



**T.C
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İBADET FELSEFESİ

**Hazırlayan
Abdullah AKGÜL**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

Doktora Tezi

Nisan 2024, KAYSERİ

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBADET FELSEFESİ
(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Abdullah AKGÜL

Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

**Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından
SDK-2018-8400 kodlu proje ile desteklenmiştir.**

Nisan 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Abdullah AKGÜL



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Program Adı : Doktora

Tez Başlığı : İbadet Felsefesi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 115 sayfalık kısmına ilişkin 01/04/2024 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 5' dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 01/04/2024

Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Öğrenci: Abdullah AKGÜL

KILAVUZA UYGUNLUK

“İbadet Felsefesi” başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Abdullah AKGÜL

Danışman

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında **Abdullah AKGÜL** tarafından hazırlanan “**İbadet Felsefesi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

07/03/2024

JÜRİ:

Danışman : **Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**
Üye : **Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU**
Üye : **Doç. Dr. Özcan AKDAĞ**
Üye : **Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ**
Üye : **Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ**

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu’nun /.../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /...../

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Bu çalışma, ibadet üzerine yoğun bir araştırma ve uzun bir düşünme sürecinin ürünüdür. Bu süreçte, insanın kutsal ile ilişkisini ve bu ilişkinin bireyin iç dünyası ile toplumda ve hatta evrende yansımalarını anlamaya yönelik bir arayış içerisinde, farklı dinler ve kültürler arasında ibadetin evrensel ve çeşitlilik gösteren pratiklerini inceleme fırsatı buldum. Benim için bu süreç hem akademik bir keşif hem de manevi bir yolculuk oldu.

Bu yolculukta yanımda olan herkese minnettarım. Her konuda olduğu gibi burada da teşekkürlerin ilki ve en büyüğünü, varlık kaynağım Yüce Allah'a sunarken; hayatı anlamlandırmada bana yol gösteren sevgili annem Saniye Hanım ve saygıdeğer babam Hüseyin Bey ile kıymetli büyüklerime minnettarlığımı ifade etmek isterim. Akademik yolculuğumda bana ışık tutan danışman hocam Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK başta olmak üzere, katkılarından dolayı jüri üyeleri, Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Doç. Dr. Özcan AKDAĞ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ ve Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ'a özel teşekkürlerimi sunuyorum; tezin hazırlık sürecinde aramızdan ayrılan Prof. Dr. Yusuf BENLİ'yi saygı ve rahmetle anıyorum. Boston College'da geçirdiğim süreçte desteklerini esirgemeyen Prof. Richard KEARNEY, Prof. James W. MORRIS, Prof. Dermot MORAN, Prof. Gary M. GURTLER ve isimlerini burada tek tek sayamayacağım diğer tüm hocalarım ile arkadaşlarımı unutmadan, her birine içtenlikle teşekkür ederim.

Araştırma yolculuğumda önemli bir dönüm noktası olan ve Boston College'da bir yıl süreyle araştırma yapma imkânı tanıyan 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı vesilesiyle, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK)'a içten teşekkürlerimi sunuyorum. Bu süreçte, araştırma malzemelerimin temini konusunda destek olan Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'ne de müteşekkirim.

Son olarak ve en önemlisi, hayatıma anlam katan, sevgili eşim Nejla'ya ve çocuklarım Nurullah Salih ile Furkan Zahid'e içtenlikle teşekkür ederim. Onların varlığı, bu akademik yolculuğum sırasında karşılaştığım zorluklarla başa çıkmamda bana güç ve ilham vermiştir.

Abdullah AKGÜL, Kayseri, 2024

İBADET FELSEFESİ

Abdullah AKGÜL

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Nisan 2024

Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ÖZET

Bu çalışma, ibadetin anlamı, doğası ve çeşitli boyutlarını felsefi bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşmak için, inananların kişisel deneyimlerini merkeze alan fenomenolojik bir metodoloji kullanılmıştır. Bu metodoloji sayesinde, ibadetin bireyin iç dünyasındaki yansımaları ve sosyal yaşamda nasıl bir yer tuttuğu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışma, aynı zamanda, dinin pratik boyutlarının Din Felsefesi disiplininde daha fazla dikkate alınmasını teşvik etmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, Giriş bölümünde, dinin çok boyutluluğu ve bu boyutların felsefi çalışmalarda sıkça ihmal edilmesi sorununa dikkat çekilmiştir.

İlk bölümde, ibadetin tanımına odaklanılmış, ibadetin farklı dillerdeki sözlük anlamları ve dinî terim olarak kullanımları detaylı bir şekilde gözden geçirilmiş, ardından ibadetin geniş kavramsal çerçevesi ortaya konmuş ve kutsallıkla olan bağlantısına değinilmiştir.

İkinci bölümde, ibadetin özsel boyutu ele alınmış, ibadetin gerçekleşebilmesi için gerekli ön koşullar ve ibadetin yöneltildiği varlığın sahip olması gereken nitelikler üzerinde durulmuştur. Ayrıca, ibadetin öznelinin insanı aşarak bütün yaratılmış varlıkları kapsayacak şekilde geniş bir yelpazeyi içerebileceği tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde, ibadetin fenomenal boyutu üzerine yoğunlaşarak, ibadetin insan ve evrende nasıl bir yansıma bulduğu; birey, toplum ve evren üzerindeki etkileri ve sonuçları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bölümde, ibadetin bireysel gelişime, toplumsal uyuma ve evrensel düzene katkıları üzerinde durulmuş, ibadetin yaşamın her alanında nasıl bir dönüştürücü güce sahip olduğu irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İbadet Felsefesi, Dinî Pratikler, İbadet, Ritüel.

PHILOSOPHY OF WORSHIP

Abdullah AKGUL

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

PhD Thesis, April 2024

Supervisor: Prof. Dr. Ramazan ERTURK

ABSTRACT

This study aims to explore the meaning, nature, and various dimensions of worship from a philosophical perspective. To achieve this objective, a phenomenological methodology centered around believers' personal experiences has been utilized. Through this methodology, the reflections of worship in the individual's inner world and its place in social life have been examined in detail. The study also seeks to encourage greater consideration of the practical dimensions of religion within the discipline of Philosophy of Religion. In this context, the Introduction highlights the multidimensionality of religion and the issue of its frequent neglect in philosophical studies.

The first chapter focuses on the definition of worship, reviewing in detail the dictionary meanings of worship in different languages and its uses as a religious term, then outlining its broad conceptual framework and its connection to the sacred.

The second chapter delves into the essential dimension of worship, discussing the prerequisites for worship and the qualities that the entity directed towards in worship must possess. It also debates the possibility that the subjects of worship could transcend humanity to include all of creation, offering a broad spectrum.

The third chapter concentrates on the phenomenal dimension of worship, examining in detail how worship reflects in humans and the universe; its impacts and outcomes on the individual, society, and the universe. This section discusses the contributions of worship to individual development, social harmony, and universal order, exploring how worship holds transformative power in all areas of life.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of Worship, Religious Practices, Worship, Ritual

İÇİNDEKİLER

İBADET FELSEFESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBADETİN TANIMI

1.1. İbadetin Sözlük Anlamları	8
1.2. İbadetin Dinî Bir Terim Olarak Kullanımı	17
1.3. İbadetin Geniş Kavramsal Çerçevesi	24

İKİNCİ BÖLÜM

İBADETİN ÖZSEL (NUMENAL) BOYUTU

2.1. İbadetin Ön Koşulları	32
2.2. İbadetin Kutsal Odağı	38
2.3. İbadetin Evrensel Özneleri	51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADETİN TEZAHÜR (FENOMENAL) BOYUTU

3.1. İbadetin Tabîî Tezahürleri	72
3.2. İbadetin İradî Tezahürleri	77
3.3. İbadetin Etkileri ve Sonuçları	95
SONUÇ	111
KAYNAKÇA	111

GİRİŞ

Din, insan varoluşunun tüm boyutlarına hitap eden, zengin ve karmaşık bir olgudur. İnsanın kutsal ile olan ilişkilerini ifade etmesi yönüyle din, çok boyutlu organik bir bütünlük ihtiva eder. Sadece belirli boyutlarla sınırlı kalan ya da aralarında organik bağlar bulunmayan çeşitli boyutların yalnızca üst üste eklenmesiyle oluşturulan bir yapı, gerçek anlamda din olarak kabul edilemez.¹ Dinin bu zengin ve çok yönlü yapısı, onun sadece teorik değil, aynı zamanda pratik boyutlar da içerdiğini gösterir.

Din, sadece teori, duygu ya da sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesi değildir; o, bu unsurların tümünün ve daha fazlasının bir araya gelmesiyle şekillenir. Çok boyutlu bir yapıya sahip olduğu için onun hakkında yapılacak çalışmalarda bu yapıyı göz ardı etmek, bütüncül bir kavrayışı engeller. Din araştırmacıları, dinin sadece bir yönüne odaklandıklarında geniş perspektifi gözden kaçırma riskiyle karşı karşıya kalırlar. Örneğin, din düşünülen bir şey olmak kadar yapılan bir şey olmayı da içerir. Sadece inanç önermeleri üzerinden bir din temellendirmesi, onun büyük kısmını dışarıda bırakır.

Çok boyutlu yapısı içerisinde dinin teorik çerçevesi, pratik uygulamalarla bütünleşir. Bu bütünleşmenin en somut tezahürlerinden biri ise ibadettir. İnsanlık tarihine baktığımızda bu gerçeği net bir şekilde görebiliriz. İnsanlar sadece yaşamsal ihtiyaçları için değil, aynı zamanda kutsal olanla kurdukları ilişkiyi ve doğaüstü varlıklara olan inançlarını ritüel ve davranışlarla ifade etmek adına özel mekanlar inşa etmişlerdir. Geçmişten

¹ Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 43-60.

günümüze ulaşan tapınak, sunak ve mabetler, insanoğlunun dinî yaşantıdan hiç uzak kalamadığının ve ibadetin dindeki merkezi yerinin en belirgin göstergelerindendir.

Din bilimleri, ibadetin çok yönlü doğasını çeşitli disiplinler aracılığıyla inceler. Dinler tarihi, ibadetin tarihsel evrimini ve dinler arası bağlantıları analiz ederken; din psikolojisi, bireyin zihinsel ve duygusal deneyimlerine odaklanarak ibadetin psikolojik boyutunu araştırır. Din sosyolojisi ise ibadetin toplumsal yapı ve grup dinamikleri üzerindeki etkilerini mercek altına alır. Bununla birlikte ibadetin en yoğun ele alındığı alan teolojidir. Teologlar ve din adamları, ibadetin anlamı ve işlevi üzerinde derinlemesine çalışmalar yaparlar, ancak bunlar genellikle belirli din anlayışları çerçevesinde, ilgili dinlerin buyrukları doğrultusunda yürütülen çalışmalardır.

İbadetin biçimleri, bireysel ve toplumsal etkileri üzerine çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen, onun mahiyeti ve varlık nedeni hakkındaki çalışmalar² özellikle felsefe alanında oldukça sınırlıdır. Akademik literatürde yapılan taramalar, ibadetin mahiyetine dair temel çalışmaların eksikliğini göstermektedir. Uzmanlar ve din bilimcilerinin büyük bir kısmı, ibadetin nasıl gerçekleştiği, tarihçesi, birey ve toplum üzerindeki etkileri gibi konulara yoğunlaşmışlardır. Ancak ibadetin mahiyeti, derin anlamı ve insanlık için varlık sebebi gibi sorulara yönelik derinlemesine ve bütüncül araştırmaların da yapılması gerekmektedir.

Felsefe literatüründe ibadet fenomeninin çoğunlukla göz ardı edildiği görülür. Din felsefesi, ibadeti temel problemler arasında sıkça ele almaz. Literatürde yer alan ve “ibadet felsefesi” başlığı taşıyan çalışmaların çoğu, çeşitli dinlerin ibadet anlayışlarını betimlerken, felsefi bir yaklaşımdan yoksundur. Bu genel duruma karşın, ibadet kavramını felsefi bir tarzda değerlendiren³ veya sorgulayan⁴ nispeten az sayıda

² Dinin ve dolayısıyla ibadetin varlık nedenine ilişkin temel teoriler hakkında geniş bilgi için bkz. Daniel L. Pals, *9 Din Kuramı*, çev. Mustafa Ulu ve Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

³ Henry N. Wieman ve Henry A. Wieman, “The Philosophy of Worship”, *The Monist* 39, sy 1 (1929): 58-79 Makale, ibadet anlayışlarını üç kategoriye ayırır: Tanrı’dan bir şey talep etme, belirli bir deneyim arzulama ve yüksek ahlaki amaçlara yönelik pratik çözümler üretme. Yazarlar, bu kategorilerden “akıllı din” olarak adlandırdıkları üçüncüsünü savunurken, diğer iki anlayışı eleştirirler. Benzer çalışmalar için ayrıca bkz. Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sina Düşüncesinde İbadet ve Tanrı-Âlem İlişkisi Bakımından Değeri”, içinde *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*, c. 1, 2009, 133-48; Abdüllatif Tüzer, “Dini Tecrübe, İbadet ve Dua”, içinde *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 167-86; Sami Amiri, *Allah Neden Kendisine İbadet*

çalışmalara rastlamak da mümkündür. Batı din felsefesi geleneğinde, dinin pratik yönünü esas alan çalışmalar genellikle Protestan dünyada “dini tecrübe” ve Katolik dünyada “ritüeller” üzerine yoğunlaşır. Türkiye’deki literatürde ise “dini tecrübe” ön planda olup, “ritüeller” konusuna neredeyse hiç yer verilmemektedir.

Felsefi ve teorik perspektiflerden yola çıkarak ibadeti merkeze alan ve tezimizde yararlandığımız bir dizi çalışmayı örnek olarak ele alabiliriz. Öncelikle, İslam düşüncesine yönelik Yusuf el-Karadavi’nin “İslam’da İbadet Mefhumu” ve Mehmet Bayrakdar’ın “İslam İbadet Fenomenolojisi” eserleri dikkat çeker. Ayrıca, Hristiyan mistisizmine odaklanan Evelyn Underhill’in “Worship” ve Hristiyanlık ile Hinduizm üzerinden örneklerle yoğunlaşan Ninian Smart’ın “The Concept of Worship” kitapları da konuya önemli katkılarda bulunur. Hint mistisizmi üzerine Rabinandan Das’ın “The Phenomenology of Worship” başlıklı doktora tezi de felsefi incelemeler için zengin bir içerik sunar. Yaptığımız genel literatür değerlendirmesi, ibadet kavramının felsefi incelemeler için zengin bir potansiyel taşıdığını ve daha geniş akademik ilgiyi hak ettiğini göstermektedir.

Felsefe alanında, ibadetin derin anlamını, doğasını ve insan üzerindeki etkilerini bütüncül bir şekilde ele alabilecek merkezi disiplinlerden biri olarak din felsefesi öne çıkar. Din felsefesi, bu boşluğu doldurma potansiyeline sahip gözüktüğü de literatür incelemesi, bu alanda da ibadetin yeterince ele alınmadığını göstermektedir. Tanrı-âlem-insan ilişkisi din felsefesinin temel problemlerinden biridir ve ibadet, bu ilişkinin merkezi kavramlarından biridir. İbadetin hem evrensel bir fenomen olması hem de Tanrı-insan ilişkisinin insandan Tanrı’ya bakan yönünü temsil etmesi onu felsefi incelemeler

Edilmesini İster?, çev. Mehmet Ali Kılınç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022); Dua üzerinden konuyu ele alan eserler için bkz. Bruce Ellis Benson ve Norman Wirzba, *The Phenomenology of Prayer* (New York: Fordham University Press, 2005); D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (New York: The Seabury Press, 1981); Erdal Baykan, *Dua Üzerine: Din Felsefesi Okumaları* (Van: Bilge Adam, 2009).

- ⁴ Tim Bayne ve Yujin Nagasawa, “The Grounds of Worship”, *Religious Studies* 42, sy 3 (2006): 299-313 Makale, ibadetin haklı çıkarımlarına dair dört argüman sunar ve bu argümanların her birinin geçersiz olduğunu iddia eder. Bu çalışma, güncel felsefi tartışmalarda ibadetin temellerine yönelik önemli bir diyalog başlatmış ve bu konuda yazılan pek çok makalenin temelini oluşturarak devam eden bir tartışmayı tetiklemiştir. James Rachels, “God and Human Attitudes”, *Religious Studies* 7, sy 4 (1971): 325-37 Makale, ibadete liyakatin gerektirdiklerinden yola çıkarak, Tanrı’nın olmadığını ispatlamaya çalışır.

için değerli kılar. Ancak bu kadar merkezi bir konu olmasına rağmen, din felsefesi alanında ibadet üzerine detaylı çalışmaların sayısı sınırlıdır. Bu eksikliklerin ışığında, günümüz din felsefesinin analitik yaklaşımı ve bu yaklaşımın sınırları daha da önem kazanmaktadır.

Günümüzde felsefe, birçok ekol ve yaklaşımı bünyesinde barındırır. Buna rağmen, din felsefesi büyük ölçüde Analitik Felsefe geleneği üzerine kurulmuştur. Bu gelenek, din felsefesinde uzun süre egemen olmuş, inanç meselelerini rasyonellik, gerekçelendirme, şüphecilik ve tutarlılık gibi epistemolojik temellerle ele alarak, metinsel ve önerme bazlı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşım, din felsefesinin potansiyelini kısıtlamakta, metodolojisi ve kapsama alanını daraltmakta ve ürettiği çözümlerin sınırlı kalmasına neden olmaktadır. Buna karşılık, yirminci yüzyılda bu epistemolojik vurguya karşı fenomenolojik bir yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yeni yaklaşımla, dinin sadece inançtan, dinî olguların sadece düşünülen şeylerin toplamından ibaret olmadığı kabul edilerek, dinsel pratiklere felsefî bir dönüş meydana gelmiştir.⁵

Bu dönüşün öncülerinden olan fenomenoloji, yirminci yüzyıl felsefesinde önemli bir yer tutar ve çeşitli şekillerde ele alınır. Daha eski ve geniş anlamıyla ‘fenomenoloji’, bir konu hakkında derinlemesine tanımlayıcı çalışmalar yapma ya da gözlemlenebilir olguları tanımlama disiplini olarak görülür. Dar anlamında ise, fenomenolojik yöntemi kullanan felsefî bir yaklaşımı ifade eder. Bu yaklaşımın temel amacı, doğrudan deneyimde ortaya çıkan fenomenleri araştırmak, bu fenomenlerin farkında olmak ve bu sayede araştırmacının bu fenomenlerin temel yapılarını tanımlamasına olanak sağlamaktır. Bu yaklaşımda fenomenoloji, ön kabullerden arınma, nedensel açıklamalardan kaçınma ve gözlemlenenin gerçek anlamlarını sezme ya da yorumlama imkanı sunacak bir yöntem kullanır.⁶

⁵ Geniş bilgi için bkz. James K. A. Smith, “Philosophy and/of Worship”, Calvin Institute of Christian Worship, 2017, <https://worship.calvin.edu/resources/resource-library/philosophy-and-of-worship/>; Ramazan Ertürk, “Din Felsefesini Kurtarmak/Onunla Kurtulmak”, içinde *Türkiye’de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna*, ed. Rahim Acar ve Nesrin Bağcı Erciyas (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Latif Tokat, “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4, sy 7 (2021): 33-58.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Douglas Allen, “Din Fenomenolojisi”, çev. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 437-65; Richard Schmitt, “Phenomenology”,

Din fenomenolojisi, bu felsefî temelden beslenir ve dinî pratiği ve tecrübeyi anlamlandırma amacı güder. Araştırmacılar, ön yargılarını paranteze alarak ve empati yöntemiyle inananın bakış açısını merkeze alır. Amaç, dinin hem özünü hem de tezahürlerini anlamakta aracı olmak ve bu tezahürlerin anlamını sezgisel olarak kavramak; böylece, dini ve dinî olanı yani ‘kutsalın tezahürlerini’ anlamaya çalışmaktır.⁷ Bu perspektiften bakıldığında ibadetin fenomenolojisini yapmak, Bayrakdar’ın ifadeleriyle “ibadetin özünü açıklamak için, tüm olguları (ibadetin ibadet olması için yerine getirilmesi gerekli zahiri şekil, şart ve erkanı, dinin prensiplerini ve gayesini) göz önünde tutarak anlamlandırmaktır. İbadetleri, onların yapısal özelliklerinden hareketle insan hayatının tüm safhalarında manalandırarak tarif etmektir.”⁸

Fenomenolojik yaklaşımın ibadetin incelenmesinde tercih edilmesi, bu alandaki araştırmalara derinlemesine ve özgün bir perspektif kazandırır. Geleneksel analitik yaklaşımlar, genellikle ibadetin rasyonel temelleri ve teorik çerçeveleri üzerine yoğunlaşırken, fenomenoloji ibadetin birey tarafından nasıl tecrübe edildiğini ön plana çıkarır. Bu yöntem sayesinde, ibadetin dışsal bir ritüelden öte, bireyin iç dünyasında yaşadığı derin manevi bir süreç olarak anlaşılması mümkün olur. Özellikle, bireyin ibadet sırasında deneyimlediği duygusal yoğunluk, kutsal ile kişisel ilişki ve bu pratiklerin taşıdığı anlam gibi boyutlar, fenomenolojik incelemeyle daha net bir şekilde ortaya konulabilir. Bu yaklaşım, ibadetin bireyin varoluşunu, dünya ve kutsal ile olan bağını yeniden şekillendiren dinamik bir süreç olarak görmemizi sağlar. Dolayısıyla, bu çalışmayla ibadetin, inananın gözünden, onun kendi deneyimleri, hisleri ve manevi yolculuğu üzerinden anlaşılmasına yönelik bir çerçeve sunmayı hedefliyoruz.

Bu doğrultuda, çalışmamızın ilk bölümünde kavramsal analiz yöntemini temel alarak, ibadetin farklı yönlerini ve tanımlarını detaylı bir şekilde inceliyoruz. Bu yaklaşım,

içinde *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (Detroit: Thomson Gale, 2006); Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket: Tarihsel Bir Giriş*, çev. Seçim Bayazit (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021); Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (New York: Routledge, 2000).

⁷ F. A. Isambert, “Din Fenomenolojisi I”, çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 4 (1992): 356; Şevket Özcan, “Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 7 (2017): 126; Geniş bilgi için bkz. James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 5-6.

tezin ilerleyen bölümlerinde de ibadetin çeşitli boyutlarının anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla kısmen kullanılacaktır. Ancak, çalışmanın ana çerçevesi olarak, ibadeti fenomenolojik bir yöntemle, yani inananın bakış açısından derinlemesine ele almayı hedefliyoruz. Bu yaklaşım, teistik Tanrı anlayışını temel almakla birlikte, ibadetin inananlar tarafından nasıl deneyimlendiğini ve yaşandığını kapsamlı bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böyle bir çalışma, hem Tanrı-insan ilişkisinin daha detaylı bir analizine olanak tanırken, dinin inanç boyutu dışında farklı bir boyutunu gündeme getirmekle daha bütüncül bir din anlayışına ulaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Çalışmamızda ibadet kavramını, “kutsala verilen uygun yanıt” olarak tanımlamaktayız.⁹ Bu tanımda, ibadetin öznesini *abid* kelimesiyle ifade edeceğiz. Genellikle bu kelime, çok ibadet edenler için kullanılsa da bu çalışmada, tezahür ettiği şekliyle ‘ibadeti gerçekleştiren’ yani özne olarak kabul edilmiştir. İbadetin odağı olarak *mabud* kelimesini seçtik. Mabud, farklı inançlarda farklı varlıklara atıfta bulunsa da abidin ibadetini yönelttiği varlık anlamındadır. Bu çalışma kapsamında, mabud kelimesi yanında *kutsal* ve *Tanrı* kelimelerini de benzer anlamda kullanacağız. *Mabud* ve *Tanrı* kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır ve Tanrı, kendisine ibadet edilen varlık olarak tanımlanır. Kendisine ibadet edilen varlık olması Tanrı’nın en temel ve vazgeçilmez özelliklerinden biri olarak kabul edilir.¹⁰ Şimdi, çalışmamızın ana bölümlerine değinelim.

Çalışmamız, ibadetin anlamını ve çeşitli boyutlarını kapsamlı bir şekilde inceleyen üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ibadetin tanımı ve kavramsal çerçevesine yönelik bir analiz sunuyoruz. Farklı dillerdeki sözlük anlamlarından yola çıkarak, ortak anlam noktalarını belirliyor ve sonrasında kavramın dinî bir terim olarak nasıl kullanıldığını inceliyoruz. Ardından, ibadetin genel kavramsal çerçevesini çizerek, kutsallık ile olan ilişkisini vurguluyoruz.

⁹ Benzer tanımlar için bkz. Evelyn Underhill, *Worship* (New York: Harper & Row Publishers, 1957), 3; Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 168.

¹⁰ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 78.

İkinci bölümde, ibadetin özsel (numenal) boyutunu ele alıyoruz. İbadeti, “kutsala verilen uygun yanıt” şeklinde tanımlıyor ve bu tanımın getirdiği ön koşulları tespit ediyoruz. Sonrasında ibadete layık mabudun abidin bakış açısından sahip olması gereken niteliklerini tartışıyoruz. Ayrıca, ibadetin öznelere sahasını belirlerken, onun yaratılışla ilişkisi üzerinden ele alıyor; kutsallık atfetmenin insanın doğasındaki (fıtratındaki) temel dayanaklarını araştırıyoruz.

Üçüncü bölümde, ibadetin tezahür (fenomenal) boyutuna geçiyoruz. Kutsala verilen yanıtın evrendeki yansımalarını, ibadetin tezahürlerinin anlamını ve sonuçlarını inceliyoruz. Özellikle, ibadetin insan üzerindeki tezahürlerini ve bu sürecin imanla nasıl iç içe geçtiğini, içsel ve dışsal eylemlerin ibadet bağlamında nasıl değerlendirildiğini ayrıntılı bir şekilde ele alıyoruz.

Bu çalışmada, ibadeti fenomenolojik bir yöntemle ele alıyoruz. Çalışmanın ilk bölümünde ibadetin kutsallık atfetmekle olan ilişkisini ortaya koyuyoruz. ‘Kutsallık atfetmek’ kavramını, hem kutsal olmayan bir nesneye kutsallık yükleme hem de kutsal kabul edilen bir varlığın kutsallığını tanıma anlamında, geniş bir çerçevede kullanıyoruz. İkinci bölümde, kutsallık atfetmenin içsel motivasyonları ve temellerine odaklanırken; üçüncü bölümde, bu sürecin günlük yaşamda nasıl yansıma bulduğunu ve pratikte hangi sonuçları doğurduğunu inceliyoruz. Amacımız, ibadetin çok katmanlı yapısını ve insan varoluşu ile kutsal arasındaki ilişkide oynadığı kritik rolleri aydınlatmaktır. Böyle bir yaklaşımla, din felsefesi literatürüne, ibadetin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik zengin ve yenilikçi katkılar sunmayı umuyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBADETİN TANIMI

İbadet, çeşitli din ve kültürlerde farklı terimlerle ifade edilen evrensel bir kavramdır. Bu nedenle onu tam anlamıyla ve derinlemesine tanımlamak kuşkusuz zordur. Bu bölümde ibadetin daha anlaşılır kılınması için, sözlük anlamlarını ve din tanımlarında yer alan kullanımlarını tespit edecek, daha sonra geniş bir kavramsal çerçeve ortaya koyacağız. İlk olarak, farklı dillerde kavramın sözlük karşılıklarını ve semantik özelliklerini inceleyerek ibadetin temel anlamlarını araştıracağız. Daha sonra, ibadetin din tanımlarında yer alan kullanım alanını ve atıf çerçevesini tespit edeceğiz. Son olarak, ibadetin sözlüklerde yer almayan fakat din ve kutsal ile ilişkilendirildiğinde kazandığı anlamları tespit edeceğiz. Bu analiz, ibadetin felsefî açıdan daha derinlemesine incelenebilmesi için bir temel teşkil edecektir.

1.1. İbadetin Sözlük Anlamları

İbadet, A-B-D [ء ب د] kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kök, Sami dillerinin neredeyse tamamında (Arapça, İbranice, Süryanice, Aramice vs.) benzer seslerle kullanılmıştır. Arapça bu dil ailesinin en eskisi olmasına rağmen, erişilebilir ve güvenilir yazılı kaynaklar açısından durum bundan farklıdır. Örneğin, aynı dil grubundan olan İbranice ve Süryanice ile yazılmış Eski ve Yeni Ahit metinlerine ulaşmak mümkündür. Bu nedenle, kelimenin Arapça sözlük anlamlarına geçmeden önce, bu dillerdeki kullanımlarına değinmek, kökün farklı ve unutulmuş anlamlarının olup olmadığının tespitine katkı sağlayacaktır.

A-B-D kökünün İbranicedeki karşılığı *avad* kalıbıdır. İbranicede sözlüklerde bu kalıp *çalışmak, iş yapmak, hizmet etmek* anlamları ile karşımıza çıkar. Bu kalıbın isim hali olan *eved* kelimesi ise *hizmetçi, uşak, köle* anlamındadır. Eski Ahit'in İbranice metninde

bu kalıp ve türevleri *çalışmak, iş yapmak, insanlara veya Allah'a hizmet etmek, hizmetçi ve köle* anlamlarında kullanılmıştır. Süryanicede ise A-B-D kökü, *yapmak, etmek, oluşturmak* anlamlarına gelmektedir. Genellikle, eylem ifade eden kelimelerin yanına eklenip *yapmak* anlamında bu eylemlerin ifadesi için kullanılmıştır. Kökün isim haline, *uşak, hizmetçi, köle, iş, görev, hizmet, hareket, aktivite* anlamları verilmiştir. Yeni Ahit'te de bu kök sözlüklerde olduğu gibi diğer kelimelerin yanına eklenerek *yapmak* anlamında, Tanrı'nın eylemlerine atıfla da *yaratmak* anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, ilgili kökten türetilen kelimeler, *kölelik* ve *hizmetçilik* anlamlarında kullanılmamış, bu eylemlerin ifadesi için farklı sözcükler tercih edilmiştir. Aramice'de de benzer şekilde, A-B-D kökünün *yapmak* anlamının baskın olduğu; kökün isim halinin ise çalışan, iş ve eylem üreten herkes için kullanıldığı görülmektedir.¹¹ Dolayısıyla, bu kök Sami dillerinde tarihsel olarak benzer seslerle ve benzer anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamların temel vurgusu eylem üretmek, iş yapmak ve çalışmakla ilişkilidir ve genellikle bir işi veya görevi yerine getirme, başkası adına çalışma veya ona hizmet etme anlamlarını içerir.

Sami dil ailesine mensup olan Arapçada, *ibadet* kelimesi *abede* fiilinin mastarı olarak karşımıza çıkar. İlk dönem Arapça sözlüklerde *abede* fiil kökü ve türevlerinin bazıları birbirine zıt birçok anlamı bulunmaktadır. Bu anlamlar genel olarak şu başlıklar altında toplanabilir: *boyun eğmek (hudû')*, *itaat etmek (tâat)*; *kölelik, hizmet etmek; acizlik, zillet (züll)*; *deri hastalığına yakalanmak, tedavi için katranlamak; güçlülük, sağlamlık; hurs, inkâr, terk edilmek; öfkelenmek, kırgınlık, nefret duymak*.¹² Bu anlamlar arasında, kaynaklarda üzerinde yoğunlaşılan ve sıkça vurgulanan üç tanesi, *hudû'*, *tâat* ve *züll*'dür. İbadet sözcüğünün daha iyi anlaşılabilmesi için, bu kelimelerin sözlük anlamlarını daha ayrıntılı bir şekilde incelemek faydalı olacaktır.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Nermin Akça, "Vahiy Geleneğinde 'A-B-D Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 16-163.

¹² Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, "A-B-D", içinde *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), III: 271-277; Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), V: 82-91; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa* (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1967), XV: 230-233; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), I: 499-501; Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1913), II: 311; el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988), II: 50; Benzer başlıklandırma için bkz. Akça, "Vahiy Geleneğinde 'A-B-D Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi".

Hudû, boyun eğmek anlamına gelir. Bu boyun eğişin gerçekleştiği yer bazen kalp, bazen de beden olarak yorumlanır. Bu kelime, *huşû* kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanılır. Bazı görüşlere göre *huşû* kalpte, *hudû* ise bedensel eylemlerde ifadesini bulurken; bazılarına göre ise tam tersi bir ilişkilendirme söz konusudur.¹³ Her iki durumda da *hudû*, bir boyun eğişi ve muhatap karşısında aşağı bir durumda olmayı ifade eder.

İtaat kelimesi, *tav'* kökünden türetilmiş bir mastardır ve *boyun eğmek*, *yumuşak başlı olmak* ve *verilen emri yerine getirmek* anlamlarını barındırır. İtaat, verilen emre gönül rızasıyla boyun eğmeyi; bütün emir ve yasaklara riayeti kapsar. Aynı kökten gelen *tâat* kelimesi ise itaat eyleminin ismi olarak karşımıza çıkar ve özellikle verilen emrin kabullenildiği görünür eylemleri ifade eder.¹⁴ Bu bağlamda, *itaat* içsel bir boyun eğişi temsil ederken, *tâat* ise bu boyun eğişin somut tezahürleridir diyebiliriz.

Züll kelimesi de *düşüklük*, *değersizlik*, *boyun eğme* ve *itaat etme* anlamlarına gelirken, aynı zamanda tevazunun aşırı bir şekli olarak, bireyin muhataba karşı kendini aşağıda tutmasını ifade eder. *Tezellül* ise aynı kökten türemiş bir eylem olarak, boyun eğilen kişiye karşı direnç göstermeme ve onun üstünlüğünü kabullenme durumunu anlatır.¹⁵ *Hudû*, *tâat* ve *züll* anlamlarından yola çıkarak, ibadetin temelinde başkasına boyun eğme, ona itaat etme ve onu yücelterek kendi varlığını küçümseme gibi anlamların bulunduğunu ifade edebiliriz.

Hudû'un boyun eğiş, *itâat*'in verilen emri yerine getirme ve *züll*'ün kendini aşağıda görme anlamlarını dikkate alarak, ibadeti şu şekilde tanımlayabiliriz: İbadet, muhatabını üstün kabul ederek ve kendisini ona nispeten daha aşağıda görerek, onun taleplerini gözetip, onları içtenlikle ve gönül rızasıyla yerine getirmek suretiyle hem içten gelen hem de bedensel olarak tezahür eden bir boyun eğiştir. Bu, ibadette bireyin, bir yandan muhatabı karşısında alçakgönüllülüğü benimsemesi, diğer yandan da onun emir ve yasaklarına tam bir saygı ve bağlılıkla yaklaşması anlamına gelir.

¹³ Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), 368-69; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 431.

¹⁴ Zekeriya Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999), 89-90; Abdülhalim Ahmedî, "Ma'ne'l-İbâdeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne't-Teellühi ve'l-Hudû", *Mecelletü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye* 5, sy 11 (1988): 192; el-Askerî, *Farklar Sözlüğü*, 326.

¹⁵ el-Askerî, *Farklar Sözlüğü*, 369.

Arapçada, A-B-D kökünden türetilen *ubûdiyet*, *ubûdet* ve *abdiyyet* masterları da bulunmaktadır. Bu kelimeler için de genel olarak *boyun eğmek (hudû)*, *itaat etmek (tâat)* ve *alçalmak (zûll, tezellül)* anlamları öne çıkar.¹⁶ Râğıb el-İsfahani, *ubûdiyet* kelimesini, ‘tezellülün izharı’ yani kendini düşük ve değersiz görmenin dışı vurulması; *ibadet* kelimesini ise ‘tezellülün nihai noktası’ olarak tanımlamıştır.¹⁷ Elmalılı’ya göre bu kelimeler *itaatin* derecelerini temsil eder. *Ubûdet* bu derecelendirmede en genel olanıdır ve Arap dilinde ‘kendini alçak tutma’ anlamına gelirken; *ubûdiyet*, bu alçalmayı açığa vurmaktır. *İbadet* ise bu alçalmanın en üst noktasını ifade eder. Eğilip tevazu göstermenin, alçak gönüllülüğün ve hürmetin en son derecesidir.¹⁸ Mevdûdî ise kelimelerin anlamlarını, ‘Herhangi bir kişi önünde ona hiçbir direniş göstermeden, isyana kalkışmadan ve yüz çevirmeksizin istediği hizmeti yerine getirme’ şeklinde yorumlamıştır.¹⁹ Bu açıklamalar ışığında, *ibadet* ile aynı kökten türetilen *ubûdiyet*, *ubûdet* ve *abdiyyet* kelimelerini karşılaştırdığımızda, aralarında bir derece farkı olduğu net bir şekilde görülmektedir.

Kaynaklarda ibadetin, bir boyun eğiş ve itaati ifade ettiğini vurgulamak için, Arapların günlük dilde kullandığı *baîr muabbed* (بَعِيرٌ مُعَبَّدٌ) ve *tarik muabbed* (طَرِيقٌ مُعَبَّدٌ) tamlamalarına sıklıkla atıfta bulunulur.²⁰ *Baîr muabbed*, Araplar tarafından kervandan ayrılmayan, binici için zorluk çıkarmayan, binilmeye alışkın uysal ve yumuşak huylu deve olarak tanımlanır. *Tarik muabbed* ise üzerinde sıkça yürünerek düzleşmiş, taşsız ve kolayca yürünebilen yol anlamında kullanılır. Bu tamlamalar, boyun eğmek ve itaat etmek anlamlarıyla ilişkilendirilebilse de sözlüklerde aynı örnekler için farklı anlamlar bulmak da mümkündür.²¹ Kanaatimizce, bunlardan farklı anlam atıfları da çıkarılabilir. Söz gelimi, “devenin vücudunun katranlanmasıyla dış yüzeyinin pürüzsüzleşmesi” ve “yolun çok gelinip gidilerek düzleşmesi” anlamları, ibadetin kişiyi olumsuz huyları ve geçimsizliklerinden arındırması, onu kendisiyle kolay geçinilebilir hale getirmesi şeklinde yorumlanabilir. Benzer şekilde, “devenin hastalıklara karşı korunması için

¹⁶ Yusuf Karadavi, *İslam’da İbadet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014), 41-43.

¹⁷ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1992), 543.

¹⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ty.), I: 104.

¹⁹ Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi* (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2001), 103.

²⁰ Mevdûdî, 103; Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 64.

²¹ Farklı anlamlar için bkz. İbn Manzûr, “A-B-D”.

katranlanması” ve “eskimiş geminin tahtalarının su geçirmemesi için ziftlenmesi” anlamları da ibadetin bireyin kendi özüne zarar verecek durumlara karşı koruma sağlamasını, eksikliklerin giderilmesi için tedaviyi ifade edebilir. Ayrıca, “devenin hastalığında diğerlerinden ayrıştırılması” ve “yolların ana yoldan patika yollara ayrışması” anlamları da ibadet eden insanın onurlanma ve seçkinleşme anlamında çoğunluktan ayrışması şeklinde yorumlanabilir. Bu nedenle, sunulan cümlelerin farklı anlamlarından yola çıkıldığında, ibadetin itaat etmek ve boyun eğmek anlamlarının yanı sıra olumsuz huylardan arınmayı, acizliği anlamayı, eksiklikleri tedavi edip kişiliğe zarar verecek durumlardan korunmayı, çoğunluktan ayrılmayı ve onurlanmayı da ifade edebileceği sonucuna varılabilir.

Arapçada, *abede* fiilinin isim formu *abd* kelimesidir. Genellikle kul ve köle olarak tercüme edilen bu kelime, zıt anlamları bir arada barındırır. Bir tarafta “yumuşaklık, tevazu veya zillet” anlamlarını taşıırken, diğer tarafta “kuvvet, şiddet ve sertlik” anlamlarına sahiptir. Arapçada, bu kelimenin geldiği mastarlara bağlı olarak iki farklı kullanımı mevcuttur. İnsanın Tanrı’yla olan ilişkisinde, ‘yumuşalık ve tevazu’ anlamıyla *kul* için (*abede-ya’budu-ibâdeten*); insanın insanla olan ilişkisinde ‘zillet’ anlamıyla *köle* için (*abude-ya’budu-ubûdeten*) kullanılır.²² Mevdûdî’ye göre, *abd* kelimesi dile getirildiğinde bir Arap’ın zihninde doğrudan kölelik ve kulluk kavramları canlanır. Kölenin temel görevi efendisine itaat etmektir, bu yüzden *abd* kelimesiyle birlikte itaat kavramı da otomatik olarak düşünülür.²³ Dolayısıyla *abd* kelimesi iki ana anlamı taşır. İlk anlamı, hukuki bağlamda bir hür insanın mülkiyeti altında bulunan kişiyi yani köleyi ifade eder. İkinci anlamı ise, Tanrı’ya nispetle, hür veya köle fark etmeksizin tüm insanları kapsar. Bu kullanım insanın Tanrı’ya olan itaatini vurgular.

A-B-D kelime kökünün diğer Sami dilleriyle, özellikle İbranice ve Süryanice ile Arapçadaki anlamları karşılaştırdığımızda şu sonuçlara ulaşmaktayız: Genel bir taramayla, İbranice ve Süryanice kaynaklarda *çalışmak* ve *eylemde bulunmak* gibi anlamların vurgulandığını gözlemleyebiliriz. Buna rağmen, bu durum Arapçada

²² Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1877), 205-7; Mehmet Emin Yurt, “Yaratılışın Gayesi Olarak İbadet (Zâriyât Elli Altıncı Ayetin Tefsiri Bağlamında)”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 12 (Ekim 2018): 206.

²³ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, 105.

eylemde bulunma anlamının tamamen yitirildiği anlamına gelmez. Aslında, kelimeler zaman içinde anlam değişikliklerine uğrasa da köken anlamlarını bir şekilde muhafaza ederler. Bu bağlamda, *boyun eğme*, *itaat etme* ve *kölelik* kavramları, fiilin yöneldiği varlığın taleplerini yerine getirme ve ona hizmet etme anlamlarını da içerisinde barındırır. Arapçada bu anlamların daha baskın olmasının nedeni, Kur'an'ın bazı kelimelere özel anlamlar yüklemesi ve bu kelimeleri kavramlaştırması sonucunda diğer potansiyel anlamların geri planda kalması olabilir.²⁴

İbadet kelimesinin Sami dillerindeki sözlük anlamlarını tespit ettikten sonra şimdi de Türkçedeki karşılıklarını ele alalım. İbadet kelimesi Arapçadan Türkçeye aynı biçimde geçmiştir. Sözlük anlamı olarak 'dinin buyruklarını yerine getirmek' şeklinde tanımlanır. Günlük kullanımda ise *ibadet etmek* fiilli genellikle 'dinin emrettiği özel eylemleri yapmak' anlamına gelmektedir. İslam dini bağlamında bu, namaz, oruç, zekat ve hac gibi temel dini görevleri ve bunların icrasını akla getirir. Türkçede *ibadet etmek* fiiline denk gelen *tapmak* ve *kulluk* kelimeleri bulunmaktadır. Bu kelimelerin sözlük anlamlarını detaylıca inceleyip, *ibadet* kelimesiyle olan benzerliklerini ve farklarını değerlendirerek daha kapsamlı bir yorum yapabiliriz.

Tapmak fiili, *tap* kökünden türemiştir. Bu kök oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu kökten gelen anlamlar arasında, *dilek*, *istek*, *iş*, *yardım* ve *çalışma* yer alır. Zamanla anlamı genişleyen *tapmak*, kendini inanca adamayı da içine almıştır. Aynı kökten gelen *tapa* sözcüğü, bir yöne doğru olmayı, bir yönelişi ifade eder. Bu yönelme anlamıyla, *tapınmak* kelimesi, istemek, dilemek, çalışmak gibi eylemleri özneye dönerek gerçekleştirmek ve bir özne olarak da Tanrı'ya yönelmek anlamlarını kazanmıştır. Benzer şekilde, *tapuğ* kelimesi hizmet, itaat, tazim anlamında; *tapağ* ise iş ve görev anlamında kullanılırken, *tapağcı* ve *tapıgsak* kelimeleri görevli, işçi, yardımcı ve hizmetçi anlamlarına gelir.²⁵ Kısaca, *tapmak*, bir amaca/varlığa yönelmeyi, ona derin

²⁴ Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 33; Akça, "Vahiy Geleneğinde 'A-B-D Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi'", 196.

²⁵ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 77; Hüseyin Kâzım Kadri, "Kul", içinde *Büyük Türk Lügati* (İstanbul: Maarif Vekaleti Devlet Matbaası, 1927), 1:879-880; İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1988), 317-318-209; Kaşgarlı Mahmud, *Divânu Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 1:336; Sir Gerard Clauson, *An*

bir saygı duymayı ve hizmet etmeyi ifade eder. Dinî bağlamda tapmak, kişinin bir inanç sistemine bağlılığını ve bu doğrultuda hareket etmesini yansıtır.

Tapmak ve *tapınmak* kelimeleri dilimizde sıkça birbiri yerine kullanılsa da aralarında derinlemesine bir ayrım yapmak mümkündür. *Tapmak*, genellikle içsel bir yöneliş ve kendini adama anlamına gelirken; *tapınmak*, fiziksel bir yönelişe işaret eden bedensel hareketleri vurgular. Tapınma, bireyin taptığı varlığa yönelik somut eylemlerini ifade eder. Başka bir deyişle, insanlar bir şeylere taparlar ve bu tapmanın gerektirdiği birtakım tapınma eylemlerini gerçekleştirirler diyebiliriz.

Tapmak kelimesinin anlamlarını Sami dillerinde *ibadete* verilen anlamlarla karşılaştırdığımızda, öne çıkan bazı benzerlikler görmekteyiz. Her ikisinde de bu kelimeler, çalışmak, bir iş üretmek, bu işi başkası adına gerçekleştirmek ve onun hizmetinde bulunmak gibi anlamlara sahiptir. Ayrıca, *tapmak* kelimesinin türevleri olan isimler de hizmetçi veya hizmet eden anlamında kullanılır. *Tapmak* kelimesinin türevlerinde bulunan itaat ve tazim gibi anlamlar da Arapçadaki kullanımlarla benzerlik gösterir. Ancak, *tapmak* kelimesinin istemek, dilemek ve bir yöne yönelmek gibi özgün anlamları da bulunmakta ve bu yönüyle diğer dillerden ayrılmaktadır.

Türkçede *kul* ve *kulluk* kelimeleri, uzun bir tarihsel geçmişe sahip olup genellikle *hizmet etme* anlamında kullanılır. Bu kelimeler en eski Türkçe klasiklerden bugüne, *abd* ve *ibadet* kelimelerinin karşılığı olarak yer bulmuştur.²⁶ *Kul*, kelimesi köleliği ifade ederken; *kulluk* ise hizmetçilik ve hizmet etme anlamlarına gelir. Hem *kölelik* hem de *kulluk*, itaat ve tevazu kavramlarıyla ilişkilendirilir. Daha açık olarak, bu kavramlar, bireyin bir başkasına karşı gösterdiği tam itaati ifade eder. Bu kapsamlı itaat, bir kişinin başkası tarafından hizmetçi olarak kullanılmasına izin verdiği anlamına gelir.²⁷

Kul kelimesi genellikle, Tanrı karşısındaki konumu açısından *insan* için kullanılır. Bu bağlamda, “Kul ile Tanrı arasına girilmez”, “Kul bunalmadıkça Hızır yetişmez” ya da “Kul hatasız, hata tövbesiz olmaz” gibi atasözleri ve deyimlerde *kul* kelimesi insanı

Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (Oxford: Oxford University Press, 1972), 434-43.

²⁶ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 82.

²⁷ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 79.

ifade eder.²⁸ Ek olarak, *Kutadgu Bilig* ve *Divanü Lügati't-Türk* gibi Türkçenin önemli klasiklerinde *kul* kelimesinin hem köle hem de insan anlamında kullanımına dair çok sayıda örnek mevcuttur.²⁹

Sözlüklerde *kulluk*, *ibadet* kelimesinin karşılığı olarak verilirken, günlük dilde bu iki kelimenin çağrıştırdığı anlamlar arasında bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin, “Allah insanları kendisine ibadet etsinler diye yaratmıştır” ifadesiyle “Allah insanları kendisine kulluk etsinler diye yaratmıştır” ifadesi arasında; ya da “ölünceye kadar ibadet etmek” ile “ölünceye kadar kulluk etmek” ifadeleri arasında günlük dildeki çağrışımlar farklıdır. *İbadet etmek* denildiğinde, genellikle dinin belirttiği somut eylemleri yerine getirmek akla gelirken, *kulluk etmek* denildiğinde daha geniş bir anlamda, kul olmanın tüm sorumluluklarını yerine getirmek anlaşılır. *Kulluk etmek* bu bağlamda sadece dinin belirlediği ibadetleri yerine getirmeyi değil, aynı zamanda dinin yasaklarından da uzak durmayı ifade eder. Bu nedenle, Türkçede *ibadet* kelimesinin, *kulluk* kelimesine göre günlük dilde daha spesifik bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Şimdi de ibadet kavramının İngilizcede kullanılan karşılıklarını ele alalım.

İbadet kavramı İngilizcede genellikle *worship* kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kelime köken itibarıyla, *weorth* ve *scipe* kelimelerinin birleşimiyle oluşmuştur ve *değeri olan* anlamını taşır. Bu nedenle *worship*, bir şeye değer ve kıymet atfetmeyi ifade etmektedir. Dinî bağlamda kullanıldığında, eylemlerin icrası ve/veya hayranlık, boyun eğme, minnettarlık, sevgi ve korku ifadelerinin telaffuz edilmesiyle kutsalı tazim etmeyi içerir, Tanrı'ya en yüksek değerini atfedilmesini ima eder. *Worship*, saygı ve bağlılık eylemlerinin sadece en büyük iyiliğin kendisinden geldiği Tanrı'nın hak ettiğine inancın bir ifadesi olarak kabul edilir. Ayrıca İngilizcede, *serving God* (Tanrı'ya hizmet etmek) ifadesi, ibadetle büyük ölçüde örtüşür ve *abd* kelimesi *servant* (hizmetçi) olarak tercüme edilir. İngilizcedeki *divine service* ve Almancadaki *gottesdienst* örneklerinden hareketle, ibadet ile hizmet arasında sıkı bir ilişki olduğunu görmekteyiz.³⁰ Bu bağlamda, *worship*

²⁸ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 77; Kadri, “Kul”, 1:879-880.

²⁹ Örnekler için bkz. Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 79-81; Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügâti't-Türk*; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991).

³⁰ Jeffrey A. Truscott, *Worship: A Practical Guide* (Singapore: Armour Publishing, 2011), 7; G. R. Hawting, “Worship”, içinde *Encyclopedia of Quran*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill,

sözlük anlamı itibariyle bir değer atfetmeyi ifade ederken, dini bağlamda kullanıldığında en yüksek değer atfının Tanrı'ya yöneltilmesini ifade eder. Tanrı'ya karşı görevlerin yerine getirilmesi ise *serve* (hizmet) kelimesiyle karşılanır.

İngilizcedeki *ritual* kelimesi de ibadet kavramıyla benzer anlamlar taşır. Türkçeye *ritüel* şeklinde geçen bu kelime literatürde zaman zaman *ibadet* ile yakın anlamlı ve bazen birbirlerinin yerine kullanılır. *Ritual* kelimesinin kökeni, Latince *ritus* (kutsal adet) kelimesine dayanmaktadır. Bu kelime, genel olarak, gelenek tarafından belirlenmiş olan belli davranış şekillerini tanımlar. Dinî bir bağlamda kullanıldığında, geleneksel dinî davranışları veya fiilleri ifade eder.³¹ Ritüel, ibadetin genel anlamından biraz farklı olarak, belirli davranışların sıralı biçimlerde ve belirli zamanlarda gerçekleştirildiği kutsala yönelişi sembolize eden törensel eylemleri tanımlar. Antropolojik çalışmalarda sıkça rastlanan bu kavram, esasen eski toplumların dinî merasimlerine atıfta bulunurken, günümüzde toplumsal yaşamın kalıplaşmış birçok pratiği için de geniş bir şekilde kullanılmaktadır.³²

İbadet ve ritüel ile sıklıkla ilişkilendirilen bir terim de *âyindir*. Âyin, Farsça kökenli bir kelime olup ‘görenek, âdet, tarz, merasim; huy, usul, yaşayış; ibadet tarzı’ gibi çok sayıda anlama sahiptir. Dinî topluluklarda tapınma amaçlı ve belirli düzenlemeler çerçevesinde yürütülen törenler âyin olarak adlandırılır. Bu törenler, temelde dinî inançlara dayanır ve inançların şekli ve fiilî yansımaları olarak icra edilir. Âyinlerin ve diğer törenlerin arasında birçok ortak yönü ve ilişkisi bulunsa da âyinler özellikle dinî karakterde olup ibadet amaçlıdır. Belirlenmiş kurallarla gerçekleştirilen bir ibadet şekli olarak âyin, topluca yürütülmesi yönüyle bireysel ibadetten ayrılır.³³

Dünyanın dört bir yanında, farklı dillerde *ibadet* kavramını ifade eden birçok sözcük bulmak mümkündür. Konuyu uzatmamak amacıyla iki sözcüğe daha değinmek istiyoruz. Bunlardan birincisi Hinduizm’in kutsal dili Sanskritçedeki *puja* kelimesidir.

2001), 5:555; Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, çev. Ahmet Güç (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 32.

³¹ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, 13.

³² Vejdi Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 35.

³³ Günay Tümer, “Âyin”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 248.

Bu kelime, Brahmanlar tarafından tanımlanan mabed ibadetlerini ve ayinleri ifade etmek için kullanılır ve “kutsamak, tazim etmek” anlamına gelir. İkincisi de Şintoizm’in kutsal dili olan Japonca’da ibadet kavramına karşılık gelen *matsuru* kelimesidir. Bu kelime de “ilahi varlıklara devamlı kulluk ve itaat anlayışıyla yaşamak” anlamına gelmektedir.³⁴ Bu iki dildeki *ibadet* karşılıklarının da diğer örneklerle benzer şekilde bir değer atfetmeyi, yüceltmeyi ve itaat etmeyi içerdiğini görüyoruz.

Sonuç olarak, ibadet kavramının çeşitli dillerde ve ifadelerde farklılık gösterse de temelde benzer anlamlar taşıdığını görmekteyiz. Bu anlamlar, genellikle bir üst varlığa hizmet etmek, ona itaat etmek, ona boyun eğmek, onu yüceltmek ve değer vermek gibi eylemleri kapsar. Bu anlamlar, özellikle ‘tazim’ ve ‘itaat’ olmak üzere iki temel kategori altında incelenebilir. ‘Tazim’ kategorisi, ibadet eden kişinin (özne) ibadetin odaklandığı kutsal veya üstün varlık (nesne) karşısında duyduğu saygı, hayranlık ve bağlılık hislerini ifade eder. Bu durumda, ibadet eden kişi aktif rolde olup, kendi içsel değerlerini ve duygularını ibadet aracılığıyla ifade eder. ‘İtaat’ kategorisinde ise, ibadetin odak noktası olan kutsal veya üstün varlık (nesne) belirleyici konumdadır ve ibadet eden kişi (özne), bu varlığın iradesine veya emirlerine uygun hareket eder. Burada, ibadet, bir üst varlığın buyruklarına boyun eğme ve ona hizmet etme eylemleri olarak görülür.

1.2. İbadetin Dinî Bir Terim Olarak Kullanımı

Önceki kısımda, ibadet kelimesinin çeşitli dillerdeki sözlük anlamlarını ele alarak belirgin genel bağlantıları tespit ettik. Farklı dillerde bu ortak noktalar, ilgili kelimenin evrensel bazı anlamları olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ibadet, hemen her din içerisinde yer alan bir kelime olarak da karşımıza çıkar. Dinî bir terim olması yönüyle gelenekten geleneğe ona farklı anlamlar yüklenmiş ve bu anlamlar değişik şekillerde hayata yansıtılmıştır. Çalışmamızın bu kısmında, her dinin özgün ibadetlerini incelemek yerine, bir terim olarak ibadetin dinî bağlamdaki genel anlamını ve dindeki

³⁴ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 233-34.

konumunu inceleyeceğiz. Dinin asli bir unsuru olarak sunacağımız ibadeti, dinin pratik tarafı, dinin ritüel boyutu ve dinin şiarı olarak üç şekilde değerlendireceğiz.

Uzun tarihçesi ve yaygın kullanımı nedeniyle din, hakkında çokça şey söylenmiş, karmaşık ve zengin bir kavramdır. En genel haliyle o, ‘*insanın kutsal saydığı varlık ya da varlıklarla olan ilişkilerinin tümünü kapsayan bir olgu*’ olarak tanımlanabilir. İnsan-kutsal ilişkisi, sadece belirli inanç ilkelerini değil, aynı zamanda özgün duygusal tepkileri, davranışları ve deneyimleri de içerir. Bu bağlamda din, insan varoluşunun derinliklerine dokunan kapsamlı bir yapıdır.³⁵

Özellikle kitaplı dinler açısından bakıldığında, din, bireysel ve toplumsal boyutları olan, düşünce ve uygulamalarıyla sistemli bir yapıya sahip, inananlara özgün bir yaşam biçimi öneren ve onları belli bir dünya görüşünde birleştiren bir kurum olarak öne çıkar. Din, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Yüce ve kutsal bir yaratıcıyla bilinçli bir şekilde bağlanmak, O’na teslim olmak ve O’nun iradesine uymak anlamına gelir.³⁶ Düşünce, duygu ve irade boyutlarıyla din, belirli hakikatleri algılama, bu hakikatlere inanma ve bu inanişaya dayalı olarak belirli eylemlerde bulunma olgusudur.

Dinler, insan-Tanrı ilişkisini sadece soyut kuram ve kavramlarla sınırlamaz; bunun yanında insanı Tanrı’ya yaklaştıracak somut davranışlar önerir. Bu somut davranışlar sayesinde din, yalnızca soyut bir inanç olmaktan çıkıp gözlemlenebilir ve yaşanabilir bir yapıya dönüşür. Aksi halde dini inançlar soyut düşünce olarak kalmaya mahkûm olur. Tarih boyunca hiçbir din, sadece inançla yetinmemiş, inananlarından belirli eylemler gerçekleştirmelerini beklemiştir.³⁷

Dinlerin en temel unsurları, inanç ve ibadettir. Bütün dinlerde ortaya çıkan ve bir dini diğerinden ayıran bu iki temel unsurdur.³⁸ Din, Yüce varlık ya da varlıkların kabulünü

³⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 43; C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 16.

³⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), 6-7.

³⁷ Ferhat Koca, “İbadet: İnsani Varoluşun Anlamı”, içinde *İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 256; Albayrak, *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2007), 48; Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal: Dinî Dersler* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1971), 121.

³⁸ Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 657.

ve bu kabulün harici fiil ve hareketlerle beyan ve ifadesini içerir. Bir dindar için, inançlar, duygular, düşünceler ve ibadetler bir araya gelerek bir bütünlük oluşturur. Eğer bir kişi, sadece iç dünyasında, subjektif duygularla dini yaşıyorsa ve bu inançlarını dışa dönük eylemlerle göstermiyorsa, bu yaşantısı tam anlamıyla bir *din* olarak nitelendirilemez. Bu nedenle inançların dışa dönük göstergesi olarak ibadet, dinin ve yaşanan gerçek dindarlığın vazgeçilmez bir unsurudur. Öyle ki, ibadetin olmadığı bir dinin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği konusunda ciddi şüpheler bulunmaktadır.³⁹

Dinin ibadet ile olan sıkı ilişkisi, bazı dillerde bu iki kavramın birbiriyle eş anlamlı veya birbiri yerine kullanıldığı örneklerde karşımıza çıkar. Örneğin, Arapçada, *din* kelimesine verilen anlamlar gruplandırıldığında bunlardan biri *itaat*, *tâat*, *teslimiyet*, *hizmet*, *ibadettir*. Araplar, *itaat*, *boyun eğme* anlamında, *dintehum fedânû* (onlara üstün geldin, onlar da itaat ettiler); *hizmet* anlamında *dinte'r-recule* (adama hizmet ettin) ifadelerini kullanırlar. İbranicede ise, *abodath elohim* terkibi hem *Allah'a ibadet* anlamına gelirken hem de geniş anlamda *din* kavramını ifade eder.⁴⁰

Arapçada *din* kelimesinin itaat anlamını taşıması, önceki kısımda ibadet kelimesi için belirttiğimiz itaat kategorisiyle örtüşmektedir. İbadet kelimesine dair anlamları, *tazim* (özne merkezli) ve *itaat* (nesne merkezli) kategorileri altında sınıflandırmıştık. *Din* kelimesi için de benzer bir ayrım söz konusudur. İngilizcede *din* kavramını *religion* kelimesi ifade eder. Bu kelimenin kökeni kesin olarak bilinmemektedir ve ona farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenmiştir.⁴¹ Ancak, modern tanımlamalarda *religion* kelimesi genellikle insan merkezli bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu tanımlama, insanın kutsal algılaması, tecrübe etmesi, ona duyduğu manevi yakınlık ve onunla kurduğu ilişki gibi unsurlar üzerinden şekillenir. Bu perspektifte, Tanrının kural koyucu rolü oldukça sınırlıdır. Arapçada *din* kelimesi için verilen tanımlar ise üç ana başlık altında toplanabilir: Hükümlerlik ve mülkiyet; itaat ve boyun eğme; din, mezhep ve adet

³⁹ Hüseyin Certel, “Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar* 2, sy 4 (1999): 210.

⁴⁰ Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 4.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Sare Levin Atalay, “Bir ‘Batı İcadı’ Olarak Din: ‘Religion’ Kavramının Modern Batı’da İnşası”, *İnsan ve Toplum* 6, sy 2 (2016): 27-47.

edinme.⁴² Bu ayrımlara bakıldığında, *religion* kelimesinde insanın eylem ve düşünceleri merkezdeyken, *din* kelimesinde Kutsalın buyruklarının ve koyduğu kuralların öncelikli olduğu görülmektedir.

Dinin esası, sıklıkla inançlar ve dogmalar bütünü olarak algılansa da, aslında salt teorik bir çerçeveden çok daha derin bir anlam taşır; yaşamakla eşdeğerdir. Din, yalnızca düşünülen bir dizi kavramdan ibaret olmayıp, aynı zamanda yaşanan, hissedilen ve pratikte uygulanan dinamik bir tecrübedir. Bu tecrübe, soyut tasavvurların ötesine geçerek, hakikate dair derin bir anlayış geliştirmeyi ve bu hakikatle kişisel bir ilişki kurmayı amaçlar. Bu bağlamda, dinin doğası pratik uygulamalarla, teorik bilginin ötesine geçen bir canlılık kazanır ve Aydın'ın vurguladığı gibi, 'pratik, teoriden daha önemlidir' ilkesiyle, dinin gerçekten yaşanması sağlanır.⁴³

Bu anlayışın doğal bir uzantısı olarak, din temelde teorik ve pratik olmak üzere iki ana bileşene ayrılabilir. Böyle bir ayrım, dinin teorik boyutu, inanç esasları ile şekillenir ve bu esaslar, dinin düşünsel ve teorik boyutunu tanımlayarak, onun anlaşılmasını sağlayan bir çerçeve sunar. Dinin pratik boyutu ise, inanç esaslarının ötesinde gerçekleştirilen her türlü dinî uygulama ve eylem olarak tanımlanabilir ve bu da genellikle ibadet kavramıyla temsil edilir. İbadet, bu bağlamda, dinin aktif, pratik ve uygulamaya dönük yönünü vurgular, böylelikle dinin somut yaşanışını ortaya koyar. Bu çerçevede, 'ibadet, dinin pratik boyutudur' şeklinde bir tanım yapılabilir. İbadet, dinî inançların pratiğe dökülmesi sürecini temsil eder. Böylece dinin uygulama alanındaki geniş yelpazesi, 'dinî' sıfatını taşıyabilecek her türlü faaliyeti kapsayacak şekilde ibadet olarak nitelendirilebilir.⁴⁴

⁴² İzzet Er, "Sosyal Bilimlerde ve İslam'da Din Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (1998): 7; Muhammed Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Bir Yayıncılık, ty), 36-40.

⁴³ Evans ve Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, 16; Smith, "Philosophy and/of Worship"; Aydın, *Din Felsefesi*, 9, 135; Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 94, 122.

⁴⁴ Rabinandan Das, "The Phenomenology of Worship" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Calcutta University, 1962), 23; H. B. Alexander, "Worship (Primitive)", içinde *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 752.

Temelde teorik ve pratik ayrımı yapmış olsak da, dinin karmaşık ve çok boyutlu yapısı bu basit ayrım ile sınırlanamaz. İnsanın kutsal ile kurduğu çeşitli ilişkiler, dinin tahmin edilenden çok daha zengin ve iç içe geçmiş bir yapıda olduğunu ortaya koyar. Dinin bu çok boyutluluğu ve organik bütünlüğü, onun yaşam bulması ve etkisini sürdürebilmesi için zorunludur. Gerçek bir din, bu çok yönlülüğü ve karmaşıklığı içinde bütünleşik bir yapı sergiler.⁴⁵

Tarih boyunca, din pek çok araştırmacı ve düşünür tarafından çeşitli boyutlarıyla incelenmiştir, bu da onun tek bir açıdan tanımlanamayacağını gösterir. Örneğin, Tümer ve Küçük, bir dinin genellikle Tanrı kavramı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, vahiy-ilham, peygamber-kurucu ve cemaat gibi temel unsurları içerdiğine dikkat çekerlerken;⁴⁶ Wilson, dinlerin inançlar, kabul edilen otoriteler, ahlaki duygular ve belirli ritüel ve ibadet biçimleri gibi ortak özellikler paylaştığını belirtir.⁴⁷ Smart ise, tek boyutlu ve öğretisel yaklaşımlara karşın, dinin çok boyutlu yapısını vurgulayan, yedi boyutlu bir din modeli önerir: ritüel ve pratik, tecrübî ve duygusal, hikâyesel ve mitolojik, doktrinel ve felsefi, ahlaki ve hukuki, sosyal ve organizasyonel, materyal ve sanatsal.⁴⁸

Bu çeşitli tasniflerde, ibadet ve ritüelin dinin temel unsurlarından biri olduğu açıkça görülür. İbadet ve ritüel terimleri, bu bağlamda, sıklıkla birbirlerinin yerine ve aynı anlamda kullanılır. Bu kullanım, her iki terimin de dinî pratikler, merasimler ve törenlerle özdeşleştirildiği genel bir anlayışa dayanır. Söz gelimi, tapınma, dua ve kurban gibi törenler bu kapsamda değerlendirilmektedir.⁴⁹ Böylece, ibadet kelimesi, dinin unsurları ve boyutları üzerine yapılan tasniflerde, özellikle dinin ritüel boyutuna atıfta bulunmak için sıklıkla tercih edilen bir terim olarak öne çıkar.

⁴⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 43-60.

⁴⁶ Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 7.

⁴⁷ John Wilson, *Philosophy and Religion: The Logic of Religious Belief* (London: Oxford University Press, 1961), 14; Albayrak, *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş*, 47.

⁴⁸ Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (London: Clear-Type Press, 1971), 11-41; Ninian Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (1992): 423-44; Şevket Özcan, “Ninian Smart’a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy 61 (2017): 207-28.

⁴⁹ Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi”, 427.

Dinin pratik boyutunun bazen ibadet-ahlak, bazen de ibadet-adet şeklinde ayrıldığı da görülür. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde dinin mahiyetine dair birbirine bağlı üç yönü gözlemleyebiliriz: İnanç, ibadet ve ahlakla ilgili meseleler.⁵⁰ Bu kategorizasyonda, inanç ve ibadet, insanla Tanrı arasındaki ilişkinin teorik ve pratik boyutlarını, yani dikey boyutunu temsil ederken; ahlak, insanla insan ve insanla toplum arasındaki ilişkileri, yani yatay boyutu temsil eder. Bu tür bir sınıflandırmada, ibadet; ilgili dinin kurucusu tarafından belirlenmiş, bireyin doğrudan Tanrı'ya yönelik eylemlerini kapsar.

İslam fıkında ibadet, amellerin özel bir bölümüne işaret eder. Dinin amel boyutuna odaklanan İslam fikhı, usûl ve fûrû olmak üzere iki ana çizgide gelişimini sürdürmüştür. Fûrû literatüründe, fikhî hükümler *ibâdât* (ibadetler) ve *muâmelât* (âdât/adetler) olmak üzere iki ana başlıkta değerlendirilir. *İbâdât* kısmı, bireyin Allah'a karşı olan kulluk vecibelerini ifade eder ve bu kısmın taabbüdî olarak adlandırılan bölümü, insan aklının tam olarak anlayamadığı, Şâri'in (kanun koyucunun) asıl amacının tam olarak bilinemediği hükümleri içerir. Taabbüdî kısım, bireyin Allah'a olan bağlılığını test eden hükümleri temsil eder. Bu hükümler, kesin ve esnek olmayan bir biçimde yerine getirilmelidir. Öte yandan, *muâmelât* kısmı, bireyin diğer bireylerle ve toplumla olan ilişkisini düzenleyen hükümleri içerir.⁵¹

İbadet-ahlak ve ibâdât-muâmelât gibi ayrımlar, dinin ameli boyutunun insan-Tanrı ve insan-diğer varlıklar arasındaki ilişkiler temelinde nasıl bölümlendiğini ortaya koymaktadır. Bu tasniflerde *ibadet* terimi, insanın esasen Tanrı'ya yönelen eylemlerini tanımlar. İnsanın diğer varlıklarla ilişkilerinde belli bir tasarruf özgürlüğü mümkünken; ibadetler daha katı bir biçimde din kurucusu tarafından tanımlanmış olup bireysel müdahalelere kapalı amellerdir.

Bireysel müdahalelere kapalı ameller olarak ibadetler, dinlerin ayırt edici simgesel unsurları olarak karşımıza çıkar. Onlar, dinin toplumda dışa vurduğu, yani insanların

⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

⁵¹ Bilal Aybakan, “Muâmelât”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 316; İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 117; Abdullah Kahraman, “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudîyyâtın Sahası Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2003): 28.

gözlemleyebildiği en somut ve belirgin yansımalarıdır. Bu yüzden de, dinin dışı akseden simgeleri (şêâir) olarak da anılırlar.⁵² Yaşayan her din, inanç prensipleriyle uyumlu şekilde tasarlanmış spesifik ibadet formlarına sahiptir.⁵³ Bu formlar, o dinin karakteristik özelliklerini yansıtarak, onun diğer dinlerden farklılaşmasını ve ayırt edilmesini sağlar. Şöyle ki, Mekke tarafına yönelip secdeye kapanmak İslam'ın bir şiarı; kilisede diz çökerek dua etmek Hıristiyanlığın bir şiarıdır.

Dinlerin simgeleri olması yönüyle ibadetler, dinlerin sürekliliğini ve devamını da sağlayan kritik unsurlardır. İbadetler, yalnızca dindar bir bireyin tapınma eylemleri olarak değil, aynı zamanda dinin varlığının ve sürekliliğinin bir teminatı olarak değerlendirilir. Bu eylemler, dinî yaşantının en temel ve gerçekçi bir ifadesini oluşturur. İbadetler, bir dinin özünü ve prensiplerini yansıtarak, onun nesilden nesile aktarılmasını ve hayatta kalmasını sağlayan temel taşlardır.⁵⁴ İbadetin bu kritik rolü, onun bir dinin varlığı için ne kadar vazgeçilmez olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak, dinler, belirli inanç esaslarına dayanan kurumsal yapılar olarak kabul edilebilir. Bu inançlar, sadece zihinsel bir onaylama ile yetinmez, inanan bireyin tutum ve davranışlarını etkiler ve şekillendirirler. Dinin kelime anlamlarından biri de itaattir. Daha önce de vurgulandığı gibi, itaatin somut eylemlerine *tâat* denir. Tâat olmadan sadece itaat iddiasında bulunmak eksik ve yetersizdir. Din, zımnen kutsala itaati içerir ve bir dinin inananı olmak, bir itaat iddiasında bulunmaktır. Bu iddianın ispatı tâat eylemleriyle yani ibadetlerle gerçekleşir. Bu bağlamda, *din* itaatin kendisiyken, *ibadet* bu itaatin uygulamalı yansımasıdır; yani, inanç esaslarına göre şekillenen ve bu inançların pratiğe döküldüğü eylemlerdir. Dolayısıyla, ibadet bir din bağlamında kullanıldığında, geniş bir yelpazede tanımlanabilir: En kapsamlı anlamda inanç esaslarına uygun tüm tutum ve davranışları; daha dar bir anlamda belirli ritüel ve törenleri kapsar. En dar anlamında ise, birey ile Tanrı arasındaki ilişki üzerine odaklanan

⁵² Ferhat Koca, “İbadet”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 241.

⁵³ David A. Pailin, “Din Felsefesi Nedir?”, çev. Ferit Uslu IV, sy 7-8 (2005): 138.

⁵⁴ Hayati Hökelekli, “İbadet”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 248; İbn Sina, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 191-92.

pratikleri ifade eder. Her tanımında ibadet, bir dini diğerinden ayırt eden, dinin sonrakilere aktarılmasını sağlayan ve onun uygulamalı yönünü temsil eden simgelerdir.

1.3. İbadetin Geniş Kavramsal Çerçevesi

Bu başlık altında, ibadetin sözlük anlamlarının ötesinde barındırdığı kavramsal genişliği ve derinliği; ayrıca, din ile ilişkilendirildiğinde kazandığı anlam katmanlarını inceleyeceğiz. Bu inceleme, ibadetin geniş kavramsal çerçevesinin bütüncül bir biçimde anlaşılmasına olanak tanıyacaktır. Daha önce, ibadetin dinin pratik yönünü temsil eden bir terim olarak nasıl kullanıldığını ele aldık. Ancak, ibadetin bu bağlamda sınırlı kalması, onun daha derin ve özsel anlamlarının göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle, ibadetin yalnızca bedensel eylemlerle tanımlanmasının bir indirgeme olduğunu düşünüyor ve onun daha derin boyutlara sahip olduğunu vurguluyoruz. Sözlük tanımlarında *boyun eğme*, *tezellül*, *itaat*, *değer verme* ve *yüceltme* gibi kavramların ön plana çıkması da ibadetin bedensel eylemlerin ötesinde, içsel tutumlara odaklandığını ve bu şekilde derin bir içsel boyuta sahip olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Arapça sözlüklerde ibadetin temel anlamlarından biri olan *boyun eğme* (hudû') kavramıyla konumuza başlayalım. İbadeti sadece herhangi bir boyun eğiş eylemi olarak tanımlamak, onun kavramsal genişliği ve derinliğini tam olarak yansıtmada yetersiz kalır. Çünkü boyun eğiş, çeşitli sebeplerle ve farklı motivasyonlar altında gerçekleşebilir. Örneğin, dışardan gelen bir baskı sonucu veya kişisel çıkarlar gözetilerek yapılan boyun eğişler, genellikle dış koşullara bağlıdır ve bu koşulların değişimiyle birlikte son bulabilir. Ancak, ibadet kavramı, bu türden geçici veya dışsal faktörlere dayalı boyun eğişlerin ötesine geçer. İbadet, içtenlikle ve samimi bir niyetle yapılan, kalpten gelen bir boyun eğişini ifade eder; gerçek ibadetin özü de işte bu derinlemesine içten ve gönülden gelen boyun eğişte yatar.⁵⁵

İçten ve gönülden gelen bu samimi boyun eğiş, mabuda karşı bir alçakgönüllülük (tezellül) duygusunu beraberinde getirir. Tezellül, bireyin kendi sınırlılıklarını

⁵⁵ el-Askerî, *Farklar Sözlüğü*, 369; Ahmedî, “Ma’ne’l-İbâdeti”, 195.

kabullenmesi ve kendini muhataba kıyasla daha aşağı konumda görmesi anlamına gelir. Bu durum, sadece yüzeysel bir kabulden öte, derin bir içsel farkındalık ve anlayışı gerektirir. İbadetin doğasına aykırı olan büyülenme (istikbar), ihtiyaç duymama (istiğna) ve imtina etme (istinkaf) gibi tutumlar, bu içsel farkındalığı zedeler. Bu sebeple, ibadet bazen “tezellüllü hudû” olarak tanımlanır; bu, kişinin mabuda karşı derin bir içsel anlayışla ve alçak gönüllülükle boyun eğmesi anlamına gelir.⁵⁶ Bu çerçevede, ibadet, bireyin mabud karşısındaki sınırlılıklarının bilincinde olup, bu durumu kabullenerek kendini mabuda göre daha alçak bir konumda görmesidir. İbadetin bu özgün yapısı, mabudun abidden her yönüyle üstün olduğu ve bu üstünlük algısının ibadet için temel bir ön koşul olduğu anlayışına dayanır. Mabuda karşı bu üstünlük algısının eksikliği, ibadetin gerçek anlamını yitirmesine neden olur.

Bu bağlamda, ibadet yalnızca sıradan bir boyun eğiş ya da alçakgönüllülük değildir; boyun eğişin ve alçakgönüllülüğün en yüksek derecesini temsil eder. Bu, muhatabını en üst seviyede yüceltmeyi ve aynı zamanda kendini en derin biçimde küçük görmeyi gerektirir. Bu haliyle ibadet, insanın gösterebileceği saygının ve tazimin zirvesini ifade eder. Saygı göstermek, saygı gösteren kişinin kendini aşağıda konumlandırması, tam bir teslimiyet ve boyun eğiş duygusunu; saygı gösterilen kişinin ise gücünü, şerefini, hükmünün geçerliliğini ve diğeri üzerindeki hakimiyetini düşünmeyi gerektirir.⁵⁷ İşte bu yoğun saygı ve tazim, bireyde tam bir itaat ve teslimiyet duygusunu uyandırır ve ibadetin esasını oluşturur.

Saygı ve tazimin uyandırdığı bu itaat duygusu, alçakgönüllülükle gerçekleştirilen boyun eğişin doğal bir sonucudur. Bu, bireyin tüm emir ve yasaklara sadece dışsal bir uyum göstermekle kalmayıp, bunları tam anlamıyla içtenlikle benimseyip içselleştirmesini gerektirir. İtaatin ibadetten ayırt edilmesini sağlayan özellikler arasında, emre uyma kapsamının daha geniş oluşu ve itaatin, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, hatta itaat edilen varlığın kimliği bilinmeksizin de gerçekleşebilmesi yer alır. Örneğin, bir kişinin asıl niyeti şeytana itaat etmek olmasa da onun davetine uyması, mecazi anlamda bir

⁵⁶ el-Askerî, *Farklar Sözlüğü*, 369; Habbaz, “Felsefetü'l-İbâdeti”; Ahmedî, “Ma'ne'l-İbâdeti”, 195.

⁵⁷ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1/221.

itaattir. Ancak, bir itaatın dinî bir bağlamda ibadet olarak kabul edilebilmesi için, itaatın yöneldiği varlığın kim olduğunun bilinmesi gereklidir. Bu nedenle, her ibadet bir itaat biçimi olarak görülebilir fakat itaatın kendisi her zaman ibadet olarak değerlendirilemez.⁵⁸

Tam itaat ve teslimiyet, mabuda içsel olarak derin bir bağlanma ve kendini adamayla sonuçlanır. İbadetin, yöneldiği varlığa karşı tam bir bağlılık ve adanma gerektirdiği konusunda neredeyse hiç kuşku bulunmamaktadır. Abid, ibadetle kendini mabuda tamamen adar ve bütün varlığıyla, kayıtsız şartsız onun emrine girer. Mabud ile herhangi bir ‘pazarlık yapma’ iması ya da olası bir bağlılık değişikliği hakkında ‘seçenekleri açık tutma’ düşüncesi, ibadetin özünde yatan tam bağlılık anlayışını zedeler.⁵⁹ Bu nedenle ibadet, mutlak bir bağlılık talep eder ve bu bağlılığı zedeleyebilecek her tür zihinsel çekinceyi reddeder.

Derin içsel bağlılık, hemen akla sevgi ve aşk kavramlarını getirir. Bu kavramlar, ibadetin göz ardı edilemeyecek temel boyutları arasındadır. İbadet, en derin sevgiyi ve bağlılığı içermektedir. Daha önce ele alınan boyun eğişin motivasyonları arasına sevgi de eklenebilir. İnsan, sadece korktukları için değil, sevdikleri için de boyun eğir. Günlük dilde ‘köle olmak’ tabiri, zorlama ve esaretin ötesinde, derin bir sevgi ve mutlak bağlılığı ifade etmek amacıyla da kullanılmaktadır. ‘Senin kölen olurum’ gibi ifadeler bu duygusal bağlılığın bir yansımasıdır. Bu bağlamda, bir boyun eğişin, tazimin, itaatın ve bağlılığın gerçek anlamda ibadet olarak kabul edilebilmesi için, bunlara eşlik eden sevginin bulunması zorunludur diyebiliriz.

Arapça sözlüklerde “ibadet” kelimesinin tanımları arasında doğrudan “sevgi” kelimesi geçmese de, İbn Teymiye ve İbn Kayyım gibi düşünürler, sevginin ibadet için elzem bir unsur olduğunu sistemik bir şekilde ortaya koymuşlardır. Onlar, ibadetin sevginin en yüksek formunu temsil ettiğini savunurlar. Onlara göre sevgi, kalbin sevilene yönelmesi ve onunla bir bağ kurmasıdır (taalluk). Bu bağ, en temel düzeyde başlayıp, en yüksek seviyeye ulaştığında, kişi sevdiği tarafından tamamen sahiplenilmiş ve kontrol altına

⁵⁸ Ahmedî, “Ma’ne’l-İbâdeti”, 192; Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 89-94; el-Askerî, *Farklar Sözlüğü*, 326-27.

⁵⁹ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 78.

alınmış hale gelir. Bu açıdan bakıldığında, ibadet, sevginin en üst derecesi olarak kabul edilir. İki taraf arasında bir bağ/alaka olmadan sevginin var olamayacağı gibi, sevgi olmadan gerçek bir ibadet de mümkün değildir ve sevgiyi içermeyen bir boyun eğiş ibadet olarak sayılamaz.⁶⁰

Sevginin yanı sıra, korku da boyun eğişin temel bir motivasyonu ve vazgeçilmez bir unsuru olarak önemini korur. Korku, korkulan nesne veya varlığın üstünlüğünü kabul etmeyi içerir; bir kişi bir şeyden veya birisinden korktuğunda, bu, korktuğu şey karşısında kendi gücünün kısıtlılığını kabul ettiğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında ibadet, en yüce varlığa duyulan nihai bir korkuyu da barındırır. Ancak bu korku, insanı kaçmaya değil, daha da yakınlaşmaya iten, tazim ve sevginin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan saygı dolu bir korkudur. Bu tür bir korku, sevgiyle birleşmelidir; zira sevgisiz bir korku, nefrete ve ümitsizliğe yol açabilir.⁶¹ Dolayısıyla ibadet, sevgiyle beslenen, saygı dolu korkuyla derinleşen ve bu iki unsur arasındaki hassas deneye dayalı olarak şekillenen derin bir adanmışlıktır.

Şimdiye dek ele alınan anlamların doğal bir uzantısı olarak ibadet, mabuda yüksek bir değer atfetmeyi içerir. Bu değer atfetme, sadece herhangi bir şeye değer yüklemek değil, aynı zamanda bizatihi değerli olan bir varlığın değerini bilip hakkını teslim etmeyi de kapsar. Türkçedeki *tapmak* ve *kulu olmak* fiillerinin anlamlarına ve ayrıca İngilizcedeki *worship* kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında da bu değer atfetme anlayışı açıkça görülür.⁶² İbadet, kavramsal olarak, mabuda değer vermeyi ve bu değerini birey tarafından içselleştirilmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla, ibadetin temelinde mabuda en yüksek değeri verme anlayışı yatar; bu anlayış, ibadetin odağını en değerli olması yönüyle eşsiz kılar.

Günlük dilde ibadet kelimesinin, özel bir değer ve önem atfedilen şeylere karşı duyulan aşırı sevgi ve bağlılık anlamlarında mecazi kullanıldığını sıkça görebiliriz. Türkçede

⁶⁰ Ahmedî, “Ma’ne’l-İbâdeti”, 251; İbn Teymiye, *Kulluk* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 12; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-Sâlikîn* (Kahire, 1983), 1:58; Karadavi, *İslam’da İbadet Mefhumu*, 46.

⁶¹ Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 212-16.

⁶² Truscott, *Worship: A Practical Guide*, 7; Hawting, “Worship”, 5:555; Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, 32.

dinî hassasiyetler nedeniyle ibadet kelimesi bu bağlamda doğrudan kullanılmasa da *kulluk* ve *tapma* fiilleri bu anlamda devreye girer. Örneğin; *paranın kulu olmak* veya *makama tapmak* ifadeleriyle bireyin bir şeye çok önem verdiği, onu sevdiği ve arzuladığı belirtilir. Söz gelimi, *O midesine tapar* ifadesi, kişinin yemeğe olan aşırı düşkünlüğünü ve bu eylemi diğerlerinden daha öncelikli gördüğünü vurgular. Ancak, bu tür ifadelerde mecazi ve gerçek anlamı ayırt etmek bazen zor olabilir. Eski Mısır'da bir kişinin Firavuna taptığı söyleniyorsa, bu tapmanın gerçek mi yoksa mecazi mi olduğunu anlamak karmaşıktır. Bunu ayırt edebilmek için dinî geleneklere ve detaylı incelemelere başvurmak gerekebilir.

Buraya kadar değindiğimiz niteliklerden, ibadetin olumsuz çağrışımlar yapan tarzda bir boyun eğiş ya da içinde baskı barındıran bir kölelik gibi zoraki bir durum olmadığı da ortaya çıkmaktadır. İbadet, abid ile mabud arasında var olan dinamik ve karşılıklı bir ilişkiyi ifade eder. Bu ilişki, yalnızca bir boyun eğme veya kölelik faaliyeti olarak değil, aynı zamanda derin bir sevgi, saygı ve bağlılık eylemi olarak da anlaşılmalıdır. İbadetin özü, yaratıcıya karşı duyulan minnettarlık, mükemmellik karşısında hissedilen hayranlık ve nimetlere şükran gibi insanın fitratında yer alan olumlu duyguların bir ifadesidir. Bu, ibadetin, sıkça yanlış anlaşılan ve olumsuz çağrışımlarla ele alınan bir boyun eğiş olmaktan çok, insanın kendi iç dünyasındaki ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda gerçekleştirdiği, ruhsal bir tatmin ve iç huzur arayışı olduğunu gösterir. Dolayısıyla ibadet, abidin mabud ile kurduğu derin, içten ve karşılıklı bir iletişim süreci olarak yeniden değerlendirilebilir ve bu etkileşim, insanın ruhsal gelişimi ve mükemmellik arayışı için temel bir araç olarak görülebilir.

Değer vermek ve sevgi duymak, ibadetin gerçekleşebilmesi için gerekli unsurlardır, ancak bunlar tek başına ibadetin oluşunu sağlayacak yeterli koşullar değildir. İnsanlar genellikle değer verdikleri ve sevgi duydukları varlıklara karşı doğal bir boyun eğiş eğilimi sergiler. Yine de bu tazim, sevgi ve boyun eğiş, her durumda ibadet olarak kabul edilemez. Örneğin, bir kölenin efendisine gösterdiği aşırı sevgi ve bağlılık ya da bir kişinin kralına duyduğu aşırı saygı ve boyun eğiş, eğer bu tutumlar muhatabın baskısından kaynaklanıyor veya ondan bir beklenti içeriyorsa, ibadet olarak değerlendirilemez. Bu sevgi veya saygı, kişinin kendi arzularının veya iradesinin erimesiyle sonuçlansa dahi, gerçek anlamda ibadet olarak nitelendirilemez. Gerçek

ibadet, boyun eğişin ardında, bir varlığın özelliği, gücü veya etkisi hakkında gizemli bir inanç bulunmasını gerektirir; mabudun tanımlanamayan büyüklüğüne karşı duyulan hisle, derinliği ve mahiyeti bilinmeyen bir güce olan inançla belirginleşir.⁶³

Bu çerçevede, Pak'ın işaret ettiği üzere, ibadet, basit bir sevgi, değer verme ya da köle-efendi ilişkisinin ötesinde, bir varlığa atfedilen kutsallıkla birlikte, derin ve manevi bir boyuta ulaşır. İbadet, bir mabudun özüne ve büyüklüğüne karşı duyulan kalbin derin duygularıyla beslenir ve yöneltildiği varlığın kutsallaştırılmasıyla gerçek anlamını kazanır.⁶⁴

Literatürde kutsalın anlamına dair çeşitli tanımlar bulmak mümkündür. Konumuz bağlamında kutsalı, fizik dünyayı aşan, her şeyi kuşatan, fiziksel sebeplerin ötesinde bir güç olarak tanımlıyor ve bununla birlikte onu, zâtında gizemli ve erişilemez özelliklerle nitelendiriyoruz. Bu özelliklerin detaylarına, 'İbadetin Kutsal Odağı' başlığı altında daha detaylı bir şekilde değineceğiz.

İbadet, kutsallaştırma eylemi ile yakından ilişkili olsa da gerçekleşmesi için ibadet eden kişinin kutsallık kavramının tüm yönlerine dair tam bir bilince sahip olması gerekmez. Örneğin, bir kişi korkmayı deneyimlerken *korkunç* kavramının tüm yönlerini kavramış olmasına gerek yoktur. Ancak, ibadetin odağını kutsal olarak temsil etme veya bu şekilde algılama eğilimi, ibadetin özünde vardır. Kutsallık algısının tam olarak nasıl kavramsallaştırıldığına dair bir zorunluluk olmamakla birlikte, bu algının varlığı ibadetin gerçekleşmesi için esas gözükmektedir.⁶⁵

Sonuç olarak, ibadetin geniş kavramsal çerçevesi, boyun eğiş, tezellül ve itaatin en üst düzeyini ifade eder ve bu süreç, tazim, teslimiyet, bağlılık, adanmışlık ve sevgiyi barındırır. Ancak, bir birey muhatabını ne kadar yüceltirse, ona ne kadar boyun eğ, itaat eder, değer verir ve sevgi gösterirse gösterebilir, eğer bu ilişkide kutsallık atfı bulunmuyorsa, bu durum gerçek anlamıyla bir ibadet olarak kabul edilemez. Dolayısıyla, ibadet, sıradan bir takdir veya sevgi ifadesinden çok daha derindir ve

⁶³ Reşid Rıza ve Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 56-57; Karadavi, *İslam'da İbadet Mefhumu*, 43-45.

⁶⁴ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 70.

⁶⁵ Bayne ve Nagasawa, "The Grounds of Worship", 300.

muhababını kutsallaştırmayı veya var olan kutsallığını tanımayı içeren özel bir ilişkiyi temsil eder.

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında, ibadet içinde kutsallaştırmanın rolüne dair temel bir çerçeve çizmiş olduk. Sonraki bölümde “ibadetin kutsal odağı” başlığı altında, ibadetin yöneldiği varlığın niteliklerini daha detaylı inceleyeceğiz. Bu, ibadetin özünü oluşturan kutsallığın daha geniş bir anlayışını sağlayacak ve ibadetin derinliğini ve kapsamını daha iyi kavramamıza olanak tanıyacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

İBADETİN ÖZSEL (NUMENAL) BOYUTU

Birinci bölümde, sözlük anlamları ve dinî bağlamda kullanımları üzerinden ibadetin geniş kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalıştık. Bu analiz, farklı dinî kültürlerin ibadeti çeşitli kelimelerle ifade etmeleriyle birlikte, bu kelimelerin altında yatan ortak anlamların var olduğunu göstermiştir. Bu ortak anlamlar, genellikle acziyet, sığınma, yüceltme, sevgi ve korku gibi duyguların bir Tanrı'ya veya doğaüstü varlıklara yöneltilmesini ve bu varlıklara saygı ifadesi olarak belirli davranışların yerine getirilmesini kapsar. Bu çerçevede ibadet, abidin kutsallık atfettiği muhatabına yönelik gösterdiği, derin bir saygı ve sevgiyle birlikte, yoğun bir boyun eğiş ve itaatin özel bir ifadesi olarak anlaşılabilir. İbadetin bu derinliği ve kutsallık atfı, onu sıradan bir takdir, sevgi, boyun eğiş veya itaatten ayırır ve ona özel bir anlam kazandırır. Dolayısıyla ibadet, Tanrı veya doğaüstü varlıklara inanmak suretiyle insandaki içsel dinamikleri harekete geçen ve çeşitli davranışlarla tezahür eden deruni ve evrensel bir fenomen olarak kabul edilebilir.⁶⁶ Bu tanımlamayla ibadet, insanın kutsala yönelik içsel bir yanıtını ve bu yanıtın davranışsal tezahürlerini içerir ve 'kutsala verilen uygun yanıt' olarak kavramsallaştırılabilir.

Biz de çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında, ibadetin “kutsala verilen uygun yanıt” olması tanımını esas alacak, bu tanımın sunduğu imkânlar çerçevesinde konuyu derinlemesine analiz edeceğiz. İlk olarak, ibadetin gerçekleşebilmesi için gerekli ontolojik ve epistemolojik şartları tanımlayarak, ibadetin zorunlu ön koşullarını belirleyeceğiz. Ardından, yanıtın hedefi olan mabudu (kutsalı) ele alacağız. İbadet tanımımızda nesne konumunda olan mabudun, özü itibarıyla özne olduğunu belirtecek

⁶⁶ Sinanoğlu, “İbadet”, 234.

ve ‘ibadetin nesnesi’ yerine ‘ibadetin odağı’ ifadesini kullanacağız. İbadetin odağının, abid için ibadetini anlamlı kılan temel niteliklerini belirleyeceğiz. Üçüncü kısımda, ibadetin öznelerini tartışırken, onun insana özgü olup olmadığını, yaratılmış olmanın ibadetle ilişkisini ve bu ilişkinin evrensel boyutlarını inceleyeceğiz. Bu inceleme, ibadetin sadece insan eylemleriyle sınırlı olmadığını, daha geniş bir evrensel anlam taşıdığını gösterecektir. Ardından, insanın kutsallaştırma eğilimi ve ibadetin öznesi olarak rolünün kökenlerine, doğuştan gelen eğilimler ve nitelikler açısından bakacağız. Bu değerlendirme, ibadetin rasyonel temellerini anlamak ve insan için neden önemli olduğunu açıklamak bakımından kritik bir rol oynayacaktır.

Sonuç olarak, birinci bölümde geniş kavramsal çerçevesini çizdiğimiz ibadetin, daha derin ve özsel boyutlarının analizine geçiyoruz. Bu derinlemesine analiz, ibadetin doğasına ilişkin anlayışımızı genişletecek ve onun tezahür boyutunu anlamada bir temel oluşturacaktır.

2.1. İbadetin Ön Koşulları

İbadeti “kutsala verilen uygun yanıt” olarak tanımlamamız, bu fenomenin üç temel bileşenini açığa çıkarır: kutsal (mabud), uygun yanıt ve yanıtın öznesi (abid). Bu tanımlama çerçevesinde, sonraki başlıklarda mabudun niteliklerini ve ibadetin öznelerini detaylıca incelemeye geçmeden önce, bu başlık altında, abid ile mabud arasında bir yanıtı mümkün kılan ön koşulları ele alacağız. İbadetin ön koşullarının detaylı incelenmesi, ibadetin temel dinamiklerinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Abidin kutsala yönelmesi ve ona yanıt vermesi, mabudun ise bu yanıtın alıcısı olması, ibadetin temel dinamiklerini oluşturur. İbadetin özü, bu iki öge arasındaki etkileşimden kaynaklanmaktadır. Ancak, bu etkileşimin gerçekleşebilmesi için, abid ile mabud arasında belirli bir ontolojik ayrılık bulunmalıdır. Bu ayrılık, abid ve mabudun varlık olarak farklılıklarını ifade eder ve aynı zamanda aralarındaki etkileşim ile iletişimi mümkün kılar. Şimdi, ontolojik ayrılığın mahiyetini ve ibadetin gerçekleşmesi üzerindeki etkilerini ele alalım. Ardından, abid ile mabud arasındaki etkileşim ve iletişim olanaklarını detaylıca inceleyelim.

İbadetin gerçekleşebilmesi için gerekli ön koşullardan biri, ontolojik ayrılıktır. Bu, ibadet edilen varlık ile ibadet eden arasında bir ayrım olması gerektiğini ifade eder. İbadetin ‘kutsala verilen uygun yanıt’ olarak tanımlanması çerçevesinde, yanıtı verenin (abid) ve yanıtın odağının (mabud) farklı varlıklar olmasının gerekliliğini vurgulanır. Bir varlığın kendine ibadeti durumu, tanımımızla uyumlu değildir. Farklı bilinç düzeylerinde bir varlığın kendini nesneleştirerek mabud olarak kabul etmesi gibi durumlar düşünülebilir, ancak çalışmamız, kutsal açıdan meseleye yaklaşması ve ibadeti dinî bir unsur olarak ele alınması nedeniyle, bu tür durumları ele almayacaktır.

Bu kritik ayrımı daha detaylı incelediğimizde, abidi ‘mümkün varlık’ veya ‘yaratılan’ olarak, mabudu ise ‘vacip varlık’ veya ‘yaratıcı’ olarak tanımlayabiliriz. Bu ayrım, abid ile mabudun sadece farklı varlık kategorilerinde değil, aynı zamanda varoluşsal roller ve yetenekler açısından da farklı olduklarını ortaya koyar. Ayrıca, bu ontolojik ayrılık, bir abidin hiçbir zaman mabud olamayacağını da dolaylı olarak gösterir.

Ancak, ibadetin bu geleneksel ontolojik anlayışı, bazı dinî ve felsefî yaklaşımlarda farklı bir boyut kazanır. Özellikle panteizmde, Tanrı-âlem arasındaki içkin ilişki ön plana çıkar. Panteizm, Tanrı ve âlem ikiliğini reddederek Tanrı’nın her şeyi içerdiğini, hatta O’nun her şey olduğunu savunan bir öğretilerdir. Bu öğretiye göre ne tabiat ne de insan bağımsız varlıklar olarak kabul edilir; her ikisi de Tanrısal varlığın farklı şekillerdeki tezahürleridir.⁶⁷ Bu anlayış çerçevesinde, abid ve mabud arasındaki ayrım belirsizleşir; çünkü her şey Tanrı’nın bir parçasıdır. Bu durumda, abidin kendisi de mabudun bir parçası olduğunda, panteizmin bakış açısı, geleneksel ibadet anlayışının temelinde yatan ontolojik ayrılık prensibine meydan okur. Bu, panteizmin, abid ve mabud arasında net bir ayrım gerektiren geleneksel yaklaşımlardan önemli ölçüde farklılaştığını gösterir ve ibadet kavramını bu özel felsefî çerçevede yeniden değerlendirmeyi gerektirir.

İkinci ön koşulumuz olan etkileşim ve iletişimin imkânı, abid ile mabud arasındaki salt ontolojik ayrılığın ötesine geçerek, ibadetin doğasını daha derinlemesine anlamamızı sağlar. İbadet, tanımı gereği bir *yanıt* sürecidir ve bu yanıtın karşılık bulması

⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 183.

beklentisini içerir. Abid, sunduğu bu yanıtın mabudu tarafından kabul edileceğine, onaylanacağına ya da en azından fark edileceğine dair içsel bir inanca sahiptir. Bu beklenti, ibadetin karşılıklı bir iletişim ve etkileşim süreci haline gelmesini sağlar. Zira ulaşması imkânsız olan ya da ulaştığında karşılıksız kalacağı bilinen bir yanıt, abid için anlamsız bir çaba olarak değerlendirilecektir.

İbadetin temelinde, abid ile mabud arasında özel bir ilişki yatar. Bu ilişki, ibadetin öznesi ve nesnesi arasındaki derin bağlılığı ve karşılıklı dinamikleri ifade eder. Bu bağlamda, ibadet sürecindeki ikilik, iki farklı gücün çatışması anlamında düalistik bir yapıdan ziyade, abidin mabuda olan saygısını ve mabudun bu saygıya karşılık gelen yüceliğini temsil eder. Bu nedenle, ibadet, abidin mabuda yönelik derin hayranlığını ve mabudun bu ilişkideki eşsiz konumunu vurgular. Abid, mabudunu aşma amacı gütmeyen; aksine, onun lütfuna ve iyiliğine yönelir. Mabud, gizemini koruyan ve muazzam bir güçle donatılmış olarak abidin karşısında durur. Abid, bu üstün güç karşısında, huşu içinde saygı gösterir ve hayret duyar.⁶⁸ İşte bu karşılıklı etkileşim, ibadetin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını belirleyen temel bir özelliktir.

Bu karşılıklı etkileşim bağlamında, dinin Tanrısı yarattıklarıyla ilişkili olan bir varlıktır. Charles Hartshorne bu konuda, dinin, yaratıcı ile yaratılan arasında karşılıklı bir ilişki içerdiğini belirtir ve dinî ritüellerde bu karşılıklılığın açıkça görülebileceğini ifade eder. O, “Eğer bu karşılıklı ilişkinin varlığını kabul etmezseniz, Tanrı kelimesini kullanmaya devam edebilirsiniz, fakat bu kullanımınız dinî bir ifade olarak kabul edilmez” demektedir.⁶⁹ Dolayısıyla abid, yöneldiği mabudun bu yönelişten haberdar olmasını ve karşılık vermesini bekler. Bu durum, ibadetin özne merkezli bir anlam içermesine rağmen, nesnesinden yani odağından bir etkileşim beklentisi olduğunu ortaya koyar. Bu karşılıklı ilişkide, mabudun tanınabilirliği ve kavranabilirliği önemli bir rol oynar ve abid ile mabud arasındaki etkileşimi şekillendirir.

İbadetin öznesi insan olduğunda, mabudun abidin epistemik erişimine açık olması önemlidir. Epistemik erişim burada, mabudun tanınabilir ve kavramsallaştırılabilir bir

⁶⁸ Das, “The Phenomenology of Worship”, 44.

⁶⁹ Charles Hartshorne, “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı”, çev. Mehmet S. Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 211.

varlık olarak anlaşılmasını ifade eder. Mabud, hakkında konuşulabilir olmalı ve en azından bazı niteliklerin atfedilebilir olması gerekir. Eğer abid ve mabud arasındaki ontolojik ayrılık, mabudu tamamen bilinemez ve konuşulamaz bir varlık durumuna getirirse, bu, abid için ibadetin imkanını zorlar. Çünkü bu durumda mabud, abidin kavrayabileceği, nispeten anlayıp iletişime geçebileceği bir varlık olmaktan çıkar ve dolayısıyla neredeyse var olmayan bir hâl alır. Bu nedenle, abidin mabudu kavramsallaştırabilmesi veya en azından bir şekilde O’nu hissedip anlayabilmesi ve onunla manevi bir bağ/iletişim kurabilmesi, ibadetin temel koşullarından biridir.

Ancak, tanınabilirlik ve kavranabilirlik noktasında, bazı teolojik kavramlar bu durumu karmaşıklıştırabilir. Tüm niteliklerden arınmış bir mabud kavramı, akademik olarak tartışmayı zorlaştırır. Hakkında hiçbir şey söylenemeyen ve kendisine hiçbir nitelik atfedilemeyen bir varlığın var olup olmadığı sorusu, bu varlığın ‘nasıl bir varlık’ olduğu ve haddi zatında böyle bir varlığın gerçekten var olup olmadığı sorusuyla iç içe geçer ve bu da mabudun doğasını anlamamızı güçleştirir.⁷⁰ Bu nedenle, hakkında hiçbir bilgiye sahip olunmayan bir varlığa yönelik ibadet, teolojik ve felsefi açıdan pek olası görünmemektedir. Gerçekten de abidin mabudu anlaması ve onunla bir ilişki kurabilmesi için, mabudun en azından bazı temel niteliklerle tanınabilir olması gerekir.

Bu bilinemezlik ve belirsizlik durumunda, abidin inanç yapısının nasıl şekillendirildiği hayati bir önem taşır. Bu bağlamda, agnostisizmin tartışmaya dahil edilmesi faydalı olabilir. Agnostisizm, genellikle Tanrı’nın varlığı veya özellikleri hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamayacağını savunan felsefi bir görüş olarak tanımlanır.⁷¹ Farklı yaklaşımları içermesine rağmen, ana çizgisi itibariyle bu görüşün mabud hakkında net bir bilgi edinmeyi veya mabuda belirli nitelikler atfetmeyi zor görerek, ibadeti anlamsızlaştırabileceği bir gerçektir. Bu durum göz önüne alındığında, abidin ibadetinin anlamlı olabilmesi için tamamen agnostik bir yaklaşıma sahip olmaması gerektiğini

⁷⁰ Sait Reçber, “Tanrı ve Sıfatları”, içinde *Din Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 62.

⁷¹ Agnostisizm hakkında geniş bilgi için bkz. Ferit Uslu, “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 21 (2012): 5-28; Nesim Aslantatar, “Agnostisizm: Tanrının Bilinmezliği Sorunu” (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2022).

söyleyebiliriz. İbadetin anlamı ve gerçekleştirilmesi, abidin mabudu bir dereceye kadar en azından asgari düzeyde bilebilmesine bağlıdır.

Agnostisizmin Tanrı hakkında kesin bilgi edinilemeyeceği iddiası, tenzihî dil anlayışını akla getirir. Tenzihî dil, kısaca, Tanrı hakkında yalnızca olumsuz (ne olmadığına dair) ifadelerle konuşmayı içeren bir yaklaşımdır. Tenzihî dil savunucularına göre, Tanrı var olup, O'nun varlık tarzı ve evsafı o kadar eşsiz ve bambaşkadır ki (muhaletun lil havadis), günlük dilin kelimeleriyle O'nu olumlu bir şekilde tanımlamak mümkün olmaz. Bu anlayışa göre, Tanrı hakkında en doğru ve uygun konuşma yolu “via negativa”, yani O'nun ne olmadığı üzerinden konuşmaktır.⁷² Bu düşünce, şu soruyu gündeme getirir: Hiçbir olumlu nitelik atfedilemeyen bir mabuda ibadet nasıl mümkün olabilir?

Akademik bir perspektiften bakıldığında, tenzihî dilin kullanımı, Tanrı'nın basit (saf ve bölünemez) doğasını ve O'nun aşkınlığını yüceltme amacı taşır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın sıfatları hakkında olumsuzlayıcı bir dille konuşmak suretiyle, O'nu kavramsal olarak anlamamızı sağlar. Ancak, farklı düşünürler arasında Tanrı'nın bilinebilirliği üzerinde bu yaklaşımın yaratabileceği değişken etkiler dikkate alınmalıdır. Tenzihî dilin aşırı kullanılması, Tanrı'nın içkinliğini gölgeleyerek, O'nun yüceliğini aşırı şekilde vurgulayan bir tutuma yol açabilir. Bu durum, abid ile mabud arasındaki ilişkiyi koruyor gibi görünse de, Tanrı'yı bilinemezliğe itebilir ve böylece hem ibadetin anlamını hem de söz konusu ilişkiyi zayıflatabilir.

Sonuç olarak, agnostisizm ve tenzihî dil arasındaki bazı benzerliklere rağmen, tenzihî dilin ibadetin sürdürülmesine mutlak bir engel teşkil etmediğini söyleyebiliriz. Ancak, bu yaklaşımın aşırı uygulanması, ibadetin temelini sarsabilir ve Tanrı'ya dair sağlıklı bir bilginin önüne geçebilir. Bu nedenle, tenzihî dilin teşbihî dil ile dengeli bir kullanımı, abidin Tanrı'yı anlamlı bir şekilde bilebilmesini ve ibadetini sürdürmesini sağlayacaktır.

Tanrı'nın bilinebilirliği gibi önemli bir konu olan Tanrı ile âlem arasındaki ilişki de ibadetin mümkün ve anlamlı olması açısından merkezi bir yer tutar. Bu bağlamda, abid

⁷² Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, ty.), 52; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 50.

ile mabud arasındaki iletişim olanakları, Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden değerlendirilebilir. Eğer Tanrı'nın âlem ile doğrudan bir ilişkisi bulunmuyorsa veya Tanrı ile âlem arasında herhangi bir iletişim mümkün değilse, bu durum ibadetin temel amacını ve anlamını sorgulamamıza neden olur. Bu noktada deizm kavramı öne çıkar. Deizm, Tanrı'nın varlığının akıl yoluyla bilinebileceğini ancak âleme doğrudan müdahale etmediğini savunan hem dinî hem de felsefi öğeler içeren bir anlayıştır ve esas itibarıyla Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanır ve içkinliği reddeder. Bununla birlikte, deist düşünürlerin hepsini bir çerçeve içinde toplayan zorluğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu düşünürler arasında, Tanrı'nın ahlaki bir varlık olduğunu, âleme merhametle baktığını, O'na karşı sorumluluklarımız olduğunu ve ölümden sonra iyilik yapanların ödüllendirilip kötülük yapanların cezalandırılacağını savunanlar dahi vardır. Ancak temel itibarıyla, Tanrı'nın âlemle herhangi bir iletişim kurmadığı ve bu nedenle herhangi bir yanıt veya müdahalede bulunmayacağı görüşünün, dinî duyguların ve düşüncelerin tatmin edilmesi açısından genellikle yetersiz kalacağını söyleyebiliriz.⁷³

Bu bağlamda, Tanrı'nın âlemle ilişkili olduğu kadar onu aşan yönlerinin de dengeli bir şekilde ele alınmasının, ibadetin anlamını ve amacını korumak için zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere, Tanrı'nın yalnızca içkin veya tamamen aşkın olduğu yaklaşımlar, ibadeti anlamsız hale getirme riski taşımaktadır. Âlemi ilahlaştıran veya Tanrı'nın âlemle olan ilişkisini sınırlayan görüşler, ibadetin manevi ve dinî boyutlarını kısıtlar; bu da abidin bakış açısından ibadetin derin anlamı ve amacını önemli ölçüde etkiler. Dolayısıyla, ibadetin anlam ve amaç bütünlüğünü muhafaza etmek için, mabudun âlemle ilişkili fakat aynı zamanda ondan bağımsız ve ötesinde bir varlık olarak kavranması gereklidir. Böyle bir anlayışın, abidin ibadetini, Tanrı'nın âlemle aktif bir etkileşim içerisinde olduğu ve yanıt verdiği bir inanç sistemi çerçevesinde, daha anlamlı ve tatmin edici bir hale getireceği söylenebilir.⁷⁴

Sonuç olarak, ibadetin mümkün ve anlamlı olmasını sağlamak için iki temel koşulun gerçekleşmesinin kritik öneme sahip olduğu belirlenmiştir: ilki, abid ile mabud arasındaki ontolojik ayrılık; ikincisi ise, aralarında sağlanabilecek etkileşim ve iletişim

⁷³ Aydın, *Din Felsefesi*, 178.

⁷⁴ Das, "The Phenomenology of Worship", 155.

imkanıdır. Bu iki önemli koşul sağlandığında, ibadet kutsala uygun bir yanıt olarak hem mümkün hale gelir hem de anlam kazanır. Bu temel ön koşulları netleştirdikten sonra, artık ibadetin odağını ve bu odağın niteliklerini detaylı bir şekilde ele alabiliriz.

2.2. İbadetin Kutsal Odağı

Bu başlık altında, ibadet bağlamında gerçek bir saygı ve hayranlık uyandırabilecek varlığın, abidin bakış açısından sahip olması beklenen niteliklerini inceleyeceğiz. İbadet örneklerinde abidler sıklıkla belirli bir nesneye odaklanır; bu durum, ilk bakışta ibadetin önermeye dayalı tutumlarla doğrudan bir ilişkisi olmadığı izlenimi verebilir. Ancak, genellikle ibadet eden kişi, ibadetin odağı hakkında belirli inançlara sahiptir;⁷⁵ yani, ibadet sürecinin başlamasından önce abidin mabuda yönelik bir ön bilgisi bulunmaktadır. Bu çerçevede, ibadetin anlamlı olmasını sağlayacak, abidin saygısını ve hayranlığını çekecek mabudun niteliklerini ele alacağız. İbadetin odağını detaylı bir şekilde incelemek, abid ve mabud arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin varoluşsal boyutlarını anlamamıza imkan tanıyacak, böylelikle ibadetin özü hakkında kapsamlı bir anlayış geliştirmemize yardımcı olacaktır.

Mabudun sahip olduğu nitelikler, abidin varoluşsal arayışıyla yakından bağlantılıdır. Abid, kutsal ile kurduğu ilişkide, doğuştan var olan anlam arayışı, acizlik farkındalığı, mükemmelliğe duyulan özlem ve derin bir şükran hissi gibi temel varoluşsal ihtiyaçlarını karşılamayı umar. İbadetin odağı olan varlık, abidin bu temel arayışlarına ve sorularına yanıt olabilmeli, ruhsal yolculuğunda ona rehberlik etme kapasitesine sahip olmalıdır. Bu niteliklere sahip olan mabud, abid için hem anlam dolu bir varlık olacak, hem de kişisel gelişim ve ruhsal doyumun kaynağı haline gelecektir.

İbadet kavramı, en temelde mabudun varlığını ve ibadete layık olduğunu varsayar. Teist bir ifadeyle, Tanrı'ya ibadet, O'nun var olduğu ve ibadete layık bir varlık olduğu fikrini kabul etmeyi gerektirir.⁷⁶ İbadet eden kişi için, ibadetin odağı olan varlığın -başkaları ne düşünürse düşünsün- gerçekte var olması esastır. Bu noktada, Farabi, İbn Sina gibi filozofların, yokluğunu düşünmenin imkansız olduğu Vâcibu'l Vücud (Zorunlu Varlık)

⁷⁵ Bayne ve Nagasawa, "The Grounds of Worship", 300.

⁷⁶ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 313.

anlayışı ile Anselm'in, sadece zihinde değil, gerçekte de var olması gereken mükemmel varlığa dair açıklamaları hatırlanabilir.⁷⁷ Bununla birlikte mabud, sadece var olmakla kalmayıp, aynı zamanda ibadete de layık olmalıdır. İbadete layık olmanın, koşulsuz bir teslimiyeti hak ediyor olmayı ifade ettiği⁷⁸ düşünüldüğünde, herhangi bir varlığın bu tür bir teslimiyetin odağı olabilmesi için sahip olması gereken nitelikler sorgulanmalıdır.

Kültür ve medeniyetin farklı aşamalarında, insanlık çeşitli ibadet odakları ve biçimleri geliştirmiştir. Başka bir deyişle, dinsel bilincin içerdiği sayısız duygu zaman içinde sayısız ibadet odağına dönüşmüş; insanlar farklı anlamlar yükleyerek çeşitli ibadet odakları edinmişlerdir. Örneğin bazen, insanda huşu, şaşkınlık, korku gibi duygular uyandıran nesneler -bir ağaç, bir taş, bir yılan, bir ata veya bir ruh gibi- mabud olarak kabul edilmiş; ibadetin amacı, maddi refah elde etmek, doğaüstü faileri yatıştırmak ve gazabından kaçmak olmuştur. Bazı dönemlerde, ibadet odakları kaba fiziksel nesnelerden soyut sembollere ve daha sofistike nesnelere dönüşmüştür. Bu nesneler, yaşanan çağın ideal değerleriyle özdeşleştirilmiş ve onlara tapılmıştır. Bazen de, yaşamın en yüksek değerlerinin yansıması olarak Tanrı kavramı benimsenmiştir. Tanrısal olan, hakikat, iyilik ve güzellik gibi en yüksek değerlerin birleşimi olarak kabul edilmiş ve aynı zamanda bu değerlerin kendisi olarak anlaşılmıştır. Bu kavrama, insani değerleri içerdiği ve aynı zamanda ruhsal olduğu için insan iyiliği ve idealinin ötesinde bir anlam yüklenmiştir. Bazı dönemlerde ise, ibadet nesnelere en yüksek ahlaki değerler yüklenmiş ve ibadet şekilleri onlardan en yüksek ahlakı alacak şekilde biçimlenmiştir.⁷⁹

Akademik çalışmalar, insanlık tarihinde din olgusunu, genellikle çok tanrılı dinlerden tek tanrıcılığa evrimleştiği varsayımı üzerinden ele alır. Ancak, bu varsayım, dinî inanç ve uygulamaların çeşitliliğini ve zenginliğini tek bir tarihsel modelle açıklamaya çalışmanın sınırlılıklarını ortaya koyar. Örneğin, İslam inancına göre, tek tanrıcılık, Hz. Âdem'le birlikte insanlık tarihinin başlangıcından itibaren mevcuttur. Bu bakış açısı, insanlığın zaman içinde tek Tanrı inancını daha derinlemesine anlama ve benimseme

⁷⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 29-35.

⁷⁸ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002), 160.

⁷⁹ Das, "The Phenomenology of Worship", 29-36.

sürecinden geçtiği fikrini reddetmez. Tıpkı çocukların soyut düşünme yeteneklerinin zamanla gelişimine benzer bir süreçle, toplumların dinî anlayışlarının zamanla daha soyut ve evrensel bir Tanrı anlayışına doğru evrildiği düşünülebilir. Bu, tek tanrıcılığın insanlık tarihinde daima mevcut olduğu, fakat insanların bu inancı zaman içinde farklı şekillerde anlama ve ifade etme sürecinden geçtiği anlamına gelir.

Yazır'ın işaret ettiği gibi, dinlerin ve felsefenin tarihine dair incelemeler, tek Tanrı inancının evrimleşerek ortaya çıktığı ve şirk inancının tevhid inancından önce geldiği yönündeki iddiaları barındırır. Bu yaklaşım, doğal olarak basitin bileşikten, tekin çoktan önce geldiği gerçeğini ihmal eder. Tek bir ilahın varlığı olmaksızın, birden fazla ilahın nasıl var olabileceği sorusu, dinin evrimi üzerine tartışmaların merkezinde yer alır.⁸⁰

Önceki bölümde ibadette kutsalın merkezi rolüne değinmiştik. Şimdi ise kutsal kavramının daha detaylı bir analizi üzerinden mabudun niteliklerini incelemeye başlayacağız. Kutsal, din bilimlerinde ayrıcalıklı bir yere sahip olup, bir dinin diğer unsurlarını birleştirici ve onun bütünlüğünü sağlayıcı temel bir unsurdur. Politeizmden monoteizme kadar çeşitlilik gösteren dinlerde kutsal, inananları dinin Tanrısı, ritüelleri, cemaati, öğretileri ve ahlaki değerleriyle derin bir bağ kurmaya yönlendirir. Bu bağlamda, kutsalın varlığı, bireyin dinî çerçevede bir yer bulmasını ve o dini yaşayarak tecrübe etmesini mümkün kılar.⁸¹

Dinî, ahlaki, estetik ve felsefî alanlarda geniş bir kullanıma sahip olan 'kutsal' kelimesi, kökeni itibarıyla Eski Türkçede 'fırsat, hayır, bereket' gibi anlamlara gelen 'kut' kelimesinden türemiştir. 'Kutsal' terimi, genellikle güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması umulan nesne ve kavramlar için kullanılır. Derin bir sevgi ve saygı hissiyle bağlanılan, neredeyse tapınılacak kadar değerli görülen nesneler için 'kutsî' ya da

⁸⁰ M. Hamdi Yazır, "Dibace (Önsöz)", içinde *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, çev. Recep Kılıç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 69.

⁸¹ Kürşat Demirci, "Kutsiyet", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 495.

‘mukaddes’ ifadeleri kullanılır. Sıfat olarak ‘kutsal’, bozulmaması, dokunulmaması veya karşı çıkılmaması; korunması ve sakınılması gereken şeyleri ifade eder.⁸²

Arapçada ‘q-d-s’ kökünden türetilmiş kelimeler için, tenzih etmek, eksikliklerden arındırmak, temizlemek, mübarek kılmak gibi anlamlar verilmiştir. Batı dillerinde ise kutsalı ifade etmek için çeşitli kelimeler vardır. Örneğin, İngilizcedeki ‘sacred’ ve ‘holy’ bunlardan en yaygın olanlarıdır ve benzer bir fenomeni tanımlarlar. Latince kökenli ‘sanctum’ ve ‘sacrum’, kutsallığın dilimizdeki karşılıkları arasında yer alır ve bu kök, çeşitli Avrupa dillerine farklı kelimeler olarak aktarılmıştır.⁸³

Düşünce tarihinde kutsal tasavvurunun farklı biçimlerde algılandığı görülür. Kutsal, genellikle Tanrı veya tabiatüstü otoriteyle eş değer olarak kullanılan bir kavramdır. Bu çerçevede, Batı düşünce geleneğinden, Rudolf Otto, Paul Tillich ve Mircea Eliade gibi düşünürlerin kutsalın nitelikleri üzerine yaptıkları değerlendirmeler, bu kavramın anlaşılmasında katkı sağlayacaktır. Her biri, kutsalın doğasını, insan deneyimindeki yerini ve onunla kurulan ilişkinin özgünlüğünü farklı perspektiflerden ele alarak, kutsalın çok boyutlu doğasını vurgulamışlardır. İlk olarak, Otto’nun kutsala dair yaklaşımıyla başlayalım.

Rudolf Otto, kutsalı tanımlarken, onun farklılığı ve başka şeylere benzemeyişini ön plana çıkarır. ‘The Idea of the Holy’ adlı eserinde kutsalı, ‘tamamen farklı’ ve ‘eşsiz’ olarak tanımlar. Otto’ya göre, Tanrı’nın tam bir bilinmezlik özelliği vardır, bu nedenle Otto, Tanrı’nın kutsallığını ‘numinous’ kavramıyla ifade etmeye çalışır. Numinous, Kant’ın terminolojisindeki ‘numen’ kavramından türetilmiştir ve Tanrı’nın kutsallığını, onun ‘numinous’ olmasına bağlar. Yani, Tanrı’nın numinous oluşu, O’nun hiçbir şeye benzemeyen, tamamen başka olmasından kaynaklanır. Otto, kutsal tanımlamasında iki anahtar terim kullanır. Bunlar ‘mysterium tremendum’ ve ‘mysterium fascinans’ terimleridir. ‘Tremendum’, kutsalın heybetli, ihtişamlı, ürpertici özelliğini, ‘fascinating’ yönü ise onun cezbedici ve büyüleyici doğasını ifade eder. Buradan hareketle, ona göre

⁸² “Kutsal”, Türk Dil Kurumu Sözlükleri, erişim 20 Ocak 2023, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=kutsal>; Mustafa Çevik, “Kutsal’ın Anlam Alanı”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 13 (2007): 131.

⁸³ Çevik, “Kutsal’ın Anlam Alanı”, 132-34.

kutsal, ürpertici ve cezbedici kutupsallığın oluşturduğu bir sırdır. Otto, bu sırrın tecrübesini, benzersiz, eşsiz, tamamen farklı, ayrı, bambaşka olarak tanımlar.⁸⁴

Dini ‘nihai ilgi’ olarak tanımlayan Tillich ise, insanı nihai olarak ilgilendiren şeyin kutsal hale geleceğini savunur. Ona göre, kutsal, günlük deneyimlerin ve nesnelerin ötesinde, sonlu ilişkiler dünyasından ayrılmış ve tamamen başka bir varlık olarak durur. Bu, kutsalın hem bu dünyayı aşan bir gizemi hem de ulaşılmaz karakterini ifade eder.⁸⁵ Tillich, kutsalın sadece dışsal bir nesne veya varlık olmadığını, aynı zamanda insanın en derin ilgi ve endişelerine yön veren bir kavram olduğunu düşünür. Bu anlayış, kutsalın yalnızca dinî bir obje değil, aynı zamanda insan varoluşunun merkezi bir parçası olarak görülmesini sağlar.

Eliade ise, kutsalı sıradan olanın ötesinde, varoluşun derinliklerine işaret eden ve bireyin dünyasını dönüştürebilen bir gerçeklik olarak tanımlar. Eliade’a göre, kutsal ve profan arasındaki ayrım, yalnızca dinî inanç sistemleri içinde değil, insan deneyiminin temelinde yatan evrensel bir gerçekliktir. Kutsal, insanın dünyayı anlamlandırma çabasında vazgeçilmez bir yer tutar ve evrensel bir anlam ve bağlantı hissi sunar. Bu bağlamda, Eliade, kutsalın insan deneyiminin çeşitli yönlerinde, doğal dünyada bir yerde, bir objede veya bir ritüel eyleminde somutlaşabileceğine inanır, böylece kutsalın tecrübesi, insanın evrenle olan ilişkisini yeniden şekillendirir.⁸⁶

Kutsal, insanın kavrayış sınırlarını aşan, evreni saran ve üstün bir güçle donatılmış varlık olarak tanımlanabilir. Bu perspektif, Karadavî’nin ibadet tanımlarında kendine yer bulur. Ona göre ibadet, insanın, kalbinde büyüklüğünü hissettiği ve üstün bir güce sahip olduğuna inandığı, ancak kökenini ve doğasını tam olarak kavrayamadığı yüce bir varlığa azameti karşısında derin bir saygı ile boyun eğmesidir. İnsanın bu varlık

⁸⁴ Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014), 35-63; Münir Yıldırım, “Mircea Eliade’de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı”, *Dinî Araştırmalar* 10, sy 28 (2007): 62-63; Çevik, “Kutsal’ın Anlam Alanı”, 132-33.

⁸⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 25.

⁸⁶ Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 1-10; Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 9; Yıldırım, “Mircea Eliade’de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı”, 65-70; İbrahim Hakkı Kaynak, “Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı”, *SUTAD*, sy 39 (2016): 452.

hakkında en fazla bilebildiği, onun gücünün her şeyi kuşatmış olmasıdır. Ancak bu gücün mahiyeti insanın anlama kapasitesinin üstündedir.⁸⁷

Dolayısıyla kutsal kavramı, olağanüstü bir otorite ve olağanüstü güçlere sahip olma düşüncesini beraberinde getirir. Kutsal, evrensel bir yaptırım gücü ve otoriteyi temsil eder. Sebepler alemine hükmeden, olağanüstü bir otoriteyle olağanüstü güçlere sahip olan, kendisine niyaz edilen ve yardımı beklenen varlığa atfedilir. Bu bağlamda, tarihin eski dönemlerinden bu yana insanlığın görsel temsillere kutsal anlamlar yüklemesi, ilahi otoritenin ve gücün somut bir ifadesi olarak görülebilir. Tarih boyunca insanlık, heykel, tablo veya resim gibi bazı görsel temsillere kutsal anlamlar yükleme eğiliminde olmuştur. Bu temsiller, basit görsel objelerden öteye geçerek, içlerinde tabiatüstü güçler barındırdığına inanılan öğeler haline gelmiştir.⁸⁸ Antik dönemlerin dinî pratiklerine bakıldığında, bir eylemin veya ritüelin ibadet olarak kabul edilebilmesi için, bir tanrıya veya tabiatüstü bir güce yönelik olması gerektiği görülmektedir.⁸⁹ Bu, ibadetin odak noktasındaki maddi nesnelerin, yalnızca fiziksel varlıklardan ibaret olmadığını; aynı zamanda, gizemli ve madde ötesi güçlerle ilişkilendirildiğini gösteren bir anlayışı yansıtır.

İbadet, çeşitli nesneler aracılığıyla tezahür ettiği durumlarda, bu nesneler ibadet nesneleri olarak kabul edilir. Nesneler, ilahi veya doğaüstü bir statüye yükseltildiklerinde, ibadetin nesneleri haline gelirler. Bu süreçte, yalnızca fiziksel özelliklere sahip olan nesnelerin tapılma değeri yoktur; onlar bize herhangi bir ilham vermezler. Nesneler, bilginin konusu olduklarında epistemolojik bir değer kazanır ve bu sayede dikkatimizi çekerler. Fiziksel nesnelerden ayrılan bu nesneler, zihinlerimizde hayranlık, korku veya gizem gibi duygular uyandırabilirler. Örneğin, taşlar ve ağaçlar, insanlar tarafından bu tür duygular uyandırdıkları için tapılmıştır. Dinî ibadet nesneleri, sıradan fiziksel nesnelerden farklıdır; onlar, bizim onlara karşı geliştirdiğimiz ruhsal bir saygının nedeni olan olağanüstü niteliklere sahiptirler. İnsanlar bazen tanrısallığı, insan toplumunun bir yansıması olarak betimler ve Tanrıları savaşçılar, yargıçlar, lordlar veya

⁸⁷ Karadavi, *İslam'da İbadet Mefhumu*, 44.

⁸⁸ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, 79.

⁸⁹ Abdurrahman Küçük, "İbadet", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 235.

krallar gibi figürler olarak tasvir ederler. Bu imajlar, dış dünyada tezahür eden dinî fikirlerdir ve ibadetin nesnesi, her zaman ibadet edenden üstün bir güçtür. İbadet eden kişi, bu üstün gücün karşısında çekingen, panik dolu bir tutum sergileyebilir veya dostane bir yaklaşım gösterebilir. Bir nesnenin kişiselleştirilmesi, ibadet edenin zihinsel yorumuyla gerçekleşen bir entelektüel süreçtir. Taşlar ve ağaçlar gibi nesneler, insanlar onlarda insan veya dev benzeri özellikler gördüklerinde veya onların ruhlar tarafından mesken tutulduğunu düşündüklerinde ibadet nesneleri haline gelmiştir.⁹⁰

İbadet nesnelerinin, fiziksel varlıkların ötesinde, ilahi veya doğaüstü bir statüye yükseltilmesi ve bu sayede ibadetin odakları haline gelmesi dinler için olağan bir durumdur. Söz gelimi, Hindu inancındaki kavrayışa paralel olarak, evrenin her bir parçası, saf bilinçten meydana gelen Yüce Varlık'ın bir tezahürü olarak görülür. Bu anlayış, dağlar, nehirler, ağaçlar, hayvanlar ve gezegenler gibi doğal unsurları kutsal kabul etme biçimimizi şekillendirir. Hinduizm, Tanrı'yla bağ kurma arzusuna, ibadetin çeşitli formlarını sunarak yanıt verir; bu formlar, ibadet edenlerin zihinsel odaklanmasını ve manevi şevkini artırma amacı taşır. Resim veya heykel gibi somutlaştırılan bu formlar, esasında tek bir varlığın farklı yansımaları olarak anlaşılır. D. C. Rao'ya göre bu, felsefî bir farkındalıkla, Yüce Varlık'ın çeşitliliğin ötesinde bir birlik olduğunu kabul etmeyi gerektirir.⁹¹

İbadet sürecinde, nesnelerin fiziksel varlıklarından ziyade, insanların bu nesnelere yükledikleri fizik ötesi ve madde ötesi nitelikler önem taşımaktadır. Putlara tapınma ritüelleri, kurbanlar ve sihir gibi uygulamalar, bu nesnelerin somut ve soyut arasındaki aracı rolünü vurgular. Bu eylemler, sıradan maddi varlıkları aşarak, onlara benzersiz ve maddeden uzak bir anlam yükler.⁹² Bu bağlamda, ibadete layık bir varlık, sadece fiziksel özelliklerinin ötesinde, insanın manevi dünyasında önemli bir yere sahip olmalıdır. Böyle bir varlık, insanların derin manevi deneyimlerini ve kutsal ile olan ilişkilerini zenginleştiren, madde ötesi niteliklere sahip olmalıdır. Dolayısıyla, ibadetin

⁹⁰ Das, "The Phenomenology of Worship", 43.

⁹¹ D. C. Rao, "Tapınma: Tanrı Tasvirleri Put Mudur?", çev. Nermin Öztürk, *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 46 (2018): 257-60.

⁹² Muhammed Ali Abdülmu'ti, "Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi", çev. Tamer Yıldırım, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 1 (2014): 190.

odağı olan mabudun, fizik ötesi varlığa sahip olması, onun ibadete layık bir varlık olmasının temel bir özelliği olarak kabul edilebilir.

Mabudun sahip olması gereken niteliklerin analizine devam ederken, ilahlık ve egemenliğin birbirinin ayrılmaz parçaları olduğu vurgulanmalıdır. Bu iki kavram, anlam ve işlev bakımından bir bütünlük oluşturur. Bir varlığın ilah olarak kabul edilmesi için, o varlığın otorite ve egemenliğe sahip olması gerekir. Zira, bir ilahın varlığından bahsedebilmek için, onun evrensel bir otoriteye ve egemenliğe sahip olması zorunludur. Bu egemenlik, ilahın yaratılmışlar üzerindeki mutlak hakimiyetini ve onların gereksinimlerini karşılayabilme gücünü simgeler. Buna göre, egemenliğin olmadığı bir durumda ilah olmanın anlamsız ve gerçeklere aykırı olduğu sonucuna varılabilir. Bir varlığın ilah olarak kabul edilmesi, o varlığın yalnızca yüce bir özellik taşımasından öte, evrenin tüm olaylarına etki edebilecek bir güce ve otoriteye sahip olmasını gerektirir. Bu nedenle, bir varlığın mabud olarak kabul edilebilmesi için sadece yücelik veya kudret değil, aynı zamanda egemenlik ve otorite gibi özellikler de taşıması zorunludur. Bu, mabudun yalnızca yüce ve kudretli olmasının ötesinde, yaratılmışların hayatlarını etkileyebilecek gerçek bir otoriteye sahip olması gerektiğini gösterir.⁹³ Bu çerçevede, mabudun ibadete layık bir odak olarak algılanmasının, onun hem yücelik ve mükemmellik gibi niteliklere hem de gerçek bir otorite ve egemenliğe sahip olmasını gerektirdiği anlaşılır. Mabudun bu niteliklerinin toplamı, ibadetin mümkün olabilmesi için odağının sahip olması gerekli temel nitelikleri belirler ve abidlerin manevi hayatlarını nasıl etkilediğini gösterir.

İbadet kavramı derinlemesine incelendiğinde ‘yücelik’ unsurunun öne çıktığını görmekteyiz. Daha önce de vurguladığımız üzere, ibadetin genel kavramsal çerçevesi içerisinde, abid ile mabud arasındaki ilişkide mabud, her zaman ibadetin öznesine göre daha üstün ve yüce bir konumda yer alır. Bu, ibadet eden özneye sınırlı kalmaz. Abid için mabud, sadece kendisinden yüce değil, aynı zamanda diğer tüm varlıklar içinde de

⁹³ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 26-32.

en yüce varlık olarak kabul edilir. Hartshorne'un ifadeleriyle, "İbadet, kendi nesnesinin tüm olası rekabetin ötesinde koşulsuz yüceltilmesini gerektirir."⁹⁴

Eğer abid, ibadetini yönelttiği varlığa eşit ya da ondan daha üstün başka varlıkların bulunduğu inaniyorsa, bu durum onun mabuda olan tam adanmışlığını sorgulamamıza yol açar. Böyle bir durumda, abidin mabuda olan ibadeti tam anlamıyla mantıklı ve ikna edici olmayabilir. Bu tür bir varlık belirli bir saygıyı hak edebilir; ancak, sınırsız saygı, itaat ve tam bir adanma için yeterli olmayacaktır. Bu varlık, belirli bir düzeyde itaate layık olabilir, fakat tam anlamıyla ibadete layık olduğunu söylemek zordur.⁹⁵ Çünkü bu durumda, 'niçin (eşit veya daha üstün olan) öteki değil de bu mabud oluyor?' sorusu anlamlı ve cevapsız kalmaktadır.

Mabudun en yüce olması anlayışı, temelde onun diğer mümkün yüceler arasında en üst sırada yer almasını gerektirir. En yüce olmak, varlık hiyerarşisinde benzersiz bir konum ifade eder ve bu, evrende kendisine eşit başka bir varlığın olmadığını gösterir. Bu benzersizlik, abidin gözünde mabudu diğer tüm varlıklardan ayırır ve ona eşsiz bir konum kazandırır. Bu anlayışı bozabilecek iki durum, abidin başka varlıkları veya kendini mabudun seviyesine yükseltme eğilimidir. Mabudun, abidin gözünde en yüce konumda olmaması, gerçek anlamda ibadetin gerçekleşmesini engeller.

Abidin, diğer varlıkları mabud seviyesine yükseltme eğilimi, en yücelik anlayışına ters düşer. Bu durum, mabudun eşsizliğini ve biricikliğini tehdit eden bir yaklaşımdır ve abidin bu şekilde davranması, mabuduyla olan ilişkisinde çelişkiye düşmesine neden olur. Aynı zamanda bu, abidin iç dünyasındaki bütünlüğün bozulmasına ve mabud kavramının zedelenmesine yol açabilir. Bu durum, mabudun eşsizliğini ve biricikliğini tehdit eden bir yaklaşımdır ve abidin bu şekilde davranması, mabuduyla olan ilişkisinde çelişkiye ve kendi iç dünyasındaki bütünlüğün bozulmasına neden olabilir.

İkinci durum, abidin kendini mabudun seviyesine yükseltme eğilimi üzerinedir. Abid, kendi bağımsızlığına ve özerkliğine aşırı vurgu yaparak, mabudun önemini ve

⁹⁴ Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence* (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1991), 26.

⁹⁵ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 78.

üstünlüğünü göz ardı eder. Bu yaklaşım, ibadetin özüne aykırıdır zira ibadet, abidin mabuda olan tam teslimiyetini ve bağlılığını ifade eder. Bu nedenle, abidin kendisini mabudun seviyesine çıkarması, ibadetin gerçek anlamını zedeler.

Mabudun tüm varlıklardan yüce oluşu, onun mükemmelliği ile doğrudan ilişkilidir. İbadete layık olmak, doğrudan kemâl sıfatlarına sahip olmayı yani mükemmel olmayı gerektirir. Teistik bakış açısıyla, Tanrı'nın ibadet edilmeye layık ve dinî teslimiyetin en yüce objesi olduğu kabul edilir. İbadet için bir varlığın mevcut diğer tüm varlıklardan yüce olması gerekir; ancak teistlerin büyük çoğunluğu bu yüceliğin sadece mevcut varlıklarla sınırlı olmadığı, aynı zamanda Tanrı'dan daha yüce bir varlığın hiçbir zaman var olamayacağına görüşündedir.⁹⁶ Bu düşünce, örneğin Anselmus'un "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık" tanımı ile ifadesini bulur. Zira Tanrı, tüm eksikliklerden ve kusurlardan arınmış en yüce mükemmelliği bünyesinde barındırır.⁹⁷ Bu nedenle, birçok inanan için mükemmellik kavramının, en tatmin edici mabud tasavvurunu sunduğu söylenebilir.

Bu mükemmellik anlayışı, felsefi ve dinî sezgilerin büyük ölçüde örtüştüğü bir noktadadır. Mükemmel bir varlık olmanın, mükemmel niteliklere sahip olmayı gerektirdiği açıktır, ancak hangi niteliklerin mükemmelliğin üstün göstergesi olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülebilir. Şöyle ki, en temelde mükemmelliğin, başka bir varlığa dayanmayıp ontolojik olarak bağımsız olmayı; mutlak bilgi, güç, iyilik ve özgürlük sahibi olmayı; kendinden başka her şeyin kaynağı/yaratıcısı olmayı gerekli kıldığını düşünebiliriz.⁹⁸ Bu nitelikler, kâmil bir mabudun tanımında en temel olanlarıdır. Ancak bunlar, mabudun sahip olabileceği tüm nitelikler değildir.

Bazı teist düşünürler, Tanrı'nın mükemmel olması için duygusuz olması gerektiğini ileri sürebilirler. Bu düşünceye göre, Tanrı heyecanlanmaz ve yaratıklarının başına gelenlerle ilgili keder ya da acı hissetmez; zira acı, maruz kalan varlığa zarar verir ve mükemmel bir varlık bu türden etkilere kapalıdır. Ancak bu perspektife karşı birçok düşünür,

⁹⁶ Evans ve Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, 37.

⁹⁷ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 79.

⁹⁸ T. V. Morris, "Perfect Being Theology", *Nous*, sy 21 (1987): 19-30; Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", içinde *Din Felsefesi El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2014), 82.

Tanrı'nın aşk ve sempati gibi duygusal niteliklere sahip olması gerektiğini savunarak; yaratıklarıyla birlikte acı çekme yeteneğini bu niteliklerden sayabilirler.⁹⁹ Bu nedenle, mükemmelliğin neleri içerdiği konusundaki fikirler çeşitlilik gösterse de bu fikirlerin ortak noktası, 'Tanrı'nın mükemmel olduğu' düşüncesidir.

İbadetin özünün nihai tazim ve itaati içermesi, mabudun da en yüceliği, onun biricikliği konusunu beraberinde getirir. Bu bağlamda, mabudun varlığı, benzersizliği ve ibadete layık oluşu bir bütün olarak ele alındığında, onun biricik olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim, bazı düşünürler, ibadetin gerçekleşebilmesi için gerekli şartlar arasında, mabudun varlığı ve ibadete liyakatiyle birlikte onun biricikliği konusunu da gündeme getirmişlerdir. Örneğin Nursi, ibadetin gerçekleşebilmesi için mabudun var olması, yani mevcudiyeti; vahid olması, yani tekliği; ve ibadete layık olması, yani istihkak sahibi olması gerekliliğini vurgular.¹⁰⁰

Mabudun tek olmasının anlamı ve önemi, Nasr'ın ifadeleriyle daha da derinleşir. Nasr'a göre, İlâhi Olan'ın tahkiki olarak kavranmasının temelinde, Nihai Hakikat'in veya Tanrı'nın tekliği yatar. Bu, sadece sayısal bir ifade olmaktan öte, metafizik ve derin birçok anlamı içerir. İslam'da merkezi bir yer tutan tevhid anlayışı, Tanrı'nın tekliğiyle ilgili ifadelerin yalnızca Tanrı ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda bütün varlıkların birbiriyle ve bu Merkez'le bütünleştirilmesiyle ilgili olduğunu vurgular. Nasr, Tanrı'nın birliği olmasaydı, tüm varlıklar arasındaki içsel yakınlığın ve bu ilişkinin bizi birbirimize ve yaratıklara bağlayan içsel bağın var olamayacağını belirtir. Buna göre, kâinatın var oluşu İlâhi Prensibin birliğinin bir sonucudur ve kâinatın bütün farklı seviyelerindeki uyum, çokluk alanındaki birliğin yansıması olarak görülebilir. Sonuç olarak, Tanrı'nın birliği, var olan her şeyin asıl kaynağı olan bir Varlık'ın varlığını ve her şeyin bu kaynaktan çıktığını ifade eder.¹⁰¹ Bu anlayış, mabudun tekliğinin yalnızca bir teorik kavram olmaktan öte, evrensel bir gerçeklik ve ibadetin temel bir yönü olduğunu gösterir.

⁹⁹ Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 80.

¹⁰⁰ Said Nursî, *İşârât-ül İ'caz* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 94.

¹⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, "Kulluk Edilecek Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6, sy 11 (2001): 11.

Mabud ile ilgili diğer bir husus ise mabudiyyetin bizzat gerçekliği meselesidir. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: gerçek bir mabudun, özünde mabudiyyet taşıması gerekir; bu özellik dışarıdan atfedilmiş değil, varlığının doğasında bulunmalı, onun özsel gerçekliğine ait olmalıdır. Bu çerçevede, Yazır'ın Allah'ın mabudiyyeti üzerine yaptığı açıklamalar önemli bir perspektif sunar: Yazır, “Allah, mabud olduğu için Allah değil; Allah olduğu için mabuddur” demektedir. Bu ifadeyle, Allah'ın mabudiyyetinin, O'nun varlığının özünden kaynaklandığı, yani O'nun ulûhiyyet vasfının, insanların atfettiği bir sıfat olmaktan öte, O'nun özünden gelen bir gerçeklik olduğu vurgulanmaktadır. İnsanlar, çeşitli nesnelere - put, ateş, Güneş gibi - tapabilirler ve bu nesneler, insanların tapınmasıyla geçici ve atıfsal/ilişkisel bir mabudiyyet kazanabilirler. Ancak, bu tür mabudlar, insanların tapınmasına bağlı olarak mabudluk vasfını kazanıp kaybederler, bu da onların bizatihi mabud olmadıklarını gösterir. Oysaki Allah'ın mabudiyyeti, insanların O'na tapıp tapmamalarından bağımsız olarak, O'nun varlığının zorunlu ve mutlak gerçekliğinden kaynaklanır. Yazır, Allah için vacibu'l vücud (varlığı zorunlu) olan zat ifadesini kullanarak, O'nun bütün kemal sıfatlarını özünde barındırdığını ve varoluşunun her türlü tapınmanın ötesinde olduğunu belirtir.¹⁰² Böylece, mabudun varlık sebebinin ve ibadete layık oluşunun, insan atfından bağımsız, kendisinin özünden kaynaklanan bir hakikat olması gerektiği söylenebilir.

İbadet, en üst düzeydeki anlamı itibarıyla abid ve mabud arasında kişisel bir ilişkiyi gerektirir. Abid, ibadetini yönelttiği varlıkta, bu yönelişin bir karşılık bulmasını bekler. Şöyle ki, mabud abidin kendisine yönelişini fark etmeli, onu görüp, işitip, taleplerine karşılık verebilmelidir. Yani mabud, pasif bir nesne olmanın ötesine geçmeli ve abidin yönelişine aktif bir şekilde karşılık veren bir odak yani fail olmalıdır. Bu bağlamda, mabudun bu yönelişe gerçekten anlamlı ve etkili bir şekilde cevap verebilmesi için kişisel, şahsi bir varlık olması yani felsefi ifadesiyle, salt bir obje değil bir süje, diğer bir deyişle zât olması gerekir. İşte bu aktif ilişki, ibadetin abid açısından anlamlı olmasına imkân tanır. Mabudun zat olması fikri sadece soyut bir düşünceden ibaret değil, aynı zamanda dindar bireyin ibadetini yönelttiği varlıkla kurduğu canlı, derin ve anlamlı ilişkinin temelini oluşturur. Ancak zât olarak tasavvur edilecek bir mabud, ibadetin

¹⁰² Recep Kılıç, “Hamdi Yazır'da Din Felsefesi”, içinde *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 296-97.

özünde yatan gerçek iletişimi ve bağlantıyı mümkün kılar. Bu nedenle, ibadetin gerçekten anlamlı olması için mabudun zât olması şarttır denilebilir.

Büyük dinlerde Tanrı, diğer tüm varlıklardan farklı ve yüce bir güç olarak betimlenir. Bununla birlikte, bazı insani özelliklerle tanımlanarak zâtî bir varlık olarak ifade edilir. Bu anlatım, bazı inançlarda yer alan insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı öğretisiyle örtüşmektedir. Bu benzetmeler, insanla Tanrı arasındaki farkları göz ardı etmeksizin, Tanrı'nın etkileşimde bulunan, bilinçli ve yönlendirici bir varlık olduğuna dikkat çeker. Bu, yalnızca teorik bir yaklaşım değil, aynı zamanda dinî yaşantının da bir yansımasıdır. Şöyle ki, birçok dinî yorum, Tanrı'yı despotik bir varlık olarak görmek yerine, bireylere özgürlük tanıyan, bilge ve cömert bir lider ya da ebeveyn gibi değerlendirir.¹⁰³ Bu yorumlar, Tanrı'nın hem mükemmel hem de zâtî bir varlık olarak tasavvur edilmesinin önemini vurgular.

Teist anlayışta, Tanrı'nın mükemmelliği, O'nun zât olarak tasavvur edilmesini zorunlu kılar. Bu zât olma özelliği, Tanrı'nın bilen (âlim), eyleyen (fâil) ve iradeye sahip (murîd) olmasıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. İbadetin doğasında, Tanrı ile derin bir kişisel ilişki kurma arayışı vardır. Bilgi, eylem ve irade gibi özelliklere sahip olmayan bir varlıkla bu tür bir ilişkiyi sürdürmek imkânsızdır. İbadet edeni gören, duygularını bilen, dileklerini işiten ve duasına cevap veren bir Zât'ın varlığı, ibadeti gerçekten anlamlı kılar.¹⁰⁴ Dolayısıyla, Tanrı'nın zât olma niteliği, teist anlayışın da merkezinde bulunmaktadır. Bu anlayış, ibadetin odağının hangi niteliklere sahip olması gerektiğini de açıkça ortaya koyar.

Sonuç olarak, ibadetin odağı olan varlığın, abid açısından ibadete layık olabilmesi için bazı temel niteliklere sahip olması beklenir. Bu nitelikler, mabudun kutsallığını, aşkınlığını, gücünü ve otoritesini içermelidir. Kutsallık, mabudun saygı duyulan ve yüce bir varlık olarak algılanmasını sağlar. Aşkîlık, mabudun fiziksel dünyanın ötesinde bir varlık olduğunu ve sıradan varlıkların ötesinde olduğunu vurgular. Güç ve otorite ise, mabudun evren üzerinde etkili bir varlık olduğunu ve insanların hayatları üzerinde

¹⁰³ Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", 205-7.

¹⁰⁴ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 161.

belirleyici bir rol oynadığını gösterir. Bu nitelikler, mabudun yalnızca yüce bir varlık olmasını değil, aynı zamanda abidlerin manevi ve etik ihtiyaçlarını karşılayabilecek derinlik ve zenginliğe sahip olmasını gerektirir. Böylece, ibadetin odağı olarak kabul edilen varlık, abidlerin ibadetini anlamlı kılar ve onların manevi hayatlarına derin bir katkı sağlar.

2.3. İbadetin Evrensel Özneleri

İbadetin özsel boyutunu ele aldığımız bölümün buraya kadarki kısmında ibadetin gerekli ön koşullarını ve kutsal odağını inceledik. Şimdi, ‘İbadetin Evrensel Özneleri’ başlığı altında, onun potansiyel öznelerini tanımlayacağız. Bunu yaparken, ‘özne’ terimini, irade sahibi olan ve olmayan tüm varlıkları kapsayacak şekilde, ibadetin potansiyel aktörleri anlamında kullanıyoruz. Bu doğrultuda, ibadet öznelerini, irade sahibi olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırıyor ve irade sahibi olmayan varlıkların kendi doğalarına uygun şekilde var olmakla gerçekleştirdikleri ibadete ‘tabîî ibadet’ (aslî, ontolojik, zatî, umumi, teshîrî ibadet); irade sahibi varlıkların bilinçli eylemleriyle gerçekleştirdiği ibadete ise ‘iradî ibadet’ (iradî, şer’î, emrî, hususi, fer’î ibadet) ismini veriyoruz. Bu ayrım, kutsala yanıt verme kapasitesine sahip varlıkları daha detaylı anlamamızı sağlayacak. İbadet öznelerini bu şekilde belirledikten sonra, iradî ibadetin öznesi olarak insan ve onun içsel dinamiklerine odaklanacağız; bu dinamikler arasında anlam arayışı, acizlik hissi, mükemmelliğe ulaşma isteği ve şükran duygusu gibi unsurları inceleyeceğiz. Bu unsurlar, ibadetin rasyonel temellerini ve insanın anlam arayışındaki rolünü ortaya koyacaktır.

Hatırlanacağı üzere ibadeti ‘kutsala verilen uygun yanıt’ olarak tanımlamıştık. Bu tanım, ibadeti sadece insanların dinî pratiklerine has bir olgu olmaktan çıkararak, onu evrensel bir fenomen olarak geniş bir alana taşımaktadır. Bu geniş bakış açısından yola çıkarak, öncelikle ‘yanıt verme’ eylemini analiz edelim. Bu analiz, ibadetin tabîî ve iradî formlarını anlamak için bir giriş niteliği sağlayacaktır.

Bir fiil olarak ‘yanıt vermek’, geniş bir anlam alanına sahiptir. Köken itibariyle, yanıt kelimesi Eski Türkçeye dayanır ve ‘geri dönmek’ anlamına gelir.¹⁰⁵ Günlük dilde, bu kelime genellikle ‘karşılık’, ‘bedel’, ‘cevap’ gibi anlamlarda, ‘vermek’ yardımcı fiiliyle kullanılır. Yanıt teriminin bir karşılığı veya geri dönüşü ifade etmesi, bu kavramın bir etkiye veya kaynağa göre konumlandırıldığını gösterir. Başka bir deyişle, bir şeyin ‘karşılık’ olarak tanımlanabilmesi için bir etkinin olması; ‘dönüş’ olarak kabul edilebilmesi için ise bir başlangıç noktasının varlığı gereklidir. Yanıt, bir şeye karşılık olmayı ifade etmesi yönüyle, öznesi ile nesnesi arasında bir karşılıklılığa işaret eder. Buradan da, bir yanıtın söz konusu olduğu durumlarda, yanıtın öznesi kadar, nesnesinin de önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Yanıt vermek fiili ilk bakışta bir soruya sözlü bir karşılık vermek olarak algılanabilir. Ancak, bu algı derinleştirildiğinde, yanıtın sadece sorulara verilen bir karşılık olup olmadığı, onun sadece sözlü eylemleri kapsayıp kapsamadığı, bilinçsiz yanıtın imkanı gibi bir çok soruyu beraberinde getirir. Bu sorulara olumlu cevap niteliğinde, günlük kullanımdan birçok örnek verilebilir. Söz gelimi, sizi selamlamak için elini kaldıran bir arkadaşınıza, elinizi kaldırarak verdiğiniz karşılık, soru içermeyen bir duruma beden hareketleriyle verilen bir yanıttır. Benzer şekilde, kırmızı ışığa durarak; duygusal bir habere ağlayarak verilen tepkiler de birer yanıt niteliği taşımaktadır. Ya da sistemindeki bir arızadan dolayı bilgisayarın komutlarınıza yanıt vermemesi, bilinçsiz bir yanıtın imkanını gösterir. Aynı şekilde, bilinçsiz bir şekilde yatan hastanın, tedaviye yanıt vermesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Verilen örnekler, ‘yanıt vermek’ kavramının sadece dil ve sözlü ifadelerle sınırlı olmadığını, çok katmanlı ve çok yönlü bir kullanımı olduğunu somut bir şekilde ortaya koyar. Aynı zamanda, yanıt vermenin, bilinçli ve kasıtlı reaksiyonlar kadar bilinç dışı ve istemsiz tepkileri de kapsadığını gösterir. Bu anlayış, cansız varlıkların da kutsala yanıt verebileceği ihtimalini ortaya koyar, ibadet anlayışını genişletir.

Burada, doğadaki sebep-sonuç ilişkilerinin Kutsal’a bir yanıt olarak görülemeyeceğine ilişkin bir eleştiri getirilebilir. Bu bakış açısıyla, doğal süreçlerin yalnızca fiziksel ve

¹⁰⁵ “Yanıt Kelime Kökeni”, erişim 20 Ocak 2023, <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/yanit>.

deterministik tarzda gerçekleştiği öne sürülebilir. Biz bu bölümde, ibadetin özel boyutunu daha detaylı bir şekilde ele alırken, doğadaki sebep-sonuç ilişkilerinin yalnızca mekanik birer süreç olarak değil, aynı zamanda yaratıcı bir iradenin ifadesi olarak kabul edilebileceği önermesine odaklanıyoruz. Bu kapsamda, doğal süreçlerin yalnızca fiziksel ve deterministik tarzda gerçekleştiği yönündeki eleştiriye karşı, bu süreçlerin daha geniş bir metafiziksel çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunuyoruz.

İbadet, yaratma teorisiyle birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle ibadet, yaratma kavramıyla sıkı bir ilişki içindedir. *Abd* kelimesi, daha önce de belirtildiği gibi, ibadet kelimesiyle aynı kökten gelir ve onun isim halidir. Bu kelimenin kullanımında Yaratan ile yaratılan arasındaki ontolojik ayrılığa dikkat çekilmesi oldukça önemlidir. Arapça sözlüklerde *abd* kelimesi için dört anlam verilmiştir. Birincisi, yasal anlamda, alınıp satılan köledir. İkincisi, yaratılmış olan demektir. Üçüncüsü, itaat ve hizmet bakımından Allah'ın kulu demektir. Dördüncüsü de yine itaat ve hizmet bakımından Allah dışındaki varlıklara kulluğu ifade eder.¹⁰⁶ Kur'an'da ise, Tanrı-insan ilişkisi açısından *abd* kelimesi üç farklı kullanımla karşımıza çıkar. Birinci kullanım, ontolojik bir ilişkiye işaret eder; burada Allah'ın yaratıcı oluşu karşısında insanın yaratılmış olma özelliğini yansıtır. Bu açıdan, insanın sahip olduğu inanç ikincil hale gelir, zira yaratılmış olma durumu onun doğal bir vasfıdır. İkinci kullanım, *abd* kelimesini Tanrı'nın zıttı olarak tanımlar. Bu kapsamda bir varlık ya *abd*'dir ya da ilah. Bu sıfat, melekler ve putlar için de kullanılmıştır. Üçüncü kullanım ise, *abd* olmanın gerektirdiği yükümlülükleri yerine getirme anlamına gelir.¹⁰⁷

Kılıç'ın, ibadet fenomenini 'insanın ontolojik/kökensel geçmişine etkin bir gönderme' olarak ele alması, ibadetin yaratılmışlıkla olan köklü ilişkisini ortaya koyar. Özellikle, inanç sahibi bir bireyin ibadet davranışları, onun kulluk bağlamında bir yaşam sürdürdüğünün altını çizer. Bu ibadet hissi ve onun ifadesi, bireyin yaratılmışlık, ölümlülük, sınırlılık ve geçicilik gibi temel varoluşsal gerçekliklerle dolu olduğunu ve

¹⁰⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 542-43; Süleyman Ateş, "İbadet", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2, sy 13-14-15 (1999): 57-58.

¹⁰⁷ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 48-51.

bu bilincin, davranışlarının temelini oluşturduğunu gösterir. Bu, kişinin kul olarak var olmayı seçtiğini ve varoluşunu bu bağlamda şekillendirdiğini ifade eder. İbadet eylemini içselleştiren ve onu var oluşunun ayırt edici bir parçası olarak kabul eden abid, kendi varoluşsal yolculuğunun doğası hakkında önemli anlayışlara ulaşır. Abidin varlık bilincine eriştikten sonra karşılaştığı, ibadet anlayışıyla içselleştirdiği en temel gerçek, varlığının öncesindeki yokluk durumudur. Bu geçiş, mevcudatı yokluktan varlığa çıkaran ve böyle bir dönüşümü mümkün kılan bir gücün, yani ‘Yaratıcı’nın varlığına olan bir şuur ve inançtır.¹⁰⁸

Yaratma ile olan ilişkiyi daha da açığa kavuşturmak bakımından, ibadetin yaratma kavramıyla olan bağına birkaç açıdan değerlendirebiliriz. Öncelikle yaratma, yaratanın iradesine vurgu yapar. Eşyanın, yaratanın bilgisi ve dilemesiyle yokluktan varlığa çıkması, var edilişlerinin belli bir amaca yönelik olmasını içerir. Bu bağlamda ibadet, varlık amacını yerine getirmekle ilişkilendirilebilir. Ayrıca, ibadet yaratılmış (mahluk) olmakla ilişkilendirildiğinde, ibadetin özneleri sahasının yaratılmış tüm varlıkları kapsayacak şekilde genişletilebileceğini söyleyebiliriz.

Yaratılmış her varlığın bir amacının olması, şu şekilde de temellendirilebilir. İnsan, aklı ile eserin mükemmelliğinden yaratıcının yüceliğine ulaşabilir. Bu eserin içerdiği mükemmellik, hikmetin mükemmelliğine işaret eder. Her açıdan mükemmel bir hikmet ise abesle işigalin antitezidir.¹⁰⁹ Dolayısıyla, kâinatın mükemmelliği ve bu mükemmelliğin içerisinde taşıdığı hikmet, yaratıcının her eyleminde bir amacın olduğunu ve her varlığın bir amaca hizmet ettiğini apaçık gösterir.

Yaratılmış varlıkların ve doğal süreçlerin, yaratıcı bir iradenin ürünü olarak kabul edilmesi, evrenin ve içindeki fenomenlerin sadece fiziksel etki-tepki mekanizmalarından ibaret olmadığını; aynı zamanda bir kozmik düzenin ve amaçlı bir tasarımın parçası olduğunu ortaya koyar. Bu bakış açısı, tabiat olaylarını, yaratıcının koyduğu anlamlı işaretler olarak görür ve bunların basit fiziksel olaylar olmaktan öte, derin bir metafiziksel anlam taşıdığını vurgular. Kainata bu şekilde yaklaşıldığında,

¹⁰⁸ Sadık Kılıç, “İbadetlerdeki Fitrî Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı”, içinde *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 54.

¹⁰⁹ Amiri, *Allah Neden Kendisine İbadet Edilmesini İster?*, 26.

tabiat olayları artık basit birer olay olmanın ötesine geçer. Izutsu'nun ifadeleriyle, nasıl ki yola dikilen işaretler, yolcusunun gözlerini kendilerine değil, gideceği istikamete yöneltirse, her tabiat olayı da inananın dikkatini kendi üzerine değil, kendilerinin ötesinde olan bir istikamete yöneltmeye çalışır. Artık onlar basit birer olay değil, bir işarettir, bir semboldür.¹¹⁰ Böylece, doğal süreçler ve varlıkların varoluş tarzları, evrensel bir düzenin ifadesi ve yaratıcıya karşı bir itaat olarak yorumlanabilir. Yaratılmış varlıklar, yaratılmış olmaları ve yaratıcının koyduğu kanunlar ve ölçüler içerisinde hareket etmek zorunda olmaları sebebiyle itaatkar kullar durumundadır.

Chittick, İbn Arabi üzerinden ibadeti incelerken, dar anlamıyla ibadetin 'Allah'ın gayesine hizmet etmek' olduğunu belirtir. Bu çerçevede, ona göre her şey Allah'a ibadet eder, çünkü yaratılmış olan her şeyin, varoluşlarını mümkün kılan Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l Vücûda) hizmet etmekten başka yapacakları bir şey yoktur.¹¹¹ Nasr da dinin en derin anlamının yalnızca insanlar için değil, tüm kainat için olduğunu vurgular. Ona göre, kutsal metinlerin yanı sıra tabiat da bir ilahi vahiydir. Allah, Hz. Musa'ya On Emir'i, Hz. Muhammed'e (sav) Kur'an'ı vahyettiği gibi, tabiatı da bir vahiy olarak sunmuştur. Bu bakış açısıyla, tabiat, Tanrı'nın ilk ve asli vahyidir ve insan dışındaki her varlık da Tanrı'ya ibadet eder ve O'nu anar. Böylece, dinin en derin manası hem insanlığı hem de tüm evreni kapsar.¹¹²

Böylece, yaratılışlarından kaynaklanan özellikleriyle, evrendeki tüm varlıkların varoluş biçimleri, Yaratıcı'nın belirlediği amaç ve doğaya göre şekillendirilmiştir. İnsan dışındaki varlıklar, bu amaç ve doğayı aktif bir şekilde gerçekleştirirler; yani onların ibadeti, potansiyel bir durumdan ziyade, gerçekleşmiş ve somut bir hâldedir. Arı, içgüdüsel bir görevle arılık vazifesini yerine getirir; aslan, avlanarak ve aslanlık özelliklerini sergileyerek doğasını ifade eder. Aynı şekilde, balık suyun içindeki yaşamını sürdürerek balığa has özellikler sergiler; taş, taş olmanın sadeliği içinde; ağaç ise, büyüyerek ve meyve vererek ağaç olmanın gerekliliklerini yerine getirir. Bu durumlar, varlıkların kendi doğalarına uygun biçimlerde varlıklarını sürdürdükleri ve bu

¹¹⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 127.

¹¹¹ William C. Chittick, *İbn Arabi Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 86.

¹¹² Nasr, "Kulluk Edilecek Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", 18-19.

sürecin, var edicilerine karşı bir tür ibadet olduğunu ortaya koyar. Bu bakış açısıyla, evrenin her bir parçasının var oluş tarzı, Yaratıcı'ya yönelik zorunlu, tabiî ve ontolojik bir ibadet olarak değerlendirilebilir.

Evrendeki tüm varlıkların, yaratılmış olmaları ve yaratıcılarının iradesine uygun var olma biçimleriyle bir tür ibadet gerçekleştirdiklerini gördük. Bu evrensel ibadet anlayışı ışığında, şimdi insanın ibadeti ve bu kapsamlı anlayış içerisindeki konumuna daha yakından bakalım. İnsan, evrenin bir parçası olarak, diğer varlıkların tabiî ibadetlerinde olduğu gibi, kendi varoluşunda da bu ibadetin bir yansımasını sunar. İnsanın fiziki yapısı, diğer varlıklar gibi, bu tabiî ibadeti gerçekleştirir. İsfahanî tarafından ifade edildiği üzere, tabiî ibadet, “evrenin yasalarına uyum” olarak değerlendirilebilir; yaşlanmak, eskimek ve sonlu olmak her yaratılmışın uyması gereken temel süreçlerdendir.¹¹³ İnsanın bedensel boyutu, tabiatın kanunlarına uyarak, beslenme, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılanmadığı takdirde canlılığını sürdüremez. Ayrıca bedenini oluşturan her bir organ, belirlenmiş amaçlara hizmet eder: Gözler görme, kulaklar duyma, mide sindirme işlevini yerine getirir. Böylece, organlar ve genel olarak insan bedeni, yaratılış amaçlarına uygun tarzda var olmakla, tabiî ibadetlerini fiilen gerçekleştirirler.

İnsanın tabiî ibadeti, yaratılmış olmasından ve yaratılıştaki herhangi bir müdahalede bulunamayışından kaynaklanır. Yeryüzünde yaşamını sürdürürken de tabiat kanunlarına uymak zorundadır. Bu, insanın tabiat kanunlarına ve dolayısıyla bu kanunların koyucusuna olan bağımlılığını gösterir. Yeryüzü insanın yaşayabileceği şekilde düzenlenmiş ve hayatını sürdürebilmesi için gerekli ortam sağlanmıştır. Bu bağlamda, insan, hayatını idame ettirmek için gereken her şeyi kendisine sağlayan Yaratıcıya mutlak bir bağımlılık hissi içinde yaşar.¹¹⁴

İnsanın varoluşu, yalnızca fiziksel bir bedenden ibaret olmayıp, onu diğer yaratılmışlardan ayıran özgün niteliklere sahiptir. Bu niteliklerden biri, iradeye ve seçim özgürlüğüne sahip olmasıdır. İrade sahibi varlıklar sahası, inanç sistemlerine göre

¹¹³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 542-43.

¹¹⁴ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 117-18.

farklılık gösterebilir. Söz gelimi, İslam inancında cinler de irade sahibi varlıklar olarak kabul edilir. Ancak bu çalışma kapsamında özellikle insanın iradî ibadetini ele almaktayız. Bu bağlamda, insanın iradî ibadeti, onun yaratılışındaki özgünlüğü ve kutsal ile olan ilişkisindeki derinliği yansıtır. İnsanın seçim yapabilme kapasitesi, ibadetini gerçekleştirme şeklinde bir özgürlük ve bilinçli katılımı mümkün kılar, bu da onun evrensel ibadet anlayışındaki özel yerini gösterir.

İnsanın irade sahibi oluşunu ibadet bağlamında ele aldığımızda, onun potansiyel ibadetini gerçekleştirme biçiminde bir seçim özgürlüğüne sahip olduğunu anlıyoruz. Bu, insanın kutsalı kabul etme ve onun emirlerine uyup uymama konusundaki özgürlüğünü ifade eder. Hamidullah'ın sözleriyle; “Diğer yaratılmışlar, Yaratıcı'nın kendilerine öğrettiği şekilde O'na hamd ederler ve kendilerine verilen görevi yerine getirirlerken, insan bu varlıklardan farklı olarak, sadece içgüdüsel olmayan, aynı zamanda tasarlanmış ve kararlaştırılmış bir şekilde ibadet eder.”¹¹⁵ Diğer varlıkların mahiyetlerine, bünyelerine ve özlerine yazılmış bu emir, insan söz konusu olduğunda onun kalbine, iradesine, akıl ve nefesine bırakılmıştır.¹¹⁶ Bu, insanın ibadetinin diğer varlıklardan ayrılan, kendine has bir boyuta sahip olduğunu gösterir.

Bu noktada insanın doğasına ve orada iradî ibadetin özsel boyutuna yoğunlaşabiliriz. İradî ibadetin özsel boyutunu insanın fitratı üzerinden, tezahür boyutunu ise ‘amel’ kavramıyla açıklıyoruz. Burada ‘fitrat’, iradî ibadetin potansiyel halini, yani henüz gerçekleşmemiş olanını ifade ederken; ‘amel’, bu potansiyelin aktüelleşmiş, gerçekleşmiş haline işaret eder. ‘Amel’ ile ilgili tartışmayı ileride detaylandıracağımızdan, şu an için odak noktamız ‘fitrat’ ve onun ibadetin özsel boyutundaki rolüdür. Şimdi, insanın fitratında ibadetin bu özsel boyutunu daha yakından inceleyelim.

İnsan fitratındaki ibadetin kökenlerini ve derinliğini anlamak üzere, ‘fitrat’ kavramının anlamını ve geniş kapsamını inceleyerek işe başlayacağız. İlk olarak, insanlığın tarih boyunca din ve kutsallık kavramlarına yaklaşımının ve anlam arayışının, varoluşunu ve

¹¹⁵ Muhammed Hamidullah, “Dünyadaki Çeşitli İbadet Şekilleri”, çev. Cemal Aydın, *Diyanet İlmi Dergi* 12, sy 2 (1973): 119.

¹¹⁶ Şerafettin Gölcük, *Kur'an ve İnsan* (Konya: Esra Yayınları, 1996), 12.

evreni anlamlandırma çabasının ibadetle nasıl iç içe geçtiğini ele alacağız. Daha sonra, insanın varoluşsal derinliklerde hissettiği acizlik, mükemmelliğe ulaşma arzusu, mükemmele duyulan hayranlık, şükran hissi ve nimetlere karşı teşekkür gibi unsurlar aracılığıyla, yüce ve kâmil olana duyulan saygının ibadetle olan ilişkisini inceleyeceğiz. Bu tür incelemeler, iradî ibadetin insan fıtratında nasıl yer ettiğini ve bu ilişkinin kapsamını aydınlatmayı sağlayacaktır.

“Fıtrat” kelimesi, Arapça “fatr” kökünden türetilmiş olup, “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” gibi anlamlara gelir ve “yaratılış” veya “belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” gibi kavramları ifade eder. İlk yaratılışın, adeta mutlak yokluktan varlığın ortaya çıkması olarak görülmesi, “fıtrat” kelimesinin kullanımını şekillendirmiştir. Bu bakış açısıyla, fıtrat; varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve dış etkilerden arınmış ilk hallerini tanımlar. Fıtratın mahiyeti üzerine pek çok görüş bulunmakla birlikte, zamanla en fazla kabul gören ve mantıklı bulunan anlayış, fıtratın insanın ilk yaratılışı sırasında Allah tarafından insan tabiatına eklenen, yaratıcısını tanıma eğilimi, ruhun temizliği ve benzeri olumlu yetenek ve yatkınlıkları kapsadığı yönündedir.¹¹⁷ Bu bakış açısı, insanın yaratılışındaki özgünlüğün yanı sıra, onun kutsal ile olan ilişkisinde taşıdığı derinliği ve iradî ibadete yönelik doğal bir yatkınlığı vurgular.

Fıtrat kavramı yalnızca insanlara özgü değildir; diğer varlıkların doğuştan getirdikleri özellikler için de kullanılır. Dıhlevi’nin açıklamaları bu bağlamda aydınlatıcıdır: Yaratıcı, her varlık türüne özgü bilgi ve idrak kapasitesi bahşetmiştir. Bu özellikler, her tür için özeldir ve türün bireylerinde benzersiz bir nitelik kazanır. Örneğin, arının özüne, uygun çiçekleri tanıma, kovan kurma, çiçek özlerini toplama ve bal yapma yeteneği yerleştirilmiştir. Benzer şekilde, güvercine ötme, yuva yapma ve yavrularını besleme yetenekleri verilmiştir. İnsan ise ekstra idrak gücü ve üstün akıl ile donatılmış, yaşantısı için gerekli olan şeyler hakkında bilgi sahibi kılınmış, yaratıcısını tanıma ve ona ibadet etme duygusuyla yaratılmıştır. Bu, “fıtrat” olarak adlandırılır. Dıhlevi’ye göre, insanlar

¹¹⁷ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 47; Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Mustafa Akçay, “İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fıtrat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 23 (2011): 143-70.

kendi başlarına bırakılsalardı ve dış etkiler onları fitratlarından saptırmasaydı, yaratılışlarının saflığı içinde büyür ve gelişirlerdi. Ancak, bazen dış etkiler -örneğin, ebeveynlerin yanlış yönlendirmesi- insanların doğuştan gelen bilgisinin unutulmasına neden olabilmektedir.¹¹⁸

İnsanın manevi yapısında kutsal olana doğal bir eğilim bulunur, bu da ruhsal araştırmaların temel bulgularından biridir. Bu eğilim, insanın iç dünyasındaki 'Öteki' ile ilişki kurma arzusunu yansıtan, derin bir bilinç düzeyini ifade eder. Bu, bir dürtü, dinî bir içgüdü veya mistik deneyim arayışı olarak tanımlanabilir ve insan fitratında var olan ibadet eğiliminin bir göstergesi olarak kabul edilir. İnsanlığın tarih boyunca sergilediği dinî pratikler ve inanç sistemleri üzerinde yapılan incelemeler, bu içgüdüsel eğilimin en eski zamanlardan günümüze dek varlığını sürdürdüğünü ortaya koyar.¹¹⁹ Bu süreklilik, insanın dinî deneyimlere ve ibadet pratiklerine olan doğal eğiliminin, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğuna işaret eder. İnsanın ruhsal gelişimindeki bu yatkınlık, dinî ritüellerin ve mistik deneyimlerin insan deneyiminin temel unsurları olarak var olmasını sağlar. Bu durum, insanın sadece fiziksel ve zihinsel bir varlık olmanın ötesinde, derin bir maneviyata sahip olduğunu ve bu maneviyatın, insan fitratında yer alan kutsal olanla ilişki kurma arzusundan kaynaklandığını gösterir. Böylece, ibadetin insan fitratında doğuştan var olduğu ve zamanla farklı kültürlerde ve dinî geleneklerde çeşitli şekillerde tezahür ettiği anlaşılır.

Din, insan fitratında yer alan evrensel bir fenomendir ve yaratılıştan itibaren insanoğlunun temel bir unsuru olmuştur.¹²⁰ Dinin sonradan edinilmiş bir olgu olduğunu öne sürmek, tarihsel gerçekler ve insan doğasının temel yönleriyle çelişir. Tarih boyunca dinin gerekliliğini hissetmeyen bir toplum veya kültürle karşılaşılmamıştır; insanlık, her dönemde ve her koşulda, kendinden yüce bir varlığa yönelme ve ondan yardım talep etme ihtiyacı içinde olmuştur. Bu gerçeklik, arkeolojik bulgular, kutsal metinler ve dinî içerikli yazıtlar ile desteklenmektedir. Eski Yunan ahlak filozoflarından Plutarkhos'a

¹¹⁸ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1:652; Hasan Tevfik Marulcu, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin İnsan Anlayışı", *Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sy 5-6 (2001): 143-44.

¹¹⁹ Das, "The Phenomenology of Worship", 157.

¹²⁰ Emrullah Yüksel, "Din Fenomeni", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1999): 79-80.

atfedilen “Dünyayı dolaşın, duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulabilirsiniz. Ancak mabedsiz ve tanrısız bir şehir bulamazsınız” sözü,¹²¹ ve Bergson’un “bilimi, sanatı, felsefesi olmayan insan toplumları geçmişte vardı ve bugün de vardır. Ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır”¹²² şeklindeki ifadesi, dinin insanlık tarihi boyunca var ve kültürler arası bir evrenselliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Bu konuda önemli düşünürlerden William James, Mircea Eliade ve Carl Jung’un çalışmaları da dikkate değerdir. James, dini deneyimlerin bireysel doğasını ve insanın iç dünyasında nasıl bir dönüşüm yarattığını araştırırken, Eliade kutsalın ve ritüelin insan yaşamındaki merkezi yerini inceler. Jung ise, dinin insanın içsel dünyasındaki semboller ve arketipler aracılığıyla nasıl bir etki yarattığını analiz eder.¹²³ Bu düşünürlerin görüşleri, dinin insanlık tarihinde evrensel bir fenomen olarak var oluşunun yanı sıra, insanın ontolojik ve psikolojik yapısında da köklü bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Din ve ibadetin, insanın içsel yapısından kaynaklanan doğuştan bir eğilimi yansıttığına dair bu çalışmalar, dinin insan doğasının ve fitratının ayrılmaz bir parçası olduğu tezimizi destekler niteliktedir.

Doğaüstü güçlerin varlığının kavranması, insanların doğuştan gelen bilişsel yapılarıyla da ilişkilendirilebilir. İnançların altında doğuştan gelen bir bilişsel alt yapı olmadan, dışsal faktörler tek başına insanları doğaüstü bir varlığa inandırmak için yeterli olmayabilir. Bu durum, doğaüstü bir varlığı bilişsel olarak algılayamayan bir bireyin, bu varlığa karşı duygusal bir bağ kuramayacağını gösterir.¹²⁴ Bu bakış açısı, insanın doğaüstü inançlarının yalnızca dışsal etkenlerle değil, aynı zamanda içsel, bilişsel yapılarla da derinlemesine bağlı olduğunu ve bu inançların insan doğasının temel bir yönünü oluşturduğunu vurgular.

¹²¹ Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 120.

¹²² Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 91.

¹²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Pals, *9 Din Kuramı*.

¹²⁴ Ali Kuşat, “Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fıtrat İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2012): 40.

İnsanlığın tarih boyunca din ve kutsallık kavramlarına yaklaşımını ele aldığımız bu kısım, dinin insan doğasının ve fitratının ayrılmaz bir parçası olduğunu, insanın içsel yapısından kaynaklanan doğuştan bir eğilimi yansıttığını ortaya koymaktadır. Arkeolojik bulgular, kutsal metinler ve dinî ritüeller aracılığıyla ortaya konan, insanın yüce bir varlığa yönelme ve ondan yardım isteme ihtiyacı, bu inançların zaman ve mekandan bağımsız evrensel bir boyuta sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu, dinler tarihinde yapılan çalışmalarla da desteklenir; farklı dinler ve toplumlarda çeşitli biçimlerde anlaşılan ve uygulanan kutsal, tanrısal ve dinî vazifelerin evrenselliği, insanın doğuştan sahip olduğu dinsel içgüdüğü veya bu temel niteliklerin farklı adlar altında ifade edilen bir gerçekliğine işaret eder. Dolayısıyla, insanın dinî deneyimleri ve kutsallık kavramı, sadece tarihsel bir olgu olmanın ötesinde, insanın özünde yer alan evrensel bir gerçeklik olarak kendini gösterir.

İnsanın varoluşunun derinliklerine kök salmış anlam arayışı, onun düşünsel ve ruhsal dünyasını biçimlendiren bir arzunun ifadesidir. Bu arayış, insanı “Nereden geldik? Nereye gidiyoruz? Niçin varız?” gibi evrensel soruları sormaya ve yaşamın, eylemlerin, varoluşun anlamını ve amacını araştırmaya yönlendirir. Tarih boyunca insan, bu temel soruları hem kendi ve hem de evren hakkında sorarak, varlığını ve deneyimlerini anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu süregelen sorgulama süreci, ibadetle doğrudan ilişkilendirilebilir; çünkü ibadet, insanın bu temel varoluşsal sorulara bulduğu yanıtların bir yansımasıdır ve bireyin kendisini, evreni ve ilahi olanı keşfetme sürecini temsil eder. Dolayısıyla, ibadet, insanın evrensel sorularla olan derin ilişkisini ve bu sorular karşısında geliştirdiği içsel yanıtları somut bir şekilde ortaya koyar, insanın anlam arayışının ve bu arayışın getirdiği içgörülerin bir ifadesi haline gelir.

Antropolojik çalışmalar, insanın varoluşsal arayışının kültürler ve zamanlar boyunca nasıl bir evrim geçirdiğini vurgular. Bu arayış, insanın temel özellikleri arasında önemli bir yer tutar ve yaşamın erken dönemlerinde basit ve somut varoluşsal sorularla başlar. Ancak, insanlık tarihi boyunca bu sorgulamalar, hayatın anlamı, ölüm, öz kimlik ve kozmos gibi daha karmaşık konulara doğru genişler. İnsan, “Hayat nedir? Dünya niçin var? Ben kimim, nereden geldim ve nereye gidiyorum?” gibi sorularla, varoluşunun daha derin anlamını ve amacını araştırmaya yönelir. Bu tür sorular, insanın zihinsel ve ruhsal gelişiminde kritik bir rol oynar ve ‘varoluşsal sorgulama’ adı verilen derin bir

ihtiyacı ortaya koyar.¹²⁵ İnsanın bu temel soruları sorması, bireysel meraktan öte, varoluşun özünü ve yaşamın derin anlamını keşfetme arzusunu ifade eder.

İnsanın doğası gereği kendisini uzak tutamadığı bu sorular, yalnızca mantıksal bir çerçevede ele alınıp çözümlenecek türden sorular değildir. Varoluşsal bir nitelik taşıyan bu soruların yanıtları da doğal olarak, varoluşsal bir derinliğe sahip olmalıdır ve bu yanıtlar genellikle dinî inançlardan gelir. Din, insanın hayatının, varlığının ve evrenin anlamına dair temel sorularına verdiği cevaplarla hayatı anlamlandırmada merkezi bir rol oynar. İnsan, belirli bir dine olan inancı aracılığıyla bu tür sorularla yüzleştğinde, kendisini savunmasız ve çaresiz hissetmekten uzak, güvenli bir sığınak bulur.¹²⁶

Anlam arayışı, insanın iç dünyasındaki çatışmaları, belirsizlikleri ve yabancılaşmayı hafifleten önemli bir köprü işlevi görür. Bu arayış sırasında, insan genellikle kendi varoluşunu ve evreni anlamlandırmak için yüce bir varlık ya da ilahi güce yönelir. Bu kutsal varlığın tanınması, insanın kaotik ve anlamsız bulduğu dünyaya düzen, uyum ve derin bir anlam katma gücüne sahiptir. Bu nedenle, insanın anlam arayışı, ibadetin fitrattaki köklerinden biri olarak kabul edilebilir. Çünkü bu arayış, insanın varoluşsal sorularla yüzleşmesi ve bu sorulara derinlemesine yanıtlar aramasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, ibadet, insanın evren ve varoluş hakkındaki temel sorularına verdiği yanıtların somut bir ifadesi olarak görülebilir; böylece anlam arayışının, ibadetin insanın fitratında yer alan özsel bir yönü olduğu anlaşılır.

İnsanın varoluşsal yolculuğu, onun benzersiz yeteneklerle donatılmış olmasına rağmen, yaşamın getirdiği içsel ve dışsal zorluklar karşısında sıkça yaşadığı acizlik hissiyle şekillenir. Bu, diğer tüm canlılardan onu ayıran bir özelliktir. İnsan, hayatın karmaşası içinde kendini sınırlı, geçici ve bağımlı olarak bulur; bu durum, sığınma ihtiyacı ve yardım arayışı gibi derin duyguları tetikler.¹²⁷ Arvasi'nin vurguladığı gibi, insanın fiziksel varoluşu ve duyuları, onun faniliğini, sınırlılığını ve bağımlılığını sürekli hatırlatırken, şuuru ise tam tersine, ebedilik, sonsuzluk, özgürlük ve mutlaklık gibi

¹²⁵ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 21.

¹²⁶ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 228.

¹²⁷ Sinanoğlu, "İbadet", 234.

idealleri arzular.¹²⁸ Kendini sınırlı ve eksik bir varlık olarak hisseden insan sürekli biçimde tamamlanma, yetkinleşme, daha güçlü bir varlıkla bütünleşme arzusu taşımaktadır. Bu yüzden insanın iç dünyası çelişkilerle doludur; bu da onu kendi varlığının ötesinde arayışlara yönelten dinamik bir kaynak oluşturur.¹²⁹ Bu bağlamda, insanın fitratındaki bu derin çelişki ve arayış, onu kendinden daha yüce bir varlığa yönlendirir.

Yüce bir varlığa güvenme ve ona dayanma duygusu, insanın teslimiyet ve boyun eğme düşüncesini tetikler. Hoca Kemaleddin'in belirttiği gibi, ibadet “kalbin, ihtiyaç duyduğunda daha yüce bir kudrete yönelmesi”¹³⁰ anlamına gelir. Bu süreç, insanın kendi varoluşsal sınırlılıklarını aşma ve kendisini bir yüce varlığın himayesine teslim etme arzusunun bir ifadesidir. İnsanın fitratı, ihtiyaç hissetme, sığınma arayışı ve yardım talebi gibi duyguları içerisinde barındırır. Bu, insanın kendi içindeki eksikliği ve zayıflığı fark etmesiyle başlayan bir süreçtir; insan, bu eksikliklerini gidermeye, ham halinden yetkinliğe doğru bir yol almayı arzular. Bu nedenle, insan kendisinden daha güçlü, daha yetkin ve yüce bir varlığa bağlanma ve ona teslim olma ihtiyacı hisseder.¹³¹

İbadetin, insanın acziyetiyle ilişkisi bağlamında, din felsefesi alanında çalışmaları da bulunan filozof Leszek Kolakowski şunu vurgular: Kutsal fenomeni ve ibadet fiili, insanın kendisinin ontolojik ve ahlaki olarak yetersiz olduğu, tek başına bu durumu aşacak kadar güçlü olmadığı bilincini ifade eder. Bu bağlamda, ibadet, insanın kendi varoluşsal ve ahlaki sınırlılıklarını aşma ve kendisini daha yüce bir varlığın korumasına bırakma arzusunun bir yansıması olarak kabul edilebilir. Dinî edebiyatın her köşesinde, insanın bu tür bir arayışının izleri bulunur; bu da ibadetin, insanın kendi kısıtlılıklarını kabul edip bu kısıtlılıkların ötesine geçme çabasının evrensel bir yansıması olduğunu gösterir.¹³²

¹²⁸ Seyit Ahmet Arvasi, *İnsan ve İnsan Ötesi* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2015), 69.

¹²⁹ Hökelekli, “İbadet”, 250.

¹³⁰ Hoca Kemaleddin, “İbadet’in Felsefesi”, çev. Mustafa Bulut, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2, sy 3 (2009): 413.

¹³¹ Abdurrahman Küçük, “Dinlerde İbadet ve Mabet”, *Diyanet İlmi Dergi* 24, sy 3 (1988): 28.

¹³² Leszek Kolakowski, “Din Felsefesi Üzerine”, içinde *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 228.

İnsanın acizliğini ve yetkinlik arayışını, kendi sınırlılıklarını fark etmek üzerinden açıkladık. Ancak, insan fitratında var olan mükemmel varlık düşüncesi, acizlik hissinin bir başka kaynağı olabilir mi? İnsan, duyuusal deneyimlerinde mükemmel bir varlıkla karşılaşmasa da, bu mükemmel varlık fikri doğuştan bilincinde mevcuttur. Bu düşünce, tasavvur edilebilecek en mükemmel varlık olan Tanrı'ya atıfta bulunarak insanın kalbinde derin bir yer tutar; Anselm'in belirttiği gibi, hatta “Tanrı yoktur” diyen kişinin bile kalbinde bu düşünce vardır.¹³³

Descartes, insandaki bu mükemmellik fikrinin Tanrı tarafından insanın zihnine yerleştirildiğini öne sürer ve bir sanatkarın eserine damga vurması benzetmesiyle açıklar. Ona göre, sonlu bir varlık olan insan, sonsuz bir varlık tarafından zihnine yerleştirilmemiş olsaydı, sonsuzluğun fikrini edinemezdi. İnsan, sonsuzluğu kendi sonluluğunu inkar ederek değil, daha fazla gerçeklik barındıran sonsuz varlık fikrinin varlığını fark ederek kavrar. İnsan, mükemmel ve sonsuz bir varlık fikrine sahip olduğu için kendi eksikliğinin ve kusurluluğunun farkındadır, bu fikre sahip olmasının nedeni kusurlu olması değildir.¹³⁴

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın ilk insan Adem'i yaratma sahnesini “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit...” (Hicr, 15/29) ayetiyle tasvir eder. İslam düşüncesinde, insan ruhunun Allah ile olan bu derin bağ nedeniyle O'na ulaşmayı özlediği ve O'nu tanıyıp hatırlayarak gerçek mutluluğa ulaşacağı kabul edilir. Söz gelimi, Gazali gibi düşünürler insan aklının Tanrı hakkında önceden sahip olduğu bilgiyi vurgularlar.¹³⁵ Bu, mükemmellik arzusunun insanın fitratından kaynaklandığını ve doğuştan gelen bir özellik olduğunu gösterir. Yaratılışında insana ilahi nefesin üflenmesiyle, mükemmelliğe olan doğal eğilim, ibadet ve Tanrı'ya yönelişi temellendirir.

Sonuç olarak, insanın acizliğini fark edip, yetkinliği arzulaması, sadece dışsal tecrübelerinden değil, mükemmel varlık fikrinin fitratında var olmasından da

¹³³ Aydın, *Din Felsefesi*, 27.

¹³⁴ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 41-47.

¹³⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, c. 1 (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 214-25; Necip Taylan, *Gazzâlî Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi İman Mantık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 149 vd.; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 194.

kaynaklanabilir. İnsan, bu doğuştan gelen mükemmellik fikri sayesinde, kendi acizliğini sürekli olarak idrak eder ve bu mükemmellik fikri onun zihninden hiç ayrılmaz. Bu durum, ibadetin özel boyutlarını daha da derinleştirir ve insanın fitratında mükemmeli arzulama eğilimini açıklar.

Acizlik hissi, insanın doğasında yüce bir varlığa sığınma ve rab edinme ihtiyacını da doğurur. Bu ihtiyaç, Kur'an-ı Kerim'deki mîsak ayetinde ifadesini bulur. Ayette şöyle belirtilir, “Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış ve onlara kendilerini şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk’ demişlerdi. Bu, kıyamet günü ‘Biz bundan habersizdik’ dememeleri içindir.” (A’raf 7/172). Ayette geçen “rab” kelimesi, rehberlik, terbiye, büyütme, ıslah etme, koruma, efendilik yapma ve sahip olma gibi kapsamlı anlamlara gelir ve insanın yaratılışından kaynaklanan rehberliğe ve terbiyeye olan ihtiyacını vurgular.¹³⁶ Rab olarak bir varlık kabul etmek, bu varlığa boyun eğmeyi ve onun kulu olmayı içerir. Bu, insanın doğasında var olan ve dinlerin bu ihtiyacı yönlendirdiği temel bir özelliktir. İnsanlar, inanç durumlarına bakılmaksızın, her zaman bazı şeylere yüksek değer atfederler. Bu, değer atfetme, kutsallaştırma ve buna teslim olma eğiliminin, insanın fitratında yer alan temel bir yön olduğunu belirtir. Dolayısıyla, acizlik farkındalığı ve yetkinlik arzusuyla beraber, rab edinme ihtiyacı doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar ki bu da insanın fitratındaki rehberlik, koruma ve teslimiyet ihtiyacının bir yansımasıdır.

Acizliğinin farkında olan, yetkinliği arzulayan ve bu yolculukta rehberlik arayışı içindeki insan, mükemmel ve yetkin varlığa, yani kemal sahibi olana, derin bir sevgi, iştia ve saygı besler. İbadetin temelleri arasında, Tanrı ile olan ilişkimizden öte, O’nun benzersiz ve kusursuz doğasının anlaşılması ve takdir edilmesi yatar. Bu bakış açısı, ibadeti, Tanrı’nın eşsiz ve kusursuz doğasının fark edilmesi ve ona saygı gösterilmesi olarak tanımlar.¹³⁷ Burada ibadet, Tanrı’nın yaratıcılığı ve koruyuculuğu gibi özelliklerinin ötesine geçerek, O’nun içkin mükemmelliğine duyulan hayranlık ve bu mükemmelliğe karşı bir yanıt verme ihtiyacından doğar.

¹³⁶ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 190.

¹³⁷ Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 14.

İbadet, sevginin zirve noktası olarak görülür. Bu derin sevginin temelinde yatan nedenlerden biri, mükemmeliyete olan özlemdir. Kemâl, temsil ettiği değerlerin yanı sıra, insanın doğasında var olan bir çekicilik nedeniyle de sevilir. Bu kusursuzluğa olan ilgi ve sadakat, mükemmelliğin derecesiyle doğru orantılıdır; böylece en mükemmel varlık, en derin sevgiyi hak eder ve bu sevginin en yüksek ifadesi ibadettir. En mükemmel varlığa yapılan ibadet, bu yüzden doğal bir zorunluluk halini alır.¹³⁸

İnsanın mükemmel olanı sevmesi, aynı zamanda yapılan kaliteli işleri sevmesini ve takdir etmesini ortaya çıkarır. İnsan, kaliteli işlere karşı doğuştan getirdiği bir övgü hissiyle yanıt verir.¹³⁹ Kaliteli işleri ve onları yapanları takdir etmek, insanın fitratına işlenmiş bir özelliktir. Evrendeki düzenin mükemmelliğine dair derinleşen bilgi ve bu bilginin getirdiği hayranlık, onun yaratıcısına yönelik derin bir saygı, sevgi, tazim ve övgüye dönüşür. Bu duygular, evrene ilişkin anlayışın gelişimiyle doğru orantılı olarak derinleşir. Sonuç olarak, bir eserin mükemmelliği karşısında duyulan hayranlık ve onun yapıcısı/yaratıcısına yönelik övgü ve takdirin, insanın doğasından kaynaklandığı; bu derin sevgi ve hayranlık duygularının, ibadetin özünde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

İnsanın varoluşsal derinliklerinden kaynaklanan acizlik hissi, mükemmellik arzusu ve mükemmel olana yönelik hayranlık, ibadetin fitrattaki kökenlerini oluşturur. Bu unsurlar, insanın üstün bir güç karşısında hissettiği derin saygı ve hayranlıkla birlikte, bu mükemmelliğe ulaşma isteğini de barındırır. Başka bir köken de insanın karşılaştığı iyiliklere ve kendisine sunulan ihsanlara karşı gösterdiği minnet ve şükran duygularıdır.

Bireyin, kendisine sunulan iyiliklere karşı gösterdiği tepki, onun doğasının temel bir özelliğini yansıtır. İnsan, iyiliklerini gördüğü, nimetleriyle büyüdüğü kimselere karşı daimî bir minnet hissi taşır. Bu minnettarlık, her fırsatta ifade edilmek istenen derin bir duygudur ve birey, bu duygularını paylaşmanın verdiği içsel memnuniyeti deneyimler. Bu durum, insanın fitratına işlenmiş doğal bir eğilim olarak kabul edilir.¹⁴⁰ İyiliklere ve

¹³⁸ Amirî, *Allah Neden Kendisine İbadet Edilmesini İster?*, 32.

¹³⁹ Amirî, 36.

¹⁴⁰ Ahmed Hamdi Akseki, “Takriz”, içinde *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 10.

nimetlere karşı duyulan bu derin minnettarlık, insanın sosyal ve ruhsal yapısının ayrılmaz bir parçasıdır ve karşılıklı ilişkilerde önemli bir yere sahiptir.

Teistik düşünce çerçevesinde, Tanrı veya tanrıların insanın yaratılmasında ve varlığının sürdürülmesindeki rolü, O'na karşı ibadet etme ve itaat gösterme yükümlülüğünü beraberinde getirir. Bu bağlamda, Richard Swinburne gibi düşünürler, ibadetin temel bir gerekçesinin, Tanrı'ya veya tanrılara uygun bir şekilde saygı ve bağlılık göstermek olduğunu belirtir. Swinburne, insanların karşılaştıkları ve özellikle iyilik yaptıkları kişilere karşı bir tanıma ve saygı borcu olduğunu vurgular. Bu, insanların sosyal etkileşimlerinde karşılıklı olarak gösterdikleri el sıkışma veya gülümseme gibi jestlerle ifade edilir. Tanrı'nın bize sunduğu sonsuz nimet ve iyilikler göz önünde bulundurulduğunda, O'na minnettarlık ve şükranla dolu bir ibadet sunmak bizim için bir yükümlülük haline gelir. Tanrı'nın bize olan iyiliklerinin büyüklüğü, bu şükranın ve itaatin derecesini belirler;¹⁴¹ böylece, Tanrı'ya karşı hissedilen derin minnettarlık, daha yoğun bir ibadet ve itaat gerekliliğini doğurur.

Akseki de, iyiliğe karşı şükran duymak üzerinden benzer açıklamalar yapar. O, ihsan ve minnettarlık duygusunu temel alarak, ibadetin sadece bir inanç meselesi olmadığını, aynı zamanda bir insanlık gereği olduğunu vurgular. İnsan, iyilik gördüğü ve nimet aldığı kişilere doğal bir saygı ve minnettarlık duyar; bu duygu, yalnızca insanlara has olmayıp, bazı hayvan türlerinde de gözlemlenebilen doğal bir özelliktir. Akseki, “Allah’a ibadet etmek, akıl ve vicdanın bir yükümlülüğüdür” diyerek, ibadetin insanın iç dünyasında var olan bu doğal eğilimin bir ifadesi olduğunu dile getirir.¹⁴²

Nimetin büyüklüğü arttıkça teşekkür ve minnet duygusu da aynı oranda artar. İbadet, teşekkürün, minnetin ve şükranın en yüksek ifadesi olarak kabul edilebilir. İnsanın varoluşundaki en büyük nimetler için duyduğu minnet, ibadetle somutlaşır. “İnsana hayat, akıl, işitme ve görme gibi en üstün nimetleri veren varlığa ibadet edilir”¹⁴³ düşüncesi, ibadetin yalnızca en büyük nimetleri verene yönelik bir boyun eğiş olduğunu vurgular.

¹⁴¹ Swinburne, *Faith and Reason*, 168.

¹⁴² Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal*, 125-26.

¹⁴³ Karadavi, *İslam'da İbadet Mefhumu*, 180.

Var olmak, birçok inanç sisteminde temel bir nimet olarak kabul edilir ve varlığın kaynağına, yani Yaratıcı'ya karşı minnettarlık duygusunu tetikler. Yaratıcı, varlığı mümkün kılan ve bu nedenle saygı ve ibadete layık görülen varlıktır. Kur'an-ı Kerim'de belirtilen, "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz ki takvaya erenlerden olasınız" (Bakara 2/21) ayeti, ibadetin nedenini yaratma olarak açıklar. Bu, ibadetin, var oluşun bir teşekkürü olarak görülebileceğini işaret eder. Ancak, yaşamın getirebileceği zorluklar ve sınavlar göz önünde bulundurulduğunda, varlığın her birey için farklı anlamlar taşıyabileceği kabul edilmelidir. Buna rağmen, Yaratıcı'ya karşı minnettarlık, sevgi, saygı ve ibadet, birçok inançta, insanın varlık ve devamlılığını sağlayan temel bir ilkeye dayanır. İnsan, bu düşünceyle, verilen her türlü nimeti değerlendirme ve bu nimetlere karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda kendini sorumlu hissedebilir.

İnsanın fitratından hareketle, ibadetin temel bir ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre ibadet, tıpkı yemek yemek, egzersiz yapmak, rasyonel ve ahlaki yetileri geliştirmek gibi, bir yükümlülük olarak karşımıza çıkar. Sağlıklı bir yaşam sürdürmek için iyi beslenmemiz, düzenli egzersiz yapmamız ve zihinsel kapasitemizi geliştirmemiz gerektiği gibi, ruhsal ve manevi sağlığımızın korunması için de Tanrı'ya ibadet etmemiz esastır. Teistik inançlara göre, insanın yaratılış amacı, Tanrı'ya ibadet etmek üzerine kuruludur ve gerçek doyum ile mutluluk da bu yolla mümkün olur.¹⁴⁴ Bu yüzden ibadet, sadece dinî bir yükümlülük değil, aynı zamanda insanoğlunun kendi içsel ihtiyaçlarından kaynaklanan bir olgu olarak anlaşılabilir.

İnsanın fitratında mevcut olan ve yukarıda detaylandırdığımız nitelikler, ibadetin fitrî temellerini ve bunun gerekçelerini oluşturur. Bu gerekçeler, mükemmellik arzusu ve nimetlere duyulan şükran olarak iki temel başlık altında toplanabilir. Bu iki nitelik, insanı kusursuz olanı keşfetme ve ona ulaşma çabasına yönlendirirken, aynı zamanda yaşamın her anında karşılaşılan iyiliklere karşı derin bir minnettarlık hissi uyandırır. Bu iki temel gerekçe, insanın varoluşsal derinliklerinden kaynaklanan ve fitratının bir

¹⁴⁴ Bayne ve Nagasawa, "The Grounds of Worship", 309; İbadetler ve psikolojik iyi olma ilişkisi üzerine bir çalışma için bkz. Mevlüt Kaya ve Nurettin Küçük, "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 42 (2017): 17-44.

parçası olan ibadet eğilimini açıklamaktadır. İbadet, böylece, insanın mükemmeli arzulanması ve yaşamındaki nimetlere karşı duyduğu şükranın doğal bir ifadesi olmakla, fitratının bir gereksinimi olarak kendini gösterir.

Çalışmamızın bu başlığı altında, ibadeti tabiî ve iradî olmak üzere iki farklı kategori altında inceledik ve iradî ibadetin öznesi olarak insanın fitratında ibadetin temellerini araştırdık. Yaptığımız analize göre, tabiî ibadetin, varoluşun bir zorunluluğu olarak gerçekleştiğini; buna karşılık iradî ibadetin, potansiyel bir nitelik taşıdığını belirledik. Yani, tabiî ibadet, varlıkların varoluş amacına uygun olarak ve zorunluluk gereği gerçekleşir. Buradan hareketle, ibadetin sözlük anlamı olarak ön plana çıkan ‘boyun eğme’ kavramının, zorunluluk ifade etmesi yönüyle tabiî ibadeti ifade etmede kullanımının daha uygun olacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla tabiî ibadet, yaratılış amacına, yaratıcının irade ve buyruğuna uygunluk ifade etmesiyle, sahih/müspet ibadet olarak nitelendirilebilir.

Diğer varlıkların ibadeti içgüdüsel olarak kendi var oluş tarzlarına uygun şekilde gerçekleşirken, insanın potansiyel ibadeti iradesiyle aktif hale gelir. Diğer bir deyişle, insanın fitratında var olan bu potansiyelin gerçekleşmesi, bireyin kendine mabud seçme özgürlüğüyle doğrudan ilişkilidir. Ancak, insan, kendi değerler hiyerarşisini oluştururken, bazı şeylere diğerlerinden daha fazla önem atfeder. Bu süreç, insanın hayatında en yüksek değerleri yüklediği, dolayısıyla kutsal olarak kabul ettiği şeyleri belirler. Bu bağlamda, her bireyin, belirli değerleri ve idealleri yani kutsalları vardır. Bir birey, kutsal kavramını reddetse bile, onun için kutsal sayılan şeyler mevcuttur. Kutsallar insanın mabutlarıdır ve her insan bilinçli veya bilinçsiz olarak, hayatında en değer verdiği şeylere bir tür ibadet eğilimindedir. Böylece, ibadet, insanın kendi içinde bulduğu veya yarattığı kutsala yönelik doğal bir yönelim olarak kabul edilir ve insan, mabudunu seçme hürriyetine sahip olmakla birlikte, ibadete yönelik içsel bir mecburiyet taşır.

Bu çerçevede, insanın iradî ibadeti salt potansiyel değil, bilinçli veya bilinçsiz olarak gerçekleşen aktüel bir ibadettir. Diğer varlıkların gerçekleştirdiği tabiî ibadetin zorunlu ve sahih olmasına karşın; insanın bu potansiyeli, layık olmayan varlıklara mabudluk atfetme olasılığına işaret eder. Bu tür varlıklar, önceki başlıkta saydığımız niteliklere

sahip değilken, insan tarafından saygı duyulan ve derin bir sevgiyle arzulanan, kutsallaştırılan varlıklardır.

Fıtrattan kaynaklanan bu ihtiyaçlar, aradıkları mabudun özellikleri hakkında önemli ipuçları sağlar. Bir mabud, fıtratı tatmin edebilmesi için, ontolojik açıdan varlığın kaynağı olmalı ve tüm sıfatlarında mükemmellik göstermelidir. Estetik olarak, güzelliğin asıl kaynağı; ahlaki olarak ise, tüm eylemleri iyilik ve lütuf dolu olmalıdır. İnsan fıtratında, bu özelliklere sahip bir varlığı mabud olarak benimseme eğilimi bulunmaktadır. İnsan, bu özelliklerden birini veya birkaçını temel alarak kendine mabud veya mabudlar edinebilir. Ancak ibadetin, insanın fıtratındaki ihtiyacı tatmin edebilmesi ve gerçek anlamına ulaşabilmesi için, mabudun bu niteliklerin tümüne sahip olması zorunludur. Yani özetle mabud, sadece kutsallaştırılmış bir varlık değil, kutsallığın asıl kaynağı ve kutsalın kendisi olmalıdır. Bu değerlendirme, ibadetin sıhhati açısından, insanın fıtratını gerçek anlamda tatmin edebilecek tek mabudun, bu kapsamlı özelliklere sahip olması gerektiğini ortaya koyar.

Tabiî ibadeti, kutsalın iradesine ve buyruğuna uygun tarzda gerçekleştii için sahih/müspet ibadet olarak nitelendirdik. Öte yandan, insanın iradî olarak gerçekleştirdiğı ibadet, fıtratına ve kutsalın buyruğuna uygun olup olmamasına bağlı olarak, hem sahih/müspet hem de menfi olabilir. Kutsalın buyruğuna uygunluk, dinî inanç sistemlerinde çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Biz burada, insan fıtratını temel alarak, ibadetin fıtrata uygun şekilde gerçekleştirilmesini engelleyen faktörleri, Pak'ın da işaret ettiğı üzere, kendini muhtaç görmeme (istiğna), büyüklük taslama, kendini beğenme (istikbar) ve neticede azgınlaşma (tuğyan) gibi psikolojik nedenler ve bunların yanında sosyolojik bir neden olan atalar kültü diyebileceğimiz geleneğe körü körüne baęlılık¹⁴⁵ olarak sıralayabiliriz.

İkinci bölüm boyunca, ibadetin özünü anlamaya yönelik tespitlerde bulunduk. İbadeti, kutsala uygun bir yanıt olarak tanımlayarak, bu yanıtın mümkün olabilmesi için gereken temel ön koşulları ve ibadete layık bir varlığın sahip olması gereken nitelikleri inceledik. İbadetin öznelarini, sahasını geniş bir çerçeveden ele alarak, tüm

¹⁴⁵ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 239.

yaratılmışları kapsayacak biçimde genişlettik. Ardından, insanın doğasında yer alan ibadetin fitri temellerine değindik. Bu analizler ışığında, ibadetin özünün nasıl yansıdığı ve bu özün nasıl tezahür ettiği konusunu ayrıntılı bir şekilde incelemeye geçebiliriz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADETİN TEZAHÜR (FENOMENAL) BOYUTU

İbadetin temelini oluşturan özsel boyutun tezahürlerini bulduğumuz bir alan, fenomenal boyuttur. Bu boyut, sadece ritüel ve ayinlerle veya bireysel ve topluluk deneyimleriyle sınırlı değildir; aynı zamanda âlemin ve eşyanın kutsal karşısında sergilediği “ibadeti”, yaratılış gayelerini yerine getirmelerini de içerir. İbadet, Tanrı’ya veya kutsala itaat göstermekten, belirli ritüelleri yerine getirmeye, dinî sembollerle ifade edilen anlamlardan, topluluk içinde veya bireysel olarak yaşanan kutsal deneyimlere, hatta âlemin ve tabiatın kendine özgü ritimlerine kadar geniş bir yelpazede tezahür eder. Bu bölümde, ibadetin bu tezahür boyutunu, yani onun nasıl deneyimlendiği, somutlaştığı ve birey, toplum ve âlemde nasıl yer bulduğunu anlamaya çalışacağız.

3.1. İbadetin Tabî Tezahürleri

İkinci bölümde ele aldığımız “yanıt verme” kavramının incelenmesinin ardından, şimdi yanıtın uygunluğu meselesine kısaca değinmek yerinde olacaktır. İbadetin, kutsala verilen uygun bir yanıt olarak tanımlanması, belirli yanıtları dışarıda bırakır. Söz gelimi, kutsalı reddetmek ona verilebilecek bir yanıt olabilir ama ibadet kapsamına dahil olamaz. Bu bağlamda, kutsala verilen yanıtın uygunluğunun belirlenmesi, iki ana çerçeveye dayandırılabilir: Birincisi kutsallık atfettikten sonraki bu atfin gerektirdiği uygunluk; ikincisi ise kutsalın iradesine ve buyruklarına uygunluktur.

Birincisinden başlarsak, verilen yanıt kutsallaştırmaya uygun olmalıdır. İnsanlar, kutsal olarak nitelendirdikleri şeylere karşı kayıtsız kalamazlar. Bir şeye kutsallık atfeden bir kişinin, bu kutsallığa yaraşır tutum ve davranışlar sergilemesi beklenir. Eğer bu gerçekleşmezse, bu kutsallığın tam olarak içselleştirilmediği veya sadece sözselsel bir kabulden ibaret kaldığı düşünülebilir. Dolayısıyla, kutsallık atfetmek, kutsallığa uygun

davranmayı da zorunlu kılar. Tabi bu zorunluluk dışsal değil, içsel bir zorunluluktur. Söz gelimi, güç atfı, sevgi, huşu, hayranlık, takdis ve hürmet kutsala verilen uygun yanıtlar arasında sayılabilir. Bunlar dışında olup kutsallığa yaraşmayan hiçbir yanıt, ibadet sahasına giremez. Aslında buraya kadar saydığımız şeyler, kutsala verilmesi beklenen varoluşsal tepkilerdir. Aksini gerçekleştirmek, kutsalın anlamına aykırı gözükmetedir.

Günlük hayatta insanların, aşırı sevdikleri şeylere kutsallık atfettiklerini ya da kutsallık atfettikleri şeylere derin bir sevgi ve adanmışlık beslediklerini görmekteyiz. “Onu kutsal sayıyorum”, “ona derin bir sevgi besliyorum” veya “kendimi ona adıyorum” gibi ifadeler, bireyin bu şeylerle kurduğu derin bağın bir göstergesidir. Ancak bu, özne merkezli bir yaklaşım olup ibadetin sadece bir boyutunu ele alır. İbadetin tam anlamını kavramak için diğer kritik boyut ise mabudun istek, arzu ve buyruklarıdır. İbadet, belli ölçüde öznenin tepkileri üzerinden şekillense de odağın marziyatı ya da buyruğunu dikkate almadan gerçek anlamına ulaşamaz. Dinî bir bağlamda, bir kişinin Tanrı’ya olan ibadetinden bahsediliyorsa, bu sadece kişinin Tanrı’ya olan derin sevgisini değil, aynı zamanda O’nun talep ve buyruklarına uygun hareket etmesini de içerir.

Kutsalın iradesine uygun yanıt verme meselesi, tabiî ibadet kavramını akla getirir. Yarattılmış her varlık, yaratıcısının iradesine uygun bir biçimde var olur ve bu varoluş biçimi, tabiî ibadet olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede, evrendeki tüm varlıklar, kutsalın iradesine uygun olarak, ibadetlerini aktif bir şekilde yerine getirirler. Bu düşünce, evrensel anlamda kozmosun -evrendeki düzenin- Tanrısal iradenin bir yansıması olarak işlediği/gerçekleştiği şeklinde ele alınabilir. Dolayısıyla, evrende gözlemlenen düzen, evrensel anlamda bir tabiî ibadetin tezahürü olarak anlaşılabilir.

Kainat, yaratılışına uygun işliyor olmasıyla bir ibadet içerisindedir. İbadetin kainattaki tezahürü, içindeki bütün varlıkların, atomlardan galaksilere kadar, bütün olarak bir düzen içerisinde var olmalarıdır. Burada her bir varlık, kendi varoluş amacını takip ederek, kâinatın bu büyük ibadetine katkıda bulunur. Evrenin sürekli bir düzen içerisinde, belirli fiziksel ve kozmolojik yasalarla varlığını sürdürmesi; daha somut ifade edecek olursak, örneğin gezegenlerin yörüngelerini takip etmesi, bitkilerin güneşe doğru büyümesi ya da suyun döngüsünü tamamlaması, yerçekimi ve suyun kaldırma kuvvetinin işliyor olması vb. durumlar doğanın kendi ibadetini nasıl yerine getirdiğini

gösterir. Her varlık, kendi özünde taşıdığı bu derin fıtratıyla kozmik bir ibadetin parçasıdır.

Bu bağlamda, farklı dinlerde evrendeki varlıkların yaratıcılarına yönelik tabîî ibadetlerine işaret edebilecek örnekler bulunabilir. Söz gelimi Hıristiyanlık geleneğinde, *Mezmurlar* kitabı bu konuda özellikle zengin bir kaynak olarak öne çıkar. Mezmur 104, Tanrı'nın yaratılış üzerindeki etkisini ve doğal dünyanın çeşitliliği içinde O'na nasıl bir övgü sunulduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatır. Bu mezmurda, güneş, ay, yıldızlar, hayvanlar ve bitkiler gibi doğanın unsurlarının Tanrı'nın büyüklüğünü nasıl yansıttığı betimlenir. 'Rüzgarları elçiler olarak, alevli ateşi hizmetçiler olarak gönderir.' (Mezmur 104:4) ifadesiyle, doğanın unsurlarının Tanrı'nın buyruklarına itaat ettiği ve O'nun yüceliğine tanıklık ettiği belirtilir. Mezmur 148, evrenin tüm yaratılmışlarının, göklerden okyanus derinliklerine kadar Tanrı'ya nasıl övgüde bulunduğunu anlatır: 'Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu övsün; denizlerdeki canlılar ve okyanus derinliklerinde yaşayanlar.' Ayrıca, Mezmur 96:11-12, 'Gökyüzü sevin sin, yer kutlasın, deniz ve içindeki her şey gürültüyle coşsun. Tarlalar ve içindekiler sevinçten bağırınsın, ormandaki tüm ağaçlar Tanrı önünde şarkı söylesin' diyerek, doğanın farklı bileşenlerinin -denizler, tarlalar, ormanlar ve ağaçlar- Tanrı'nın önünde şarkı söyleyerek O'na övgüler sunduğunu vurgular.¹⁴⁶ Bu ifadeler, doğanın ve yaratılmış varlıkların, kendi varoluş biçimleriyle, doğal bir şekilde, yaratıcısına derin bağlılık ve saygı ifade ettiğini gösterir.

Hıristiyan mistik Evelyn Underhill de benzer şekilde tüm varlığın ibadetini savunan önemli düşünürlerden birisi olarak örnek verilebilir. *Worship* adlı eserinin girişinde, ibadeti "tüm dereceleri ve çeşitleriyle, yaratılmış olanların Ebedi Olan'a verdiği bir yanıt" olarak tanımlar. Bu tanıımı insanlarla sınırlı tutmamak gerektiğini vurgulayarak, ibadetin, evrenin tüm yaşamını kapsayan evrensel bir fenomen olduğunu belirtir. Underhill, evrenin "görünen ve görünmeyen, bilinçli ve bilinçsiz yönlerinin, kökenini, koruyucusunu ve sonunu yücelten bir ibadet eylemi olarak düşünülebileceğini" ifade eder. Bu bakış açısıyla o, ibadetin evrensel bir fenomen olduğunu ve tüm yaratılışın,

¹⁴⁶ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2020), 631-62.

farkında olalım ya da olmayalım, sürekli bir ibadet halinde olduğunu öne sürer.¹⁴⁷ Bu görüş, Hristiyanlık geleneğindeki *Mezmurlar* kitabında verilen örneklerle uyum içindedir ve ibadetin evrensel doğasını aydınlatır.

İslamî literatürde, ‘*ibâdet bi’t-teshîr (zorunlu ibadet)*’ ve ‘*ibadet bil’l-ihdiyâr (iradeli ibadet)*’ şeklinde iki tür ibadet üzerinde durulur. İsfahânî, bu ayrımı: “Bütün insanlar ve hatta bütün varlıklar Allah’ın abdleridir fakat bazıları teshîrî bazıları ise ihtiyârîdir”¹⁴⁸ şeklinde açıklayarak, bazı varlıkların zorunlu, bazılarının ise iradeli olarak Allah’a ibadetini belirtir. Birinci tür ibadet, istek ve iradeye bağlı olmaksızın, varlığın tabiatı gereği Allah’ın çizdiği yasalara tabi olma zorunluluğunu; ikincisi ise, istek ve hür iradeye bağlı olarak ibadetin gereklerinin yerine getirilmesi durumunu ifade eder.¹⁴⁹

Fazlıoğlu’nun aktardığı şekliyle; klasik İslam düşünürleri, Allah’a kulluğu, ‘yaratılanın, yaratıldığı hal üzere olması’ şeklinde tanımlamışlardır. Bu bağlamda, bir varlığın ibadeti, onun yaratılış gayesine uygun olarak var olmasıdır. Örneğin, taşın ibadeti taş olmak, ağacın ibadeti ağaç olmak ve arının ibadeti arı olmak şeklinde gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında, evrendeki her varlık, yaratılış amacına uygun tarzda var olmakla kendi varoluş biçimi üzerinden kulluk etmektedir.¹⁵⁰ Hamidullah da benzer şekilde, bütün yaratılmışların abid olmasını, kulun efendisinin ve mabudunun emirleri doğrultusunda yaptığı işlere benzeterek açıklar. Her varlığın, yaratılış özelliklerine uygun olarak farklı görevler ifa ettiğine dikkat çeker ve bu görevlerin ibadetin çeşitli biçimleri olduğunu belirtir. Örneğin, bir kulun hareketsiz kalması bile, eğer bu efendisinin emriyse, onun ibadeti sayılır.¹⁵¹ Böylece, hiçbir şey yapmıyormuş ya da sadece duruyormuş gibi görünse de kendisine böyle emredilmişse, herhangi bir varlığın hareketsiz öylece duruyor olması ibadet kapsamında değerlendirilebilir.

Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette bütün varlıkların hamd ile tesbihinden, secdesinden; diğer canlıların ve meleklerin büyüklenmediklerinden, korktuklarından, emirleri yerine

¹⁴⁷ Underhill, *Worship*, 3.

¹⁴⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 543.

¹⁴⁹ Pak, *Kur’an’da Kulluk*, 109.

¹⁵⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Bilgi Aklın Kulluğudur”, *Sabah Ülkesi Üç Aylık Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, 2012, 6; İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 50-51.

¹⁵¹ Muhammed Hamidullah, “İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi”, çev. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu* 1, sy 1 (2008): 28.

getirdiklerinden bahsedilir (Nahl, 16/49-50). Bazı ayetlerde, genelde akıl sahibi olmayan varlıkları ifade eden mâ (مَا) ism-i mevsûlû kullanılarak, göklerde ve yerde bulunan her şeyin O’nu tesbih ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca özel olarak da Kur’an’da, yedi gök ve yer, dağlar, kuşlar ve gök gürültüsü gibi bazı varlıkların Allah’ı tesbîh ettikleri bildirilmektedir. “Göklerde ve yerde olanların, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğunun Allah’a secde ettiğini görmez misin?...” (Hacc 22/18) ayeti insan dışındaki varlıkların da Allah’a secde ettiğini açıkça ifade etmektedir.¹⁵²

İslam düşünce geleneğinde, kainattaki tüm varlıkların tesbih etmesine dair ayetler, bazı düşünürler tarafından sözlü tesbih olarak yorumlanırken, diğerleri tarafından daha mecazi bir anlamda ele alınmış ve bu tesbihin simgesel bir ifade olduğunu öne sürenler de olmuştur.¹⁵³ İbn Arabi gibi alimler mevcudatın tesbihini harfiyen kabul eder. O, “*Yedi gök, yer ve onların içindekiler O’nu tesbih eder. O’na hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat onların tesbihlerini anlayamazsınız*” (İsra 7/44) ayetinde belirtilen her şeyin hamd ile tesbih etmesini açıklarken, ayet ve hadislerin bu tarz bilgilerle dolu olduğunu; kendisinin bunlara inanmakla birlikte, bu inancına keşfi de eklediğini söyler. Tesbih etmenin canlı ve düşünen olmayı gerektirdiğini kabul eden İbn Arabi, şu cümleleri ekler: “Bu meyanda, gözümüzle gördük ve kulağımızla duyduk, taşların Allah’ı dille zikrettiğini duyduk. Taşlar, Allah’ın yüceliğini bilen kimselerin konuşması olarak her insanın algılayamayacağı şekilde bize hitap etmiştir.”¹⁵⁴ Bursevî ise, aynı ayeti tefsir ederken, insanlar tarafından tecrübe edilmiş birçok örnek sıraladıktan sonra şunu söyler: “Özet olarak cansız varlıkların tesbih etmesi imkânsız değil, aksine imkân dahilindedir. Harikulade şeyleri inkâr edenlerden başkası bunu inkâr etmez.”¹⁵⁵ Bu açıklamalar, İslam geleneğinin, evrendeki tüm varlıkların Allah’a olan bağlılığını ve tesbihini, ister sözlü ister mecazi anlamda olsun, onların yaratılışlarına uygun eylemleriyle gerçekleştirdiklerini kabul ettiğini gösterir.

¹⁵² Celil Kiraz, “Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah’ı Tesbîh Etmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy 2 (2006): 104.

¹⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kiraz, “Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah’ı Tesbîh Etmesi”.

¹⁵⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), I, 426.

¹⁵⁵ İsmail Hakkı Bursevi, *Muhtasar Rûhu’l-Beyân Tefsiri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), V, 16-18.

Sonuç olarak, ibadetin tabii tezahürleri üzerine yaptığımız inceleme, onun evrenin her köşesinde nasıl tezahür ettiğini ve kainatın düzeninin bir parçası olarak varoluşun amacını nasıl yerine getirdiğini ortaya koymuştur. Kainatın her bir zerresinde, yaratılışın derinlerinde saklı olan bu tabii ibadet, yaratılışın amacını ve kutsal iradesini aktif bir şekilde yerine getirirken, aynı zamanda kainatın mükemmel düzeninin de bir yansıması olarak görülebilir. Bu tezahürler, tüm varlıkların, kendi varoluş amaçları doğrultusunda, büyük düzen içerisinde nasıl bir yer tuttuğunu da göstermiştir. Şimdi, bu evrensel düzen içerisinde, insanın özgür iradesiyle yaptığı ibadetleri ve bu ibadetlerin insan yaşamındaki anlam ve yerini daha detaylı inceleyelim.

3.2. İbadetin İradî Tezahürleri

İnsan, ibadetin iradî tezahürlerinin en açık şekilde görüldüğü varlıktır. İbadet, insanın varoluşsal tecrübesinde, yalnızca dışsal ritüellerden ibaret olmayıp, bireyin derin duyguları, niyetleri ve eylemleri ile bütünleşik bir süreç olarak kendini gösterir. İkinci bölümde, ibadetin insanın fitratı ile olan içsel bağı ve bu fitratın, ibadetin özsel boyutu olarak nasıl anlaşılabilirliğini ele aldık. Bu bölümde ise, ibadetin bu özsel boyutunun, yani insanın fitratındaki potansiyelin, günlük yaşamda nasıl somutlaştığını inceleyeceğiz, yani ‘amel’ olarak adlandırdığımız, ibadetin iradî tezahürlerine odaklanacağız.

İbadetin iradî tezahürü olarak amel, insanın iradî eylemlerinin geniş bir yelpazesini kapsar. Günlük dilde genellikle bedensel eylemleri anımsatsa da amel aslında insanın iç dünyasındaki derin duyguları, niyetleri ve düşünceleriyle de bağlantılıdır ve bu şekliyle ibadetin içsel ve dışsal boyutlarına işaret eder. Bu kapsamda, amel; en soyut haliyle imandan başlayarak, içsel tutumlara ve ardından bedensel eylemlere ve en somut haliyle belirli ritüellere kadar uzanan geniş bir çerçeveyi kapsar. Amelin bu geniş kapsamı, aslında ibadetin, bireyin tüm varoluşunu nasıl kuşattığını açıkça gösterir.

Literatürde ‘amel’ kelimesi, sıklıkla kalbî (derunî) ameller ve zahirî (bedensel) ameller olmak üzere iki ana kategoride ele alınır. Kalbî ameller, bireyin iç dünyasından kaynaklanan, gözle görülmeyen, ancak ibadetin samimiyetini ve derinliğini belirleyen inanç, duygu ve niyetlerdir. Zahirî ameller ise, bu içsel durumların dış dünyadaki gözlemlenebilir tezahürleri, yani bedensel eylemlerdir. Amelin bu çift boyutluluğu,

bireyin kutsala olan yanıtının hem içsel hem de dışsal tezahürlerini içerir ve böylece ibadetin kapsamlı bir biçimde yaşanmasını ifade eder.

Ameli, soyuttan somuta doğru, içsel/derunî ameller ve dışsal/zahirî ameller olmak üzere iki ana kategoride inceleyeceğiz. İlk olarak, içsel amellerin en derin boyutu olan imanla başlayarak, insanın iç dünyasındaki diğer deruni tezahürleri ele alacağız. Bu, bireyin inançlarının, duygularının ve niyetlerinin ibadetin bir parçası olarak nasıl tecrübe edildiğini anlamamıza yardımcı olacak. Ardından, ibadetin dışsal boyutuna geçiş yaparak, insanın bedensel eylemleri ve hatta eylemsizliklerinin de ibadetin bir tezahürü olabileceğini inceleyeceğiz. Sonrasında, belirli zaman ve mekâna bağlı ritüelleri, yani ibadetin en somut tezahürlerini ele alacağız. En son olarak da ibadetin evrensel tezahürlerine değineceğiz. Böylelikle, ibadetin insan hayatındaki çok boyutlu yansımalarının, insanın varoluşsal anlamını nasıl zenginleştirdiğini ve bireyin hem iç dünyasında hem de dış dünyada nasıl bir yansıma bulduğunu anlamış olacağız.

İbadetin içten dışa çok katmanlı yapısını detaylandığımız bu çerçevede H. B. Alexander'ın 'Worship (Primitive)' başlıklı ansiklopedi maddesinde sunulan tanımlarla da paralellik gösterir. Alexander, ibadeti dinin aktif yönü olarak tanımladıktan sonra, onun yalnızca eylem (act) ile sınırlı olmadığını, eylemi motive eden tutum (attitude), bu tutumu destekleyen inanç (belief) ve inancı güçlendiren yeti/yetenek (faculty) ile de ilişkili olduğunu belirtir.¹⁵⁶ Bu ayrım, *act* dışa dönük, gözlemlenebilir eylemleri; *attitude* ise içsel, duygusal veya zihinsel bir tavır veya yönelişi ifade eder. Böylelikle, *act* kelimesi tasnifimizdeki zahirî amellere; *attitude* kelimesi ise kalbî amellere karşılık gelir.

İbadetin en soyut ve temel tezahürü olarak iman konusuna şu soruyu sorarak giriş yapalım: Geniş kavramsal çerçevede ele aldığımızda, bir ameli ibadet yapan unsurlar nelerdir? Herhangi bir amelin ibadet sayılabilmesi için gerekli olan temel ön koşullar ve kriterler, amelin ibadet bağlamındaki geçerliliğini ve sahihliğini belirler. Bu noktada, amelin sıhhatini 'dinî sıhhat' ve 'ontolojik sıhhat' olarak iki farklı açıdan değerlendirebiliriz.

¹⁵⁶ Alexander, "Worship (Primitive)", 752.

İbadetin dinî sıhhati, amelin ilgili dinin öğretileri ve kuralları çerçevesinde doğru ve uygun şekilde gerçekleştirilmesini ifade eder. Bu, amelin belirli bir dinî çerçeveye uygun olarak gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Örneğin, İslam'da namaz, Hristiyanlıkta pazar ayini ya da Hinduizmde puja gibi ibadetlerin belirli kurallar ve yöntemler çerçevesinde yapılması beklenir. Her dinin kendine özgü sıhhat kriterleri olduğundan, bu konuda daha fazla detaya girmeyeceğiz.

Ontolojik sıhhat meselesi ise, ibadetin temel unsurlarını içerir ve bu, ibadet felsefesi bağlamında üzerinde yoğunlaşacağımız ana konudur. Bir amelin ibadet olarak kabul edilebilmesi için gerekli olan bu temel unsurlar arasında öncelikle kutsal bir varlığa iman yer alır. İman, ibadetin temelini oluşturur ve diğer tüm ibadet amelleri bu temel üzerine inşa edilir. Zira iman temeli üzerine inşa edilmeyen bir amel, aslında gerçek olmadan, bir anlamda iki yüzlü ve riyakar ve hatta salt şekilsel bir eylemden ibaret kalır. İkinci olarak, amelin ibadet niyetiyle gerçekleştirilmesi esastır. Bu niyet, amelin ontolojik manada dinî bir anlam ve amaç taşımasını sağlar çünkü ibadet, bu özel niyet ile diğer saygı ve sevgilerden ayrılır. Son olarak, ihlasın varlığı, ibadetin samimiyetini ve içtenliğini belirler. Halis bir niyetle yapılmayan bir amel, ibadetin özünden yoksun kabul edilir. Bu bileşenler ışığında, iman, niyet ve ihlas konularını sırasıyla ele alabiliriz.

İnsanın amellerine ibadet anlamını katacak bir öz gerekmektedir ki bu imandır.¹⁵⁷ İşte burada amelin en temelinde yer alan deruni tezahür olan iman konusu gündeme gelmektedir. Yani burada imanı derunî/kalbî bir amel olarak ele alıyoruz ve bütün diğer amellerin ibadet olmasını sağlayan temel olarak kabul ediyoruz. Diğer bir ifadeyle imanı, fitrattaki potansiyel ibadetin aktüel hale gelmesindeki ilk adım olarak görüyoruz. İman, fitrattaki potansiyel esas alındığında, bu potansiyelin aktüel hale geçişinin ilk tezahür boyutudur. Diğer bütün eylemleri ibadetin tezahürleri olarak ele aldığımızda ise, imanın bütün bu eylemlerin potansiyel boyutunu oluşturduğunu görebiliriz. Kısacası, imanı, potansiyel ile aktüel arasında bir ara form veya köprü olarak değerlendiriyoruz. Dolayısıyla, özsel boyutuyla fitrattaki potansiyel ibadetin, iradî olarak aktüel hale geldiği ilk aşama imandır. Her ne kadar iman, gözle görülür, elle tutulur bir şey olmasa

¹⁵⁷ İman konusunda geniş bilgi için bkz. Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*; Tillich, *İmanın Dinamikleri*.

ve amellere göre daha özsel kalsa da, fıtrattaki potansiyelin aktüelleşmesi anlamında ilk tezahürdür diyebiliriz.

İman, ibadetın tezahür sürecinin ilk ve en temel adımıdır; fıtrattaki ibadet potansiyelinin bilinçli bir kabul ve teslimiyetle somut bir boyuta geçiş yaptığı noktayı işaret eder. Bu temel rolü, fıtrattaki ibadet potansiyelinin bilinçli bir kabulü olarak, bireyin yaşamındaki her eylemin, düşüncenin ve duygunun ibadetle bütünleşmesini sağlar.

İmanın ışığında şekillenen niyet, iradeli eylemlerimizi kutsalın emirleri doğrultusunda yönlendirir ve böylece amellerimizi ibadetın sınırlarına taşır. Burada önemli olan, herhangi bir eylemin dinî bir değer kazanması veya kaybetmesinin onun gerçekleştirildiği niyete bağlı olmasıdır. Örneğin, bir kişinin oruç tutması gibi bazı ibadetler, sadece fiziksel eylemlerden ibaret olmayıp, bu eylemlerin arkasındaki niyetle anlam kazanır. Bu, dünyevi bir eylemin ibadet olabilmesi için, o eylemin kutsalın iradesine uygun bir amaçla yapılmasının gerekliliğini vurgular. Ayrıca, niyet, bir davranışın dinî açıdan sevap ya da günah gibi karşılıklarını belirleyen temel faktördür.¹⁵⁸ Aydın'ın ifadeleriyle; “Eylemin dinî özellik taşıması veya taşınamaması, inananla inanmayanın eylemlerine yükledikleri anlam ve değerlerle ilgilidir.”¹⁵⁹ Dolayısıyla, dinî pratiklerin anlam ve değerinin, gerçekleştirildikleri niyete göre değişebileceği anlaşılr. Bu bağlamda, niyet, dinî eylemleri dünyevi eylemlerden ayıran ve onlara özgöl bir mana ve değer kazandıran temel bir unsurdur. Öyle ki, niyet, işlenen veya terk edilen bir fiilin mihenk taşı olarak kabul edilir.¹⁶⁰ Niyet sayesinde insanın günlük hayattaki normal davranışları da itaat ve ibadet hükmüne geçer.

İbadetin kalbi ise ihlastır. İhlas, amellerimizin saflığını ve kutsala olan bağlılığımızın derinliğini temsil eder, gerçek ibadeti sahte olanından ayırır. İbadet bağlamında ihlas, her türlü katışıklık ve ortaklık unsurlarından arındırılarak, ibadetın tamamen kutsala

¹⁵⁸ Koca, “İbadet”, 244; Şaban Ali Düzgün, “Worship as Cognition, Intentionality and Freedom”, *Kader* 20, sy 3 (2022): 845-46; Ayrıca bkz. Muhammed Muhdi Gündüz, “İnsan ve Eylemleri Arasında Bir Dönüşüm Aralığı Olarak Niyet”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (2022): 308-27; İbrahim Çetintaş, “Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 32 (2014): 51-70.

¹⁵⁹ Mehmet S. Aydın, “İnançtan Eyleme”, içinde *Üçüncü 1000'e Girerken İslam* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 279.

¹⁶⁰ Karadavi, *İslam'da İbadet Meftumu*, 346.

adanmış bir biçimde yapılmasını gerektirir. İhlasın varlığı, ibadetin hem samimi hem de sahih olmasını sağlar. İhlas, eylemin sadece kutsal için yapıldığını ve herhangi bir dünyevi amaç ya da gösterişten uzak olduğunu gösterir. İbadetin sahiciliği, ihlusa bağlıdır ve ihlas, ibadeti sadece gösteriş veya başka bir amaç için değil, yalnızca inanç ve ibadet odağına yönelik saygı ve sevgiyle yapılmasını ifade eder. İhlasın varlığı, ibadetin içsel derinliğini ve anlamını artırır. Eğer ibadette başka bir fayda veya hikmet aranır, bu, ibadetin sıhhatini sorgulanabilir hale getirir. İbadetteki asıl amaç, kutsalın iradesine samimi uygunluk olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, amelin, herhangi bir hikmet veya menfaat gözetmeden, sadece kutsalın emri olduğu için yapıldığında, gerçek bir ibadet olduğu söylenebilir. Bu açıklamalar, ihlasın ibadetin özü ve ruhu olarak kabul edildiğini ve ibadetin doğruluğunun ve samimiyetinin bu kavrama bağlı olduğunu gösterir.¹⁶¹

İnsanın ibadet pratiğinde, zahirî ve derunî eylemler, ibadetin birbirini tamamlayan iki temel boyutunu oluşturur. İbadet, insanın fitratından kaynaklanan bir özden beslenir; bu öz, kalbin derinliklerindeki inanç ve niyetler kadar, bedeninin hareketlerinde de kendini gösterir. Bu nedenle, ibadetin bu iki boyutu birbirini destekler ve eksiksiz bir ibadet deneyimi için her iki boyutun da mevcut olması gerektiği kabul edilir. İlgili boyutları daha iyi anlamak için yapılan ‘öz ve kalıp’ benzetmesi, ibadetin derinlemesine incelenmesinde sıklıkla başvurulan anlamlı bir yaklaşımdır. Bu metaforik ifadede, ibadetin kalbî boyutu, ibadetin içsel özünü; zahirî boyutu ise bu özün dış dünyada somut bir şekilde ifade edilmesini, yani kalıbını simgeler.

İbadet, inananın, inandığı varlığa karşı itaat kastıyla ruhen ve bedenlen, zahiren ve batınen bütün varlığıyla gerçekleştirdiği amellerdir. Onun, bir içte yaşanan kalbi ve ruhi yönü, bir de dışa yansıyan fiili yönü vardır. O halde bir amelin ibadet olması için, öncelikle içsel olarak, yani şuurlu ve iradeli şekilde inanılan varlığı tazim ve itaat kastı içermesi gerekir. İkinci olarak da bu tazim ve itaatin fiilen zahirde işlenmesi, eyleme

¹⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, “İhlâs”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Emine Elif Çakmak İgalçı, “Amellerin Zahirî ve Batınî Yönlerini Etkileyen İki Kavram: Niyet ve İhlâs”, *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 2 (2020): 114-22; Sümeyye Sevinç, “İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur’ân Âyetleri Özelinde)”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy 2 (2020): 49-67.

dökülmesi gerekir. Buna zahir-batın bütünlüğü diyebiliriz. Yani hem batını ameller ve hem de zahiri ameller birbiriyle örtüştüğü zaman ibadet gerçekleşir. Birinin eksikliği ibadeti geçersiz kılar.

İbadet, temelde bedensel eylemlerin ardındaki içsel bir yöneliş ve bağlılığı temsil eder. Akseki'nin belirttiği üzere, 'ibadet, belki de bu yönelişin ta kendisidir.'¹⁶² İbadetin özü, kalbin bütünüyle mabuda yönelmesi ve yalnızca ona bağlanmasıdır. Belirli zamanlarda ve belirli şekillerde yapılan bedensel eylemler, bu özün dışsal tezahürleridir; başka bir deyişle bu eylemler, içsel yönelişin ve bağlılığın kalıbı, bedeni gibidirler.¹⁶³ Bu bağlamda, ibadetin özünün, bedensel eylemlerin ötesinde bir içsel yöneliş ve bağlılık olduğunu ve bu eylemlerin, bu derin bağlılığın somut ifadeleri, yani dışavurumları olduğunu ifade edebiliriz.

İbadet, tanımlarında yer alan hudû' ve tâat kelimelerinden anlaşıldığı üzere hem iç teslimiyeti ve hem de dış teslimiyeti gerektirir. İbadetin sadece kalbî amellerde kalıp zahiri amellerde tezahür etmemesi ya da zahiri amellerde görünen şeylerin kalbî amellerce desteklenmemesi ibadetin özüne uygun değildir.

İslami literatürde sufiler, ibadetlerin deruni özelliklerini, ruhunu ve özünü ön plana çıkarmışlardır. İhlâs, huşû, Allah'a olan sevgi ve korku gibi gönül halleri; sabır, şükür, tevazu, cömertlik, affedicilik, merhamet gibi ahlaki değerler; ve genel olarak kalbin arınması, ruhun gelişimi için elverişli olan her türlü iyi hal ve davranış, onlar için ibadetin temel unsurlarıdır. Bu yaklaşımda, ibadet, Allah'ın rızasını kazanma, O'na yaklaşma ve O'nun huzurunda var olma yollarını temsil eder. Sufilere göre, ibadetin gerçekleşmesi, bireyin tüm varlığıyla Allah'a yoğunlaştığı ve O'nunla bilinçli bir birliktelik içinde olduğu anlarda mümkündür.¹⁶⁴ Böylece, ibadetin hem kişisel hem de manevi kemâle/gelişime katkı sağlayan geniş bir yelpazeyi kapsadığı ve her bireye özel bir anlam kazandırdığı vurgulanmaktadır.

¹⁶² Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal*, 125.

¹⁶³ Koca, "İbadet: İnsani Varoluşun Anlamı", 259.

¹⁶⁴ Süleyman Uludağ, "İbadet", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 247.

İbadeti sadece belirli eylemlerin icrasından ibaret olmayıp, aynı zamanda bilinçli bir eylemsizliği de içerebilir. Bu, itaat ve teslimiyetin sadece aktif eylemlerle değil, bazen de bir şeylerden bilinçli olarak uzak durmayla ifade edildiği anlamına gelir. Örneğin, Ramazan ayında oruç tutmak; yiyecek, içecek ve diğer bazı şeylerden uzak durmayı gerektirir. Bu, dışarıdan bakıldığında bir eylemsizlik gibi görünse de aslında derin bir içsel gayreti ve niyeti temsil eder. Bu yönüyle, oruç, dışsal bir eylemi gerçekleştirmemenin ardında yatan yoğun bir içsel eylemi ortaya koyar. Aynı şekilde, bir haramdan uzak durmak da aslında bir ibadettir. Kişi bu eylemi gerçekleştirmemeyi tercih ederken, zahiren bir eylemsizlik gözlemlenirken, derunî olarak büyük bir itaat ve gayret söz konusudur. Dolayısıyla, amel sadece belirgin, gözle görülen eylemleri yapmayı kapsamaz; bazen bir eylemi bilinçli olarak yapmamak da ibadettir.¹⁶⁵

İbadetin fitrattaki köklerini incelediğimiz kısımda, insanın içsel dünyasında yer alan mükemmellik arzusu ve nimetlere yönelik şükran hislerinin ibadetin temel sebepleri arasında olduğunu belirlemiştik. Bu fitri dinamikler, iman vasıtasıyla kutsala kanalize edildiğinde gerçek anlamda bir ibadete dönüşerek, onun deruni ve zahiri amel boyutlarını ortaya çıkarır. İşte insanın fitratında zaten mevcut olup iman ile başlayıp, niyet ve ihlas ile desteklenen sürecin sonunda adına ibadet denilebilecek deruni amelleri iki temel kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi, saygı ve tazim. İkincisi de sevgi ve minnettir. Bu ikisinden kaynaklanan doğal bir sonuç olarak da bağlılık ve teslimiyeti ekleyebiliriz. İbadet, saygı ve tazim ile sevgi ve minnet duygularının, mabuda olan bağlılık ve teslimiyetle bütünleşmesi sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

İbadetin deruni boyutunda yer alan saygı ve tazim duyguları, tesbih ve takdis gibi övgü ve yüceltme/kutsama ifadeleri şeklinde; sevgi ve minnet duyguları, şükran ifadeleri şeklinde; bağlılık ve teslimiyet duyguları da sığınma/yakarış ifadeleri ve mabudun buyruklarına uygun çeşitli davranışlar şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla, ibadetin en temel ve yaygın tezahürleri, mabuda yönelik övgüler, şükranlar, dualar ve onun emirlerine uygun fiziksel eylemler olarak belirlenebilir. Bu noktada, ibadetin zahiri ameller boyutuna dair ayrıntılı incelemeye geçebiliriz.

¹⁶⁵ Benzer açıklamalar için bkz. Ekrem Demirli, “Bazen Bir Şey Yapmamaktır Amel”, içinde *İbnü'l Arabî Metafizigi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 305-11.

İbadetin bedensel eylemler boyutu, ibadetin en somut ve gözlemlenebilir ifadesini temsil eder. Fıtratta var olan potansiyel ibadetin, iman aracılığıyla aktüelleşmesi ve deruni amellerle desteklenerek bedensel hareketlerde açıkça görünür hale gelmesi, ibadetin somutlaşma sürecinin bir parçasıdır. Bu süreçte, saygı, tazim, itaat, sevgi ve adanma gibi duygular, yalnızca içsel tutum ve eylemler olarak kalmaz; bunlar, bedensel eylemlere yansıtılmadıkça tam anlamıyla gerçekleşmiş sayılmazlar. Örneğin, bir bireyin başka birine saygı duyduğunu iddia etmesi ancak bu saygının bedensel ifadelerle, yani somut sözlü ifade ve davranışlarla ortaya konmasıyla anlam kazanır. Aksi takdirde, bu tür iddialar temelsiz kalır. Saygıyı ifade eden bedensel hareketler, örneğin birine yer vermek veya selamlamak gibi eylemler, bu duygunun gerçekliğinin ve samimiyetinin kanıtları olarak görülebilir. Bu bakımdan, ibadetin bedensel eylemler boyutu, içsel inançların ve duyguların dış dünyada nasıl bir yansıma bulduğunu gösterir ve ibadetin, yalnızca manevi bir tazimden öte, bireyin tüm varoluşunu içine alan bir yaşam tarzı olduğunu vurgular.

İmanın insan varoluşundaki derinlemesine rolünü kavramak için, bunun sadece zihinsel bir inanç olmadığını, aynı zamanda duygusal ve fiziksel boyutlarda da tecrübe edilip yaşanması gerektiğinin vurgulanması önemlidir. İmanın, günlük hayattaki bedensel ibadetler ve eylemler aracılığıyla somutlaşması gerekir. Bayrakdar'ın belirttiği gibi, "İmanın kuru bir fikir ve düşünceden öteye geçmesi, onun bedensel ibadetlerle ve ibadetlerde tecrübe edilip yaşanmasına bağlıdır."¹⁶⁶ Bu, imanın teorik bir anlayışın ötesinde, somut ibadet eylemleriyle ve yaşantımızdaki tecrübelerle bütünleşmesi gerektiğini vurgular.

Teorik kavramlardan pratiğe geçiş bağlamında, ibadetin anlamı ve önemi üzerine bir tartışma sunmak önemlidir. İbadet, özünde İlahi ve dinî bilinci temsil eden bir teorik kavram olarak başlar. Bu kavram, bir bilişsel sürecin ürünüdür ve bu süreç, doğal olarak duygusal deneyimlerde ve hislerde gelişir. İlahi olanın fikri, bireyin dindarlık, sevgi ve bağlılık gibi duygularla dolmasına yol açar. Bu bağlamda, dinî duygular, düşünsel süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve asla izole edilemez; bunlar, ilgi ve aktivitelere bağlı olarak şekillenir ve evrimleşir. Bu süreçte, 'ibadet' terimi, dinî

¹⁶⁶ Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 5.

pratiklerin teorik temellerinden çıkarak somut bir aktiviteye dönüşür. Bu dönüşüm, ibadetin dinin etkin bir yönü olduğunu ve dinî inançların maddi tezahürlerinin ve davranışlarının ancak ibadet yoluyla mümkün olduğunu gösterir. Böylelikle, ibadet, dinî kavramların teorik çerçevesinden çıkarak, bireysel ve toplumsal düzeyde somut dinî pratiklere ve davranışlara dönüşen dinamik bir süreci temsil eder. Bu süreç, teorinin pratikte nasıl yaşam bulduğunun bir örneği olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁷

İbadet, bireyin evrenin yaratıcısına ve yöneticisine yönelik derin saygı ve bağlılığını ifade eder. Bu, yalnızca insanın kendi iç dünyasındaki derin duygusal ve manevi bağlarla sınırlı değildir; aynı zamanda, günlük hayattaki eylemlerle, yani zahiri amellerle de tezahür eder. Böylece, ibadet, yaratıcıya yönelik içsel bir tazimin yanı sıra, bu tazimin günlük yaşamda gösterilen çeşitli eylemlerle de ifade bulduğu bir yaşam biçimi haline gelir.

Bu ibadet anlayışına örnek olarak, Bayraktar'ın İslam inancı çerçevesinde, ontolojik ve ontik iman kavramsallaştırmasıyla yaptığı açıklamalar gösterilebilir. O, İslam'da, Allah'ın varlığının ve birliğinin anlaşılmasını, ontolojik iman kavramı ile ifade eder; bu, Allah'ın varlığının ve birliğinin, O'nun yaratılmışlardan tamamen münezzeh, benzersiz ve bağımsız olduğunu kavrama sürecidir. Ontik iman ise, Allah'ın evrendeki varlıklarla sürekli bir ilişki içinde olduğu ve her an her yerde hazır ve nazır olması anlayışına dayanır. Bu, yaratılmışların ve evrenin tüm olaylarının Allah'ın iradesi ve yaratılışının bir parçası olduğunu kabul etmeyi içerir. Böylece, ontolojik iman, Allah'ın zatının mutlak birliğine inanmayı; ontik iman ise, Allah'ın evrendeki varlıklarla olan sürekli etkileşimine ve her şeyin O'nun iradesiyle gerçekleştiğine inanmayı ifade eder.¹⁶⁸ Bayraktar'ın açıklamaları, İslam inancında Allah'a olan derin iman, yalnızca teorik bir kabulden öte, günlük yaşamdaki ibadet eylemleriyle, yani zahiri amellerle somut bir ifade bulduğunu gösterir. Bu, ibadetin yalnızca içsel bir tazim olmadığını, aynı zamanda bu tazimin evrendeki her olayda ve harekette Allah'ın varlığı ve birliğine şahitlik eden eylemlerle dışa vurulduğunu vurgular.

¹⁶⁷ Das, "The Phenomenology of Worship", 29.

¹⁶⁸ Bayraktar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 20-21.

Yeryüzünde varolduğu günden bu yana insanoğlu, fitratının gereği olarak inanmış ve inancını ibadet adı verilen davranışlarla fiilen gerçekleştire gelmiştir. Çünkü inanmak salt zihinsel onaylar ile tatmin olmaz, bunların fiile dökülmesini davet eder. İnsan, inanıp bağlandığı üstün yaratıcıya karşı içinde duyduğu tazim, saygı, sevgi, bağlılık, teslimiyet ve şükran duygularını fiilen ifade edip göstermek, inancını birtakım pratiklerle realize etmek ihtiyacı duyar. Burada ibadetler, iman bağıyla derinden kurulan ilişkinin dış dünyaya akseden tezahürleri ve dinî hayatı kuvveden fiile dönüştüren uygulamalar bütünüdür.¹⁶⁹

İbadetin pratik yönü, kültür ve medeniyet çeşitliliği ile yakından bağlantılıdır. Farklı kültürler ve medeniyetler, ibadetin nesnelerini ve biçimlerini kendi özgün anlayış ve geleneklerine göre şekillendirir. Bu çeşitlilik, ibadetin bireyin ve toplumun kültürel kimliği ile etkileşim içinde bir ifade olduğunu gösterir. İbadet, bu bağlamda, dinî inancın somut bir ifadesi olarak, farklı kültürel ve medeniyet bağlamlarında kendini yeniden yapılandırır ve çeşitlenir.¹⁷⁰ İbadet, tarihin her döneminde farklı biçim ve niteliklerde tezahür etmiştir. İnsanlık, antik çağlardan beri doğaüstü varlıklarla iletişim kurma veya ilahi bir varlıkla birlik yaşama amacıyla, ibadetin çeşitli yönlerini ve yöntemlerini benimsemiştir. İbadet, ibadet eden (abid) ile ibadetin odağı (mabud) arasındaki derin bağlantıyı yansıtır. İbadet sürecinde, abid, kendinde bulunmayan veya sahip olmadığı bir ideali gerçekleştirme çabası içinde olur. Bu ideal veya nesne, ibadetin merkezindedir ve abid, bu ideali gerçekleştirmek için çeşitli yöntemler veya biçimler benimser. İbadet, bu yöntemler veya biçimler aracılığıyla maddi bir şekilde ortaya çıkar ve abidin ideali, bu yöntemler sayesinde somutlaşır¹⁷¹

İbadetlerin amel boyutu, bazı eylemlerin mabudun doğrudan emriyle, diğerlerinin ise bu doğrudan emirlerle ilişkilendirilerek gerçekleştirilmesi sayesinde, kendi içinde bir değer skalası barındırır. Bu bağlamda, mabud tarafından doğrudan emredilen ameller için ‘asli ibadet’, bunlarla ilişkilendirilen ve günlük yaşamda gerçekleştirilen diğer ameller için

¹⁶⁹ Hüseyin Certel, “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 1, sy 3 (1998): 149; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 211.

¹⁷⁰ Das, “The Phenomenology of Worship”, 29.

¹⁷¹ Das, 79.

‘tebeî ibadet’ terimlerini kullanıyoruz. Asli ibadetler, dinî metinlerde açıkça yer alan ve ibadetin özünü teşkil eden eylemlerdir. Bu eylemlerin iman dairesi içerisinde, uygun niyet ve ihlasla gerçekleştirilmesi, onları makbul asli ibadetler haline getirir. Öte yandan, tebeî ibadetler, iman, niyet ve ihlasla, günlük hayattaki eylemlerin dinî bir bağlamda değerlendirilerek ibadete dönüştürülmesine olanak tanır.

Örneğin, bir Müslüman için camide namaz kılmak dinî metinlerde emredilmiş olması yönüyle asli bir ibadettir. Ancak, camiye süpürmek gibi eylemler de niyet ve ihlasla birlikte ibadete dönüşebilir. Yeme-içme gibi günlük rutinler, Peygamber (sav)’in sünneti gözetilerek yapıldığında ibadete dönüşebilir. Spor yapmak veya hobi edinmek gibi aktiviteler, sağlıklı bir beden için ve Allah’ın yaratmasındaki güzellikleri keşfetme niyetiyle gerçekleştirildiğinde, tebeî ibadet vasfı kazanabilir. İyi davranışlar ve sosyal ilişkilerde gösterilen sevgi ve merhamet, insanlar arasında muhabbeti artırma niyetiyle yapıldığında, ibadetin bir yansıması haline gelir. Bu nedenle, kişinin günlük yaşamındaki, sıradan görünen eylemler bile, dinî bağlamda bir niyet ve ihlasla yapıldığında ibadete dönüşebilir.

İbadet fikri en dar anlamıyla bedensel boyutta ritüelle ilişkilidir. Ritüel kelimesi, latince ‘ritus’ (kutsal adet) kelimesinden gelir ve özellikleri gelenek tarafından belirlenmiş olan herhangi bir davranış şeklini tanımlar; dinsel bağlamda ele alındığında ise dinî davranış veya fiilleri ifade eder. İbadet etmek bir parça ritüel icra etmektir. Bu ise, belli aralıklarla tekrarlanabilen, belli bir süre devam edebilen, hızlı veya yavaş yapılabilen bir şeydir. Bir ritüel tipik olarak bazı zahiri eylem türlerini içerir. Elbette zahiri eylemler, ritüelden ritüele, kültürden kültüre çok çeşitlilik arz ederler. Bazı insanlar ayakta, bazıları diz çökerek, bazıları oturarak, bazıları gözleri kapalı, bazıları ise gözleri açık dua ederler. Şu hâlde tapınma çok çeşitli ritüel tezahürleri ihtiva eder.¹⁷²

Ritüelin gerçek bir tapınma biçimi olarak kabul edilebilmesi için, dinî bir yaptırım veya onayın belirli kanıtlarıyla desteklenmesi gerekir. Bu, ritüelin insanüstü veya doğaüstü güçlere yönelik olduğunu gösterir. Bu bağlamda, ritüel, Tanrı’nın tanınması ve ona

¹⁷² Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, 13; Ninian Smart, *The Concept of Worship* (London: The Macmillan Press Ltd., 1972), 5-6.

yönelik bir ibadet eylemi olarak değerlendirilebilir. Dinî bir emir veya yaptırımın mevcut olduğu her durumda, Tanrı tasavvuru oluşturulur ve ritüel, bu tasavvuru somutlaştıran bir araç haline gelir.

Ritüeller, belirli zaman ve mekânda gerçekleştirilen, genellikle tekrarlanan ve simgesel anlamlar taşıyan dinî eylemlerdir. Bu eylemler, ibadetin somutlaşmış formu olarak, inançların ve manevi değerlerin topluluklar ve bireyler tarafından ifade edilmesine olanak tanır. Ayrıca, ritüeller topluluk içindeki sosyal bağları güçlendirir ve bireyin manevi yaşamına derinlik kazandırır. Bu yönüyle, ritüeller, ibadetin bireysel ve içsel boyutunun yanında toplumsal ve dışsal boyutunu da yansıtır. Ritüel pratiğinin, ibadetin anlamını ve etkisini nasıl derinleştirdiğini ve toplum içindeki dinî ve kültürel değerleri nasıl pekiştirdiğini anlamak, ibadetin daha kapsamlı anlaşılmasını sağlar.

Ritüelin hem zahirî hem de derunî olmak üzere iki temel boyutu olmakla birlikte, bunlardan birincisinin diğerine hâkim olması hadisesine oldukça sık rastlanır. Böyle durumlarda ritüel, basma-kalıp ve mekanik bir hale gelir. Eğer o ritüel, kendisine varoluşsal bir anlam kazandıran niyet, his gibi derunî veçheler göz ardı edilerek, sadece belirli bazı zahirî/şeklî hareketlerden ibaret hale gelirse, böyle bir ritüelin dinî açıdan pek bir önemi kalmayacaktır. Bir kısım dinî faaliyetlerin “ritüelistik” diye kötülenmesinin nedeni de budur. Ancak ritüel teriminin böyle olumsuz bir anlamda kullanılmasından ötürü onu, dinin önemsiz ve bozulmuş bir veçhesi gibi görmek de yanlıştır.¹⁷³

Ritüeller, ibadetin sembolik boyutunu temsil eder ve dinî anlamın derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olur. Paul Tillich’in yaklaşımına göre, ibadet ve tapınma, sadece belli ritüel biçimlerle sınırlı değildir; aslında iman sonucu yapılan her türlü davranış, bir tapınma biçimi olarak kabul edilebilir. Tillich, özellikle ritüellerin, değerleri açısından değil, fakat sembolik güçleri bakımından diğer davranış biçimlerinden üstün olduğunu vurgular.¹⁷⁴ Bu, dinin temel ve evrensel anlamda, insanların yaşamlarında en önemli ve temel olanla ilgilenmesi anlamına gelirken, daha dar bir sosyal bağlamda, düşünceler ve

¹⁷³ Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi”, 427.

¹⁷⁴ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 121.

eylemlerle ilgili semboller içeren bir sosyal grup olarak tanımlanır. Bu bağlamda, düşüncelerin sembolleri mitler, ayinsel ifadeler, teolojik formülasyonlar ve metafizik kavramlar olabilirken, eylemlerin sembolleri ritüel aktiviteler ve bunların ahlaki yansıma ve sonuçlarıdır.¹⁷⁵ Böylelikle, ritüeller, dinî eylemlerin sembolik anlatımları olarak önem kazanır ve insanların kutsal ile ilişkilerini ifade eder.

Ritüeller, dinî pratiklerin ötesinde, geniş bir sembolik anlam taşır. Genellikle sembol denilince akla ilk gelen şeyler nesneler olmakla birlikte, aslında eylemler de güçlü sembolik değerler içerir. Dinî semboller, hem fiziksel nesneler hem de eylemler olarak karşımıza çıkar. Örneğin, haç ya da hilal gibi nesneler sembolizmin küresel örnekleridir. Ancak istavroz çıkarma, namaz kılma veya diğer dinî ritüeller de eylem olarak sembolik değer taşır. Bu ritüeller, dinî inancın somutlaşmış hali olarak, beden dilimiz aracılığıyla ifade bulur. Bu bağlamda, Vergote'nun ifadesiyle ritüel, 'bedenle ve beden üzerinde yapılan sembolik bir eylem' olarak tanımlanabilir. Günlük yaşamda, beden dilimiz duygularımızı ve düşüncelerimizi sembolik bir şekilde ifade eder. Örneğin, bir Müslümanın namaz vaktinde Kabe'ye doğru secde etmesi, bir Hıristiyan rahibin ekmeği ve şarabı kutsaması ya da bir oyuncunun bir savaş sahnesini canlandırması, bu eylemlerin sembolik değerini vurgular.¹⁷⁶ Bu tür ritüeller, bireylerin inançlarını ve dinî tutumlarını gözle görülür bir şekilde ifade eder ve böylece, ritüel eylemler, dinî inancın somut ve anlamlı bir yansıması olarak önem kazanır.

Ritüellerin belirgin bir özelliği, genellikle sembolik anlamlarla yüklü olmalarıdır. Semboller, farklı gerçeklik boyutları arasında kurulan ilişki ve iletişimin önemli araçlarıdır. Mircea Eliade, sembollerin, varlığın kelimelerle ifade edilemeyen ve dolayısıyla en gizli kalmış boyutları olan "birbiriyle çelişen tezahürlerini" ifade ettiğini ve aydınlığa kavuşturduğunu belirtir. Bedensel veya zihinsel ritüel eylemler, sembolik karakteri nedeniyle, bireyi özbilinçli hale getirerek Kutsal hakkında önemli tecrübeler yaşamasına ve güçlü bir inanç edinmesine yardımcı olabilir. Hatta, bazı sembolik

¹⁷⁵ Paul Tillich, "Din, Bilim ve Felsefe", çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 2 (2001): 272.

¹⁷⁶ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 138-39.

ritüeller, başka hiçbir şekilde ulaşılamayan gerçeklik boyutlarını, ritüel tecrübesi yaşayan kişilere açabilir.¹⁷⁷

İbadetler, dinin biçimsellik ve sembolizmle dolu yönlerini yansıtır. Bu sembolik eylemler ve hareketler, ibadetlerin ruhunu koruyan ve içerdiği özü muhafaza eden bir kabuk ya da kap gibi işlev görür. İnsan aklı, Yüce Yaratıcı'ya ibadet etmenin zorunluluğunu anlayabilir; fakat bunun nasıl ve hangi şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini kendi başına bilemez. İşte bu sebeple, ibadetler, insanların kişisel tercihleriyle değil, ilahi buyruklar doğrultusunda belirlenen özel form ve miktarlarda icra edilir. Şekil ve edep kurallarına uygun olarak tamamlanmayan ibadet, anlam bütünlüğünden yoksun olduğu için eksik kabul edilir.¹⁷⁸

Ayakta bekleme, başın ve vücudun öne doğru eğilmesi ya da tamamıyla yere kapaklanma insanlar arası ilişkilerdeki temel saygı hareketleridir ve bir kısmı hala geçerliliğini sürdürmektedir. Sahne sanatçıları seyircinin önünde eğilerek saygılarını ve teşekkürlerini belirtirler. Alt statüde olan biri üst statüdeki bireyin yanında ayakta bekler, izin verilmeden oturmaz. Saygı esas olarak içsel bir olgu olmakla birlikte, davranışlarımızla ortaya konur; bunun da ötesinde uyulması zorunlu davranışlarla üst statüdeki kişinin saygınlığı daha da artar. Bir başka ifadeyle otorite çoğunlukla şekilsel davranışlarla sağlanır ya da etkisi artırılır. Bu yüzden kralların huzuruna çıkmak detaylı bir prosedürü gerektirir. Kralın haşmetini bilen bir kişi, teşrifatçı tarafından kendisine anlatılan davranış tarzlarını, yani kralın karşısında yere eğilerek selam vermek, belirli bir mesafenin ötesinde yaklaşmamak, doğrudan yüzüne bakmamak, sırtını dönmeden huzurundan ayrılmak gibi kuralları uyguladığı zaman içindeki saygı duygusu çok daha güçlenecektir.¹⁷⁹

Ritüel aynı zamanda statünün korunmasını sağlar. Bir kişi, örneğin kendi perçemine dokunarak amirini selamlar. Bunu neden yapar? Tahmin edebileceğimiz gibi itaatsizlikten kaçınmak için. Peki bu hareketi yapmasa ne olurdu? Şayet o kişi safça davranıp bunu yapmasaydı, amiri sinirlenir, ağırlığını hissettirir ve ona sözlü olarak

¹⁷⁷ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 48-49.

¹⁷⁸ Koca, "İbadet: İnsani Varoluşun Anlamı", 261.

¹⁷⁹ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 139.

patlardı. Mesele şudur ki, o kendisini amir olarak görür, inandırıcı bir şekilde bu rolü oynar ve bu sayede statüsünü sürdürmek ister. Bu, astından daha fazla güce sahip olmak demektir. Bu güç, astlar tarafından gerçekleştirilecek ritüellerle korunur ve bir dereceye kadar sürdürülür. Astın kendi perçemine dokunması eylemi, güç ve statü olarak aşağıda olmanın bir alametidir. Bir alamet olarak o, sırf bir sembol ya da bir beden hareketi değil, ast olmanın farkına varmak, onu izhar etmek ve onun bir parçası olmaktır. Bundan dolayı, perçemine dokunmayı reddetme, kendi başına suç atfedilecek bir olgu haline gelir. Dolayısıyla perçemine dokunmayan kişi böyle yapmakla sadece amirin üst statüsünü tanımamış olmaz, aynı zamanda bu statüyü tehdit eder ve dahası, onu biraz düşürür. Bu yüzden de amir, statüsünü eski haline döndürmek için reaksiyon gösterir. Ritüel olarak gücü azaltıldığında amirin vereceği ritüel tepki, karşındakinin astlığını artırıcı olmalıdır. Dolayısıyla, astın gösterdiği bağlılık ritüeli, itaat etmenin bir parçası iken, çaba gerektirmeyen üstünlük ritüeli, yani astın onu selamlaması, amirin gücünün bir parçasıdır.¹⁸⁰

Ritüellerde şekil ve anlam bir bütünlük oluşturur ve bu bütünlük ibadetin özüne önemli bir katkıda bulunur. Dinî vecibelerin yerine getirilmesi sürecinde her ibadetin kendine has bir formu ve kalıbı vardır. Bu, müminin Tanrı'ya olan bağlılığının ifade edilme şeklidir ve genel olarak bu ritüel kalıplar sembolik bir nitelik taşır, ibadetin vazgeçilmez bir parçasıdır. İbadetin bu belirlenmiş şekli, onun anlamının daha derin bir şekilde yaşanmasını sağlar. Bir ibadeti yerine getirmek, sadece sembolik bir eylem olmanın ötesinde, kişinin varlık tarzını insanüstü ve evrensel bir boyuta taşıyan bir katılımı ifade eder. İbadetin şekli ve anlamı, kalıbı ve özülle bütünleştiğinde, uygun bir şekilde ifa edildiğinde, amaçlanan etki ve sonuçlar ortaya çıkar. Bu bağlamda, ibadetin ritüel yönü, abidin manevi hayatında önemli bir role sahiptir ve ibadetin sadece dışsal bir form olmaktan çıkıp, içsel bir anlamla zenginleştiği bir deneyimi temsil eder.

Ritüellerin ibadetteki önemine dair düşünceleri daha da derinleştiren bir açıklama yapmak gerekirse, Gazali'nin ibadetler üzerine yaptığı psikolojik tahliller özellikle dikkate değerdir. Gazali'ye göre, ibadetlerin amacı, insanın şuurunu gündelik, alışılmış ve sıradan yaşantılardan uzaklaştırarak, onu daha yüksek bir şuur seviyesine taşımaktır.

¹⁸⁰ Smart, *The Concept of Worship*, 16-17.

Bu süreç, kalbin sıfatlarını geliştirmek ve daha iyi hale getirmek içindir. Örneğin, bir Müslüman için namazda secde ederken alnın yere değmesi, sadece fiziksel bir hareketten ibaret değildir; secdenin asıl amacı, kişinin kalbinde tevazu duygusunu güçlendirmektir. Fiziksel hareketin manevi bir etki yaratması için, kişinin bu hareketi kalben de benimsemiş olması gerekir. Aksi takdirde, yüzeysel bir hareketin kalpte bir değişiklik yaratması beklenemez. Muhammed İkbal ise, bedeninin duruşunun zihinsel ve duygusal durumları etkilemedeki rolüne vurgu yapar. İkbal'e göre, dua ve namaz gibi dinî pratiklerdeki sembolik davranışlar, insanın zihinsel ve duygusal yönünü şekillendirir. Bu nedenle, ibadetin şekil ve derunî anlam bütünlüğünün korunması, ibadetin etkililiği ve kabul edilirliliği açısından önemlidir. Böylece, ibadetin içsel bir değişim ve gelişim sürecini de barındırdığı anlaşılır.¹⁸¹

Şimdiye kadar yaptığımız irdeleme ve analizlere dayanarak, ibadetin evrensel ifadelerini tespit edebiliriz. İnsan fitratından kaynaklanan, mükemmeli arzulama ve nimetlere duyulan minnettarlık gibi duygular, tazim, şükran, sığınma gibi deruni ifadeler aracılığıyla kendini gösterir. Fıtrattan kaynaklandığını savunduğumuz bu ifadelerin, tüm inançlarda evrensel bir karşılığı olduğunu, mabudun buyruklarına itaat ve teslimiyet ifadeleri olan eylemler dışında, övgü, teşekkür, dua ve af dileme şeklinde sözlü ve eylemsel zahiri amellere dönüştüğünü görüyoruz.¹⁸² Bunun yanı sıra, oruç, hac, zekat ve kurban gibi dinler tarihinde ortak olarak bulunan ibadet formları da vardır. Tanrısal buyrukla ortaya çıktığını düşündüğümüz bu formların geniş çaplı felsefi analizlerini sonraki çalışmalara bırakıyoruz. Burada, fitratın bir yansıması olarak gördüğümüz övgü, teşekkür, dua ve af dileme gibi eylemleri kısaca ele alacağız.

İnsan, duygusal bir varlık olarak, iç dünyasında yaşadığı duyguları dışa vurmaya ihtiyaç duyar. Bu duygusal ifadeler, genellikle içsel duyguların dildeki karşılıkları olarak ortaya çıkar. Örneğin, derin bir saygı ve tazim duygusu hissettiğimizde, bu hissiyatımızı sözselsel olarak övgü ile ifade ederiz. Bu, insanoğlunun, karşısındaki varlığa veya insana duyduğu takdiri ve değeri belirtme ihtiyacından kaynaklanır. Bazı durumlarda, bu övgüler iç dünyamızda sessizce kalabilir fakat bu sessiz övgüler bile, bireyin düşünce

¹⁸¹ Hökelekli, “İbadet”, 250-51.

¹⁸² Benzer bir tasnif için bkz. Hamidullah, “İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi”, 22.

dünyasında önemli bir yer tutar. Ancak, bu muhatap insanın hayatındaki en yüce varlık, yani mabud ise, bu övgüler sessiz kalmaz; tam aksine, dilde açıkça ifade edilir çünkü mabud, tüm kusurlardan arınmış, en yüce varlık olarak görülür ve bunu dile getirmemek bir gerçeği gizlemek ve O'na hak ettiğini vermemek anlamına gelir.

Mabuda yöneltilen bu övgüler, sıradan bir övgü olmakla kalmaz. Bunun yerine, mabudun en yüce ve mükemmel olduğunu vurgulayan *tesbihe* dönüşür. Tesbih, sadece mabudu yüceltmekle kalmaz, aynı zamanda O'nu her türlü kusur ve eksiklikten tenzih eder. Bu, abidin mabuda olan sonsuz saygı ve taziminin en güçlü ifadesidir.

Teşekkür, insanın fitratındaki nimete minnettarlık duygusunun dışı vurumudur. İnsan, hayatındaki olumlu gelişmelere, aldığı yardımlara veya karşılaştığı iyi niyetli davranışlara minnet duyar. Bu minnettarlık duygusu, doğal olarak teşekkürle ifade edilir. Ancak bu teşekkür, muhatabının kimliğine, önemine ve sunduğu katkının büyüklüğüne bağlı olarak farklılık gösterebilir. Teşekkür, sıradan bir lütufta bulunan bir insana karşı basit ve samimi bir ifade şeklinde olabileceği gibi, hayatın her alanında varlığını hissettiren, varoluşun kaynağı olan mabuda yönelik olursa bu teşekkür, çok daha derin ve anlamlı bir hal alır. Mabuda olan teşekkür, sadece tek bir lütuf veya nimet için değil, varlığın bütünü için, her anındaki nimet ve lütuf için duyulur.

Mabuda teşekkür, en yüksek ifadesini *hamd*de bulur. Hamd, sadece belirli bir nimet veya lütuf için değil, varlığın tamamı ve yaşamın her anı için mabuda sunulan bir teşekkürdür. Bu yüzden, hamd, her türlü teşekkürü kapsayan, onun özü ve zirvesi olarak kabul edilir. İnsanın, varlık kaynağına duyduğu minnettarlık ve teşekkürü, en yalın haliyle *hamd* ile ifade edilir.

Tesbih ve hamd kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade edebiliriz: Tesbih, Tanrı'yı her türlü eksiklikten, kusurdan ve kötülükten uzak tutma eylemi olarak tanımlanırken; hamd, O'nun tüm iyiliklerle, erdemlerle ve olumlu sıfatlarla nitelendirilmesini ifade eder.¹⁸³ Bu iki kavram, Tanrı'nın mükemmelliğini ve kusursuzluğunu vurgular. Tesbih, Tanrı'nın mükemmel olduğunu ve hiçbir olumsuz

¹⁸³ Kiraz, "Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbih Etmesi", 103.

özelliğe sahip olmadığını; hamd ise O'nun iyilik, cömertlik, merhamet gibi olumlu niteliklerle dolu olduğunu belirtir.

Her türlü övgünün, tesbihin, şükrün ve hamdin yöneltildiği mabud, abidin hayatındaki en yüce ve mükemmel varlıktır. Abid mabuda duyduğu sonsuz bağlılık ve teslimiyetle bunu teyit eder. Bu derin bağlılık ve teslimiyet, sadece övgü, teşekkür veya hamd ile sınırlı kalmaz. Aynı zamanda kendi sınırlılığı ve acizliği nedeniyle ondan yardım talep etme ve ona sığınma şeklinde de tezahür eder. İşte bu noktada, ibadetin diğer evrensel ifadeleri olarak *dua* ve *af dileme* karşımıza çıkar.

Mabuddan yardım istemek, felaket anında ve darda kaldığında ona sığınmak, ibadetin en önemli çeşitlerinden biridir. Aynı zamanda o, ibadetin en önemli göstergelerinden olup her dinde mabudun hakikatini ve kullar nezdindeki makamını ifade etme biçimidir.¹⁸⁴ Bilgin'in de benzer şekilde vurguladığı gibi, yaratana yakarma, O'ndan yardım talep etme, O'na sığınma, bir kötülük ve günah işlediğinde pişmanlık duyarak O'na iltica etme, affedilmeyi dileme herhangi bir din ayrımı yapılmaksızın dindar bireylerin hepsinde gözlenen tabî bir davranıştır.¹⁸⁵ Bununla birlikte teist olmayan sistemlerde zât olmayan Mutlak ile normal anlamda bir haberleşme meydana gelmediği için, dua yerine tefekkürden bahsedilebilir.¹⁸⁶

Dua, ibadetin en temel ve evrensel biçimlerinden biri olarak kabul edilir ve farklı dinlerde ve kültürlerde çeşitli şekillerde kendini gösterir. Her inanç sistemine özgü dua ritüelleri, insanın iç dünyasını, dileklerini, arzularını, korkularını ve umutlarını dışa vurmasının bir yolu olarak görülür. Araştırmalar, insanlık tarihindeki dinî deneyimlerde, bir üst varlığa ya da güçlere yönelik hem dünyevi hem de uhrevi amaçlarla yapılan duaların önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.¹⁸⁷ Dua esnasında insan Tanrı'dan bir şey isterken aslında bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilemez. Duanın kabulü

¹⁸⁴ Amirî, *Allah Neden Kendisine İbadet Edilmesini İster?*, 50.

¹⁸⁵ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 144-45.

¹⁸⁶ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, 21.

¹⁸⁷ Sinanoğlu, "İbadet", 234; Dua üzerine daha ayrıntılı felsefi analizler için bkz. Baykan, *Dua Üzerine: Din Felsefesi Okumaları*; Phillips, *The Concept of Prayer*.

meselesi tümüyle empirik değil fakat empirik yönü de olabilen dinî bir olgudur. Aslında dua ettiği esnada müminin gerçekte yaptığı şey, Tanrı'nın iradesine boyun eğmektir.¹⁸⁸

Bir sığınma şekli olarak tövbe, 'geri dönmek, dönüş yapmak' anlamlarına gelir. Abid, zaman zaman mabudunun buyruklarına uymayarak ondan uzaklaşır. Tövbe, bu uzaklaşmaya son verme çabasıdır ve abidin derin pişmanlık duygularıyla özür beyan ederek tekrar ona yönelmesini sağlar. Dolayısıyla tövbe ruhun mabuda açılışını ve yücelişini hedefleyen duaya benzetilmiştir.¹⁸⁹ Bu bağlamda, tövbenin, abidin mabuda yeniden dönüşünü ve bu süreçte yaşadığı ruhsal geri/tekrar yükselişi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Tövbe, abidin mabud ile olan ilişkisini sürekli yeniden canlandırır ve bu sürekli yenilenme, abidin ruhsal yolculuğunda önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Dolayısıyla, tövbe sadece bir pişmanlık ifadesi değil, aynı zamanda abidin manevi gelişimindeki sürekli bir ilerleme ve dönüşüm aracıdır.

Bu başlıkta, ibadetin iradî tezahürlerini, imandan ritüellere uzanan geniş bir yelpazede detaylı bir şekilde inceledik. Bu inceleme, ibadetin, bireyin varoluşsal boyutlarında nasıl geniş bir kapsama sahip olduğunu ve sadece bedensel eylemlerden ibaret olmadığını ortaya koydu. İbadetin bu kapsamlı doğası, insanın kendi iç dünyasındaki derin duygular, niyetler ve düşünceler ile bireyin dış dünyada gerçekleştirdiği eylemler arasındaki köprüyü vurgulamakta, bu sayede ibadetin insan hayatındaki çok boyutlu etkisini ve önemini gözler önüne sermektedir. Bu geniş çerçeve, ibadetin insanın varoluşsal tecrübesinde nasıl merkezi bir rol oynadığını ve bireyin dünya içindeki yerini nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Şimdi de, ibadetin bu derin ve kapsamlı etkisinin, insanda tezahür ettiği hali ve yarattığı sonuçlar daha da detaylı bir şekilde ele alalım.

3.3. İbadetin Etkileri ve Sonuçları

Çalışmamızın bu kısmında, ibadetin öncelikle evrensel düzen ve doğal dünya üzerindeki, ardından da insanlar üzerindeki somut etkilerini ve sonuçlarını derinlemesine inceleyeceğiz. Daha önceki alt başlıklarda ele alınan 'İbadetin Tabii

¹⁸⁸ F. A. Isambert, "Din Fenomenolojisi II", çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 4 (1992): 368.

¹⁸⁹ Bekir Topaloğlu, "Tövbe", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 279.

Tezahürleri' ve 'İbadetin İradî Tezahürleri', ibadetin doğal ve iradî tezahür tarzlarını ortaya koymuştu. Tabiî ibadetin tezahürlerini kainattaki düzen ile açıklamış; yaratılmış varlıkların, yaratıcının iradesine uygun tarzda var olmakla ibadetlerini gerçekleştirdiklerini belirtmiştik. Şimdi ise, iradî ibadetin tezahürlerinin bireyler ve toplumlar üzerindeki somut sonuçlarına odaklanalım. İlk olarak, ibadetin bireysel etkileri ve toplumsal yaşam üzerindeki dönüştürücü etkilerini ele alacak, sonrasında da ibadetin diğer varlıklar ilişkisinde insana neler kazandırdığına değineceğiz. Böylece, ibadetin hem insan yaşamında hem de geniş evrensel çerçevede nasıl bütünleştirici ve dönüştürücü bir rol oynadığını, somut örnekler ve analizlerle göstermeyi amaçlıyoruz. İbadetin, abidin (ibadet eden kişinin) bilişsel, ruhsal ve toplumsal hayatına nasıl katkıda bulunduğunu, onun iç dünyası ve çevresiyle olan ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini ve ona nasıl yeni perspektifler ve anlayışlar kazandırdığını inceleyeceğiz. İbadetin, abidin hayatında bir dönüşüm aracı olarak işlev gördüğünü ve bu sürecin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl yansıdığını göz önünde bulunduracağız. Bu analiz sürecinde, ibadetin insan yaşamındaki derin etkilerini farklı boyutlarıyla ele alarak, insanın varoluşsal yolculuğunda ne kadar önemli bir etken olduğunu keşfetmeye çalışacağız.

Önceki bölümde, ibadet eden kişinin (abidin) perspektifinden ibadet edilenin (mabudun) mükemmelliği ve bu algının yarattığı dinamikleri inceledik. Abid, mabudu mükemmel bir varlık olarak algılar ve bu mükemmellik, mabudun abidin düşünce veya davranışlarına ihtiyaç duymadığını ima eder. Abid, kendi muhtaçlığının farkında olmasına rağmen, mabudun kendisinden hem üstün hem de müstağni (bağımsız) olduğunu bilir. Bu anlayış çerçevesinde, mabudun ibadete ihtiyacı olmadığı düşünüldüğünde, ibadetin aslında ibadet edene fayda sağlamak amacıyla var olduğu anlaşılır. Böylece, ibadet abidin varoluşsal ihtiyaçlarını karşılayan bir araç olarak işlev görür ve onun kendisini geliştirmesine ve dönüşmesine katkıda bulunur.

İbadet edenlerin bu dünyada gerçekleştirdikleri dinî çabaların, hakkaniyet ve adalet bağlamında ele alındığında, ölümden sonraki hayatta da Tanrı ile olan bağlantının devam etmesini gerekli kıldığı düşünülmektedir. Bu, dinî çabaların hiçbirinin boşa gitmediği ve her birinin, ölümden sonraki varoluş düzleminde bir karşılığı olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, ölümden sonraki hayat, pek çok dinin temel doktrinlerinden biri olarak yer almakta ve dünyanın çeşitli dinlerinde farklı biçimlerde

ifade edilmektedir. İslam inancında bu kavram, Cennet ve Allah ile buluşma olarak tanımlanırken; Hristiyanlıkta diriliş, Budizmde Nirvana ve Hinduizmde Mukti olarak temsil edilmektedir.¹⁹⁰ Bu kavramların ortak noktası, ölümden sonraki hayatın, bu hayattaki dinî uygulamaların ve çabaların hukuki ve ahlaki bir sonucu olarak görülmesidir.

Bu bağlamda, tüm dinlerin ibadet edenlerinin, bu dünya ve öteki dünyada hayatın nasıl olacağına dair kendi görüşlerine sahip olmaları önemlidir. Bu görüşler hem pragmatik hem de manevi unsurları içerir. İbadet eden bir kişi, varlığını sadece dünyevi açıdan değil, aynı zamanda ölümden sonraki ruhani varlık açısından da değerlendirir. Bu perspektif, ibadet eden kişinin varlığını ebedi olarak tanımlar ve geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği kapsar. Bu anlayış, ibadet edenlerin hayat boyu süren dinî çabalarının ve içten arzularının bir anlamda sonucu olarak ortaya çıkar. Dinî varoluş, Tanrısal ile olan uyum veya bağlantıdan kaynaklanan bir kendini gerçekleştirme sürecidir. Bu süreçte, daha yüksek bir dinî yaşam, ibadetin çeşitli biçimleri aracılığıyla elde edilir. İbadet, bu şekilde pratik bir tatmini hedefler ve bu tür yüksek dinî yaşam hem bu dünyada hem de ötesinde ‘ruhun kurtuluşunu’ da içerir.¹⁹¹

İbadetler, abidi kutsalın huzuruna götürür ve onun bilincini sürekli canlı tutar. Bu açıdan ibadet, kutsalın hatırlanması ve hatırlatılmasıdır. Abid, ibadetle, kutsalın varlığını ve huzurunu şuurunda yaşadığında, her an bu yüce varlıkla beraber olduğunun ve O’nun huzurunda bulunduğu farkında olur. Bu durum, gerçek ibadetin temelini oluşturur. Kutsalı şuurda canlandırmanın yolu, O’nu anmak ve zikretmekten geçer. İbadetlerin her bir biçimi, kutsalı anmanın ve onun bilincini insani şuurda güçlendirmenin bir yolu olarak hizmet eder. Özetle, ibadetlerin tüm unsurları ve erkanları, kutsalı zikretmek, onun bilincini insani şuura yerleştirmek ve insanın manevi gelişimine katkıda bulunmak amacını taşır. İbadetler, mabuda olan aşkı, iyi ahlakı, mükemmelliği ve mutluluğu teşvik eden manevi bir yol olarak değerlendirilebilir.¹⁹² Bir başka ifadeyle, ibadet pratikleri, insanın belli zaman dilimlerinde mabud ile ilişkisinde yoğunlaşma sağlayarak bireyde

¹⁹⁰ Das, “The Phenomenology of Worship”, 156.

¹⁹¹ Das, 118-19.

¹⁹² Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 9-11.

kulluk bilincinin yerleşmesine vesile olur.¹⁹³ Böylece ibadetler, kutsalın bilinçte yerleştirilmesi ve insanın ruhsal yücelme ve gelişimine katkı sağlaması şeklinde hizmet görür.

Bu haliyle ibadetler, mabuda ilişkin birer hatırlatma işlevi görürler. Ritüel ibadetler, abidin, mabud huzuruna çıkma, O'na yakın olma ve O'nunla irtibat kurma vasıtalarıdır. Tekrar eden ibadetlerle, abid mabudunun düşüncesini şuuruna yerleştirir. Diğer bir ifadeyle, onu hatırlar (zikir), varlığını hissedip zihninde ve kalbinde muhafaza eder, daima onunla beraber olduğunu, onun huzurunda, gözetim ve denetimi altında bulunduğunu hisseder. İbadet tekrar ettikçe bu şuur kökleşip sabitleşir. Mabudun gözetimi hissini sürekli hissetmek, abidin günlük hayatında ahlaken fazilet sayılan erdemli davranışlara yönelme ve kötü sayılan davranışlardan geri durma şeklinde kendini gösterir.¹⁹⁴

Bedensel ibadetlerin bizzat kendileri mabudu hatırlatıcı (zikir) olmakla birlikte, dille mabudu tesbih, şükür ve dua da mabudu hatırlatıcı unsurlardır. Şöyle ki, kalp, oldukça değişken bir yapıya sahiptir. Hızlıca unutulur, bir anda gaflet bulutları üzerine çöker. Bir anda ibadet heyecanını kaybeder. Dil ile yapılan zikirler, kalbin üzerindeki gaflet bulutlarını dağıtır ve onu uyandırır. İbadetin bir hatırlatma olması, gaflet kirlerinden arınmayı sağlar. Kalbin hayat nurunu korur ve onu güzel hatıralarla besler. Bu yıpratıcı varoluşta kişinin kendine yabancılaşmasını engeller.

Her ne kadar bedensel ibadetler, kalbin ibadeti olan imandan kaynaklanıyor olsa da bedensel eylemlerin kalbin eylemlerini etkilemesi de söz konusudur. Bedensel ibadetlerin önemli bir işlevi, imanı takviye edip besleyerek güçlendirmesidir. Topçu'nun benzetmesiyle, iman bir tohumdur. Atıldığı kalpte ibadet ağacının filizlenmesi beklenir. Bununla birlikte, ağacın büyümesi için beslenmedikçe, yani ibadet olmadıkça imanın varlığını devam ettirmesi ve yeterince güçlenmesi zordur. Şu hâlde bedensel ibadetler,

¹⁹³ Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 252.

¹⁹⁴ Certel, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", 150-51.

imanın dış dünyadaki tezahürleri olmaları itibariyle imandan hayat bulurken, bir yandan da imanı takviye edip besler ve güçlendirirler.¹⁹⁵

Sadece fikir ve kalp sahasında kalarak, ameli bir surette yaşanmamış olan herhangi bir hakikatin, ne kadar yüksek olursa olsun, mühim bir kıymeti yoktur. İnsan, inandığı bir hakikate dili ile tercüman olmaz, onu fiilen yaşamağa çalışmaz ve hayatta eylemsel olarak gerçekleştiremezse, hem ona olan iman ve sevgisi yavaş yavaş kuvvetini kaybeder, hem de kalp ve vicdanının emrine tabi etkin bir unsur olmaktan çıkar.¹⁹⁶

Diğer taraftan ibadetler, zaman ve mekan bilincinin kazanılmasında önemli bir role de sahiptir. Kainatın kozmik düzeni ve insanın dünyada oluşu, zaman ve mekan kavramlarıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Evrensel ve insani olguların altyapısını oluşturan bu iki kavram, maddenin ve yaşamın temel boyutlarıdır. İbadetler, zaman ve mekanın kıymetinin anlaşılmasını sağlayan temel etkenlerdendir. İster bedensel ister maddi olarak ifa edilen tüm ibadetler, belirlenmiş zaman koşullarına sahiptir. İbadetlerin temel amacı, insana zaman bilinci aşlamak ve zamanın değerini hatırlatmaktır. Dolayısıyla, ibadet, zaman ve mekanın bilincine erişmek; yaşanan zaman ve mekanın farkında olmak anlamına gelir. Zaman ve mekan bilinci, insanı hem ruhsal hem de maddi alanlarda dinamik ve verimli kılar. Bu bilincin yokluğu ise, zaman ve mekanın israfına ve pratik hayatta verimsizliğe yol açar. Bayrakdar'ın işaret ettiği gibi, ibadetlerin bu yönü, insanın zaman ve mekanla ilişkisini derinden etkileyerek, ona bu kavramların değerini öğretir.¹⁹⁷

Dinî bir vizyon içerisindeki temel esaslardan kaynaklanan ibadetler, farklı dinlerde farklı sembolik eylemlerde kendini gösterir. Bu eylemler, her dinin kendine has özelliklerini yansıtan ayırt edici pratikler olarak öne çıkar. İbadetlerin bu tezahürü, Watt'ın belirttiği gibi, mümini, seçtiği herhangi bir ibadet şekliyle birlikte, zengin ve

¹⁹⁵ Certel, 151; Nureddin Topçu, “Dinî Hayatın Psikolojik Temelleri”, *İslam Mecmuası* 1, sy 4 (1956): 13.

¹⁹⁶ Akseki, “Takriz”, 7.

¹⁹⁷ Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 59-61.

dinamik imgelerle dolu bir dünyaya sokar. Bu dünya, fiziksel bir gevşeme sağlamakla birlikte, mümine karşılaştığı zorluklarla başa çıkma gücü verir.¹⁹⁸

Bu dinamik imgeler dünyasının ötesinde, ibadet, insanın mabuduna yönelik derin bir sığınma ve teslimiyet süreci olarak da kendini gösterir. İnsan, ibadet aracılığıyla mabuduna yönelir ve bu, mabudun abid için bir güvenli sığınak, huzur ve kuvvet kaynağı olmasını sağlar. Abduh'un Fatiha Suresi'nden alıntılacağı gibi, 'Ancak Senden yardım dileriz' ayeti ile 'Ancak Sana ibadet ederiz' ayetinin birbirini tamamlamasını, gönlün ve ruhun Yaratıcı'ya sığınmasının ifadesi olduğunu ortaya koyar. İşte ibadetin özü, bu derin sığınma ve teslimiyette yatar.¹⁹⁹ Böylelikle, müminin mabuda yönelişi, sadece zorluklarla başa çıkma gücü bulmakla kalmaz, aynı zamanda yaşamın temelinde yatan ebedi ve görünmeyen değerlere yönelik bir arayışı ve uyumu da içerir.

İbadetin, insanın mabuduna yönelik derin bir sığınma ve teslimiyet süreci olduğuna dair önceki tartışmalarımızın ışığında, Mair'in Yunan ibadeti üzerine yaptığı gözlemler, ibadetin evrensel bir anlamını daha da genişletiyor. Mair, Yunan ibadetini ele alırken vurguladığı gibi, ibadetin özünde yatan, daha yüksek ve daha iyi bir yaşam arayışıdır. Bu arayış, bireylerin ya kendi başlarına ya da belirli zamanlarda topluluk halinde yürüttükleri ibadet eylemleriyle kendini gösterir. İbadet sırasında sunulan şükranlar ve gelecek nimetler için yapılan dualar, sadece geçici dünya ile ilgili değildir; aslında, bu eylemler, yaşamın gürültüsü ve karmaşasının ötesinde, kalıcı ve ebedi olan değerleri anmamızı ve bu değerlere uyum sağlamamızı amaçlar.²⁰⁰

Bu kavrayış, ibadetin sadece bir teslimiyet ve sığınma eylemi olmakla kalmayıp, aynı zamanda bireyin ve toplumun, hayatın daha yüksek ideallerine ve ebedi değerlerine yönelik sürekli bir arayış içinde olduğunu gösterir. İbadet, böylelikle, geçici olanın ötesine geçme ve yaşamın derinliklerinde yatan ebedi gerçekliklerle bağlantı kurma çabası olarak ortaya çıkar. Bu, insanın varoluşsal yolculuğunda karşılaştığı zorluklar ve geçicilik karşısında, daha yüksek bir anlam ve amaç arayışının somut bir ifadesidir.

¹⁹⁸ Montgomery Watt, *İslam Nedir?*, çev. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993), 237.

¹⁹⁹ Muhammed Abduh, "Fatiha Tefsiri", çev. Abdulkadir Şener ve Mustafa Fayda, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy 1 (1968): 24.

²⁰⁰ A. W. Mair, "Worship (Greek)", içinde *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 782.

Amel olarak ibadetin temel gerekliliği, insanın içsel yapısında zaten mevcut olan fitrî boyutun uyanışını sağlamaktır. Bu, ibadetin, bireyin manevi anlayışını ve farkındalığını derinleştiren bir süreç olduğunu gösterir. İbadet, dinin doğrudan duygusal (feeling) bir deneyime dönüştürülmesi ve kişisel bir içsel yolculuğa çevrilmesi sürecidir. Bu süreç, bireyin dış dünyadaki olaylardan bağımsız olarak kendi iç dünyasında dinî anlam ve bağlam kazanmasını sağlar. Dolayısıyla, ibadet, bireyin manevi yaşamında önemli bir rol oynayarak, onun ruhsal gelişimine ve dinî anlayışının derinleşmesine katkıda bulunur.²⁰¹

Dua ve ibadet, kişisel inanç ve yaşam değerlerinin pekiştirilmesi sürecidir. Bu pratikler, bireyin tüm değerlerin kaynağı ve temeli olan İlahi Güçle olan bağııı güçlendirerek, hayatın değerlerinin gerçekleştirilme olasılığını artırır. İbadet, sadece duyuüstü bir gerçekliğe inançtan öteye geçer; bireyin bu Gerçekliğe duygusal ve iradî bir yanıtı, yaşamını bu Gerçeklikle uyum ve birlik içinde olacak şekilde düzenlemesi sürecidir. Tanrı, gerçek, güzellik ve iyilik değerlerinin merkezi olarak görülür ve ibadet hayatı, bireyin bu değerleri kendi varoluşunda yeniden üretme çabasını içerir. Din, mevcut değerlerin pasif bir şekilde korunmasından çok, yeni değerlerin arayışı ve mevcut değerlerin içerik ve uygulama alanları açısından sürekli geliştirilmesi süreci olarak ele alınabilir. Bu anlayış, ibadetin kişisel ve toplumsal hayatta somut faydalarını ve çıktılarını vurgular; ibadetin, bireyin hem içsel hem de dışsal dünyasını zenginleştiren bir deneyim olduğunu ortaya koyar.²⁰²

İnsanın fitratındaki ibadet köklerini ele alırken, özellikle insanın acizlik farkındalığı üzerinde durmuştuk. Bu ontolojik acizlik, insanın kendisini evrenin geniş bağlamında küçük ve güçsüz olarak algılamasına yol açar. Ancak, bu acizlik durumu karşısında insan, mutlak ve sonsuz kudrete sahip bir varlığa sığınmak, dayanmak ister. Bu yönelim, insanın kendi acizliğini kabul etmesi ve bu durumla barışık olması anlamına gelir. Bu bağlamda, ibadet insanın varoluşsal durumunu ve kozmik düzen içindeki konumunu kabul etme ve onunla barışma süreci olarak anlaşılabilir. Bu farkındalık,

²⁰¹ Das, “The Phenomenology of Worship”, 136-37.

²⁰² Das, 139-40; D. Miall Edwards, *The Philosophy of Religion* (Calcutta: Progressive Publishers, 1960), 12.

insanın kendi varlığını ve yerini kozmik düzende anlamlandırma sürecinde, aynı zamanda kendi manevi gelişimi ve psikolojik sağlığı açısından da önemli bir rol oynar.

Din, insanın hayatında sadece teorik bir kavram olmanın ötesinde, ona pratiğin içinde bir yol gösterir. Farklı dinlerin kurtuluş öğretisine bakıldığında, bu öğretinin temelinde, insanın gerçekliğe, hakikate ulaşması ve varoluşunun amacına erişmesi yatar. Din, insanı bu hakikate götüren ve kurtuluşa ulaştıran dinamik bir karakter taşır. Bu bağlamda, dinin temel amacı kurtuluştur ve kurtuluş, sadece entelektüel bir mesele olmakla kalmayıp, varoluşsal bir hedefi de temsil eder. Dolayısıyla, din, teorik bir okuldan çok, pratik bir çaba olarak anlaşılmalıdır.²⁰³ İbadetin bu kurtuluş sürecindeki rolü, abid açısından son derece önemlidir. İbadet, içsel bir ta'zim, manevi bir pratik olmanın ötesinde, kutsala yönelik eylemlerle somutlaşır. Bu pratik yön, abidin kurtuluş yolculuğunda kritik bir rol oynar. İbadet, abidin manevi gelişimini destekler ve ona ahlaki bir yaşam yolunu sunar. Bu bağlamda, ibadetin kurtuluş sürecindeki önemi, abidin hem içsel hem de dışsal dünyasını dönüştürme kapasitesine dayanır. Kurtuluş beklentisi içindeki abid için ibadet, dinî bir yükümlülük olmanın ötesinde temel bir varoluş parçasıdır.

Sonsuz güç ve mükemmellik sahibi olan mabuda kendini yakın hissetmek ve onun kudretine sığınmakla abid, kendisini emniyette hisseder, ümitsizlikten kurtulup iç huzura erer.²⁰⁴ Tanrı'nın kendisine yakın olduğu ve dualarına icabet ettiği inancı kişinin ümitsizliğe düşmesini engeller. Bir maddeperest mücadele alanında mağlup olduğu zaman ümitsiz olur ve bazen intihar eder. Fakat kendini Allah'a teslim etmiş olan kimseler, ufku kararmış gördükleri zaman, Allah'a yalvarış ile ümitsizliğe kapılmadan yeni bir istek ve yeni bir dinçlik hissederler. İbadet onlara taze bir hayat verir, onlara güç kazandırır, hareketlerini süratlendirir. Nihayet onlar da başarının zirvesine yükselirler.²⁰⁵

İçten kaynaklı samimi bir dindarlıkta, insan-yüce varlık ilişkisi, ibadet tecrübesi ile samimi bir ben-sen ilişkisine dönüşür. Dindar, normal şuurunun üstünde başka bir

²⁰³ Raimon Panikkar, *Religion and Religions* (New York: Orbis Books, 2015), 56.

²⁰⁴ Certel, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", 151.

²⁰⁵ Hoca Kemaleddin, "Felsefe-i İbadet I", *Sebîlür-Reşâd*, 1925, 130.

varoluş yaşar. Böyle bir yaşantıda, dindarın muhatabı, yüce varlığın kendisidir. Dindarın ruhsal derinliklerinde kurulan bu iletişim, dinî şuurun, duygu ve heyecanın zirve noktasını teşkil eder.²⁰⁶

İbadet süreci, bireyin evrensel bir bilinçle uyum içinde var olma deneyimini içerir ve bu süreçte mutlak bir mutluluk deneyimi yaşanır. Bu durum, felsefe, ahlak veya estetik gibi diğer alanlarda ulaşılamayan, ibadete özgü bir içerik ve tatmin sağlar. İbadet, öznenin İlahi ile bütünleşmesine dayanan bir neşe ve memnuniyet hissi yaratır. Bu duygu, diğer kültürel ve entelektüel alanlarda, sürekli bir çatışma ve “henüz gerçekleşmemiş olanın” arayışı ile karakterize edilen bir durumun aksine, bireyin evrensel bir ruhla birleşmesini ve bütünsel bir huzur bulmasını sağlar. İbadet, sezgisel bir empati yoluyla, özne ile nesne arasındaki ayrımın aşılmasını ve bireysel ruhun evrensel ruhla bütünleşmesini mümkün kılan bir süreçtir. Bu süreç, bilgi ve onun kategorilerinin hakim olduğu diğer kültürel pratiklerde bulunamayan, bireyin içsel mücadelelerini ve çatışmalarını aşmasını sağlayan bir özellik taşır. İbadet, bu bağlamda, sadece manevi bir pratik olmanın ötesinde, bireyin ruhsal gelişimine katkıda bulunan derin ve dönüştürücü bir deneyimdir.²⁰⁷

İbadetler, mabuda yönelik derin bir teslimiyet ve itaat hissiyle kişiyi, evrenin tüm varlıkları için bir barış, paylaşma, şefkat ve merhamet kaynağı olarak konumlandırır. Bu, Tanrı merkezli bir varlık anlayışı temelinde, bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirdiği bir bağlamdır. ‘Mümin benlik’, bir yandan kendi varoluşsal konumunu ve bu husustaki derin bakış açısını dışa vururken -ki bu, kulluk, ubudiyet durumudur, yaratılmışlık ve muhtaçlık halinin itirafıdır- diğer yandan da birey ve toplumun varlık alanının da ahenk ve huzura kavuşturulmasında etkin bir özne olma işlevini üstlenir.²⁰⁸

Diğer taraftan ibadetin sosyal boyutu, insanlık tarihi ve geleneklerin korunması açısından oldukça önemlidir. Farklı dinî gelenekler ve mezhepler, ibadet pratikleri aracılığıyla yüzyıllar boyunca toplumsal yapıları şekillendirmiş ve bu süreçte kültürel mirasın ve geleneklerin devamlılığını sağlamıştır. İbadet, bir kültürün ya da topluluğun

²⁰⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 155.

²⁰⁷ Das, “The Phenomenology of Worship”, 140-41.

²⁰⁸ Kılıç, “İbadetlerdeki Fitri Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı”, 59.

özgün geleneklerini, değerlerini ve inançlarını yansıtarak, bu unsurların nesilden nesile aktarılmasında kritik bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, ibadet, bireysel bir dinî deneyimin ötesine geçerek, toplumsal yapıları ve tarihsel süreçleri derinden etkileyen ve şekillendiren bir fenomen olarak kendini gösterir. Bu etkileşim, ibadetin, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dinî inanç ve bilincin somut bir yansıması olarak işlev görmesini sağlar. Böylece, ibadet, dinî geleneklerin ve kültürel kimliklerin korunması ve sürdürülmesinde hayati bir rol üstlenir, toplulukların ortak hafızasını güçlendirir ve kültürel mirasın devamlılığını sağlar.²⁰⁹

Dinlerin inananlarına kazandırdığı semboller, onların yaşadıkları dünyayı daha özel gözlüklerle müşahade edebilmelerinde kavramsal bir görüş imkânı sağlamaktadır. Böylece insan semboller sayesinde kendi özel konumundan çıkmakta ve diğer insanlarla kendisine özgü birliktelik biçimleri oluşturmaktadır. Dinî inancın ifadesi ve dinî ritüellerle ilgili kavrayış biçimleri çoğunlukla birtakım sembollerle ifade edilir. Kutsalla iletişimin dinsel birtakım seremoni ve ritüel formları, dinî tavrı ve düşünceyi ifade eden değişik görünümlemlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda inancın canlılık ve anlamını ifade eden dinî törenler, ibadetler ve bunların icra edildiği zamanlar, mekanlar ve şekiller sembolik bazı görünümlemler içermektedir.²¹⁰

İbadet, bireylerin hayatta aynı hedeflere ulaşma arzularını yansıtırken, toplum içinde birlik ve uyumu teşvik eden çeşitli ilişki biçimleri sunar. İbadet yöntemleri, abid ile mabud arasındaki ilişkileri çeşitlendirir ve bu da toplumsal bağlamda, ibadet edenler ile ibadet nesneleri arasında farklı etkileşimlerin oluşmasını sağlar. Özellikle yaygın dinlerde, çeşitli ibadet nesnelerinin tek bir Tanrı figüründe birleşmesi, farklı inanç ve kültürlerden insanları ortak bir değer etrafında toplayarak sosyal uyumu ve dayanışmayı güçlendirir. Bu, bireylerin sadece manevi hedeflere ulaşmalarını değil, aynı zamanda sosyal bağlamlarda bir arada yaşama ve karşılıklı anlayış geliştirme yeteneklerini de geliştiren bir süreçtir.²¹¹

²⁰⁹ Das, “The Phenomenology of Worship”, 29.

²¹⁰ Erkan Perşembe, “Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslâm’da Sembolik Değerlerin Bugünü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 10 (1998): 94.

²¹¹ Das, 117.

Kutsal ile olan sübjektif tecrübe, ister istemez objektifleşmek zorundadır. Kutsalın tecrübesi derunî olarak kalmaz, bireyler arası ilişkiler olarak pek çok toplumsal kuruma açılım gösterir. Felsefî anlamda salt bireysel tecrübelerle sınırlı bir din, kültür dünyasında yer almaz. Zira böyle bir din, en başta bir toplum içinde yaşayan bireyin anlam arayışında tatmin edici değildir. Kurumsallaşmış ve daha özeldir ritüelleşmiş ilişkiler dinin zorunlu bir ögesi olarak karşımıza çıkar. Bu ilişkiler içinde merkezi bir rolü olan ibadet, bireyin bir taraftan kutsalla, diğer taraftan da toplumla olan ilişki ve iletişimini kurar.²¹²

İbadet, bireyi yalnızca mabuda yakınlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda nihai bir varış ve dönüş noktasına dair kalıcı bir umuda da yönlendirir. Bu sayede, ibadet, bireyi ortak bir varoluş kökenine bağlayarak hayatın ve varoluşun amacı hakkında derin bir kavrayış sunar. Bu kavrayış, toplumsal uyum, insanlık değerlerine saygı ve birlik içinde yaşama gibi temel değerleri ön plana çıkarır. Bu sürecin sonucunda, tolerans, merhamet ve empati gibi toplumsal değerlerin pekiştirilmesi amaçlanır.²¹³

Varoluşçu teolojiye göre, insan dünyadaki nesnelere karışıp kendi özgün varlığını yitirdiğinde, bu otantik olmayan bir varoluş biçimi olarak kabul edilir. Bu varoluş şeklinde birey, özgürlüğün getirdiği sorumluluklardan, dünyada olmanın anlamını kavramaktan ve kaygıyla birlikte gelen hiçlik, umutsuzluk, evsizlik, tekinsizlik ve yabancılaşma gibi durumlarla yüzleşmekten kaçınır. İnsanın otantikliği, kendi ölümünün veya ölümlülüğünün farkına varması, bunu kabullenmesi ve bu gerçeklikle yüzleşmesiyle sağlanır. Bu süreç, cesaret ve kararlılık gerektirir ve kendi benliğini seçmeyi ifade eder. İnsanın dünyadaki varoluşuyla ilgili temel sorunlara karşı bir karar vermesi veya seçim yapması gerekir. İman ve onun ifadesi olan ibadet, varoluşsal teolojide böyle bir seçim veya karar alma durumudur. Bu karar, otantik varoluşa adım atmanın başlangıcıdır.²¹⁴

Varoluşçu teoloji çerçevesinde, Macquarrie imanının sadece varoluşsal sorunları çözmede değil, aynı zamanda özgürleştirici bir işlev görmekte de kritik bir rol oynadığını

²¹² Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 187.

²¹³ Kılıç, “İbadetlerdeki Fitrî Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı”, 63-64.

²¹⁴ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 144-48.

vurgular. Macquarrie'ye göre iman insan için üç önemli özgürlük türü sağlar. İlk olarak, toplumsal baskılardan özgürlük: İman, bireyi toplumsal etkilerden ve halk yığınlarının baskısından özgürleştirir, bireyin kendine özgü kimliğini ve bireyselliğini bulmasına yardımcı olur. İkinci olarak, dünyevi şeylerden özgürlük: İman, bireyi dünyevi bağlardan ve maddi kaygılardan özgürleştirir, bu da ona maddi varlıkların ötesine geçme ve manevi değerlere odaklanma imkânı verir. Son olarak, ölüm korkusundan özgürlük: İman, ölüm korkusunu ve ölümlülük kaygısını aşmada bireye yardımcı olur. İman sayesinde birey, ölümü kabullenme cesareti bulur ve bu sayede ölümün ötesine geçebilir.²¹⁵ Ancak hemen belirtelim ki, böyle bir iman salt teorik bir iman değil, ancak, örneğin ibadet gibi bedensel tezahürleri de olan bir iman olabilir.

İbadetin, en yüksek derecede tazimi içermesi, inananı mabudu dışında diğer varlıklara ya da ideolojilere esir olmaktan uzak tutar. İbadet, insanı yalnızca ilahi olanda bulunan gerçek özgürlüğe yönlendirir; bu, insanın ideolojiler veya diğer insan yapımı inanç sistemlerinin kölesi olmasını engeller. Bayrakdar'ın vurguladığı gibi, Allah ile kul arasındaki doğrudan ilişki, hiçbir aracıyı gerektirmeyen ve sadece Allah adına gerçekleştirilen ibadetlerle İslam'ın ideal özgürlüğünü temsil eder. Namaz, bu özgürlüğün en somut örneklerinden biridir; “Allahü Ekber” ifadesinin tekrarı ve okunan ayetler, müminlere gerçek özgürlüğün anlamını hatırlatır. Namazdaki fiziksel hareketler, bu özgürlüğü kişisel bir deneyim olarak yaşatır. Kıyam, rükû ve secde sırasında gerçekleştirilen hareketler, müminin yalnızca ilahi otoriteye boyun eğdiğini ve insanın kendi benliğinin ötesinde bir varoluşa teslim olduğunu gösterir.²¹⁶

İbadet hem insanın yaratana bağlılığını, O'na boyun eğişini hem de onun ilâhî irade dışında her türlü eğilim, baskı ve otorite karşısında özgürlüğünü simgeler.²¹⁷ Diğer bir ifadeyle, özgürlük, sonlu varlığın Sonsuz Olan'la iletişimi yoluyla, kendisini çepeçevre kuşatan bütün kısıtlama ve dayatmalardan azade olma isteğidir.²¹⁸ İnsanın kendi cinsinden birini mabud edinmesi, yani ‘kula kul olması’, onun hürriyetini bütünüyle

²¹⁵ John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 207-8; Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 148.

²¹⁶ Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, 18.

²¹⁷ Koca, “İbadet”, 245.

²¹⁸ Düzgün, “Worship as Cognition, Intentionality and Freedom”, 841.

sınırlayan, insanlık haysiyetini yaralayan bir durum olmasına karşılık, ibadete layık bir mabuda gerçek manada yapılan bir kullukta insan, her türlü yüksekliğin fevkinde bir ulviliği yaşama ve kendi cinsi içinde hürriyetini tam olarak gerçekleştirme imkanına sahiptir.²¹⁹

Bir başka açıdan gerçek anlamda ibadet, fitrata yabancılaşmayı önler. Her şeyin var edicisi ve yaratıcısına olan ibadet, insanın yaratılışında kodlanmıştır. Bu, ibadetin sadece bir seçim değil, insanın özünde var olan bir gerçeklik olduğunu belirtir. İnsanın bu doğuştan gelen potansiyeli gerçekleştirmemesi, Akseki'ye göre, insan doğasına ve fitratına karşı bir ihanettir.²²⁰ Bu perspektiften ibadet, insanın kendine ve çevresine karşı sorumluluğunun bir yansımasıdır; fitratının bir gereği olarak insanın kendini gerçekleştirmesinin bir yolu olarak görülebilir.

Özsoy ve Güler'in vurguladığı gibi, düzenli ibadetler (ibadet-i mersume) insan ile mabud arasındaki manevi ve ahlaki bağı güçlendirir. Bu ibadetler, mabuda olan saygıyı canlı tutarak, insanı kötülüklerden uzak tutar ve fitratına yabancılaşmanın önüne geçer. Farklı varlıklara tanrısal güçler atfetmek gibi yanılgılar, insanın düşünme ve bilgi edinme yetilerini köreltebilir ve çeşitli menfaatler peşinde koşarken insanın kendi özünden uzaklaşmasına neden olabilir. Bu durumlar, insanın kendi fitratına yabancılaşmasına, kendi özünü örtmesine ve sonuç olarak kendi doğasından uzaklaşmasına yol açar.²²¹

Tanrısal olanın, sosyal idealleri aşması gibi, dinî faaliyetler de sosyal faaliyetlerin ötesine geçer ve bu dünyada olduğu gibi ölüm sonrası hayatta da etkiler ürettiği düşünülür. Bu anlayış, ruhun bedenden ayrı olarak var olmaya devam ettiği ve ölümsüzlük kavramıyla ilişkilendirilir. Dinî yaşam, bir kişinin Tanrı ile birlikteliği arzuladığı ve bu birliktelikle ruhunun kurtuluşunu hem bu dünyada hem de ölüm sonrası hayatta bulduğu bir süreçtir. Bu bağlamda, ahlaki eylemler, Tanrısal mükemmelliğe giden yolda adımlar olarak kabul edilir ve dinî faaliyetler, özellikle ibadet, sosyal değerleri aşan bir amaç taşır. Böyle bir dinî anlayışta, ibadetin amacı sosyal ideallerden

²¹⁹ Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 102-3.

²²⁰ Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal*, 127.

²²¹ Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 325, 347.

daha yüksek bir düzeyde, Tanrısal olanla bir ilişki kurmak ve bu ilişki aracılığıyla daha yüksek bir yaşam idealine ulaşmaktır.²²² Böylece, ibadet, bireysel ve toplumsal dönüşümün anahtarı olarak hem bu dünyada hem de ötesinde derin ve kalıcı etkiler yaratma potansiyeline sahiptir.

İbadet, bireyin hem kişisel hem de evrensel düzeyde manevi bir gelişim sürecini destekler. İnsanın sınırlı varlığının, sonsuz ve ilahi bir varlıkla ilişki kurma potansiyeli olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, ibadet bu potansiyeli harekete geçiren kritik bir araçtır. Bu süreç, insanın Tanrı ile temel bir bağ kurma çabasının ötesine geçerek, kişisel manevi dönüşümü teşvik eder. İbadetin sağladığı manevi değişim, barış, ışık, bilgi, güç ve mutluluk gibi yüksek bilinç hallerine ulaşılmasını içerir. Ayrıca, bu süreçte bireyin öz ve İlâhî'nin farkındalığı artar ve tüm bilinci daha yüksek bir kozmik bilinç düzeyine uyum sağlar. İbadetin bu etkileri, bireyin hem iç dünyasında hem de dış dünyadaki etkileşimlerinde hissedilir ve bireyin evrensel bir varlıkla dinamik bir ilişki içinde olmasını sağlar. İbadet, sadece bireysel bir uygulama olmanın ötesinde, toplumsal düzeyde karanlık ve kötülük gibi olumsuz güçlere karşı etkili bir mücadele aracı olarak da işlev görür. Bu bağlamda, ibadetin faydaları, bireyin manevi gelişimi, iç huzuru ve daha geniş bir bilinç düzeyine erişimi açısından önemli bir rol oynar.²²³

Bütün varlıkların zorunlu ibadetiyle beraber, insan da kendi iradesiyle ibadet eder. Bu durum ise Tanrı'nın emrine zorunlu olarak boyun eğen kâinat ile armoni halinde olmasını sağlar ve onu beraberce hareket ettiği evrenle çatışmaktan korur. Kur'an'da, ifade edildiği üzere, kainattaki bütün varlıklar insanın emrine amade kılınmıştır. İnsan da Allah'a ibadet için yaratılmıştır. Yani, insan hak etmemesi veya emeği geçmemesine rağmen, ibadetini yerine getirsin diye bütün varlıklar onun emrine amade kılınmıştır. Bu haliyle, minicik atomdan, kocaman galaksilere kadar bütün bir kozmik sistem mükemmel bir intizam içinde yaratılış amacını yerine getirmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın emrine ve dileğine uygun şekilde davranan itaatkâr insanın hareketi, Allah'ın emrine ve dileğine itaat eden evrenle bir ahenk içinde olur. Kâinat, Allah'ın emrine doğası gereği gayr-ı iradî olarak itaat ederken, insan kendi hür iradesine binaen itaat

²²² Das, "The Phenomenology of Worship", 37-38.

²²³ Das, 141.

etmektedir. Bu durum, varlığın bölümleri arasında bir dostluk geliştirmektedir. Böylelikle insan, varoluşunda dosdoğru olmanın manasını bulacak, nesnelerin itaatkâr seyrine karşı isyankârlık ve serkeşliğin zararından kurtulacaktır.²²⁴

İslam kelimesi Arapçada hem teslimiyet hem de (ondan kaynaklanan) barış anlamındadır. Diğer bütün yaratıklar bir bakıma müslümandırlar, yani tabiatları gereği O'na teslim olmuşlardır ve hür iradeleri olmadığından isyan edemez, boyun eğerek barış içinde varolurlar.²²⁵ Nasr, *İnsan ve Tabiat* adlı eserinde, çağdaş insanın tabiata yaklaşımı ve insan ile tabiat arasında olması gereken ilişki üzerinde uzun açıklamalarda bulunur. Tabiat, yaratanına teslim olmuş olması yönüyle müslüman bir yapı arz eder. Bu yapı, müslüman bir insanın da ona takınacağı tavrı belirler. İki müslüman arasında olması gereken dostane ilişki, insanla tabiat arasında da hakim olmalıdır. Eğer insan, tabiatı bağımsız bir geçeklik alanı gibi değil de, daha yüksek bir gerçekliğin aynası gibi tefekkür etmeyi öğrenir, insana bir şeyler söyleyen, ona bir “haber” ulaştıran geniş bir semboller hazinesi gibi görebilirse, tabiatın kendisi de insana yardımcı olacaktır.²²⁶

Böylelikle ibadet, Tanrı'nın insan dışındaki kainattaki bulunuşunun, tabiatın kutsal niteliğinin tam olarak idrak edilmesiyle birlikte, tabiata yönelik olumlu bir bakış açısı kazandırır. Nasr da bu konuya işaretler, çağdaş insanın doğadaki İlâhi Varlık'ı dışlayarak, Tanrı'nın elini doğadan kesmiş bir bilim anlayışı geliştirmiş olmasını sıklıkla eleştirir. Ona göre, modernleşen dünyada hâlâ Tanrı'ya inanan bireyler bulunmakla birlikte, bu bireylerin çoğunluğu Tanrı'nın varlığını yalnızca insanlıkla sınırlı bir ilişki çerçevesinde değerlendirir. Ancak Tanrı, yalnızca insanlığın ya da daha genel anlamda ‘bizim’ Tanrımız olmanın ötesinde, tüm yaratılmışların (mabudu olan) Tanrısıdır.²²⁷

Sonuç olarak, buraya kadarki incelemeler, ibadetin sadece bireyin içsel yaşantısını değil, aynı zamanda toplumsal yaşamı ve insanın evrenle olan ilişkisini nasıl şekillendirdiğini göstermiştir. İbadet, abidin hayatında bir dönüşüm aracı olarak işlev görmüş ve bu süreç bireysel ve toplumsal düzeyde yansımalar bulmuştur. İbadet, insanın varoluşsal

²²⁴ Amiri, *Allah Neden Kendisine İbadet Edilmesini İster?*, 37.

²²⁵ Nasr, “Kulluk Edilecek Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, 9.

²²⁶ Geniş bilgi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982); Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 115.

²²⁷ Nasr, “Kulluk Edilecek Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, 20.

yolculuğunda önemli bir etken olarak, ona mükemmellik arayışında rehberlik etmiş, muhtaçlık ve müstağnilik arasındaki dengeyi anlamasına yardımcı olmuştur. Böylece, ibadetin insan yaşamındaki ve evrensel çerçevedeki bütünleştirici ve dönüştürücü rolü, somut örnekler ve analizlerle açıklığa kavuşturulmuştur.



SONUÇ

Bu çalışmada, ibadeti ‘Kutsala verilen uygun yanıt’ şeklinde tanımlayarak, ibadetin inananın deneyimleri üzerinden kazandığı ideal boyutunu hem bireysel hem de toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini ve anlamlarını fenomenolojik bir metodoloji kullanarak derinlemesine inceledik. Bu bölümde, çalışmanın önemli bulgularını özetleyecek ve akabinde bazı tespit ve önerilerde bulunacağız.

‘Kutsala verilen uygun yanıt’ tanımı, ibadetin öznesi ve nesnesinin varlığını, ayrıca öznesinden nesnesine doğru mümkün bir yanıtı ve bu yanıtın da uygunluğunun gerekliliğini ortaya koyar. Sözlük tanımları itibariyle ibadet, tazim ve itaati ifade eder. Tazim olması yönüyle, hayranlık, bağlılık ve adanmışlık; itaat olması yönüyle, boyun eğme, tezellül ve hizmet etme anlamlarını içerir. Dinin bir unsuru olarak kullanıldığında ise, en geniş anlamıyla dinin pratik yönünü, en dar anlamıyla da dinin emrettiği belirli bedensel eylemleri ifade eder.

Geniş kavramsal çerçevesi içinde ibadet, tazim ve itaatin en yüksek seviyesini temsil eder. Başka bir deyişle, ibadet hayranlık, bağlılık, adanmışlık gibi duyguların yanı sıra, bu duygulara denk düşen bir boyun eğiş ve tezellüllün mümkün olan en yüksek derecesidir. İbadetin odağı, sevgi nedeniyle en çok hayran olunan ve bağlanılan; saygıdan dolayı da en çok çekinilen ve korkulan varlıktır. Bu bağlamda, insanın hayatında en çok değer verdiği somut veya soyut varlıklar, inançlar ve idealler için mecazi olarak ‘mabud’ kelimesinin kullanılması ve bunlara karşı gösterilen tutum ve davranışların ibadet olarak nitelenmesi mümkündür.

Ancak, ‘mabud’ ve ‘ibadet’ terimlerinin gerçek anlamda kullanılabilmesi için, bir kutsallık atfı zorunludur. İbadet doğası gereği kutsallıkla iç içedir; bu, ibadetin odağını kutsallaştırma veya var olan kutsallığı tanıma eylemini kapsar. Sevgi ve saygı duyulan

şeyler için ‘kutsal’ ifadesi kullanılsa da tartışmamız bağlamında bu kullanım genellikle mecazi bir anlam taşır. Gerçekte kutsallığın neyi içerdiği konusu ise farklı görüşlere açıktır. Bununla birlikte, kutsallığı dinsel bağlamda ve Tanrı ya da tabiat üstü otoriteye eş değer anlamda kullanıyoruz. Bu perspektifle kutsallık, fizik ötesi bir varlık olmayı; güçlü ve fizik dünyaya egemen olmayı ifade eder.

İbadetin tanımından yola çıkarak, ibadetin öznesi ile odağı arasında ontolojik bir ayrımın olması gerektiği açıktır; bu, ibadetin gerçekleşebilmesi için ikisi arasında bir yanıtın mümkün olabilmesi anlamına gelir. Öte yandan, bireyin kendi kendine ibadeti ise tamamen farklı bir meseledir. Bu ontolojik ayrım hem etkileşim hem de iletişim imkanlarını engellememeli yani mabud ile abid arasında hem bir ayrılık hem de bir etkileşim ve iletişim olanağı bulunmalıdır. Mabudun abidle aynı olduğu ya da mabudun abidden tamamıyla farklı ve hiçbir şekilde ulaşılamaz olduğu durumlar, ibadetin kendisini abid için anlamsız hale getirebilir.

İbadetin yöneltildiği varlık, öncelikle var olmalı ve ibadete layık olmalıdır. Gerçekte var olmadığına inanılan bir şeye ibadet mümkün gözükmemektedir. Mabudun ibadete layık olması, abidin tazim ve itaatinin en üst düzeyine layık olmasıdır. Bu, en temelde üstün olmayı gerektirir. Mabud, abidden her açıdan üstündür. Bununla birlikte, bu üstünlük, kendisinden başka mümkün üstün varlık ihtimalini kapalı tutan bir üstünlüktür yani mabud, en üstün olandır. En üstünlük, sıfatları itibariyle de en üstünlüğü ve mükemmelliği beraberinde getirir. Mükemmelliğin tam olarak neyi kapsadığı konusunda farklı görüşler bulunsa da abid için mabud, eksiksiz niteliklere sahiptir. Aksi takdirde, eksiklik barındıran bir varlık, gerçek anlamıyla ibadete layık olamayacaktır. Abidin yöneldiği, iletişim ve etkileşim kurmaya çalıştığı varlık, bu iletişim ve etkileşimin mümkün olabilmesi için aynı zamanda zâtî bir varlık olmalıdır. Yani, ibadetin tanımını içerisinde mabud, cümledeki konumu itibariyle nesne olsa da aslında o, zâtî bir varlık olmasıyla bizzat öznedir.

İbadetin odağı olarak seçilen mabudun nitelikleri, ibadetin anlamını ve değerini doğrudan etkiler. İbadet, fıtratta yer alan acizlik farkındalığı, mükemmellik arzusu ve nimete minnet duyma gibi duyguların, kutsal bir odağa yönlendirilerek tatmin edilmesini sağlar. Bu kutsal odak, kutsalın kendisi ve kutsallığın kaynağı olmakla, ne

kadar yüce, mükemmel, zati niteliklere sahip ve biricik olursa, abidi gerçek anlamda tatmin eder. Onun bilişsel, ruhsal ve ahlaki gelişimine katkı sunarak, onun ve toplumun gerçek mutluluğunu sağlar. Mükemmel olmayan ve eksik nitelikli, kendi dışındaki kaynaklardan kutsallık kazandırılmış mabudlara yönelik insanın bu temel arzularını yüzeysel ve geçici çözümlerle tatmin etmeye çalışması olarak anlaşılabilir. Bu durumdaki bir insan için artık her şey kendisine mabudluk atfedilecek birer varlık haline gelir. Bu nedenle, en yüce, mükemmel özelliklere sahip, zati ve biricik bir mabuda yönelen ibadetin, insanın varoluşsal ihtiyaçlarına en uygun cevabı verebileceği ve onu gerçek anlamda tatmin edebileceği söylenebilir.

İbadetin doğası ve anlamı, en iyi şekliyle, yaratılış fikrinin kavramsal çerçevesi içinde anlaşılabilir. Yaratma, bilinçli ve iradî bir eylem olarak ele alındığında, ibadetin varoluşsal temelleri belirginleşir. Bu bakış açısıyla ibadet, yaratıcıya, onun iradesi ve buyruğuna verilen bir yanıt şeklini alır. Böylece ibadet, yaratılmış her varlığın, kendi varoluşunu yaratıcının iradesine uygun bir biçimde ifade etme tarzı haline gelir. Dolayısıyla, ibadet, yaratıcının iradesine uyumlu bir var olma tarzı olarak tüm yaratılmışlar için geçerli olabilir. Bu durumda, süje olan biz insanlar tarafından nesne olarak tecrübe edilen varlıklar, kendi var olma tarzlarıyla yaratıcılarına yanıt veren öznel olarak değerlendirilebilir. Böylece, tüm yaratılmışların, ontolojik olarak abid konumunda ve bilfiil tabîi ibadet halinde oldukları söylenebilir.

İnsan özelinde ele alındığında, ibadet bilinçli ve iradî bir varoluş tarzı olarak ortaya çıkar. İnsanın varoluşsal tecrübesinde önemli bir yer tutan ibadet, onun fıtratından kaynaklanan ve iradesiyle şekillenen bir özgünlük barındırır. Diğer varlıkların tabîi ibadetleriyle karşılaştırıldığında, insanın ibadeti, iman etmekten bedensel eylemlere kadar uzanan bilinçli bir tercihle gerçekleşir; bu, potansiyel olanın aktüel hale geçişinin bir sürecidir. Bu özgünlük, insanı diğer varlıklardan farklı kılar ve ibadetin, onun varoluşunu anlamlandırmadaki özel yerini gösterir. Böylelikle, ibadet insanın dünyadaki rolünü ve amacını tanımlamada merkezi öneme sahip bir varoluş tarzı olarak karşımıza çıkar.

İbadet, insanın kendi varoluşunu aşma ve daha yüksek bir varlıkla ilişki kurma arayışı olarak değerlendirilebilir. Bireysel ‘ben’in öne çıktığı pek çok varoluş tarzının aksine,

ibadette birey, kendini ibadet eden (abid) olarak tanımlar. Bu, ibadetin mabudun -yani kutsal olanın- ön plana çıktığı bir varoluş tarzı olduğunu gösterir. İbadet, bu şekilde, insanın kendisini, çevresini ve tabiatı algılama şeklini temelden dönüştürür ve bireyin hayatını anlamlandıran, ona yön veren temel bir eksen oluşturur.

Hakikî anlamıyla ibadet, ibadete layık mabud seçimiyle başlayıp fitratın doğal eğilimlerinin sapma göstermeksizin deruni ve zahiri amellerle devam ettirilmesi suretiyle gerçekleşir. Böyle bir ibadet, insanı bilişsel ve ruhsal açılardan olgunlaştırırken, diğer insanlarla ve tabiat ile olan ilişkilerinde dengeli ve ölçülü olmasını sağlar. Böylelikle, ibadet insana ontolojik konumunu ve değerini hatırlatarak hem kendisine hem de diğer yaratılmışlara hak ettikleri değeri vermesini sağlar.

Bu noktada, ‘Kutsala verilen uygun yanıt’ olduğu tanımı temelinde elde ettiğimiz sonuçlara; onun öznesine, odağına, mahiyetine ve insan varoluşunun çeşitli boyutlarını nasıl şekillendirdiğine dair kısa bir özet sunmuş bulunmaktayız. Şimdi, fenomenolojik metodun rehberliğinde yaptığımız bu derinlemesine incelemede ortaya çıkan temel tespitlerden hareketle geliştirdiğimiz önerilere geçelim.

Bu çalışmada, fenomenolojik yöntemi kullanarak konumuzu ele aldık. Bu yöntem, dine uygulandığında, inanan kişinin bakış açısından dinin anlamını keşfetmeyi amaçlar. İnananların deneyimlerini anlama ve onların gözünden dünyayı görebilme çabası, bu tür çalışmaların temelini oluşturur. Fenomenoloji, insan deneyimini ve onun iç dünyasını ön plana çıkararak, dinin yaşanmış tecrübe boyutunu anlamamıza olanak tanır. Bu yaklaşım sayesinde, din felsefesi çalışmaları, dinin sadece teorik yönlerini dışarıdan bir bakış açısıyla değerlendirmekten öteye geçip, dinin varoluşsal yönlerine ve insan yaşamındaki pratik etkilerine odaklanabilir. Dinin, teoriden ziyade pratikle ilgili olduğu düşünüldüğünde, fenomenolojik ve varoluşsal yaklaşımların din felsefesi alanına zenginlik katacağı ve bu alandaki çalışmaların bu yöntemlere daha fazla önem vermesi gerektiği sonucuna varıyoruz. Bu, din felsefesi alanında yeni çalışmalara ilham verecek ve daha kapsamlı bir anlayış geliştirmemize yardımcı olacak bir yaklaşımdır. Fenomenolojik yöntem, bize dinin çok boyutlu yapısını ve insan deneyimindeki yerini daha iyi kavrama fırsatı sunar, böylece dinin insan hayatındaki rolünü ve anlamını daha derinlemesine anlayabiliriz. Bu yöntem, din felsefesi alanındaki gelecek çalışmalara,

dinsel deneyimlerin zenginliğini ve çeşitliliğini keşfetme ve yorumlama yolunda yeni kapılar açabilir.

Bu çalışmayla, ibadet fenomenini din felsefesi literatürüne dahil etmeyi amaçladık ve onu ‘Kutsala verilen uygun yanıt’ şeklinde tanımlayarak bir ibadet felsefesi denemesi sunduk. Bunu yaparken de mümkün olduğu kadar geniş perspektiften yaklaşarak, abidin gözünden konuyu ele almaya çalıştık. İbadetin kavramsal çerçevesi, özsel ve tezahür boyutlarını genel kapsamıyla ele aldığımız için spesifik ibadetlerin felsefeleri üzerine yoğunlaşmadık.

Benzer konularda yapılacak din felsefesi çalışmaları için dikkate alınabilecek bazı noktaları belirtelim. İnsanı merkeze alarak yapılacak fenomenolojik ve varoluşsal yaklaşımlı çalışmaların, zahiri ve deruni yönleriyle dinî fenomenlerin, teoride doğru şekilde öğrenilip anlaşılmasına ve pratiğe de doğru aktarılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. İbadetin temel ifadeleri olarak belirlediğimiz tesbih, şükür, dua ve tövbe gibi unsurlara, çalışmamızda kısmen değindik. Bu konular üzerinde, belirttiğimiz yöntemle verimli çalışmalar yapılabilir. Bununla birlikte, dinler tarihi incelendiğinde, çeşitli dinlerde, zahiri görünümü itibarıyla oruç/perhiz, hac/kutsal mekân ziyaretleri, sadaka/zekât/fedakârlık, kurban gibi ortak ibadet formlarının bulunduğu görülmektedir. İlgili ibadet formlarının her biri üzerine ayrı ayrı felsefi çalışmalar yapılması ve ayrıca bu konudaki teolojik çalışmaların da fenomenolojik ve varoluşsal yöntemleri kullanması, onların daha iyi anlaşılmasında yeni ufuklar açabilecektir. Ayrıca, örneğin, İslam dini üzerine odaklanarak, klasik düşünürlerin ubudiyet/kulluk anlayışı ve İslam’ın temel direkleri üzerinden ibadetler hakkında yapılabilecek ayrıntılı felsefi incelemeler, bu alana yeni açılımlar kazandırabilir. Bu öneriler, din felsefesi çalışmaları için yeni bir araştırma alanı açacak; genelde dinin ve özelde ibadetin insan varoluşundaki yerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. “Fatiha Tefsiri”. Çeviren Abdulkadir Şener ve Mustafa Fayda. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy 1 (1968): 1-33.
- Adams, Robert Merrihew. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ahmedî, Abdülhalim. “Ma’ne’l-İbâdeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm Beyne’t-Teellühi ve’l-Hudû”. *Mecelletü’s-Şerî’a ve’d-Dirâsâtü’l-İslamiyye* 5, sy 11 (1988): 189-257.
- Akça, Nermin. “Vahiy Geleneğinde ‘A-B-D Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Akçay, Mustafa. “İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fıtrat”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 23 (2011): 143-70.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Müslümana Büyük İlmihal: Dinî Dersler*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1971.
- Akseki, Ahmed Hamdi. “Takriz”. İçinde *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Albayrak. *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2007.
- Alexander, H. B. “Worship (Primitive)”. İçinde *Encyclopedia of Religion and Ethics*, editör James Hastings, 12:752-57. New York: Charles Scribner’s Sons, 1908.
- Ali Abdülmü’ti, Muhammed. “Tarihsel Açısından Din-Felsefe İlişkisi”. Çeviren Tamer Yıldırım. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 1 (2014): 187-94.
- Allen, Douglas. “Din Fenomenolojisi”. Çeviren Mehmet Katar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 437-65.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Amirî, Sami. *Allah Neden Kendisine İbadet Edilmesini İster?* Çeviren Mehmet Ali Kılınç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Arvasi, Seyit Ahmet. *İnsan ve İnsan Ötesi*. İstanbul: Bilgeoğuz, 2015.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü*. Çeviren Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- Aslantatar, Nesim. “Agnostisizm: Tanrının Bilinemezliği Sorunu”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Atalay, Sare Levin. “Bir ‘Batı İcadı’ Olarak Din: ‘Religion’ Kavramının Modern Batı’da İnşası”. *İnsan ve Toplum* 6, sy 2 (2016): 27-47.
- Ateş, Süleyman. “İbadet”. *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2, sy 13-14-15 (1999): 56-72.
- Ateş, Süleyman. “İhlâs”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21:535-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Aybakan, Bilal. “Muâmelât”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30:316-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet S. “İnançtan Eyleme”. İçinde *Üçüncü 1000’e Girerken İslam*, 275-83. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Baykan, Erdal. *Dua Üzerine: Din Felsefesi Okumaları*. Van: Bilge Adam, 2009.
- Bayne, Tim, ve Yujin Nagasawa. “The Grounds of Worship”. *Religious Studies* 42, sy 3 (2006): 299-313.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Benson, Bruce Ellis, ve Norman Wirzba. *The Phenomenology of Prayer*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. Çeviren M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Bilgin, Vejdi. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Muhtasar Rûhu’l-Beyân Tefsiri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Certel, Hüseyin. “Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi”. *Dinî Araştırmalar* 2, sy 4 (1999): 209-22.
- Certel, Hüseyin. “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*- 1, sy 3 (1998): 149-56.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. 3. Baskı. I-VI c. Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1984.
- Cevziyye, İbn Kayyım el-. *Medâricü’s-Sâlikîn*. Kahire, 1983.
- Chittick, William C. *İbn Arabi Giriş Kitabı*. Çeviren Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Cilacı, Osman. *Günümüz Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. Çeviren Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çetintaş, İbrahim. “Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 32 (2014): 51-70.
- Çevik, Mustafa. “Kutsal’ın Anlam Alanı”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 13 (2007): 130-42.
- Das, Rabinandan. “The Phenomenology of Worship”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Calcutta University, 1962.

- Demirci, Kürşat. “Kutsiyet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26:495-96. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Demirli, Ekrem. “Bazen Bir Şey Yapmamaktır Amel”. İçinde *İbnü’l Arabî Metafiziği*, 305-11. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Descartes, Rene. *Meditasyonlar*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi’l-Bâliğa*. Çeviren Mehmet Erdoğan. 2 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:117-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Din ve Allah İnancı*. Çeviren Bekir Karlığa. İstanbul: Bir Yayıncılık, ty.
- Düzgün, Şaban Ali. “Worship as Cognition, Intentionality and Freedom”. *Kader* 20, sy 3 (2022): 841-52.
- Edwards, D. Miall. *The Philosophy of Religion*. Calcutta: Progressive Publishers, 1960.
- Eliade, Mircae. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Çeviren Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Eliade, Mircae. *Kutsal ve Din Dışı*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Er, İzzet. “Sosyal Bilimlerde ve İslam’da Din Anlayışı”. *Uhudağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (1998): 1-12.
- Ertürk, Ramazan. “Din Felsefesini Kurtarmak/Onunla Kurtulmak”. İçinde *Türkiye’de Din Felsefesi: Mehmet S. Aydın Onuruna*, editör Rahim Acar ve Nesrin Bağcı Erciyas. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Evans, C. Stephen, ve R. Zachary Manis. *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. Çeviren Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1988.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü’l-Lüğa*. I-XV c. Kahire: Müessesetü’l-Mısriyyeti’l-Âmme, 1967.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Bilgi Aklın Kulluğudur”. *Sabah Ülkesi Üç Aylık Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-. *el-Kâmûsu’l-Muhît*. I-IV c. Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1913.
- Gazâlî. *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*. Çeviren Ahmet Serdaroğlu. C. 1. 4 c. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gölcük, Şerafettin. *Kur’an ve İnsan*. Konya: Esra Yayınları, 1996.

- Gündüz, Muhammed Muhdi. “İnsan ve Eylemleri Arasında Bir Dönüşüm Aralığı Olarak Niyet”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (2022): 308-27.
- Habbaz, Munir. “Felsefetü’l-İbâdeti ve Âsâruhâ”. Erişim 25 Mayıs 2020. <https://www.almoneer.org/?act=artc&id=1482>.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-Ayn*. I-VIII c. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbûât, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. “Dünyadaki Çeşitli İbadet Şekilleri”. Çeviren Cemal Aydın. *Diyanet İlmi Dergi* 12, sy 2 (1973): 119-22.
- Hamidullah, Muhammed. “İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi”. Çeviren Zahit Aksu. *Hikmet Yurdu* 1, sy 1 (2008): 9-30.
- Hartshorne, Charles. *Anselm’s Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God’s Existence*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1991.
- Hartshorne, Charles. “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı”. Çeviren Mehmet S. Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 205-19.
- Hawting, G. R. “Worship”. İçinde *Encyclopedia of Quran*, editör Jane Dammen McAuliffe, 5:555-57. Leiden: Brill, 2001.
- Hoca Kemaleddin. “Felsefe-i İbadet 1”. *Sebîlür-Reşâd*, 1925.
- Hoca Kemaleddin. “İbadet’in Felsefesi”. Çeviren Mustafa Bulut. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2, sy 3 (2009): 413-20.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 13:47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hökelekli, Hayati. “İbadet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19:248-52. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Isambert, F. A. “Din Fenomenolojisi I”. Çeviren Zeki Özcan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 4 (1992): 355-66.
- Isambert, F. A. “Din Fenomenolojisi II”. Çeviren Zeki Özcan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 4 (1992): 367-74.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Allah ve İnsan*. Çeviren Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*. I-IV c. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1877.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. “A-B-D”. İçinde *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sina. *Metafizik II*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- İbn Teymiye. *Kulluk*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- İgalç, Emine Elif Çakmak. “Amellerin Zahirî ve Batınî Yönlerini Etkileyen İki Kavram: Niyet ve İhlâs”. *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 2 (2020): 114-22.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. Çeviren Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- İsfahânî, Râğıb el-. *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1992.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. “Kul”. İçinde *Büyük Türk Lügati*, 1:879-80. İstanbul: Maarif Vekaleti Devlet Matbaası, 1927.
- Kahraman, Abdullah. “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2003): 25-57.
- Karadavi, Yusuf. *İslam’da İbadet Mefhumu*. Çeviren Hüsameddin Cemal. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divânu Lügâti t-Türk*. Çeviren Besim Atalay. 4 c. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Kaya, Mevlüt, ve Nurettin Küçük. “İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 42 (2017): 17-44.
- Kaynak, İbrahim Hakkı. “Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı”. *SUTAD*, sy 39 (2016): 443-55.
- Kefevî, Ebu’l-Bekâ el-. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Kılıç, Recep. *Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kılıç, Recep. “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”. İçinde *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, 290-98. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Kılıç, Sadık. “İbadetlerdeki Fitrî Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı”. İçinde *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi*, 45-64. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Kiraz, Celil. “Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah’ı Tesbîh Etmesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy 2 (2006): 100-132.
- Koca, Ferhat. “İbadet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19:240-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. “İbadet: İnsani Varoluşun Anlamı”. İçinde *İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, editör Bünyamin Erul, 255-68. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, ty.
- Kolakowski, Leszek. “Din Felsefesi Üzerine”. İçinde *Din Felsefesi Yazıları I*, çeviren Zeki Özcan, 176-233. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

- Kuşat, Ali. “Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fıtrat İlişkisi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2012): 35-53.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- Küçük, Abdurrahman. “Dinlerde İbadet ve Mabet”. *Diyanet İlmi Dergi* 24, sy 3 (1988): 25-54.
- Küçük, Abdurrahman. “İbadet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19:235-40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Macquarrie, John. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. New York: Harper Torchbooks, 1965.
- Mair, A. W. “Worship (Greek)”. İçinde *Encyclopedia of Religion and Ethics*, editör James Hastings, 12:782-88. New York: Charles Scribner’s Sons, 1908.
- Marulcu, Hasan Tevfik. “Şah Velîyyullah Dehlevî’nin İnsan Anlayışı”. *Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sy 5-6 (2001): 131-58.
- Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ. *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2001.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000.
- Morris, T. V. “Perfect Being Theology”. *Nous*, sy 21 (1987): 19-30.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. Çeviren Nabi Avcı. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Kulluk Edilecek Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6, sy 11 (2001): 1-22.
- Nursî, Said. *İşârât-ül İ’caz*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Oktay, Ayşe Sıdika. “İbn Sina Düşüncesinde İbadet ve Tanrı-Âlem İlişkisi Bakımından Değeri”. İçinde *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*, 1:133-48, 2009.
- Otto, Rudolf. *Kutsal’a Dair*. Çeviren Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014.
- Özcan, Şevket. “Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 7 (2017): 125-46.
- Özcan, Şevket. “Ninian Smart’a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy 61 (2017): 207-28.
- Özsoy, Ömer, ve İlhami Güler. *Konularına Göre Kur’an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Pailin, David A. “Din Felsefesi Nedir?” Çeviren Ferit Uslu IV, sy 7-8 (2005): 121-54.
- Pak, Zekeriya. *Kur’an’da Kulluk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Pals, Daniel L. *9 Din Kuramı*. Çeviren Mustafa Ulu ve Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Panikkar, Raimon. *Religion and Religions*. New York: Orbis Books, 2015.

- Perşembe, Erkan. “Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslâm’da Sembolik Değerlerin Bugünü”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 10 (1998): 89-102.
- Peterson, Michael, David Hasker, Bruce Reichenbach, ve David Basinger. *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çeviren Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Phillips, D. Z. *The Concept of Prayer*. New York: The Seabury Press, 1981.
- Rachels, James. “God and Human Attitudes”. *Religious Studies* 7, sy 4 (1971): 325-37.
- Rao, D. C. “Tapınma: Tanrı Tasvirleri Put Mudur?” Çeviren Nermin Öztürk. *Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 46 (2018): 257-61.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Reçber, Sait. “Tanrı ve Sıfatları”. İçinde *Din Felsefesi*, 62-96. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- Reçber, Sait. “Tanrı’nın Sıfatları”. İçinde *Din Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker, 2014.
- Rıza, Reşid, ve Muhammed Abduh. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*. C. 1. I-XII c. Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Schmitt, Richard. “Phenomenology”. İçinde *Encyclopedia of Philosophy*, editör Donald M. Borchert, 7:278-99. Detroit: Thomson Gale, 2006.
- Sevinç, Sümeyye. “İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur’ân Âyetleri Özelinde)”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy 2 (2020): 49-67.
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. Çeviren Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19:233-35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Smart, Ninian. “Din ve İnsan Tecrübesi”. Çeviren Ali İhsan Yitik. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (1992): 423-44.
- Smart, Ninian. *The Concept of Worship*. London: The Macmillan Press Ltd., 1972.
- Smart, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. London: Clear-Type Press, 1971.
- Smith, James K. A. “Philosophy and/of Worship”. Calvin Institute of Christian Worship, 2017. <https://worship.calvin.edu/resources/resource-library/philosophy-and-of-worship/>.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur’an’ı Anlama Metodolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Spiegelberg, Herbert. *Fenomenolojik Hareket: Tarihsel Bir Giriş*. Çeviren Seçim Bayazit. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Taylan, Necip. *Gazzâli Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi İman Mantık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.

- Tillich, Paul. “Din, Bilim ve Felsefe”. Çeviren Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 2 (2001): 271-83.
- Tillich, Paul. *Din Felsefesi*. Çeviren Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. Çeviren Fahrullah Terkan ve Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Tokat, Latif. “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?” *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4, sy 7 (2021): 33-58.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. “Tövbe”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41:279-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Topçu, Nureddin. “Dinî Hayatın Psikolojik Temelleri”. *İslam Mecmuası* 1, sy 4 (1956): 13-14.
- Truscott, Jeffrey A. *Worship: A Practical Guide*. Singapore: Armour Publishing, 2011.
- Tümer, Günay. “Âyin”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4:248-50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Tümer, Günay, ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Kutsal”. Erişim 20 Ocak 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=kutsal>.
- Tüzer, Abdüllatif. “Dini Tecrübe, İbadet ve Dua”. İçinde *Din Felsefesi*, editör Latif Tokat, 167-86. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. “İbadet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19:247-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Underhill, Evelyn. *Worship*. New York: Harper & Row Publishers, 1957.
- Uslu, Ferit. “Agnostisizm”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 21 (2012): 5-28.
- Watt, Montgomery. *İslam Nedir?* Çeviren Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.
- Wieman, Henry N., ve Henry A. Wieman. “The Philosophy of Worship”. *The Monist* 39, sy 1 (1929): 58-79.
- Wilson, John. *Philosophy and Religion: The Logic of Religious Belief*. London: Oxford University Press, 1961.
- “Yanıt Kelime Kökeni”. Erişim 20 Ocak 2023. <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/yanit>.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. I-X c. İstanbul: Azim Dağıtım, ty.
- Yazır, M. Hamdi. “Dibace (Önsöz)”. İçinde *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, çeviren Recep Kılıç, 49-123. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Münir. “Mircea Eliade’de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı”. *Dinî Araştırmalar* 10, sy 28 (2007): 59-82.

Yurt, Mehmet Emin. “Yaratılışın Gayesi Olarak İbadet (Zâriyât Elli Altıncı Ayetin Tefsiri Bağlamında)”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 12 (Ekim 2018): 203-29.

Yusuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991.

Yüksel, Emrullah. “Din Fenomeni”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1999): 79-110.

Zebîdî, Murtadâ ez-. *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. I-XX c. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994.

