanlar imsak-iftar eylemiyle bir şey öğrenir. Bu bilginin sevinci ise bayrama yol açar. İmsak ve iftar, bir yaratılış yorumudur. Allah'ın âlemi yaratması basit iki fiille izah edilecekse, açma-kapama fiiliyle izah edilebilir. Allah açtı-kapadı veya açar-kapar. Allah, çekirdek halinde büzülmüş ve daralmış âlemi *açarak* meydana getirir: Çekirdeği *yarar* ve âlem meydana gelir. Yaratmayla ilgili fiillerin önemli bir kısmı, bu anlama gelir: Dürmek, yaymak, genişletmek, daraltmak, şekillendirmek vb. Biz oruç tutarken imsak-iftar eylemiyle kendi üzerimizde daralma-açılma fiiline şahitlik ettik. Yemeyerek-içmeyerek bedenimizi varlık alanında daraltarak yaratılışın bir tarafını anladık: Daralma, dürülme ve çekirdeğe dönme... Bu kez yiyerek organlarımızın açılmasını ve genişlemesini müşahede ederiz. Bu da yaratma fiilinin ikinci kısmıdır: Âlemin açılması, genişlemesi... Bu şekilde ibadet bize evrenin yaratılışı hakkındaki iki basit fiili hatırlatır. Biz bir ibadet yerine getirdik, fakat bu süre zarfında evreni ve var oluşu düşündük ve bu düşünme bizi şu cümleye ulaştırdı: "Biz yüzümüzü gökleri ve yeri yaratan (*el-Fâtır*) Allah'a döndürdük." Vuslat budur, bayram bu vuslatın bayramıdır. İslam'da bayramın anlamı budur: Hakk ile bayram!

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2023.

Abdurrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014.

Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015.

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.

Ebû Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayıncılık, 2003.

Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", İslam Araştırmaları Dergisi 19, 2008.

Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009.

Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.

Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyât İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/4, 2016.

Ekrem Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ Allah'ı İsimleriyle Tanımak*, İstanbul, Fikriyat Yayınevi, 2024.

Fahreddin er-Râzî, *Metafizik (el-Metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî)*, çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul, Fikriyat Yayınevi, 2022.

Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2015.

Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.

Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, çev. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yayınları, 2018.

Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Ahmed Mâhir Ballıkzâde, Ankara, Kurtuba Kitap, 2009.

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, *İrşâdü'l-Mürîd İle'l-Murâd*, ed. A. Azmi Bilgin-Fakirullah Yıldız, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2014.

Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014.

Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014.

Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014.

Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022.

Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.

İNDEKS

A

Abdest 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 173, 250, 297, 298, 420, 421, 423, 425, 426
Abdullah İbn Ümmü Mektûm 174
Abdurrahman b. Avf 432
Ahd-i hâdis 144
Ahiret 29, 31, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 70, 74, 119, 121, 129, 155, 256, 257, 268, 270, 276, 278, 279, 363, 389, 390, 391, 408, 410
Akide 30, 56, 106, 136, 140, 141, 318
Amel-i Sâlih 181, 350
Âşık 25, 95, 97, 100, 120, 126, 304
Ateizm 71, 72, 75, 141, 424

B

Bağdatlı Rûhî 392
Bâyezid-i Bestâmî 128
Bilâl-i Habeşî 174, 175
Burak 326, 328, 354, 355, 357, 360, 428

C

Cebrilik 62, 63, 64, 65
Cemaat 95, 106, 118, 129, 137, 169, 174, 202, 203, 204, 318, 326, 332, 374, 428, 431
Cevâmiü'l-Kelim 93
Ceza 59, 60, 107, 116, 121, 126, 198, 200, 332, 408, 409

D

Dehr 295, 367
Deizm 35, 103, 318, 424
Dindarlık 15, 28, 61, 70, 74, 76,

81, 85, 116, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 137, 148, 213, 214, 256, 270, 271, 277, 278, 279, 283, 357, 360, 364, 374, 379, 389, 431, 432, 448
Dinî Gelenek 33, 71, 136, 138, 140, 233, 265, 281, 431

E

el-Evvel 24, 25
el-Fâtır 225, 227, 375, 402, 450
el-Ganî 258
el-Hâfız 227
el-Kâbız 227
el-Mâsik 225, 227, 375
el-Metin 227
el-Mukit 172
el-Müteâl 258
el-Müzil 123
er-Rahmân 258, 395
es-Samed 170, 226, 227, 258, 375, 402
eş-Şehid 25
Eylemsizlik 18, 132, 217, 219, 220, 224, 246, 249, 251, 253, 297, 298, 420, 421, 440, 441, 446

F

Fahreddin Râzî 26
Fail 30, 42, 47, 83, 84, 85, 134, 420
Fârâbî 24, 25, 454

H

Hanif 52, 136, 139, 140, 264
Hicret 93, 95, 97, 100, 137, 139, 292
Hidayet 31, 58, 71, 96, 165, 217, 288, 304, 310, 319, 364, 385, 387, 409, 410
Hikmet 57, 65, 95, 97, 102, 153, 182, 205, 207, 236, 242, 244, 245, 265, 313, 363, 368, 398, 399, 400, 403, 408, 410, 415, 454

İ

İbadet Metafiziği 19, 91, 102, 121, 179, 276, 277, 327, 398, 403
İbnü'l-Vakt 171, 174, 366
İhlas 94, 95, 100, 147, 149, 161, 180, 182, 183, 218, 220, 250, 251, 252, 253, 259, 375, 410, 440, 442, 444, 445, 446
İhsan 28, 99, 128, 130, 143, 164,

180, 182, 214, 216, 217, 218, 224, 235, 279, 312, 341, 371, 385, 392
İlk İlke 34, 35
İmam Cafer 115, 117, 118, 158, 159, 420
İmam Gazali 39, 110, 111, 118
İmam Gazzâlî 243
İmam Matürîdî 379
İrca 11, 42, 65, 103, 271, 292, 393, 394, 395, 396, 397

K

Kader 29, 31, 36, 43, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 130, 172, 181, 306, 385
Kadr 66, 210, 362, 363, 364, 365, 369, 372, 373
Kesb 96, 132, 133, 134, 135, 158, 215
Kulluk 123, 148, 272, 277, 407, 409
Kurbiyet 173, 217, 339, 341, 347, 349

L

Lâ-mekân 174, 276, 356
Lâ-zaman 296, 356

M

Marifet 17, 19, 68, 102, 104, 105, 109, 134, 170, 172, 213, 214, 218, 219, 225, 226, 294, 306, 308, 310, 348, 372, 374, 375, 400, 401, 402, 403, 420
Mekir 290, 307
Meşakkat 15, 85, 120, 123, 125, 181, 222, 223, 224, 236, 243, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 297, 301, 302, 379, 411, 432, 438, 439, 441, 443, 445
Mescid 48, 172, 277, 357, 359, 404
Mevlânâ 105, 120, 198, 429, 454
Mevlid 352, 353, 354
Münacat 105, 163, 164, 165, 171, 410, 427
Münâzele 358
Müşahede 59, 101, 132, 263, 275, 276, 375, 396, 420, 450
Müstağni 26, 156, 188, 253, 255, 258, 259, 402, 412, 442, 446
Mutezile 38, 42, 43, 65, 128, 130, 134, 135, 157, 215, 270, 317, 318, 319, 321, 325, 389, 391, 399, 408, 409

N

Nedensellik 17, 34, 35, 42, 45, 63, 85, 121, 180, 252, 269, 270, 360, 361, 381, 406, 407, 408, 410
Niyâzî-i Mısrî 403
Nübüvvet 35, 38, 49, 50, 51, 52, 53, 66, 69, 77, 117, 136, 140, 144, 244, 249, 265, 332, 348, 369, 370, 384, 386

Ö

Ölüm Sonrası 31, 36, 58, 59, 162
Özgürlük 15, 17, 19, 42, 58, 62, 64, 100, 133, 135, 213, 215, 226, 298

P

Pagan 35, 36, 37, 38, 39, 45, 46, 47, 63, 79, 295, 313, 341, 355, 414
Platon 417
Putperest 36, 79, 355

R

Ramazan 213, 216, 238, 251, 252, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 280, 372, 374, 375, 398, 399, 402, 423, 432, 434, 442, 443, 447, 448, 450
Riyazet 194, 230, 231, 236, 237, 244, 303, 401, 432
Rızık 42, 43, 144, 184, 185, 186, 198, 364
Rubûbiyet 74, 76, 77, 312
Rüya 198, 321, 322, 323, 324, 325

S

Sadreddin Konevî 25, 81, 123, 152, 185, 353, 384, 453, 455
Selbî 35, 79, 185, 189, 203, 214, 253, 256, 279, 297, 298
Sembol 173, 227, 306, 309, 413, 436
Şeriat 139, 197, 198, 199, 200, 201, 288, 390, 402, 435
Sudur 24, 26, 37, 57, 66, 80, 94, 190, 195, 209, 230, 231, 317, 400

Ş

Şârî 294, 438
Şehir 51, 113, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 226, 260, 261, 262, 263, 277, 281, 291, 332

T

Tahkim 46, 69, 71, 75, 106, 115, 117, 158, 190, 199, 215, 216, 242, 253, 271, 294, 308, 341, 373, 374, 449
Takva 71, 165, 206, 243, 299, 326, 328, 329, 339
Tarikat 197, 198, 288, 396, 401, 402
Tasavvuf 17, 18, 66, 85, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 128, 180, 181, 197, 198, 247, 262, 265, 292, 299, 304, 313, 353, 359, 360, 366, 368, 369, 370, 391, 394, 399, 401, 409, 410, 418, 428, 432, 435, 453, 454
Tecerrüt 194, 242, 302, 303, 340, 343, 353, 418
Tefekkür 16, 20, 42, 99, 198, 217, 222, 232, 233, 238, 272, 280, 281, 282, 283, 286, 420, 446
Tevakkuf 134, 266
Tevhid 13, 14, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 49, 51, 52, 53, 54, 57, 62, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 94, 97, 125, 133, 136, 140, 151, 158, 199, 219, 220, 236, 250, 251, 276, 295, 309, 313, 318, 330, 343, 347, 349, 350, 379, 380, 383, 409, 425
Tevil 23, 85, 103, 283, 412
Tezyif 77, 218, 222, 223, 248, 281, 381, 385, 394, 430, 440, 441

Ü

Ümmet 51, 256, 260, 262, 324
Ümmi 106, 108, 264, 265, 266, 267

V

Va'd ve Vaîd 59, 157, 389, 391, 409
Vecd 164, 303

Y

Yükümlülük 26, 44, 62, 63, 64, 85, 106, 108, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 122, 131, 133, 295, 389, 391, 407, 409, 439
Yunus Emre 26, 87, 148, 149, 209, 243, 249, 447, 453

Z

Zahid 19, 113, 431, 432
Zevk 174, 256, 258, 271, 374, 399, 402, 448
Zühd 34, 113, 299

Günlük hayatın yoğunluğunu bir yana bırakıp "Niçin varız?" ve "Nereden geldik, nereye gidiyoruz?" minvalindeki soruları aklına getirmeyen kimse var mıdır? Her insan şu veya bu ölçüde böyle soruları kendine sorar, kesin cevaplara ulaşamamış olsa da aramaktan vazgeçmez. Bu sorularla yaşamak, bu soruların peşinden bir ömür koşmak insan olmanın gereğidir. "Belki de cevap bulanlar vardır" umuduyla yaşarken sorulara yenilerini ekleriz. İnsanın bu sahici sorularına en yakın cevaplar din tarafından verilir. Bütün zamanlarda insanların dine yönelmesinin temel açıklaması bu olmalıdır. Din, ibadet ve bilmek arasında kurduğu ilişkiyle hayatı bir öğrenme mekânına dönüştürür. Her yer okuldur, her iş derstir, din ise varlık okulundaki dersleri daha doğru şekilde öğrenmemize yardım eden ilahi bir rehberdir.

Elinizdeki kitap ibadet ile öğrenme, öğrenme ile yetkinleşme, yetkinleşme sürecinde ise bireyselleşme ve özgürleşme arasında kurulan bağı ele alır. Bu özelliğiyle kitap, asırlardır ihmal edilen bir konuyu yeniden gündeme taşıyarak insanın büyük sorularına dinin bakış açısıyla cevaplar sunmayı amaçlar. Sonuçta varılacak mesken şudur: Var olmamızın cevabını ancak korkularımızı yendiğimizde erebileceğimiz özgürlük ve bunun gereği olan istiğnada idrak edebiliriz. İnsan için bu en güzel sekînedir.

9 786259 563312