

TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR ANABİLİM DALI

KUR'AN-I KERİM'DE DİN KAVRAMI

(DOKTORA TEZİ)

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Hazırlayan:
İsmail ÇALIŞKAN

ANKARA 1998

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	VI
TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ	VI

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI	2
II. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ	9
A. BATI KÜLTÜR ÇEVRESİNDEKİ DİN TANIMLARI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR	12
B. İSLAM LİTERATÜRÜNDEKİ DİN TANIMLARI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR	26
III. ARAŞTIRMA PLANI	33

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN KAVRAMININ SEMANTİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Giriş	35
I. DİN KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ VE ARAP DİLİNDEKİ ANLAMLARI	37
A. DİN KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ	37
B. ARAP DİLİNDE “DE YE NE” KÖKÜNÜN KULLANILDIĞI ANLAMLAR	40
1. Dîn Şekli	44
a. Cezâ	44
b. Tâ ‘at	46
c. ‘Âdet, Hâl, Şe’n	48
2. Deyn Şekli: Borç Alıp-Vermek	50
II. KUR’AN-I KERİM’DE DİN KELİMESİNİN KULLANIMI	52
A. LUGAT ANLAMINDA KULLANIM	53
1. Din Edinmek	53
2. Ceza ve Hesap	54
a. Medîn ve Dîn Şekli	55
b. Yevmu’ d-Dîn Şekli	56
B. KAVRAMSAL KULLANIM	61
III. DEĞERLENDİRME	73

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'DE DİN KAVRAMININ ANLAM ALANINA GİREN KELİMELER

Giriş	80
I. DİNİN ANLAM ALANINA DOĞRUDAN GİREN KELİMELER	80
A. MİLLET	80
B. ŞERÎ'AT VE ŞİR'AT	87
C. ÜMMET	98
D. FITRAT	108
E. HANÎF	119
F. İSLÂM	125
II. DİNİN ANLAM ALANINA DOLAYLI GİREN KELİMELER	131
A. DİNİN İŞLEVİNİ ANLATANLAR	131
B. DİNİN ONTOLOJİK, EPİSTEMOLOJİK, ETİK VE ESTETİK DEĞERİNİ ANLATANLAR	136
III. DEĞERLENDİRME	138

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİK VE PRATİK AÇIDAN KUR'AN'A GÖRE DİN KAVRAMININ ANLAM VE İÇERİĞİ

Giriş	141
I. VAHİY TARİHİ BAĞLAMINDA KUR'AN'IN DİNİ ELE ALIŞI	145
A. DİNİN KAYNAĞI VE BAŞLANGICI	145
1. Din Duygusunun Kaynağı ve Dinin Başlangıcı	147
2. Dinin Meşruiyet Kaynağı	158
B. DİNİN TAMAMLANMASI	161
II. KUR'AN'A GÖRE DİN SINIFLANDIRMASI	165
III. DİNİN KUR'ANÎ SİSTEMATİĞİ	172
A. KUR'AN'A GÖRE DİN'İN TEMEL UNSURLARI	175
1. İman	179
a. Tevhîd	182
b. Vahiy	185
c. Ahiret	187
2. Eylem	189
a. İnsan-Allah İlişkisi: İbadet Boyutu	191
b. İnsanın Çevresi İle İlişkisi: Ahlakî Davranış Boyutu	200
IV. KUR'AN'A GÖRE DİNİN BİREYDE VAROLMA ŞARTLARI	213
V. DİNİN GAYESİ	214
VI. DEĞERLENDİRME	218
GENEL SONUÇ	220
BİBLİYOGRAFYA	224

ÖNSÖZ

Din hakkında konuşmak oldukça kolay, bir o kadar da zor bir iştir. Dünyayı daha yaşanılır ve anlamlı kılmak için geliştirilen tasarımlarda dine yer verenlerin yanında yer vermeyenlerin de ona ilişkin söyledikleri ve söyleyecekleri çok şey vardır. Bu, insanlığın varlık alemindeki ömrü ile kayıtlıdır, yani insan var oldukça bunlar da devam edecektir. Yaptığımız bu çalışmadaki asıl gayemiz, sayısız çalışmalara bir benzerini katmak arzusu değil, din hakkında yeni bir okumayı insanlığa sunmaktır.

Bu mevzu antik çağlardan beri insanları düşündürdüğü için düşünce tarihinin çok eski dönemlerinde bile din üzerinde çeşitli söylemler geliştirilmiş ve onun tarifi yapılmaya çalışılmıştır. Bir kısım insanlar dini tamamen ruhani bir hayat olarak algılamak, bir kısmı da dinin ahlakî yönüne ağırlık vermektedirler. Bir kısım insanların benimsediği anlayışa göre ise din, hayatın her yönünü kuşatan bir olgudur. Bu olayın çözümü için Kur'an-ı Kerim'e müracaat ettiğimiz zaman ifrat ve tefrite hiç yer verilmediğini, bilakis her şeyde olduğu gibi dinde de esasın '**Orta yol**'u tutmak olduğunu müşahade etmekteyiz. "*Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, ...*" ayeti bu denge ile alakalı Kur'an referanslarından sadece biridir.

Meseleyi iyi bir şekilde temellendirirsek daha mantıklı sonuçlar elde edilebiliriz. Klasik bir tabirle, **dünya ve ahiret saadetini amaç edinen bir dinin** esaslarını belirlemenin en uygun yolu budur. Böylece dinin aşkın boyutu, ruhani hayatın sınırı, dünyevi yaşamdaki yeri ve insan için lüzumu vs. tespit edilebilir. Çağdaş dünyada gelişen düşünce, bilim, sanat, teknoloji ve sanayinin karşısında duran bir dinin geçerliliği olamaz. İslam dini de sayılan alanları dışlamadığı gibi onları teşvik eder gözükmektedir. Bu meseleler tartışılırken ortaya atılan dinin reformu yerine din anlayışlarının reformundan bahsetmek daha isabetli olacaktır diye düşünüyoruz. Çalışmamız temel referans ve çıkış kaynağı olan Kur'an ile sınırlı bir açılamdır. Bu nedenle onun bireysel ve toplumsal hayata bakışını ve seslendirdiği esasları tespit ve tahlil etme çabasında olacağız.

Din hakkında konuşmak gibi zor bir işi üstlendiğimiz bilincindeyiz. Ancak biz elimizden geldiği kadarıyla bu sorunsalı aşmaya çalıştık. Bu zorlu uğraşıda bana yardımlarını esirgemeyen bütün hocalarıma ve mesai arkadaşlarıma, özellikle teşvik ve yol gösterici izahlarından dolayı hocam Prof. Dr. Salih AKDEMİR'e, Doç. Dr. Mehmet PAÇACI'ya, yoğun çalışmalarına rağmen tezimi okuma nezaketi göstererek büyük katkılarda bulunan Yrd. Doç. Dr. Talip ÖZDEŞ, Yrd. Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN ve Dr. Zekeriya PAK'a teşekkür ve minnet borcumu burada ifade etmek benim için büyük bir zevktir.

Tevfik her zaman olduğu gibi Yüce Allah'tandır.

İsmail ÇALIŞKAN

Sivas 1998

KISALTMALAR

@	Aleyhisselam
age.	adı geçen eser
agm.	adı geçen makale veya madde
Ank.	Ankara
AÜİFD.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜDTCFD.	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
bas.	basım/baskı
bkz.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
DEÜİFD.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Der.	Dergisi
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DTCF.	Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi
Fak.	Fakültesi
İA.	İslam Ansiklopedisi (MEB.)
İst.	İstanbul
krş.	karşılaştırmamız
mad.	maddesi
MEB.	Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ.	milattan önce
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
sad.	Sadeleştiren
t.y.	basım tarihi yok
tah.	tahkik veya tahkik eden
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vr.	varak
yy.	yüzyıl
y.y.	basım yeri yok

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

□	,
□	<u>h</u>
□	‘
□	Ğ,ğ
□	k
□ -uzatma-	â
□ -uzatma-	û
□ -uzatma-	î

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Kur'an-ı Kerim, kainatı fizik ve metafizik varlığıyla tefsir eden bir kitaptır. Bu bütünselliği anlatan kavramsal örgü kendi içinde kategorize edildiğinde bazı kavram ve konuların ön plana geçtiği hemen görülür ki, **din** bunların başında yer alır. Tarihte düşünce ve eylem düzeyinde hayata yön vermiş olan din, Kur'an'ın inşiyle yeniden oluşmaya başlayan İslam toplumunda da aynı işlevi görmüştür. Çağımızda ise din kavramına çok farklı anlamlar yüklenmektedir. Bir din olarak İslam söz konusu olduğunda yapılan en temel yanlış, Kur'an'ın göz ardı edilmesidir. Diğer bir yanlış ise, dinin güncel tartışma ve çalkantılar arasında gerçek anlamından uzaklaştırılmasıdır. Ana konumuz olan **din** kavramı yanında **şeriat**, **millet**, **ümme** vb. de bundan nasibini almıştır.

Kur'an, bütün peygamberlerin aynı dini (İslam) getirdiğini söyler. O, o güne kadar olup bitmiş tarihi yeniden başlatma iddiası ile değil, geçmişin bir devamı olduğunu söyleyerek geleceğe yeni bir yöneliş ve yönlendirme iddiası ile ortaya çıkmıştır. Onun söyleminin bir geçmişi olduğu gibi anlattığı dinin de bir temeli ve geçmişi vardır. O sırf Araplar'a veya müşriklere cevap, reddiye veya çağrı için gelmemiştir. Olayı bu şekilde ele almak Kur'an'ı ve İslam'ı millî ve kabilevî bir konuma düşürür ki, Kur'an'ın ortadan kaldırmak istediği budur¹. Zira Kur'an, sadece vahiy toplumlarıyla sınırlı kalmayarak bu olgunun dışında kalan veya kalmaya çalışan toplumların din anlayışı üzerine de önemli söylemler geliştirmiştir. Böylece onun inmeye başlamasıyla birlikte insanın yeryüzü serüveni önemli bir dönüm noktasına ulaşmıştır.

Mesajını insanlara ulaştırarak oluşumu tamamlamak için Kur'an ideal örnek bir yerden başlamak zorundaydı. Yani **makro planı** (evrenselliği) gerçekleştirmek için önce **mikro** (bölgesel) bir hitap çevresinden hareket etmek mecburiyeti vardı. İnsanlığa ulaşmayı hedeflemiş olan Kur'an, söylemlerini temellendirebilmek için dinî tutum ve davranışları belirginleşmiş bazı millet veya gruplara öncelik vermiştir. Onun ilk muhatapları müşrikler, Yahûdiler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Sabîîlerdir.

¹ 6 En'âm 92.

Çünkü o devirde bunlar Mekke ve çevresinde yaygın ve bilinen dinlerdi². Kur'an'ın anlattığı dini iyi anlayabilmek için onun ortaya çıkmasına sebep olan bu dinsel anlayış ve yapılanmaları tanımak gerekir. Hatta dinler tarihi ve antropolojik bir çalışma olarak, Kur'an öncesi bütün zaman ve zeminin dinî geçmişi ve onlara ait kavramların iyi bir şekilde irdelenmesi çok faydalı olacaktır.

Bu aşamada “İslam'ın neden Mekke'de ortaya çıktığı?” gibi teosofik (*ilahi hikmet*) bir soruna cevap aramak yerine Allah'ın aleme yeni bir vahiyle müdahalesini gerektiren sebeplerin araştırılması daha anlamlı olacaktır. İlahi de olsa yazılı kaynakları iyi muhafaza edilmeyen dinlerin değişime uğradıkları, vahiyle uyarılmamış toplumların insan fitratına aykırı inançlara kapıldıkları bilinmektedir. Miladi 6. yy. da Cezîretü'l-Arab bu ve benzeri hataların odaklaştığı bir merkez ve dinler mozayigine sahip bölge haline gelmiştir³. Özellikle Mekke dinî, ticarî ve kültürel kavşak noktası olduğu için din ve kavim farkı olmaksızın bütün bölgenin cazibe merkezi konumundaydı⁴. Kur'an'ın *Ummu'l-Kurâ*⁵ tanımlaması bu konjonktürel durumu anlatmaktadır. Bu düzlemde kendini insana sunan Kur'an'ın gerçek dinin niteliği üzerinde ısrarla durmasının⁶ sebebi, o toplumda olumlu bir dinsel ve sosyal yapının olmamasıydı. Bunlar istenilen düzeyde olsaydı, Kur'an'ın yeni bir proje ile inme nedeni olmayacaktı.

Bu bölgede yaşayan⁷ en eski ve köklü ilahi din sahibi olan Yahudiler tek, aşkın, kadir-i mutlak bir Tanrı'ya, melek, şeytan, ahiret ve vahye inanmalarına ve tevhit konusunda çok duyarlı olmalarına rağmen geçmişte bazı çelişkilere düşmüşlerdir. Onların en anlaşılmaz tutumu Tanrı'yı dolayısıyla dini sadece İsrailoğullarına ait kabul etmeleridir⁸. Kur'an, bu tür açmazları yüzünden onları eleştirir⁹. Onların bir diğer özelliği de dışa kapalı oluşları yani dinlerini başkalarına tebliğ etme gibi bir kaygılarının olmamasıdır. Bu yüzden Arapların bu dinden asgari ölçüde etkilenmiş olduklarını kabul edebiliriz.

² Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 2. bas., Bağdat 1993, VI,34.

³ bkz.: Cevad Ali, VI,5 vd.

⁴ Watt, W. Montgomery, *Hiz. Muhammed Mekke'de* (çev.: R. Ayas, A. Yüksel), Ank. 1986, s. 17-20.

⁵ 6 En'âm 92.

⁶ 61 Saff 9; 48 Fetih 28; 9 Tevbe 33.

⁷ Cevad Ali, VI,516.

⁸ Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 9-17.

⁹ 2 Bakara 58-61, 92-93; 4 Nisâ 44, 47, 51; 5 Mâide 18, 24, 41-45, 64; 9 Tevbe 30-31; 10 Yûnus 68; 57 Hadid 16; 98 Beyyine 4-5.

Hristiyanlığa gelince o, millilik sınırlarını aşarak ulaştığı yerlerde, bu arada Araplar arasında da yayılmış¹⁰, hatta Bizans'ın resmi dini olma vasfını kazanarak dünyanın en büyük dinî hinterlandını oluşturmuştu. Arap yarımadasında da en yaygın vahiy kökenli din olması ona daha özel bir konum kazandırmıştır¹¹. Aşkın Tanrı, peygamber, ahiret, kutsal kitap, melek, vahiy gibi temel inanç esaslarını muhafaza etmekle birlikte, Meryem oğlu İsa'yı Tanrı'nın oğlu saymaları ve teslisi kabul etmeleri¹², hatta İsa tasavvuruna Allah'dan daha çok yer verecek kadar¹³ ileri gitmeleri gibi bazı yanlışlıkları olmuştur. Kur'an'ın Hristiyanlara yönelik eleştirileri daha çok bu anlayıştan kaynaklanan yanlışlıklar üzerinedir¹⁴. Ayrıca onların bu aşamaya gelinceye kadar dini tahrif ettikleri, çeşitli din ve fikirlerden etkilendikleri de açıktır¹⁵.

Bütün bunlara rağmen Kur'an, "De ki: Ey Kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak olacak söze gelin: Yalnız Allah'a tapalım, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmayalım" diyerek Ehl-i Kitab (Yahudi ve Hristiyanlar)'a en iyi çıkış yolunun karşılıklı retleşme ve polemige girme yerine ortak bir noktada buluşma olduğu çağrısını yapmaktadır. Bu teklif müşriklere yapılmamıştır, zira onların böyle bir gerçekliği kabul edecek zihinsel altyapıları yoktur.

Bunların dışında Kur'an isim vererek Sabîîler ve Mecûsîlerden¹⁶ de bahseder, ancak onlara fazla yer vermez. Bunun sebebi, onların bölgede fazla yaygın olmayışı ve o zamanki insanların bu dinler hakkında geniş bilgi sahibi olmamaları sayılabilir. Ancak Kur'an, onları da hitap alanı içine alarak çevreveyi genişletmektedir.

Kur'an'ın asıl içinde doğduğu müşrik topluma gelince; onların tam yapısal bir dini sisteme sahip olduklarını söylemek zordur. Bölgenin sosyal ve coğrafi yapısı yanında Kur'an'ın inişine yakın zamanlarda vahye muhatap olmamaları buna neden

¹⁰ Cevad Ali, VI,582, 590.

¹¹ Cevad Ali, VI,582 vd.

¹² Yıldırım, s. 17-21.

¹³ Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi* (çev.: Samih Tiryakioğlu), Ank. 1994, s. 181.

¹⁴ 2 Bakara 116; 3 Âl-i İmrân 51, 79-80; 4 Nisâ 171; 5 Mâide 17, 65-66, 72-85; 9 Tevbe 31; 10 Yûnus 68-69; 42 Şûrâ 14; 57 Hadîd 27-29.

¹⁵ bkz.: Akdemir, Salih, *Hristyan Kaynaklara ve Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ank. 1992, s. 1-82; Cevad Ali, VI,11.

¹⁶ 2 Bakara 62; 5 Mâide 69; 22 Hacc 17.

olarak sayılabilir¹⁷. Putlara ibadet edenlerden sayıları az da olsa tek olan Allah’a inanan ve ibadet eden (Hanif¹⁸)lere kadar¹⁹ büyük bir dini gerilimin yaşandığı bu bölgenin bilinen en eski atası İbrahim @’ın mesajı tahrifata uğramış ve Allah kavramı ve bazı ritüeller dışında unutulmaya yüz tutmuştu²⁰. Bölgenin en yaygın dini olan ve Kur’an’ın üzerinde çokça durduğu şirk²¹ hakkında biraz daha detaya inmek Kur’anî dinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Bölge toplumunun en önemli özelliği; her şeyi kabilecilik anlayışı üzerine bina etmesi; siyasi, sosyal ve hukuki uygulamaların da buna göre şekillenmiş olmasıdır. “*Aşiret hümanizmi*”²² konusundaki bu duyarlılık, **asabiyeti** “çölün gerçek dini” haline getirmişti²³. Kur’an’ın tevhitte ısrarını şaşkınlıkla karşılamalarının²⁴ sebebi de bu anlayışa dayanır. Çünkü onlar, tapınılacak ilahın bireysel veya sınırlı (kabileye ait) olması gerektiğini düşünüyorlar ve “bu kadar muhtelif insanın istek ve duygularını sadece bir mabudun nasıl tatmin edebileceğini tahayyül edemiyorlardı”²⁵.

İbn Kelbî (ö. H. II. yy.)’nin Adem @’ın ölümüyle başlattığı²⁶ kadar eski olmasa da şirkin tarihi yeryüzünde oldukça eskidir. Bu eğilimin Hicaz’da ne zaman ortaya çıktığı kesin olmamakla birlikte Kur’an’ın nüzûlünden oldukça eskidir²⁷. Kabe’nin ortak bir mabet olma özelliği dışında hemen her eve, aileye ve kabileye özel putlar vardı. Çoğu insan şeklinde, özellikle de dişi²⁸ olarak tasavvur edilen²⁹ bu putlar onların ilah düşüncelerini çok iyi yansıtmaktadır. İnsanlar sadece ihtiyaç duyduklarında putlara saygılarını sunar, kurban takdim ederler, istekleri yerine gelmediğinde onları terk ederek haklarında pek iyi şeyler düşünmezlerdi³⁰. Yine

¹⁷ 36 Yâsin 5.

¹⁸ *Hanifler* için tezimizin II. Bölüm, s. 118’deki **Hanîf** başlığına bakınız.

¹⁹ Cevad Ali, VI,34; Abdulazîz Sâlim, *Târîhu ’l-Arab fî Asri ’l-Cahiliyye*, Beyrut t.y., s. 457 vd.

²⁰ İbnu’l-Kelbî, *Kitabu ’l-Esnâm* (tah.: A. Zeki Başa), Ank. 1969, s. 6 vd.; Cevad Ali, VI,34.

²¹ Örnekler için bkz.: 4 Nisâ 116-17; 6 En’âm 136-40; 14 İbrahim 73; 16 Nahl 20-21, 56-73; 25 Furkân 55, 60; 29 Ankebût 61-66; 37 Saffât 69-74; 39 Zümer 15, 38-45; 68 Kalem 10-14.

²² Watt, W. Montgomery, *İslam Nedir* (çev.: Afif Rıza), 2. bas., İst. 1993, s. 32.

²³ Izutsu, Toshihko, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (çev.: S. Ayaz), 2. bas., İst. 1991, s. 81, 85.

²⁴ 38 Sad 5-6.

²⁵ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul 1971, I,83, 91, VI,4085.

²⁶ İbnu’l-Kelbî, s. 32-33.

²⁷ Mekke’de insanların şirke kayış süreci için bkz.: İbnu’l-Kelbî, s. 26.

²⁸ 2 Bakara 116; 4 Nisâ 117; 6 En’âm 100; 10 Yûnus 68; 16 Nahl 57; 17 İsrâ 111; 19 Meryem 35, 88, 91, 92; 23 Mü’minûn 91; 37 Sâffât 149, 152, 153; 39 Zümer 4; 52 Tûr 39; 72 Cin 3.

²⁹ İzah için bkz.: İbn Kesîr, *Tefsîru ’l-Kur’âni ’l-Azîm*, Mısır 1980, I,555.

³⁰ Ayrıntılar ve örnek şiirler için; İbnu’l-Kelbî, s. 6, 23, 24 vd.; İbn İshak, Muhammed, *Sîretu İbn İshak* (tah.: Muhammed Hamidullah), Konya 1981, s. 71 vd.; Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ank. 1982, s. 110.

sadece sıkıştıkları zamanlarda varlığını teorik planda itiraf ettikleri Allah isminin onların fiilî yaşamlarında pek anlam ifade etmediğini, Kur'an'ın Allah ismini kullanmaya başladığı zamanki ciddî tepkilerinden³¹ anlamaktayız. Çünkü onlar için ibadetin objesi kesinlikle **somut varlıklardan** oluşmalıydı. Kendi tanrıları hakkında da tutarsız ve güvensiz inançlara sahip olduklarını Hz. Peygamber'e; "*Gel bir sene sen bizim ilahlarımıza ibadet et, bir sene de biz senin ilahına ibadet edelim*" şeklindeki "**dönüşümlü kulluk**"³² tekliflerinden anlaşılmaktadır. Bu teklif putlara değinen ilk metin olan Kâfirûn suresinin nüzûlüne sebep olmuştur³³. Müşrikleri Allah'a doğrudan kulluk etmekten alıkoyan diğer bir neden de; bir kısım pagan Arapların, Allah'ın mutlak otoritesi önünde eğilmeyi dayanılmaz bir küçüklük saymalarıdır³⁴. Onlardaki özgürlük ve egemenlik aşkı, puta tapıcılığı bırakarak Yahudilik veya Hıristiyanlığa girmelerine de engel olmuştur³⁵. Kutsallığı ya tamamen dünyevi varlıklara verme (*içkinleştirme*) veya Allah ile bölüştürme (*şirk*) şeklindeki somut ilah/ilahlar düşüncesi onları, aşkın din anlayışının en temel unsurlardan birisi olan **ahiret** inancını reddetmeye de götürmüştür. Evrensel bir sapma şekli olan bu davranış yani, **kutsallığı yeryüzüne indirme** girişimi insanların bir avuntusu ve kendilerinin uydurduğu bir şeydir.

Bunlardan çıkan sonuç şudur: Kur'an'a ilk muhatap olan Hicaz bölgesinde çeşitli din ve inançların yaşadığı **çoğulcu bir toplum** (*pluralist society*) yaşamakla birlikte, inanç ve ibadet konusunda koyu bir **şirk** hakimdi. İstisnalar bir yana, çoğunluğun yaşadığı şekliyle din, **çok tanrılı** ve **putçu** (*politeist* ve *paganist*), **insan biçimci** (*antropomorfist*) ve **somut tanrı anlayışına** dayanan bir dindir. Daha açık bir ifadeyle **insan merkezci** (*antropocentric*) olan bu dinin toplumsal yorumu ve yaşantısı aşkın olmayıp tamamen dünyevi karakterlidir. Bu din; kurumsallaşmamış, mükemmellik ve bütünsellikten uzak, bireysel ve kabileyle sınırlı milli bir anlayıştır. Yani belli belirsiz "**şekli**" bir din olup "**öz**"den yoksundur. Bu durumuyla Cahiliye'de din, sanıldığının aksine, "Allah ile kul arasında özel bir ilişki"³⁶

³¹ Izutsu, Toshihiko, *God and Man in The Qoran*, Tokyo 1964, s. 95.

³² Bu tanımlama Zekerîyya Pak'a aittir. bkz.: *Kur'an'da Kulluk*, İst. 1999, s. 5, 8.

³³ et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XXX,330; el-Vâhidî en-Nisâbü'rî, Ebu'l-Hasen Ali Ahmed, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, (tah.: Kemal Besyûni Zağlûl), Beyrut 1991, s. 496; İbn Kesîr, IV,560.

³⁴ Izutsu, *God and Man*, s. 210-11.

³⁵ Neşet Çağatay, s. 101.

³⁶ bkz.: Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi (Hz. Muhammed @)*, (çev.: Komisyon), İst. 1996, V,88.

karakterinde olmayıp içsel derinlik, bağlılık ve bütünlükten yoksun³⁷ olarak da ibadet şekli sistemsiz, İbn Kelbî'nin deyimiyle “çok basit”³⁸ dir.

Kur'an, insanların şirk ve sapıklıktan kurtulmasını ve kulluğun yalnız Allah'a yapılmasını istemektedir. O, “Allah'ın var olan tanrılar hiyerarşisinde bir tanrı değil var olan tek Tanrı olduğu”³⁹ düşüncesini yerleştirmeye çalışmıştır ki bu, **tek** ve **aşkın** merkezli (*monoteist* ve *theocentric*) bir sistemin inşasıdır. Hz. Peygamber yeni bir din kurduğunu iddia etmeden insanları Allah'a davet etmiş, onlara İbrahim'in saf inancını hatırlatmıştır⁴⁰. Kur'an; “Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler”⁴¹ ifadesiyle daha öncekilerin Allah hakkında şu veya bu şekilde bir yanılğı ve yanlış içinde olduklarını vurgulayarak hiç bir kimsenin **Allah dışında bir varlığı ilahlaştırma** (*apotheoses*) gibi bir yetkisinin olmadığını ilan etmektedir. Çünkü Allah, kendisi dışında hiçbir varlığa böyle bir yetki ve güç “*Sultân*”⁴² vermemiştir.

Kur'an ve onun ortaya koyduğu bu din anlayışı insanlığın gelişmesine ve ilerlemesine önemli katkılarda bulunmuştur. Çünkü Kur'an'ın amacı yeryüzünde **insanın fitratına aykırı olmayan** ve **yabancılaşmamış** bir din ve hayat anlayışını egemen kılmaktır. Onun nüzulüne kadar insanın özüne aykırı olan gelişmeler ciddi bir şekilde toplumu tehdit etmekte idi. Bu tehdidi nispeten önleyen Kur'an, aynı fonksiyonunu bugün de devam ettirebilir. Tarihî ve bilimsel araştırmalar, toplum üyelerinin bir arada yaşamasına büyük katkılarda bulunan en önemli etkenlerin başında dinin geldiğini kanıtlamıştır. Dinin değeri ve tarihte nasıl bir etkiye sahip olduğuna dair sosyolojik ve psikolojik araştırmaların büyük bir yekun tuttuğu bilinmektedir. Yine çağımızda siyasi, sosyal, ekonomik ve bilimsel gelişmeler bazında din tartışılmaktadır. Dahası 20. yy. ın sonuna geline bugünkü noktada dine ve dini düşünceye dayalı çatışma ve savaşların sonunun geldiği iddia edilmektedir. Bütün bunlar karşısında İslam düşünürlerinin söylemlerini sağlam bir zemine oturtabilmesi için Kur'an'ın bize sunduğu ‘Din Anlayışı’nın çok iyi irdelenmesi zarureti vardır.

³⁷ Eğer o toplumda din, Allah-insan arası özel bir ilişki olsaydı şirk bu boyutta büyümeyecek ve Kur'an muhtemelen onların ileri derecede olacak derin dini tecrübelerinden övgüyle bahsedecekti.

³⁸ İbnü'l-Kelbî, s. 21, 22.

³⁹ Izutsu, *God and Man*, s. 14, 75, 85.

⁴⁰ 2 Bakara 132; 3 Âl-i İmrân 67; 6 Enâ'm 161; 14 İbrahim 35-42; 22 Hac 75-78.

⁴¹ 22 Hacc 74.

⁴² 3 Âl-i İmrân 151.

İnsanlığın anlam arayışı hiçbir zaman durmamıştır. Bu nedenle sürekli sorular sormuş ve cevaplar aramış, karşılaştığı olayları anlamlandırmaya çalışmıştır. Mesela; Varlığın kaynağı, başlangıcı ve devamı nereden veya kimdendir? Bu kainatı idare eden kimdir ve insanla bağlantısı nedir? İnsanın onunla ilişkisi için ne gerekir? Tabiatındaki normal tabii kanunlar dışında yaratılmış bir kanun var mıdır? Eğer varsa ayrıntıları nedir? Bu varlık içinde insanın gerçek ve doğru yeri nedir? İnsanın tabii ve mahkum olduğu kanunlar var mıdır, her hangi bir kuvvet veya mahkeme önünde sorumlu mudur, yoksa hiç bir mesuliyeti olmaksızın tamamen hür müdür? Bu hayattan sonra başka hayat (ahiret) var mıdır? Eğer varsa nasıldır ve bu dünyada ona yönelik davranışlar neler olmalıdır? İnsanın en yüce isteği nedir? Acaba insan yolunu pratiklerden mi bulacak, yoksa ona hayatı aşkın bir varlık tarafından mı resmedilecek?

İnsanî fitrattan kaynaklanan ve insanın tarihi kadar eski olan bu soruların listesini çoğaltmak mümkündür. Ancak bizim gayemiz onları sayıp dökmek değildir. İşaret etmek istediğimiz şey, bu sorulara dinin de cevaplar vermeye çalıştığı ve sorunları paylaştığıdır. Bu tezde anılan soruların cevabını araştırmayacak, ancak bunlara verilecek cevaplarda önemli yeri olan din kavramının Kur'an açısından anlamını kavranmaya çalışacağız.

Bu konuyu çalışmak isteğimizin en önemli nedeni hayatımızda daima yer eden bir kavramın enine boyuna Kur'an açısından değerlendirilmemiş olmasıdır. Yaptığımız araştırmada bu alanda konumuzla alakalı doyurucu çalışmaların olmadığını, olanların da tatmin edici seviyede bulunmayıp dağınık bilgi ve yorumlarla dolu olduğunu gördük. Buna ilaveten dini farklı yönleriyle anlatan ilgili bir çok kelimenin de aynı akıbeti paylaştığını müşahade ettik. Mesela, tefsirlerde din, daha çok kelime manasıyla ele alınmış ve onunla yetinilmiştir. İlk bakışta yapılan din tariflerinin de yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Buna mukabil çağdaş bazı çalışmalarda -bunlara yeni telif edilen tefsirler de dahildir- dinin, nispeten kapsamlı olarak ele alındığına da işaret etmeliyiz. Genel olarak din konusunda çok şey yazılıp söylenmiştir. Bunların Kur'an bütünlüğünü göz önüne alıp almadığı, bu önemli kaynağı göz ardı ederek sağlıklı sonuçlar elde etmenin mümkün olup olmadığı gibi sorunlar da zihnimizi sürekli meşgul etmiştir. Eğer önümüzde tasarladığımız tarzda bir çalışma olsaydı böyle bir konuyu incelemeye almazdık.

II. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Din, insan hayatında çok mühim rol oynayan bir olgudur. Bu nedenle o, üstünkörü bir şekilde ele alınmamalıdır. Gerçek anlamı ile birlikte iyice anlaşılması gerekir. Hatta sadece din değil onunla ilgili olan diğer kavramlar da aynı tavırla ele alınırsa sağlıklı sonuçlar elde edilebilir. Bu amaçla çalışmaya girişmiş bulunuyoruz.

Kur'an bazında bir kavram çalışması olduğundan konumuzun sınırları oldukça belirgindir. Tabii ki başta Kur'an tefsirleri olmak üzere diğer kavram çalışmaları, sözlükler ve bizi ilgilendiren eserler müracaat kaynağıdır. Bunun sebebi din gibi önemli bir konuda bulguların kaynaklara dayandırılmasıdır. Ayrıca günümüzde semantik çalışmaların yoğunluk kazandığı malumdur. Gerek ülkemizde gerekse dışarıda bu alandaki çalışmalar bize yol gösterici mahiyettedir. Bu çalışmalar sırasında klasik ve çağdaş literatürün verilerinin sentezini yapma imkanı bulunacaktır. Çalışmamızda Kur'an ve tefsirlerin yanı sıra sosyoloji, psikoloji, antropoloji, felsefe vb. alanlardan da yararlanılmıştır. Ayrıca çağdaş bilgi vasıtaları olan CD. ve internetten de istifade edilmiştir. Bu kaynaklar referans verilirken kendi özelliklerinden dolayı sayfa numarası yerine ilk geçtikleri yerde ayrıntılı bilgileri verilmiştir.

Tarihsel olarak insanlığın en ilk, en devamlı ve en derin tecrübelerinden biri olan⁴³ dinin anlamını çözmek amacıyla "Din nedir?" sorusu hep sorula gelmiş buna paralel olarak da sayısız cevaplar ortaya çıkmıştır. Birçok kişi kendi bakış açısı ve ulaştığı bilimsel sonuçlara göre bu soruya cevap vermiş yani dini tanımlamaya çalışmıştır. Dinin tanımlanıp tanımlanamayacağı sorunu bir yana, sadece tanım yapmada değil dinin mahiyeti ve sınırlarını tespit etmede de zorlukla karşılaşmaktadır⁴⁴. Üzerinde en çok ihtilaf edilen konulardan biri olduğundan din kavramını tanımlamada aşırı bir özneliliğin (*subjectivity*) hakim olduğunu ve herkesin etrafında buluşacağı ortak bir tanımın olmadığını söyleyebiliriz. Kişiler hislerini ve

⁴³ Malik b. Nebi, *The Quranic Phenomenon* (translator: Abu Bilal Kirkari), USA. 1983, s. 17; Galloway, George, *The Philosophy of Religion*, Edinburgh 1945, s. 2; Smart, Ninian, "Din ve İnsan Tecrübesi" (çev.: A. İhsan Yitik), *DEÜİFD.*, sayı: VII, İzmir 1992, s. 423.

⁴⁴ Galloway, s. 54, 182; King, Winston L., *Introduction to Religion* (A Phenomenological Approach) New York 1968, s. 11; Edwards, Rem B., *Reason and Religion*, USA. 1972, s. 5; Mehmet Şemseddin (Günaltay), *Târih-i Edyân*, İst. 1338, I, 22; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 4; Birand, Kamıran, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD.*, c.: 6, sayı: I-IV, Ank. 1959, s. 127-28.

Bu konuda yapılan tartışmaların geniş bir değerlendirmesi için bkz.: Yaparel, Recep; "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *DEÜİFD.*, sayı: IV, İzmir 1987.

inançlarını ne kadar rehabilite ederlerse etsinler kendi dini ve fikri anlayışlarına göre bir kavramsal tanımlamada bulunuyor ve doğru olanın da tabii olarak kendilerine ait olduğunu öne sürüyorlar. Yapılan tanımlara baktığımızda, bu soruya; “ister felsefi olsun ister teolojik, en basit tanım olan “*Tanrı’ya inanmak (a belief in God)*”tan “*insanlığın afyonu (the opiate of the people)*”na kadar uzanan inanılmaz çeşitlilik ve sayıda cevaplar buluruz”⁴⁵.

Meselenin bu noktada aşılamaz olmasında **din kavramını tanımlama metotları** ve **dine yaklaşım biçimlerinin** de çok etkili olduğu yadsınamaz. Kavrama yaklaşımdaki farklı bakış açıları ve metotları değişik hatta zıt tanımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur⁴⁶. İlk olarak dine yaklaşım biçimlerini ele alacak olursak King’in de yardımıyla bunları beş gruba ayırabiliriz⁴⁷:

1- **Tarafgir yaklaşım** (*The study of Religion from Within*): Bir müminin tutumu olan bu yaklaşımda kişi inancını ve bu inançla baktığı dünyayı daha iyi anlama çabasındadır. Kısaca tarafgir yaklaşım bir inanç yaklaşımı olup daha çok savunmacıdır.

2- **Yarı-tarafgir yaklaşım** (*The study of Religion from the Semi-Within*): Kişinin mensup olduğu dine dışarıdan bakması, diğer din ve inançlarla karşılaştığında kendi dini ve inançlarını karşılaştırmak suretiyle kendi dininin yapısını daha iyi incelemek durumunda olmasıdır.

3- **Yarı-nesnel yaklaşım** (*The study of Religion from the Semi-Without*): İlk iki yaklaşım teolojik bir bakış açısına sahip olmasına rağmen burada teolojik ve felsefi bakış açısı ile kişi hem kendi dinini hem de başka dinleri tarafgir bir gözle değil, kendi inancı da dahil dini eleştiriye tabi tutar, yargılar, doğruluk ve gerçekliklerini araştırır. Dini yarı-nesnel olarak ele almasına rağmen kişi hala dinin içindedir.

4- **Nesnel yaklaşım** (*The study of Religion from Without*): Dinsel yapıların doğruluğu veya değeriyle ilgilenerek bir takım ölçülerle onlar hakkında yargıda bulunan (normatif yaklaşım) teoloji ve felsefenin aksine sosyal bilimler, dine tamamen nesnel yaklaşarak nerede ve ne zaman bulunursa bulunsun insanoğlunun

⁴⁵ Edwards, s. 5.

⁴⁶ Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği* (çev.: Ali Coşkun), İst. 1993, s. 89-93.

⁴⁷ King, *Introduction to Religion*, s. 1-7. (Maddeler özetle anlatılmıştır).

dindarlığının bir sonucu olarak ortaya çıkan çeşitli tarihi ve kültürel formları ortaya koymakta ve anlatmaktadır (deskriptif yaklaşım). Dini genel olarak ele alan ve dini fenomenleri yeterli bir şekilde ortaya koyabilmek için dinlerin tarihsel çeşitliliğini kendine temel yapan bu tarz, dinleri birbirleriyle karşılaştırma yapmasına karşılık dinsel yapılardan birini diğerine göre “**daha iyi**” veya “**daha kötü**” diye yargılamaz.

5- Dine kendi içinden-nesnel yaklaşım (*The study of Religion from the Detached-Within*): Bütün dinleri tarihi açıdan ele alan Dinler Tarihi ve Dinler Fenomenolojisi’nin uyguladığı bir yöntemdir. Dini kendi terimleri ile ele alır ve bir bütün olarak ortaya koymaya çalışır. Ancak bu metodu ne felsefe ve ne de diğer sosyal bilimlerden ayırmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır.

Sayılan tutumları herhangi bir çalışmada net olarak görmek mümkün olduğu gibi, mutlaka bu şablona uyulacak diye bir şartta yoktur. Örneğin bizim tavrımız bu tutumlardan özellikle ilk ikisini, kısmen de üçüncüsünü andırmaktadır. Dini inceleme ve tanımlama konusu yapan her bir kişi de bu **tutum**lardan birine sahip olacaktır. Bu doğal bir davranış olarak karşılanmalıdır. Bunun yanında kişi tercih ettiği bir **metot**la dine yaklaşmaktadır. Teklif edilen ve tartışılan bir çok metod⁴⁸ içinde bizim benimsediğimiz ve en doğru yol olarak gördüğümüz ayırıma göre son yıllarda din şu iki metottan birisiyle tanımlanmaktadır:

1- Yapısal-işlevsel metod veya model (*Structurel-functional model*).

2- Özsel (veya aslî) model (*substantive model*)⁴⁹.

Her iki şekli de kabul etmekle birlikte, birincinin daha somut ve yararlı neticeler ortaya koyacağını düşünüyoruz. Daha doğru olanı ise; her ikisini birleştiren bir tanımlı gerçekleştirmektir. Bizim ilgi alanımızda olan İslam ve onun Kutsal Kitabı’nın ortaya koyduğu dini, ferdî ve toplumsal yaşam boyutuyla insana hitap eden yapısı gereği her iki metotla da açıklamak mümkündür. Ancak dini gerek

⁴⁸ Bu metodlar için bkz.: Edwards, s. 3-62; en-Neşşâr, Ali Samî; *Neş’etü’l-Dîn*, İskenderiye 1949, s. 21; Birand, Kamran: “Din Kavramının İncelenmesi Hakkında”, *AÜİFD.*, c.: VIII, Ank. 1961, s. 115-18; Cook, Stanley A., “Religion” mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg 1930, s. 663 vd.; Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi* (çev.: A. Şahin-A. Özer), Ank. 1990, I, 75, 103-109; Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ank. 1983, s. 56-66; Altson, William S., “Din” (çev.: Günay Tümer), *AÜİFD.*, c.: 18, Ank. 1972, s. 163 vd.; Lincoln, Bruce, *Religion, Rebellion, Revelation*, 1. bas., London 1985, s. 266.

⁴⁹ Berger, s. 91. Riis’in benzer biçimde yaptığı “Bilgisel ve sembolik (*cognitive and symbolic*)” ve “İşlevsel” ayırımı için bkz.: Riis, Ole, “Recent Development In The Study of Religion in Modern Society”, *Acta Sociologica*, vol. 36, issue: 4, 1993. s. 371.

sosyolojik ve gerekse psikolojik işlevselliği ön plana çıkararak daha net bir tablo ortaya koymamız gerekmektedir. Bu yargımızdan, işlevselliğin dışındaki tanımların hiçbir faydasının olmadığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü bu yolla insanın hem toplumsal hem de bireysel olarak din ile alakasını dile getirmek mümkündür. Bununla dinin sadece toplumda “konsensüs”⁵⁰, “avuntu”⁵¹ ve bireyde “psikolojik (terapi)”⁵², “endişe azaltıcı veya kişiliği billurlaştırıcı”⁵³ bir etkisinin olduğuna bakmak yani faydacı⁵⁴ açıdan değerlendirmek veya sadece insanın nihai sorularına cevap veren düşünsel bir yapı olduğunu varsaymak değil, bütün bunları da içine alan bir tanım ve teori ortaya koymamızın mümkün olabileceğine işaret etmek istiyoruz. Çünkü “din ne sadece teori, ne sadece duygu, ne de sadece sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesidir. Onda teori kadar ve hatta teoriden de çok pratik önemlidir. Bütün bu ve daha birçok özellikleri dikkate almayan din açılı bir tahlil işlemi, bütünlüğün bozulmasına sebep olmaktadır”⁵⁵.

“**Bir dini bilen bütün dinleri bilir**”⁵⁶ diyen Harnack (1851-1930) kadar iddialı olmasak da, tezimiz bahsettiğimiz bu genel din kavramının tanımlanmasına yardımcı olacak Kur’an açısından analitik bir çalışmadır. Araştırmamızda uygulayacağımız yöntemle ilgili açıklamaları bitirdikten sonra konumuza ışık tutacağı için dinle ilgili çeşitli bilim dalları ve kültür çevrelerince yapılan din tanımlarına yer vermek yerinde olacaktır.

A. BATI KÜLTÜR ÇEVRESİNDEKİ DİN TANIMLARI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

“Tanımlar, doğaları gereği tamamen ‘doğru’ veya ‘yanlış’ olmayıp, sadece az ya da çok faydalı olabilirler. Bu nedenle tarifler üzerinde durmanın fazla bir önemi yoktur. Ama şayet belli bir sahadaki tarifler arasında farklılıklar mevcutsa her birinin

⁵⁰ Riis, agm., s. 371; Vrijhof, Pieter Hendrik, “Din Sosyolojisi Nedir?” (çev.: M. Emin Köktaş), *DEÜİFD.*, sayı: IV, İzmir 1987, s. 520.

⁵¹ Lincoln, age., s. 268.

⁵² Hume, David, *Din Üstüne* (çev.: Mete Tunçay), Ank. 1995, s. 232, 237. Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış*, 1. bas., İst. 1994, s. 19.

⁵³ Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 4. bas., İst. 1990, s. 31.

⁵⁴ Bergson, Henry, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı* (çev.: M. Karasan), 2. bas., Ank. 1962, s. 162, 262.

⁵⁵ Aydın, s. 101, 107.

⁵⁶ Taplamacıoğlu, Mehmet, “Din Sosyolojisi’nde Son Gelişmeler”, *AÜİFD.*, c.: X, Ank. 1963, s. 52.

yararı üzerinde ayrı ayrı durmak gerekir”⁵⁷ diyen Berger (d. 1929)’e uyarak tamamı olmasa da din hakkında yapılan belli başlı tanımları gözden geçireceğiz. Buna “açıkça yanlış ön-kabullere dayanan, mesela; dini, ‘**bir dil sürçmesi**’ (*disease of language*) olarak algılayan Max Müller (1823-1900)’in tanımı”⁵⁸ gibileri de dahildir. Bunların en önemlilerinin 150 yi bulduğu söylene de⁵⁹ bu sayının günümüzde sayılamayacak kadar çok olduğu muhakkaktır.

Oldukça erken döneme ait olan Cicero (MÖ. 106-43)’nın; “*din, (ilahi diye adlandırılan) yüce bir varlığa ihtiram ve tapınma veren şeyin kendisidir*”⁶⁰ şeklindeki tanımı zamanımıza kadar oldukça revaç bulmuştur. *Religion* kelimesinin asıl anlamlarından⁶¹ birisi olan **bağlanma** ile kavramsal dini tanımlayan Cicero’dan sonra felsefi ve teolojik tanımların bu temele bağlı kalmadıklarını söyleyebiliriz. Bunlarda öne çıkan ana tema dinin özüdür. Örneğin bu **öz**, Tylor (1832-1917)’un “*din, ruhi varlıklara inanmaktır*”⁶² şeklindeki tanımında bir genelleme olarak karşımıza çıkarken; Schleiermacher (1768-1834), Otto (1869-1937) ve Tillich (1886-1965) vb.lerinde bakış açılarına göre değişmektedir.

Schleiermacher’e göre, insanın tabiatında din duygusu ve sezisi (*intuition*) vardır⁶³, dolayısıyla dinin *özü*, sezgi (*intuition*) ve *duygudur* (*feeling*)⁶⁴. Din bu noktada metafizik ve ahlaktan ayrılmakta ama onlarla birlikte yaşam için gerekli ve vazgeçilmez üçüncü boyut olmaktadır. Böylece o, insanın evrende sonsuzluğu aramasından yola çıkarak meşhur din tanımına ulaşmaktadır. “*Din; sonsuzluğu sezmek ve tadını almaktır*”⁶⁵. Bu tanımlamanın diğer bir ifadesi ise insanın sonsuz

⁵⁷ Berger, s. 90.

⁵⁸ Berger, aynı yer.

⁵⁹ Chevalier, Jean, “Din Fenomeni” (çev.: Mehmet Aydın), *AÜİFD.*, sayı: XXVIII, Ank. 1986, s. 96.

⁶⁰ Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji* (çev.: Cengiz Şişman), İst. 1993, s. 49.

⁶¹ Latince *Relegere* veya *Religare*’den gelen *religio* kelimesine Cicero (106-43) ve Lactantius (4. yy.); “bir şeye bağlanmak, yeniden veya tekrar tekrar okunan, üzerinde düşünülen, mecburiyet” gibi anlamlar vermişlerdir. Bu anlamlardan hareketle din ya; **insanın Tanrı’ya bağlanması** veya **bazı ritüellerin yapılması** anlamları etrafında toplanmaktadır.

Religion’un anlamları için bkz.: King, *Introduction to Religion*, s. 11; Cook, “Religion” mad., X,662; Barre, Weston La, *The Ghost Dance- The Origins of Religion*, NewYork 1972, s. 8.

⁶² Cook, “Religion” mad. X,663: “*Religion is the belief in spiritual beings*”.

⁶³ Schleiermacher, Friedrich, *On Religion* (translated: Richard Crouter), G. Britain 1996, s. 3-17, 26.

⁶⁴ “Religion’s essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling”. Schleiermacher, *age.*, s. 22.

⁶⁵ “Religion is the sensibility and taste for the infinite”. *age.*, s. 23, 25, 27, 45-46. Schleiermacher’in din tanımı çerçevesinde yaptığı tartışmanın teferruatı için onun adı geçen yapıtının First Speech ve Second Speech (s. 3-54) bölümlerine bakınız.

olana bağılılığı (*dependence*)dır⁶⁶. Ancak o, Tanrı kavramını bilinçli olarak bu tanımın içine katmamaktadır. Tanrı'nın dinî duygunun bir objesi olduğunu ve ölümsüzlüğünü vurgulamakla birlikte “onun dinde her şey olmayıp sadece (dinde) bir özellik”⁶⁷ olduğunu söylemesi dikkat çekmektedir. Mevcut şekliyle bu din tanımı, “**duygu**” ve “**bağlanmaya**” indirgendiği, dolayısıyla kapsamlı bir din tanımı olmadığı⁶⁸ ve “bağlanma duygusu”nun yorumunda yanlış yaptığı yolunda eleştiriler⁶⁹ almıştır.

İnsanın psikolojik yapısındaki gerçeklere dayanan tanımında Tillich (1886-1965) daha farklı kavramlara ağırlık vermektedir. O, Hristiyanlık örneğini ele alarak dini: “*insanın nihai ilgisi (ultimate concern)*”⁷⁰ diye tanımlarken kendi tanımlamasının Schleiermacher'ın kavramsal anlatımı ile yakınlığını kabul etmektedir⁷¹. Tabi ki, onun *ultimate concern* dediği kavramın somut ismi Tanrı'dır ve Tanrı/tanrılar aynı zamanda kutsalın kendisidir⁷². Ancak bu tanım da “bütün dinleri ve Komünizm ve Faşizm gibi yarı-dinleri (*quasi-religion*) içeren kapsamlı bir din tanımı olmamakla”⁷³ eleştirilmiştir. Aslında **nihai hedef**, insanın bir hedefi olması sebebiyle⁷⁴, din ve (Edwards'ın deyimiyle) yarı-din kategorisinde yer alan bütün organizasyonlarda var olan bir şeydir ve oraya ulaşmak en büyük gayedir⁷⁵. Halbuki Tillich'in burada objeyi Tanrı olarak belirlemesi onun bu tanımını sınırlandırmaktadır⁷⁶. Çünkü bu, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinleri içine alsa da onların dışında çok tanrılı ve tanrıyı kabul etmeyen dinleri ve nihayet kutsalı olmayan dinleri dışarıda bırakmaktadır. Dinin **nihai ilgi** veya **tanrı** ile sınırlandırılarak diğer iman obje ve ilkelerin devreden çıkarılması durumunda ise

⁶⁶ Schleiermacher., s. 46.

⁶⁷ *age.*, s. 54.

⁶⁸ Edwards, s. 60. Edwards, ayrıca Hegel'in bu tanım hakkında; “Eğer bu tanım doğru ise, o zaman bir köpek insanlardan daha çok Hristiyan olmalıdır. Çünkü köpekler, bizim yaptığımızdan daha mutlak şekilde bağılılık hissederek” dediğini nakletmektedir.

⁶⁹ Otto, Rudolf, “The Numinous”, *Classical and Contemporary Readings of Philosophy of Religion*, John Hick, sayfa 243-67, USA, 1964, s. 246.

⁷⁰ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, USA. 1966, I,11-12, 15.

⁷¹ *age.*, I,42.

⁷² *age.*, I,211-15, 273.

⁷³ Edwards, *age.*, s. 9-13.

⁷⁴ *age.*, s. 8.

⁷⁵ Bu yaklaşım; “Böyle bir bakış açısına göre herkes şifa bulmaz şekilde dindardır” şeklinde eleştirilmektedir. bkz.: Nielson, Niels C. ve diğerleri, *Religions of The World*, New York 1993, 2. bas., s. 2.

⁷⁶ Benzer sorun Tylor'ın zikredilen tanımında da vardır. O da dini “inanma” ya indirgemek sorunu ile yüzyüzü gelmiştir.

“dinsiz bir iman birliği”⁷⁷ yaratmak gibi daha büyük bir eksikliği doğuracaktır.

Bu kategoride yer alan ve dinin özünü *numineous* kavramını⁷⁸ ile açan Otto (1869-1936)’nın tanımı da önemlidir. Bütün dinlerin temelinde yer aldığını söylediği *numineous* kavramının izahı olarak yaptığı açıklamalarda, insanın yaratılmışlık-duygusunu (*creature-feeling*) ön plana çıkararak *numineous*un bu duyguyla aynı şey olduğunu söylemekte ve onun, yaratılmışlık duygusu ve bağılılık duygusu (*sense of dependence*) ile peygamberler (örneğin; Hz. İbrahim)de olduğu gibi tecrübe edilerek ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Onun bu bağlamda üzerinde en çok durduğu kavram *mysterium tremendum*’dur. İnsanın, insan üstü bir kudretle olan münasebetini anlatmak için gündeme getirdiği bu kavramın; “*müşahhas olmayan, gizli, gizemli ve esrarengiz yani, anlamanın ötesinde olup harikulade, iyice bilinemeyen bir üstün kudret*” anlamında olduğunu ve “saf pozitif bir objeyi” tanımlamadığını açıklamaktadır. Bu münasebetin karakteri; “korkunun verdiği heyecanın bir benzeri” olup “saygıyla karışık korku (*aweful*)” şeklinde cereyan etmektedir⁷⁹. Otto’nun açıklamalarına göre, “hakiki dinin farik alameti, şahsi bir Tanrı mefhumu değil, insanın mehabetinden korkup aynı zamanda güzelliğine hayran kaldığı mukaddes, akıl ile idrak edilemeyen, hepsinden farklı olan (*Mysterium tremendum et fascinosum*) bir varlığın mahiyetini duymasıdır”⁸⁰. Din kavramında ilahi otoriteye derin vurgu yapan Otto’nun delillerini kutsal kitaplardan getirmiş olması önemlidir. Kendisi örnek vermese de Kur’an’dan da benzer dayanaklar bulmak mümkündür⁸¹.

Yukarıdaki tanımlarda din, kutsal (*the holy/the sacred*) ve dindışının (*the profane*) farkında olmak şeklinde önemli bir analize tabi tutulmuştur⁸². Onlara göre bu, bütün gerçek dini tecrübelerin bir prototipidir. Ancak bu anlayışı, Batı teizmi için mümkün iken, Asya dinleri (Hinduizm, Budizm, Taoizm vb.) ve primitif dinlere uygulamanın zor olduğu da yine Batılı bilginler tarafından kabul edilmektedir⁸³. Ve

⁷⁷ Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 111.

⁷⁸ Otto, “The Numinous”, s. 243.

⁷⁹ Otto, s. 246-49.

⁸⁰ Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955, s. 9.

⁸¹ Farukî, Otto’nun bu izahları ile İslam’ın anlayışına iyice yaklaştığına dikkat çeker. bkz.: Faruki, İsmail R., *Tevhid’in Düşünce ve Hayata Yansıması* (çev.: Dilaver Yardım), İst. 1987, s. 240.

⁸² King, Winston L., “Religion” mad., *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, XII,284.

⁸³ King, aynı yer. Galloway, yer yer tenkit ettiği indirgemeci yaklaşımlardan daha geniş bir tanımı (s. 184) şu şekilde yapmıştır: “*İnsanın, duygusal ihtiyaçlarını doyurduğu ve hayatının istikrarını kazandığı, ibadet ve görev filleriyle açığa vurduğu kendi dışındaki bir güce inanmasıdır*”. (Man’s faith in a power beyond himself whereby he seeks to satisfy emotional needs and gain stability of life, and which he expresses in acts of worship and service)”.

kutsal baz alan tanımlamalar sadece teolojik ve felsefi tartışmalarda değil, biraz sonra görüleceği gibi, özellikle sosyoloji başta olmak üzere diğer bilimlerin ilgi alanı içinde de yer almaktadır⁸⁴.

Batı’da dine yaklaşımda **kutsal** ve **kutsal-dışı** ayrımı dinî dualizmi ortaya çıkarmakta, bu da aşılması güç bir problem haline gelmektedir. Buradan kaynaklanan zorluğu aşmak için tek bir tanrıyı esas alan tanımların yeterli olmayacağını sık sık dile getirenler arasında yer alan dinler tarihçisi Challeye, politeist tanımı benimsemenin bir çıkış yolu olabileceğini belirtmekte⁸⁵, fakat bunun da yeterli bir çözüm olmadığına kendisi işaret ederek, din tanımında ortak bir nokta olarak **kutsala** göre tanımlamanın daha makul olduğunu kabul etmektedir⁸⁶. Yine Durkheim (1858-1917)’in “kutsal (*sacred*) ve kutsal olmayan (*profane*)”⁸⁷ ayrımı yer yer reddedilse de “dinin en belirgin unsurlarından birisinin kutsal olduğu, dolayısıyla dünyanın (toplumun değil) kutsal olan ve olmayan olarak ikiye ayrıldığı” görüşü her zaman muhafaza edilmiştir⁸⁸.

Felsefi, sosyolojik, ve antropolojik açılımlarda din tanımına başka faktörler de yansıtılmıştır. Bunlar; dinin varolduğu sosyal, ekonomik, tarihsel ve kültürel kontekslerdir. Buradan hareketle insanın yaşadığı tarihî ve zihnî değişimler yeniden değerlendirilerek açıklanmaya başlanmıştır⁸⁹. Bu tür tanımlar, aynı zamanda tarih içerisinde dinin toplumların hayatındaki rolüne çarpıcı bir şekilde işaret etmektedirler.

Bu bağlamda Kant (1724-1801) belirtilen önemin yeterince farkında olarak “*din, bütün vazifelerimizi ilahi emirler olarak algılamamızdır*”⁹⁰ demiştir. Onun bu

⁸⁴ bkz.: Micklem, Nathaniel, *Religion*, London 1950, s. 9-12, 196: “*Religion itself, however, is, like art or ethics, one human interest in an almost infinite variety of forms*”.

Bu eğilimdeki diğer bazı tanımlar ve izahlar için bkz.: Galloway, s. 181-182; Rousseau, Hervé, *Dinler* (çev.: O. Pazarlı), İst. 1970, s. 18-23; King, *Introduction to Religion*, s. 12-20; Edwards, *Reason and Religion*, s. 61; Barre, s. 9-27; Tolstoy, Leo Nikolayeviç, *Din Nedir?* (çev.: Murat Çiftkaya), İst. 1995, s. 14, 69; Challeye, *age.*, s. 212-13; Altson, *agm.*, s. 163 vd.

⁸⁵ Challeye, *age.*, s. 207.

⁸⁶ *age.*, s. 212.

⁸⁷ Durkheim, Emile, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri* (çev.: Hüseyin Cahit), İst. 1923, I,74; II,179.

⁸⁸ Chevalier, Jean; “Din Fenomeni” (çev.: M. Aydın), *AÜİFD.*, sayı: XXVIII, Ank. 1986, s. 21.

⁸⁹ King, “Religion” mad., XII,283; Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi* (çev.: Abdullah Şahin-Abdulhamit Özer), Ank. 1990, I,69.

⁹⁰ “Religion is (subjectively regarded) the recognition of all duties as divine commands”. Kant, Immanuel, *Religion Within The Limits Of Reason Alone* (translated by.: Theodore M. Greene, Hoyt H. Hudson), New York 1960, s. 142.

tanımda ahlakı çok geniş bir olgu olarak aldığı açıktır. Ahlakın dindeki önemi açık olmakla birlikte bütün davranışları Tanrı'nın emri olarak kabul etmek mümkün değildir. Bundan dolayı Kant'ın, dini ahlaka indirgediği iddia edilmiştir⁹¹. Buna karşın, dinin sadece Tanrı'ya karşı görevlerin toplamı olduğu şeklindeki anlayışı aşması bu tanımın diğer önemli tarafıdır. Ahlakî doktrinleri dinin temeli yapan bu anlayış Hristiyanlık için doğrudur ve o, Hristiyanlığı bu açıdan yeterince değerlendirmiştir⁹². Ancak ahlakı fazla önemsemeyen dinler için, bu tanım bağlamında diyecek bir şey yoktur ve bundan dolayı da bu tanım daha önce işaret edildiği gibi bütün dinleri kapsayıcı olmamak tehlikesiyle karşı karşıyadır⁹³. Yine de insanı ve onun yaratana karşısındaki tutumunu ön plana çıkarması nedeniyle Kant'ın tanımı, kendi değimiyle, ilahi dinler (*revealed religion*) için önemli bir argüman olarak kabul edilebilir⁹⁴. Kant'ın bir başka çabası da, vahiy dininin, doğal din (*natural religion*) olarak algılanma imkanını açıklayarak çağında yaygın olan doğal din anlayışına yeni bir veche kazandırmasıdır. Çünkü ona göre doğru din (*true religion*)⁹⁵, vahiyle gelmiş olan dindir ve bu dinin geniş kabul görebilmesi için daha aklı bir temele oturması gerekir. Kant'ın işaret ettiğimiz endişesinin temelinde “Doğal (Tabii) Din” akımına karşı bir atak geliştirme çabasının⁹⁶ olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışta aklın ön plana çıkmasına cevap mahiyetinde Kant, vahiyle gelmiş olan dinde aklın yerinin önemini vurgulamaya çalışmıştır⁹⁷.

Bu arada Batı'da akla dayalı din anlayışının en uçtaki temsilcisinin Comte (1798-1857) olduğu anlaşılmaktadır. O, “İnsanlık Tanrı yerine geçmiştir” diyerek aklın egemen olduğu **İnsanlık Dini**'nin Doğu ve Batının aradığı evrenselliği sunduğunu⁹⁸ iddia etse de, bunun hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir arzu olduğunu

⁹¹ Edwards, *Reason and Religion*, s. 46. Kant'ın “dini ahlaka indirgeyip indirgemediği?” sorusunun geniş bir tartışması için bkz.: Palmquist, Stephen, “Does Kant Reduce Religion To Morality?”, *Internet: http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/DKRRM.html*.

⁹² Kant, s. 145 vd.

⁹³ Galloway (s. 9), Kant'ı tarihi süreçte dinin önemini görmemekle eleştirerek, “eğer o bunları bilseydi, dinin ahlaka indirgenemeyeceğini görecekti” demiştir.

⁹⁴ Kant bu tanımıyla yalnız kalmamıştır. Bradley ve Arnold'un benzer tanımları için bkz.: Altson, s. 164.

⁹⁵ Kant, s. 143.

⁹⁶ Doğal Dinin ortaya çıkışı, belli başlı temsilcileri ve düşünceleri hakkında bkz.: Hume, *Din Üstüne*, s. 33 vd., 128-29, 233; Lagree, Jacqueline, *ed-Dinu't-Tabii* (Fransızca'dan çev.: Mansur el-Kadî), Beyrut 1993, s. 17 vd.; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İst. 1985, s. 206 vd.

⁹⁷ Kant, s. 143.

⁹⁸ Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali* (çev.: Peyami Erman), İst. 1986, s. 97, 368.

rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü onun vahiy dini için mümkün görmediği ‘bütün insanlığın dini’ olmak hayali tarihte gerçekleşmemiş bir şeydir. Ayrıca bütün insanların tabi olacağı İnsanlık Dini’nin birinci unsuru olan “**insanlık** kavramı, aklın uydurduğu soyut bir kavramdır”⁹⁹. Her ne kadar o da İnsanlık Dini’nde¹⁰⁰ aşkın bir nesne yerine “**sevgi ve imanı**”¹⁰¹ esas aldığını söylese de bu imanin nesnesinin ne olduğuna ilişkin yeterli izah bulmak mümkün değildir¹⁰². O halde bu teori, Batı’da din anlayışı ve din tanımlarında **Tanrı’yı yere indirme** çabalarının en iyi örneğidir. Buna ek olarak daha derin bir probleme işaret ederek, bu tür düşüncelerin Batı’da dinin kamusal alandan el çektilmesinin temellerinin atıldığı ilk girişimler olduğunu söyleyebiliriz.

Sosyolojik anlamda en çok yankı yaratan ve dinde insan daha doğrusu toplum unsurunu, Comte’unki kadar olmasa da, ön plana çıkaran Durkheim’in tanımıdır. Dinin tabiatüstü, ruhsal varlıklar veya tek bir ilah ile tanımlanamayacağını ileri sürerek bu tür tanımları tenkit eden¹⁰³ Durkheim’e göre, **ayinler** ve **inançlar** iki temel unsur olarak dini meydana getirirler ve din ancak bu ikisi göz önünde bulundurularak tanımlanabilir¹⁰⁴. Fakat iş bu kadarla da bitmez; **kutsal** (*sacred*) ve **kutsal olmayan** (*profane*) ayırımı din tanımının daha net bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çünkü dünya iki farklı alana ayrılmıştır ve kutsal olan şeyler¹⁰⁵ din olaylarını dinî olmayandan ayırmaktadırlar. O halde “din, mukaddes yani belirlenmiş ve yasaklanmış şeyler hakkında birbiriyle uygunluk arzeden inançlar ve törenlerden oluşmuş sistemdir. Bu inanç ve ameller onları kabul edenleri ‘kilise’ denilen manevi topluluk halinde bir yere toplar”¹⁰⁶.

Son örnekte olduğu gibi dini, bir toplumun meydana gelmesini sağlayan

⁹⁹ Kösemihal, Nurettin Şazi, *Durkheim Sosyolojisi*, İst. 1971, s. 24.

¹⁰⁰ Bu görüşleriyle o dini; “her ferdi varlığı, bütün ferdiyetleri ittifaka sevk etmek üzere, tanzim etmekten ibarettir” diye tarif etmektedir. Comte, s. 5.

¹⁰¹ Comte, s. 29, 39-40.

¹⁰² Comte’un din tasarısının çağımıza uyarlanmış ve daha modernize edilmiş yeni bir projesi için bkz.: Kisana, Andrew, “The Common Sense Religion”, *İnternet: http://nowscape.com/kisana.htm*.

¹⁰³ Durkheim, Emile, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, I,50-70.

¹⁰⁴ Durkheim, I,73.

¹⁰⁵ Kutsal sadece ilah, ruh/ruhlardan ibaret değildir. Bir ağaç, taş, su kaynağı vs. fiziki şeyler de olabilir ve sınırları oldukça geniştir. Durkheim, I,174; II,179 vd.

¹⁰⁶ Durkheim, I,94.

“A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things set apart and forbidden-beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them”. (İngilizce çevirinin kaynağı: Cook, “Religion” mad., X,663.)

inanç ve **ayinler**le sınırlandırmak, beraberinde dini toplumsal bir fenomen olarak algılamaya götürür. Bu sonucu tersinden okuyacak olursak; insanî veya toplumsal olan her şeyin din veya dinî olduğu sonucuna varırız. Bu da dinin din olabilmesi için toplumun aşırı önemsenmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Durkheim'in, din duygusunun kişisel yönünü fazlaca ihmal etmiş olduğu¹⁰⁷ ortadadır. O halde onun din tanımı hakkında "toplumların tanrısallaştırıldığı"¹⁰⁸ veya "tanrıların toplumun kılık değiştirmiş şeklinden başka bir şey olmadıkları"¹⁰⁹ yolundaki kanıların yadsınacak bir tarafı yoktur. Dinin topluma yayılması ve teşkilatlanması suretiyle varlığını devam ettirmesi önemli varoluş şartlarından biri olmasına rağmen hiçbir din, cemaati olmadığı için yeryüzünden kalkmaz. Ayrıca toplumların yaptığı her şeyi dini olarak değerlendirmek bütün dinler için aynı oranda geçerli olmayan bir ön kabuldür. Onun bir başka önyargısı da dini, bütün toplum sathına yayılmış olmasına rağmen kilise veya özel ibadethane ve orada toplanan insanlarla sınırlandırmasıdır.

Yukarıdaki nedenlerden dolayı, dine sosyolojik yaklaşımların "bir sekülerleşme çabası olduğu" yargısında Mert'e katılmakla birlikte, bunların "dinsel düşüncenin tam tersi bir şekilde kutsal kutsal olmayan ile açıklama"¹¹⁰ gayretinde oldukları şeklindeki ikinci yargısına katılmamız mümkün değildir. Günümüzün bu alanda yetkin isimlerinden Wach (1898-1955)¹¹¹, Eliade (1907-1986)¹¹² ve Berger (d. 1929)¹¹³ böyle bir endişeden olsa gerek dini, **dinin özü olan kutsalın tecrübesi** ile açıklamaya çalıştıklarını gözlemlemekteyiz.

Vrijhof, dinin işlevsel tanımlarının **kutsal-kutsal olmayan** ayırımından çıktığına işaret ederek bu türün en iyi örneği olarak J. M. Yinger'in tanımını vermektedir¹¹⁴. Berger'in seçimi ise Thomas Luckmann'dan¹¹⁵ yanadır. Dinin işlevselliğinden sosyolojik olarak ne kastedildiğini en açık anlatan bizce, Frayer'in

¹⁰⁷ Challeye, s. 209.

¹⁰⁸ *age.*, s. 209; Barre, s. 11.

¹⁰⁹ King, "Religion" mad., XII,284; Chevalier, agm., s. 21-22; Challeye, s. 18-19.

¹¹⁰ Mert, *Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış*, s. 93.

¹¹¹ Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş* (çev.: Battal İnandı), Ank. 1987, s. 20.

¹¹² Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (çev.: Mehmet Aydın), Ank. 1990, s. VII.

¹¹³ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 55-59, 88, 89.

¹¹⁴ "Din, bir grubun, insan hayatının şu nihai meseleler ile mücadelede vasıta olarak kullandığı uygulamalar ve inançlar sistemidir". Vrijhof, agm., s. 517.

¹¹⁵ "Religion is social reconstruction of human experiences of transcendence". Bu ve benzer tanımlar için bkz.: Riis, agm., s. 371-72.

tanımıdır¹¹⁶. Din, eğer toplumda belli bir grubun elinde yaptırım gücü ve yüksek bir erk haline dönüşürse, ki bu tarih boyu dinsel kargaşaların en belli başlı nedenidir, Frayer'e katılmamak mümkün değildir. Ve bu tür tarihsel sapmaların en rijit özetini Karl Marx (1818-1883)'ın¹¹⁷ veya bir başkasının dilinden duymak gerçeği hiçbir zaman değiştirmeyecektir. Batı toplumunda dine karşı bu tür bilimsel ve eylemsel tepkilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan en büyük neden dinin Kilise elinde böyle bir işlevselliğe bürünmüş olmasıdır¹¹⁸.

“Din tanımının geleneksel çerçevesinden çıkarılarak genişletilmesi sonucu ... ‘**insan yaşamının nihai sorunlarına ilişkin tüm inanç ve pratikler**’ din olarak algılanmıştır. Aslında dini, işlevsel çerçevede tanımlayan bu bakış açısının mantıksal olarak vardığı sonuç, bir zamanlar dinin yerine getirdiği işlevleri devralan her şeyi din olarak tanımlamaya varabilmektedir”¹¹⁹. Bu sonuca göre günümüzün insanı, dinlerde bulamadığı çözümü başka yerlerde aramayı sürdürmekte ve dinsel ilke ve eylemler yerine kişilere göre farklı şeyler devreye girmektedir. Günümüzde özellikle **beşeri sitemlerin de birer din olduğunu** kabul etme eğilimi oldukça yaygınlaşmış¹²⁰, hatta seküler inanç sistemleri ile teistik sistemler arasında hiçbir fark görmeyen görüşler artık açıkça dile getirilir olmuştur¹²¹. İnsanın mutlaka bir iç doygunluk ve huzura ihtiyacı olduğu, dolayısıyla boşlukta kalamayacağı gerçeğini göz ardı etmezsek bu eğilimin yanlış olmadığı sonucuna rahatça ulaşabiliriz. Aslında her din ve din benzeri oluşumlar tabilerinin ruhsal ve fiziksel huzuru ve mutluluğunu vadetmektedir. Bütün çabalara rağmen, aşkın bir boyuta oturtulmayan ve böyle bir vakıayı içermeyen oluşumların tutarlı olamadıkları da gözlemlenmektedir.

¹¹⁶ “Din, cemiyet içerisindeki tebaiyet münasebetleri ve istismar müessesesini tahkim ve tarsin eden bir vasıta”dır. Frayer, Hans, *Din Sosyolojisi* (çev.: T. Kalpsüz), Ank. 1964, s. 65.

¹¹⁷ Marx'ın din (özellikle Hristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm) hakkında “**insanların afyonu**” demesinin tarihsel ve toplumsal nedenleri hakkında bkz.: Ling, Trevor, *Karl Marx and Religion in Europe and India*, Great Britain 1980 (Özellikle s. 1-17). Ayrıca; Lenin, V. İ., *Sosyalizm ve Din* (çev.: Ömer Ünal), Ank. 1994, s. 9-53; Challaye, s. 217; Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din* (çev.: Şükrü Alpagut), 1. bas., İst. 1990, s. 40; Şeriati, Ali, *Papa ve Marx Olmasaydı* (çev.: Ali İskender, Sebahaddin Yakın), 1. bas., Ank. 1983, s. 17-27.

¹¹⁸ Dinin işlevselliğine yönelik bu tür eğilimlerin eleştirisi için bkz.: Barre, s. 11; Kösemihal, s. 166.

¹¹⁹ Mert, s. 32-33.

¹²⁰ Örnekler için bkz.: Northbourne, Lord, *Modern Dünyada Din* (çev.: Şehabettin Yalçın), İst. 1995, s. 88; Edwards, s. 9-13; Challeye, s. 212-13; Fromm, s. 31; Ling, s. 152-57; Micklem, s. 145, 200; Vrijhof, s. 520-23; Kam, Ferit, *Dini Felsefi Sohbetler* (sad.: S. H. Bolay), 4. bas., Ank. t.y., s. 43; Abdurresid İbrahim, *ed-Dinu'l-Fitrî*, İst. 1921, s. 3-7; Bulaç, Ali, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, İst. 1995, s. 11-14, 92, 110, 212, 226; en-Nedevi, Ebu'l-Hasan Ali, *Dinsizlik Dini* (çev.:Hasan Beşer), İst. 1965, s. 8 vd.

¹²¹ Vrijhof, s. 520.

Tanımlamanın bu noktasında dine insan psikolojisi açısından yaklaşıldığı üçüncü bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz. Dinin **özel** tanımına ağırlık veren teolojik ve felsefi tanımlar ile sosyal yönüne ağırlık veren diğer tanımların bulunduğu veya ayrıldıkları noktada psikolojik tanımlar yer almaktadır. Psikolojinin ilgi alanı, insan bilincinden doğan psişik mekanizmalar ve motivasyonel kuvvetlerdir. Bir anlamda, dinin psikolojik yorumları, onun entelektüel ve toplumsal yönlerinden çok, ruhani tecrübe yönüne vurgu yaparak dini psikolojik faktörlerin bütünü içerisinde çözümleme eğilimindedir¹²². Buna göre, psikolojinin dini tanımlamakla (*definition*) fazla uğraşmayıp onu betimlemeye (*description*) çalıştığını söyleyebiliriz. Bu çalışmaların dinin anlaşılmasında çok önemli açılımlar ve kazanımlar sağladığını kabul etmek gerekir. Çünkü bunlar aracılığıyla insanın dinle olan bağının ne kadar kuvvetli ve derinden olduğunu, vahiy olmasa da aşkın veya kutsal inançların insanda kaybolmadığını gösterir. Yine kutsal kitapların (özellikle Kur'an'ın) muhtevalarındaki bazı pasajların deneysel kanıtlarını bu çalışmalarda bulmak mümkündür. Ancak bu araştırmaları yapan bir kısım insanların dine olumsuz yaklaşımları İslam dünyasında bunlara en azından kuşkuyla bakılması sonucunu doğurmuştur.

İnsandaki dini davranışı motive eden güç konusunda en ciddi girişim Freud (1856-1938)'den gelmiştir¹²³. Ona göre insanın inançları kendi yaratmasıdır. Dahası bunlar insanın nevrozlarından kaynaklanmışlardır¹²⁴. Freud özellikle dinî değerlerin başlangıcı ile ilgili bu görüşlerini *Oidipus Kompleksi*'ne dayandırmıştır¹²⁵. Daha sonra dini, “*insanlığın çocukluk devrine ait bir yanılsama*” şeklinde tanımlayarak bu teorisini tamamlamaya çalışmıştır. Çünkü insan çocukta olduğu gibi doğa olayları karşısında babaya benzer bir sığınak ve koruyucu arar. İşte dinin çıkışı buraya dayanmaktadır. Dolayısıyla insanlığın bu evrensel saplantısı çocuğun büyümesiyle, yani insanlığın bilimsel olarak ilerlemesiyle, ortadan kalkacaktır¹²⁶. Freud'un insanın bilinçaltına inerek iç yaşam konusundaki çalışmaları genel insan psikolojisi sahasında çok önemli bulgular içermekle birlikte, dinsel inanç ve eğilimleri

¹²² King, “Religion” mad., XII,286.

¹²³ Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği; Bilim ve İman* (çev.: H. Zafer Kars), 2. bas., İstanbul 1994, s. 18-21, 51.

¹²⁴ Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu* (çev.: Niyazi Berkes), İst. 1971, s. 39, 108, 135, 208-210.

¹²⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, s. 221-226.

¹²⁶ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 21-58.

“aşağılayıcı” bir üslupla değerlendirmesi çok tenkit edilmiş ve reddedilmiştir¹²⁷. Onun en büyük yanılması “dini, bilim-benzeri (*science-like*) olarak görmesi”¹²⁸ dir. Bu yanılığa çağındaki başka bilim adamları da düşmüştür¹²⁹.

Dini bir yanılsama (*illusion*) olarak gören Freud’a göre dinin özü olan **özne** (*insan*)-**nesne** (*tanrı*) (**subject-object**) ilişkisinde obje (Tanrı) kesinlikle dış alemde, aşkın bir boyutta değildir. Daha açıkçası Tanrı denilen bir nesne yoktur. Fakat var kabul edilen “Tanrı nereden çıkmıştır ve tabiatı nedir?” sorusunun cevabı aynı düşünceleri taşıyan Feuerbach (1804-1872)’da hazırdir: “*Bütün duyguların objesi insanın dışındadır, dini obje ise insanın içindedir ... Tanrısıyla insanı, insanla tanrısını tanırsın, bunların ikisi de birbiriyle özdeşirler (identical). Bir adamın tanrısı her ne ise, o, onun gönlü ve ruhudur; dolayısıyla Tanrı tabiatın içine yerleşmiştir*”¹³⁰. Böylece Feuerbach, Tanrı’nın somut gerçekliğinden sonra soyut gerçekliğinin de olmadığını bunun bir yanılsama olduğunu anlatmaktadır. Din yani Tanrı-bilinci (*consciousness of God*), insanın kendisi hakkındaki bilinci (*self-consciousness of man*) olarak dizayn edildiğinde insanla Tanrı’nın aynileşmesi söz konusudur. Ama insan bu aynileşmenin (*identity*) farkında değildir. İşte bu bilinçsizlik dinin tabiatıdır. O halde “*din, insanın kendisini-bilmesinin en ilk ve aynı zamanda dolaylı formudur*”¹³¹. Böylesi bir bilgisel temellendirmenin zorunlu sonucu olarak tanımsal anlamda “*din, insanlığın çocukluk halidir*”¹³². Ona göre, insanın sürekli değişen anlayış ve inançlarının geleceği nokta ateizmdir. Böylece **din, insanın kendi kendisiyle daha açıkçası kendi tabiatıyla olan ilişki** olarak açıklanmıştır. Feuerbach’ın burada esas aldığı din, kendi ifadesiyle “en azından Hristiyanlık’tır”¹³³. Sözüünü ettiğimiz iki düşünürün düşüncesinin dayandığı anlayış, Hristiyan **baba-oğul** ikilemindeki Tanrı anlayışı ile yakından ilgisi olsa gerektir.

¹²⁷ Jung, *age.*, s. 124; Maslow, Abraham H., *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler* (çev.: H. Koray Sönmez), İst. 1996, s. 28-29; Smart, Ninian, “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlk Dinler” (çev.: G. Tümer), *AÜİFD.*, cilt. XXX, Ank. 1982, s. 313; Black, David M., “What Sort of A Thing is A Religion? -A View From Object-Relations Theory”, *International Journal of Psycho- Analysis*, vol. 74, iss. Jun., London 1993, s. 614.

¹²⁸ Black, *agm.*, s. 615.

¹²⁹ *agm.*, s. 617.

¹³⁰ Feuerbach, Ludwig, “Religion as Illusion”, *Classical and Contemporary Readings of Philosophy of Religion*, John Hick, USA. 1964, s. 175.

¹³¹ Feuerbach, s. 176: “Religion is man’s earliest and also indirect form of self-knowledge”.

¹³² Feuerbach, s. 176: “Religion is the childlike condition of humanity”.

¹³³ aynı yer.

Eğer onlar bir yanılsama üzerine yeni bir yanılsama kurmaya çalışmayıp dinin insanî boyutunu belli bir dini esas almaksızın yapsalardı, çok daha olumlu ve kapsamlı sonuçlar elde edebilirlerdi.

Jung (1875-1961) ise Freud'dan bir adım daha ileri gitmiş ve **ortak bilinçdışı**na inerek dini anlamaya çalışmıştır. Bütün dinlere atıfta bulunarak¹³⁴ genelleme yapmaya çalışan Jung, Freud'un çözümlemelerinin çoğunu reddetmekle birlikte kısmen de olsa nevrozların ruhsal yapı ile ilgili etkilerini kabul etmektedir¹³⁵. Ancak o, *numinous* ve *religio*'nun orijinal anlamlarıyla bağlantılı ele alarak dini; “*numinousum deneyimiyle değişebilen bilince mahsus tutumu şekillendiren şeydir*”¹³⁶ diye tarif etmektedir. Daha net bir tanımı ise şöyledir: “*Din, olumlu ya da olumsuz, en yüksek ve en güçlü değerle kurulan bir ilişkidir*”¹³⁷. Jung insan kişiliğinin iki şeyi, **bilinç** ve **bilinçdışı** barındırdığını açıklarken her ikisinin de yüksek değerle kurulan ilişkide rol oynadığını yani insan-Tanrı ilişkisinin bilinçli olabildiği gibi bilinçsiz de olabileceğini belirtir. Bilinçaltı insanın en büyük gücüdür ve o Tanrı'dır¹³⁸. Böylece o, ilahın insanın içinde olduğunu söyler ve Tanrı'nın insanın dışında olduğunu savunanları “sistemik körlükle” niteler. Sonuç olarak rüyalarındaki semboller aslında içkin tanrı anlamına gelmektedir¹³⁹. Ona göre, insandaki din duygusunun keşfi insanın bilinçaltına inmekle mümkündür ve rüyalar bu iş için en büyük yardımcılarıdır¹⁴⁰. Jung'un bu izahları Fromm (1900-1980) tarafından “dini psikolojik bir olguya indirgemek ve aynı zamanda da bilinçdışını bir olgu konumuna yükseltmekle”¹⁴¹ eleştirilmiş ve onu, bu görüşleriyle “dinin dostu” olarak görenlerin yanıldıklarını iddia etmiştir¹⁴².

Psikolojik tanımların bir diğer temsilcisi olan Fromm'un tanımının tutarlı ve kapsamlı olduğu izaha ihtiyaç duymayacak kadar açık ve güzeldir. O şöyle diyor: “*Din bir topluluğun bireylerince paylaşılan ve o bireylere belli bir yöneliş, belli bir bağlanma amacı kazandıran her hangi bir düşünce ve eylem sistemidir*”¹⁴³. Fromm'a

¹³⁴ Jung, *Din ve Psikoloji*, s. 22.

¹³⁵ Jung, s. 70 vd.

¹³⁶ *age.*, s. 19-21.

¹³⁷ *age.*, s. 119.

¹³⁸ aynı yer.

¹³⁹ *age.*, s. 85-85.

¹⁴⁰ *age.*, s. 62 vd., 119.

¹⁴¹ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, s. 29.

¹⁴² Fromm, s. 28.

¹⁴³ Fromm, s. 31.

göre, din olgusuna sahip olmamış hiçbir kültür yoktur ve gelecekte de olmayacaktır. Dolayısıyla tanrılı tanrısız, hatta çağdaş seküler sistemler bile bu tanımın içinde birer din olarak yerini almaktadır¹⁴⁴. O, psikoloji açısından bir bütün halinde insan yaşamını ele alarak dini insanın özüne uyan ve uymayan (*hümanist* ve *otoriter*¹⁴⁵) diye ayırır.

Psikolojinin dine yaklaşımında değişen bu usule bir örnek de **Üçüncü Güç** (*Hümanist*) psikolojisinin babası Maslow (1908-1970)'dur. O da Freud'un dini insanın hasta halinden teşhis etmeye çalışması gibi parçacı yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmakta, bu konunun insanın doğasını bir bütün halinde (fiziksel, duygusal, zihinsel ve ruhsal) ele alarak çözümlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Din-bilim zıtlaşmasını körüklediği, dini kendi tekeline aldığı ve de insanın gelişmesini ve **kendini gerçekleştirmesini** (*self-actualization*)¹⁴⁶ engellediği için kurumlaşmış dinin tekelsizci durumundaki kiliseyi de¹⁴⁷ eleştiren Maslow, “insanın bilinenden çok daha yüksek ve aşkın bir doğaya sahip”¹⁴⁸ olduğunu söylemektedir. O da Fromm gibi, insanın içe doğuş ve mistik deneyimlerini “**doruk deneyimler** (*peak-experiences*)” kavramı altında toplamış ve buna büyük dinlerin (İslam, Hristiyanlık vs.) vecd ve mistik tecrübeleri yanında seküler tecrübeleri de (ateist, liberal, sanatçı, bilim adamı vs.) dahil etmiştir¹⁴⁹. Çünkü bütün dinlerin özünü bunlar oluşturmaktadır ve bunlar kesinlikle felsefi ve teolojik mülahazalardan arındırılarak ele alınmalıdır. Böylece sadece **tanrısal** değil, **tanrısal zorunluluğa bağlı olmayan bütün insan yaşamları da birer din haline** gelmektedir. Bunlar her ne kadar ayrı gibi görülse de aslında hepsi aynıdır. Esasen büyük dinlerde müşahade edilen (peygamber, veli, papaz vs.) dini tecrübeler birey olarak yaşanmış olaylardır ve fakat dini örgüt bunları kurallar haline getirmiştir, yani doruk olmayan veya olamayan deneyimlere dönüştürülmüştür. Onun kurumsal dine karşıtlığı bundandır. Halbuki **doruk deneyimler** herkesin kendi yaşadığıyla kalmalı ve her bir kişi kendi dinini oluşturmalıdır¹⁵⁰. Sonuç olarak insan, bireysel dininin derinliğini kaybetmemek için,

¹⁴⁴ aynı yer.

¹⁴⁵ Fromm, s. 42.

¹⁴⁶ “Tümüyle evrimleşmiş ve gelişmiş insan”. Maslow, *age.*, s. 58.

¹⁴⁷ Maslow, *age.*, s. 19, 26-29, 33-37, 51, 59.

¹⁴⁸ *age.*, s. 24.

¹⁴⁹ *age.*, s. 41.

¹⁵⁰ *age.*, s. 41-49.

bütün yaşamını böylesi bir dinsel deneyime dönüştürmelidir. İşte bu, insanın kendini gerçekleştirmesi ve “**burada ve şimdi** (*here and now*)”¹⁵¹ yi yaşamasıdır. Aksine dinsel yaşam belli zaman ve zemine (belli zamanda kiliseye gitmek gibi) bölünürse bu, zorunlu olarak hayatın belli bir kısmının laikleşmesini getireceğini de eklemektedir¹⁵². Maslow’un düşünce sistemi, insan doğasını iyi tanıma yolunda yaptığı atılım özellikle derûnî ve içsel yaşamın kavranmasında takdire değer bir gayrettir. Yine onun ifade etmeye çalıştığı bireysel yaşam, bütün dinlerin varolması, yaşaması ve hatta ona tabi olanın **dindar** olmasının tek şartıdır.

Psikolojik yaklaşımlar sebebiyle anılan **insancıl** ve **bireysel tecrübe** çağımızda Batı kültür çevresinin başat din düşüncesi durumuna gelmiştir. Bu ögeye ağırlık veren bazı teorilerin¹⁵³ vardıgı sonuca göre; insan artık kendi kendisine yeter duruma gelmiş ve Tanrı’ya ihtiyacı kalmamıştır. Bundan dolayı din, teizimle eşit olmaktan çıkmış onun yerine insancıl¹⁵⁴ veya ahlakî ilkelere ağırlık veren teoriler¹⁵⁵ ortaya çıkmıştır. Bu teorilerde din, **ferdileşmiş** (*individualized*), **sivilleşmiş** (*civilized*), **sekülerleşmiş** (*secularized*) ve nihayet **marjinalleşmiş** (*marginalized*)tir¹⁵⁶.

Tarihsel süreçte önemli deneyimler geçirmiş olan bir kültür çevresinin, dini anlamlandırmada gelmiş olduğu nokta oldukça ileri ve gelişmiş bir düzeydedir. Belki büyük bir iddia olabilir ama, Batı din düşüncesi, başladığı yere yani insana dönme noktasına gelmiştir. Hıristiyanlığın bu kültürel çevrede sağladığı açılımların bünyesindeki bazı noktalara vurgu yapan, hatta ondan dolayı kaçışan insanların arayışı ilginç teorilerin doğmasına neden olmuştur. Bu da, bu dinin insanı ve insanî doğal değerleri reddettiği için değil, onun daha sonraki gelenekselleşme aşamasında meydana gelen yapısal bünyesinden kaynaklanmıştır. Bu kurumsallığı aşmak için

¹⁵¹ *age.*, s. 52.

¹⁵² *age.*, s. 51.

¹⁵³ Örnekler için bkz.: Huxley, Julian; “Evolutionary Humanism”, *Classical and Contemporary Readings of Philosophy of Religion*, John Hick, USA. 1964, s. 357; Rusterholtz, Wallace S., “Humanist Religion for The Troubled”, *Religious Humanism*, vol. 25, iss. 2, 1991; Dietrich, John H., “Religion Without God”, *Religious Humanism*, vol. 26, iss. 4, 1992, s. 187-96; Stone, Jim, “A Theory of Religion”, *Religious Studies*, vol. 27, iss. 3, New Orleans-USA. 1991, s. 337-47.

¹⁵⁴ Myers, R. Thomas, “On the Nature of Religion”, *Religious Humanism*, vol. 24, iss. 3, 1990, s. 133; Rusterholtz, s. 84.

¹⁵⁵ Büyük dinlerin ahlaki ilkelerinden oluşturulmuş eklektik bir evrensel din önerisi için bkz.: Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 217-20.

¹⁵⁶ Luckman, Thomas, “Modern Toplumda Din ve İnsan” (çev.: M. Emin Köktaş), *DEÜİFD.*, sayı: V, İzmir 1989, s. 431-447; Riis, agm., s. 372-380.

olsa gerek şu örnekte görüldüğü gibi din tanımı, “*etraftaki kültüre göre yapı, mükemmellik ve açıklık açısından farklı olsa da, tecrübenin derin kalıpları etrafındaki hayatın organizasyonu*”¹⁵⁷, bir başka ifade ile “*en geniş anlamda, bir bireyin evrenle veya Tanrı’yla olan nihai ilişkisine dayanan yaşam veya inanç tarzı*”¹⁵⁸ olarak iyice genelleştirilmeye çalışılmıştır. Nihayet Batı’da dinin çağdaş tanımlarında, **doğru din** merkezilik bir kenara bırakılarak lokal değerlendirmeler yerine bütün insanlığın ortak eğilimi olarak yaklaşılmaya ve bu olguyu daha köklü anlamaya yönelmiştir. Amaç önceki tanımların aksine indirgemecilikten uzak ve mümkün olduğu kadar kapsayıcı bir tanımla gerçekleştirilmiştir.¹⁵⁹

B. İSLAM LİTERATÜRÜNDEKİ DİN TANIMLARI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Klasik İslam literatüründe din tanımı ile ilgili verilerin çok fazla olmadığını, mevcutların da Batı'daki çeşitlilik ve zıtlığın aksine birbirine benzer olduğunu ilk başta belirtmemiz gerekir. Bu onların din hakkında hiçbir şey yazmadıkları veya az yazdıkları anlamına gelmemelidir. Bilakis din hakkında belki de en çok yazılı döküman İslam dünyasına aittir¹⁶⁰.

İlk olarak karşımıza çıkan ez-Zeccâc (ö. 311/923)'ın şu tanımıdır: “*Din, yaratılmışların kendisiyle Allah’a kulluk ettiği, Allah’ın uyulması ve yaşam biçimi haline (adetuhum) getirilmesini emrettiği ve yine kendisiyle insanlara karşılık verdiği şeylerin tümüne verilen isimdir*”. *dîn* kelimesinin anlamları ile çerçevesi çizilmiş bu tanım pek kabul görmezken¹⁶¹ en yaygın ve meşhur olan tanım şudur: “*Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği şeyleri kabule çağıran ilahi bir düzenlemedir*”¹⁶².

¹⁵⁷ King, "Religion" mad., XII,286: "Religion is the organization of life around the depth dimensions of experience -varied in form, completeness, ad clarity in accordance with the environing culture".

158 Watts, Alan Wilson, "Religion" mad., *Microsoft Encarta 96 Encyclopedia* (CD). Funk & Wagnalls Corporation, 1996.

¹⁵⁹ Bu amaçla tesbit edilen prensipler, tanımlar ve tenkitler için bkz.: Galloway, s. 181-84; Edwards, *age.*, s. 15-17; King, *Introduction to Religion*, 11-31; Cook “Religion” mad., X, 662-63, 693; Neşşâr, s. 21; Draz, M. Abdullah, *ed-Dîn- Buhusun Mumehhedetun li Dirâseti Târîhi'l-Edyân*, Kuveyt 1980, s. 34 vd.; Şeriatî, *Dinler Tarihi*, I,108; Altson agm., s. 164-67.

¹⁶⁰ İslam dünyasındaki eserler için bkz.: M. Semseddin, *Târih-i Edyân*, I, 13; Draz, *ed-Dîn*, s. 22-23.

[illegible]

İbnu'l-Cevzî, Cemaleddin Ebi'l-Ferec A., *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1978, I,310.

¹⁶² el-Curcânî, es-Seyyid es-Serif, *et-Ta'rifât*, Kahire 1357, s. 117.

*gördüğü ve bağlandığı (iltizâm) şeydir*¹⁷². O tefsirinde rivayet ettiği Ali b. Ubeydullah'ın “*din, insanı Allah'a bağlayan (İltizâm) şeydir*”¹⁷³ şeklindeki tanımında temel aldığı Allah lafzını kaldırarak bu sonuca ulaşmıştır. İ. Cevzî, zorlama ile benimsenen şeyin din olamayacağını, çünkü dinin “*kalb ile bağlanan şey*”¹⁷⁴ olduğunu dile getirerek, **dini insanın özgür seçimi ile içselleştirdiği bir şey** olarak görmüştür.

Çağdaş müelliflerden bu konuyu ciddi olarak ele alan Draz (ö. 1958), meseleyi şöyle özetlemektedir: “Din, insanı ilgilendiren şeylerde düzenleme ve tasarruf sahibi, yüce ve gaib varlık veya varlıklara şuurlu ve özgür irade ile seçerek inanmak, bundan dolayı da korku ve arzu, yüceltmek ve boyun eğmek suretiyle bu yüce varlığa yönelmektir. Kısaca din, ibadet ve itaate layık olan yüce (ilahi) bir varlığa inanmaktır. Bu bireysel (*nefsî/subjektif*) dindir. Toplumsal olarak (*haricî/objektif*) düşünürsek din, bu yüce sıfatlara sahip ruhi varlıkların hepsi ve bunlara ibadet yolunu gösteren ameli kaidelerin bütünüdür”¹⁷⁵. Draz'ın bu tanımıyla dini, insan-tanrı münasebeti olarak değerlendirdiği açıktır. Yine çağdaş eserlerde din, sadece doktrin yönü değil toplumsal¹⁷⁶ ve bireysel yansıması da dikkate alınarak tanımlanmaktadır. İnsanın sadece madde olmadığına, toplumsallıktan önce bireysel olarak içsel ve derunî yönünün ağır bastığına işaret eden bu eğilime **göre din, insanın iç huzuru ve psikolojik açıdan duygularının tatmin edilmesi** hadisesi olarak görülmektedir¹⁷⁷. Burada İkbâl (ö. 1938)'in tanımını özellikle anmak istiyoruz: “*Din, doktrin açısından içtenlikle kabul edildiği ve tam manasıyla kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir*”¹⁷⁸. Bu çerçeveyi muhafaza etmek şartıyla dini, insanın ilk yaratılış hali yani bozulmamış fitratına dönüş olarak yorumlayan Şeriati (ö. 1977) en özgün tanımı yapmıştır. Ona göre de “*din, insanın kendisiyle varolan dünya endişesinden kendini arındırarak topraktan Allah'a geri dönmesidir. Din, insanın “dünya” olarak*

¹⁷² İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-E'yunu'n-Nevazir fî İlmi'l-Vucuh ve'n-Nezair*, (tah.: M. Abdu'l-Kazım er-Radi), Beyrut 1987, s. 295: □□□□□ □□□□□ □□

¹⁷³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I,310. . □□□□□ □□□□□ □□ □□□□□

¹⁷⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I,267.

¹⁷⁵ Draz, *ed-Dîn*, s. 52.

¹⁷⁶ Mesela bkz.: Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 2. bas., Ank. 1993, s. 7.

¹⁷⁷ Kerare, Abbas, *ed-Dîn ve's-Şehade*, 2. bas., Mısır 1371/1952, I,66, I,162.

¹⁷⁸ İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev.: N. Ahmed Asrar), İst. 1984, s. 18. İkbâl bu tanımı, Alfred N. Whitehead (1861-1947)'den almıştır.

*gördüğü tabiat ve hayata kutsiyet bağışlayıp ahirete dönüştürmesidir*¹⁷⁹.

Bizce, İslam dünyasındaki din tanımlarının en dikkat çekici tarafı, Batı'dakinin aksine giderek toplumsal yöne ağırlık verilmesidir. Sözünü etmeye çalıştığımız özellik, dinin bir yaşam sistemi olduğu yolundaki “*sistem*” eksenli tanımlardır. Kur'an'ın sunduğu ve yaşamda bütünselliği koruyan hayat anlayışı müslüman düşünürlerce daima gözetilmiştir. Bu sebeple gittikçe, dini kesinlikle hayatın bütününe içine alan bir olgu ve kişiyi de bireyselden çok toplumsal varlık olarak değerlendirdikleri dikkat çekmektedir. Bütüncül bir yaklaşımla ele alındığının en önemli göstergesi de bu tanımlarda dinin bir “*sistem*” olduğu vurgusunda yatmaktadır. Bu arada, günümüzde dini toplumsal anlamda “*sistem*” eksenli okuyanların, ilhamlarını öncekilerden aldıklarını düşünmekteyiz. Bir farkla ki, önceleri “**iman ve amel**”den müteşekkil **Allah'ın düzenlediği** (*vad'un ilâhiyyun*) bir sistem olarak görülen din, günümüzde çerçeve genişletilmek suretiyle hayatın bütün alanlarına yansıtılmaya çalışılmıştır. Burada eleştiriye tabi tutulacak bir nokta dinin gitgide **bilgisel** ve **düşünsel** bir sistem olarak görülmesi olasılığı tehlikesidir. Sözünü etmeye çalıştığımız tanımlamaların ilki olarak Seyyid Kutub (ö.1966)'un “*din, insanların bir kısmının üzerinde yürüdüğü programdır... Din, hayat nizamıdır*”¹⁸⁰ veya “*bütün yaşam programları dindir. İnsanların oluşturduğu bir topluluğun (cemaat) dini bu topluluğun hayatını yönlendiren programdır (menhec)*”¹⁸¹ şeklindeki tanımlarını anmak isteriz¹⁸².

Bu gelişmenin bizi fazla şaşırtmaması gerekir. Zira 20. yy. da kutsal ve kutsal dışı ayırımı yapmadan toplum hayatına yön veren her bir oluşumun din olarak görüldüğüne yukarıda işaret etmiştik. Ancak bu gelişmenin fikir kaynağının İslam dünyasından mı, yoksa Batı'dan mı kaynaklandığı tartışmaya açıktır. Şu kadarına işaret etmek isteriz ki, böyle bir fikrin Kur'an'dan dayanakları vardır. Ama geçmişde

¹⁷⁹ Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,142.

¹⁸⁰ Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi* (çev.: H. Şükrü, R. Tosun, M. Çelen), İst. 1992, s. 217, 373.

¹⁸¹ Seyyid Kutub, *el-Mustakbel li haze'd-Din*, İst. 1988, s. 12, 15.

Benzer tanımlar için bkz.: Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Kur'an'a Göre Dört Terim* (çev.: O. Cilacı, İ. Kaya), İst. 1989, s. 108; Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Tefhîmu'l-Kur'an* (çev.: Komisyon), İst. 1987, I,134, 174, III,266; Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, İst. 1995, s. 11, 110-11, 180; Afzalur Rahman, V,111; Hanefi, Nasan; “Dini Değişim ve Kültürel Tahakküm” (çev.: İlhami Güler), *İslami Araştırmalar*, cilt. 6, sayı. 3, Ank. 1992, s. 163; Gürdal, Salih, *Din Nedir?*, 2. bas., İst. 1983, s. 54, 107.

¹⁸² İslam dünyasında 20. yy.da bu eğilimler ve hareketler için bkz.: Hodgson, M.G.S., *İslam'ın Serüveni* (çev.: Heyet), İstanbul 1995, III,410, 408-430.

bunun görülmemesi veya görülmek istenmemesinin nedenleri de ayrı bir tartışma konusudur.

Kur'an'dan yola çıkarak din kavramının andığımız şekilde tanımlanmasına karşı da yoğun eleştiriler gelmiştir¹⁸³. Dinin gayesinin böylesi bir yapılanma olmadığı ve insanın sadece Allah'a karşı kulluğunu bilerek bu çerçevede vazifelerini yerine getirmesi gerektiğine işaret eden Vahideddin Han, “*din, psikolojik (en-nefsî) ve dış (el-haricî) iki esasa dayanır. Yani, Allah'a bağlılık, boyun eğme, huşu, takva (iç) ve dış dünyada insanın azaları ve dış görünüşüyle yaptığı filler (dış)dir*”¹⁸⁴ diyerek bunun dışına çıkmak isteyen tanım ve anlayışları reddetmektedir.

Bütün tartışmalar bir yana konuya Kur'an açısından bakıldığında, dinin sadece bireysel bir olgu olarak kalmayıp dış dünyaya da yansıdığı aşıkardır. Bu gerçekten hareketle günümüzde dinin bu iki yönü telif edilmeye çalışılmaktadır. “*Din, ferdî ve ictimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır*” diyen Aydın'ın tanımı buna bir örnektir¹⁸⁵. Çünkü dinin insanın bireysel ve toplumsal yaşamında işlevselliğini inkar etmenin imkansızlığı ortadadır. Din tanımlarından anlaşıldığı kadar bu işlevselliğe iki türlü yaklaşılmaktadır. Birincisine göre din, insanın ayrılmaz bir parçası, hayatını yönlendiren en önemli olgu iken diğerine göre de din, insanın gereksinim duyduğu, ancak bütün bir hayatını kapsamayan, daha da önemlisi hayatının yönlendiricisi değil fakat bireysel ve kişiye has bir olgudur¹⁸⁶.

İslam dünyasında dinin kaynağı, özü ve genel özellikleri üzerinde çok durulmuş olmasına rağmen psikolojik açıdan fazla irdelenmemiştir. Halbuki gerek Kur'an'da gerekse İslam tarihinde bu bilim için çok malzemenin olduğu bir gerçektir. Buradan hareketle yeni din tanımlarının ortaya çıkması olağandır. Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında bunun da büyük katkısı olacağı muhakkaktır. Bir

¹⁸³ Örneğin Mevdudi'ye yönelik eleştiriler için bkz.: Hudaybi, Hasan İ.; *İslam Dünyasında İnanç Sorunları* (çev.: M. B. Eryarsoy), İst. 1986, s. 129 vd.

¹⁸⁴ Vahidüddin Han, *Hikmetü'd-Din* (İngilizce'den çev.: Zaferu'l-İslam Han), 1. bas., Kahire 1973, s. 5.

¹⁸⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 5. Buna yakın tanımlar için bkz.: Öztürk, Y. Nuri, *Din ve Fitrat*, 2. bas., İst. 1992; s. 21; Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar II*, Ank. 1993, s. 69.

¹⁸⁶ İkinci görüşün din tanım ve anlayışlarının Türkiye ölçeğinde değerlendirilmesi için bkz.: Mert, s. 71-81; Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İst. 1996, s. 141 vd.

başka husus Batıda yaygın olan dini kendi bakış açısına indirgeme çabası, karşı tarafta daha çok dini İslam'a indirgeme şeklindedir. İslam dünyasında din üzerine yapılan tartışmalar aslında İslam üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yani müslümanlar yaşadıkları dünyada kendileriyle beraber olan fenomenlerle ilgilenmişlerdir. Diğer bir deyimle İslam dünyası, son zamanlardaki çalışmalar bir kenara, genel anlamda bir din kavramını tanımlamak gibi derinlemesine entellektüel bir kaygı taşımamıştır.

Din kavramının tanımı şüphesiz zor bir meseledir. En az bir o kadar zor olan da üzerinde ittifak sağlanacak ortak bir tanımın yapılmasıdır. Belli olan bir şey daha vardır o da, şu ana kadar olduğu gibi bundan sonra da insanların tek bir tanımda karar kılamayacaklarıdır. Çünkü neredeyse her milletin, her toplumun, her grubun ve hatta her insanın bir din anlayışı vardır ve **her din anlayışı bir din tanımı demektir.**

III. ARAŞTIRMA PLANI

Bu çalışmada hedefimiz; dinin ne olduğu sorusuna Kur'an açısından cevap bulmaktır. Semantik açıdan kelime izahlarının önemini inkar etmeksizin doğru bir sonuca varmaya ve kendi açımızdan yukarıdaki soruya cevap vermeye çalışacağız. Başlıca üç bölüme ayrılan çalışmanın Giriş kısmında konuya hazırlık amacıyla Kur'an'ın indiği dönemde Hicaz bölgesindeki din anlayışı ve şimdiye kadar yapılan din tanımlarının genel bir değerlendirmesini yapacağız. Çalışmanın asıl kısmı her biri bir bölüme ayrılan üç aşamalı bir plan çerçevesinde tamamlanacaktır.

Birinci Bölümde *dîn* kelimesinin Arapçadaki asıl anlamını/anlamlarını geniş bir şekilde ele alacak ve Kur'an'da bu kelimenin dil ve kavramsal kullanımları ile bu kavramın Kur'an bütünlüğündeki yeri üzerinde duracağız. Din kavramının tam ve net bir tanımlamasına kavuşabilmek için bu ilk araştırmanın sağlıklı bir şekilde yapılması gereklidir. Lügat, tefsir, tarih ve diğer kaynaklar yanında Kur'an'dan yararlanarak bu hedefe ulaşmaya çalışacağız.

İkinci Bölümde Kur'an bütünlüğünü gözönüne alarak, din kavramının semantik alanına giren *millet*, *ümme*, *fıtrat*, *şariat* ve *islam* kelimelerini ele alacağız. Bunların incelemeye alınmasının nedeni dinin gündeme geldiği her ortamda bunların da gündeme gelmesidir. Kur'an açısından dinin anlaşılması bu kavramların tam olarak anlaşılmasıyla ilintilidir. Bu kavramlar etrafında fikri karmaşanın sürdüğü, bu karmaşa sürdüğü müddetçe de asıl kavramın netleşmeyeceğinden hareketle bu beş kavramı Kur'an bazında değerlendirmeye alacağız.

Elde edilen bulgulardan dinin teorik ve pratik çerçevesini çizmek ancak mümkün olabilecektir. Bu nedenle çalışmanın son bölümünde din kavramının teorik ve pratik olarak içini dolduran yapıyı içeriden (*Within*) ayrıntılı olarak irdeleyeceğiz. Önceki kısımların aksine burada daha çok ayetleri baz alarak ve yoruma ağırlık vererek Kur'anî din teorisini temel esaslarıyla netleştirmeye gayret edeceğiz. Burada daha önceki din teorileri ve izahlarına bağlı kalmaksızın yeni ve farklı yönleri vurgulamaya gayret edeceğiz.

Sonuçta ise ulaştığımız sonuçları özetleyeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN KAVRAMININ SEMANTİK AÇIDAN

İNCELENMESİ

DİN KAVRAMININ SEMANTİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Giriş

Tarihin belli bir noktasında başlayan Kur'an vahyi, aslında kendinden önce gelen Vahiylerin bir devamı niteliğindedir¹. Ancak bu vahyin bir ayrıcalığı vardır ki, bu vahiy süreci Kur'an'la kesilmiş ve Allah ile haberleşme artık formel olarak Kur'an vasıtasıyla devam edecektir. Kendinden önceki Vahiy ile aynı içeriği paylaşmak² ve Allah ile insanın, yeryüzü ile ötelere (*gayb*) haberleşmesi bağlamında vahyin tamamlanması ve mükemmelleşmesi gibi özelliklere sahip olmakla³ birlikte Kur'an'ın dili, hitab ettiği çevre ve kültürel ortam itibarıyla farklıdır. Kur'an'ın, kendisine muhatap seçtiği insanlarla anlaşılır, anlamlı ve etkili bir haberleşmeyi kurabilmek için ilk hitap çevresinin dilini kullanmaktan başka bir yolu seçmesi mümkün değildi⁴. Yani bu, son derece mantıklı ve hatta zorunlu bir seçim idi. Bu haberleşme, farklı dili konuşan insanlarla, ancak kutsal metnin tercümesi vasıtasıyla mümkün olabilmiştir. O halde bu metin, beşerin oluşturduğu “dil” den başka bir vasıta ile anlaşılacaktır.

Dili, “insanlar arasında başlıca anlaşma aracı”, “açığa vurma, açıklama”, “simgeler (semboller) sistemi”, “insanın düşündüğünü bir başkasına aktarmasına ve başkasının düşüncesini anlamasına yarayan bir düzen”⁵ olarak kabul edecek olursak, Kur'an'ın da bir şekilde bu sistem aracılığıyla mesajını insanlara ulaştırması gerektiği sonucuna varma durumunda kalacağız. Şüphesiz Kur'an, indiği ortamda insanlara onların kullandığı kavramlarla hitab etmiştir. Bununla birlikte ekseriyetle bunların içeriklerini daraltmak veya genişletmek veyahut da farklı anlamlar yüklemek suretiyle bir nitelik değişikliğine de gitmiştir. Bu tür kavramların Kur'an vahyinin tamamlanmasından sonra, zamanla içerik olarak bazı değiştirilmelerle veya değişik

¹ 4 Nisâ 163; 16 Nahl 123; 42 Şûrâ 13.

² 42 Şûrâ 3; 16 Nahl 43; 21 Enbiyâ 7, 25.

³ 5 Mâide 3.

⁴ Kur'an'ın Arapça oluşu hakkında bkz.: 12 Yusuf 2; 26 Şu'arâ 195; 39 Zümer 28; 41 Fussilet 3.

⁵ Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1978, s. 17.

anlaşılma ve yorumlamalarla karşı karşıya kalmış olduğu da bir vakıadır. Bu durum özellikle bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ivme kaydettiği modern zamanlarda daha da belirgin bir hal almıştır.

Bir dilde, ‘şeyler’e ne diyeceğimiz konusunda çok sayıda tercihe sahibiz. Belirli bir zamanda kullandığımız kesin kelimeler, o zamandaki tutumlarımızı ve amaçlarımızı yansıtır. Bizim ve toplumumuzun önemli gördüğü şeylere dilde de özel bir dikkat sarf edilmektedir. Çoğu kez, bir dilin bir veya iki kelimeyle ifade edeceği her hangi bir şey için bir başka dilde çok sayıda kelime kullanılabilir⁶. Genel olarak her dil için geçerli olan bu olgunun, Kur’an için de söz konusu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kur’an anlattıklarını kendi adlandırmasıyla anlatır. Bu noktada Kur’an metni bir tutarlılığa ve özgünlüğe sahiptir.

Kavramlar, aynı dil birliğinden kimselerde ortak olan genel tasavvurları⁷ dile getirmesi nedeniyle vücut bulduğu sosyal yapının rengini yansıtmaktadırlar. Bu anlamda Kur’an’ın dil sisteminde yer alan kavramlar birbiri ile karşılıklı ilişki içinde olup Kur’an’da ifadesini bulan belli bir dünya anlayışını temsil etmektedirler⁸.

Dil açısından önemli bir bulgu da Kur’an’ın, kendi sistemini çok çeşitli ve çok yönlü kavramlar kümesiyle insana takdim ettiğidir. Kur’an’ın bütününe yayılmış olan bu kavramlar içerisinde en önemli yeri işgal eden ve Kur’an’ın anlaşılması ve pratize edilmesi açısından başat konumda olan ‘Din’ (Kur’an’daki kullanımıyla *ed-dîn*: □□□□□) kavramıdır. Bu öneminden dolayı, tek tek bütün kavramlar üzerinde anlamsal (*semantik*) çalışmaların gerekliliği, din kavramı söz konusu olduğunda daha da zorunlu bir durum arz eder.

Çeşitli müştak ve terkipleriyle birlikte Kur’an’da çokça kullanılan *dîn* (□□□) kelimesi, onun nazil olduğu toplum tarafından kullanılmaktaydı. İlerleyen sayfalarda zikredeceğimiz gibi, özellikle o dönemin edebiyat eserleri olan şiirlerde bu durumu tespit etmekteyiz. Mesela; Muallaka şairleri, *dâne* fiilini yedi yerde ve *ed-dîn*’i de isim/masdar olarak on yerde değişik anlamlarda kullanmışlardır⁹. Bu da, din kelimesinin hem dil hem de Kur’an’daki anlamlarını tespitte yardımcı bir döküman

⁶ Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası* (çev.: Murat Çiftkaya), İst. 1995, s. 68.

⁷ Aksan, s. 38, 162.

⁸ krş.: Izutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 327.

⁹ eş-Şayi’, Nedâ Abdurrahman Yûsuf, *Mu’cemu Lugati Devâvîni Şuarâi’l-Aşr*, Lubnan 1993, s. 59.

olacaktır.

Bahsettiğimiz konunun detayına ineceğimiz bu bölümde, önce din kelimesinin Arap dilindeki kullanımı ve çeşitli anlamları, sonra da Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarını ele alacağız. Bundan dolayı incelememize bu kelimenin Arap dilindeki yeri ve anlamını tespit ile başlamamız gerekiyor.

I. DİN KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ VE ARAP DİLİNDEKİ ANLAMLARI

A. DİN KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ

Din kelimesinin filolojik izahını yaparken, her şeyden önce söz konusu kelimenin kökenini (*etimoloji*) yani aslının Arapça olup olmadığını ele almamız gerekiyor. Genelde Arapça'da özelde de Kur'an'da yabancı (*Acemi*) dillerden kelime olup olmadığı meselesi çok tartışılmıştır. Arapça'da yabancı asıllı (*Muarrebe*) kelimelerin varlığı hemen herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Hatta bu olgunun Kur'an öncesi dönemde de varlığı kabul edilmektedir¹⁰. Burada Kur'an açısından özel bir durum vardır ki, o da, bu yabancı unsurları veya Kur'an lehçesine akraba lehçelerden geçmiş kelimeleri belirleme çalışmalarının hicri I. asırdan itibaren başlamış olmasıdır¹¹. Ancak, Kur'an'da yabancı kelimelerin olup olmadığı konusunda genel eğilim, olmadığı yönündedir. Bu kelimelerin varlığını çok ileriye götüren ve abartanların müsteşrikler olduğunu bazı dilciler ve araştırmacılar söylemektedirler.

Bu tartışmalar sırasında *dîn* kelimesinin bazı anlamlarının aslının Arapça

¹⁰ "Arap" mad., *DİA*. İst. 1990, III, 284; eş-Şayi', Nedâ Abdurrahman Yûsuf, *Mu'cemu Elfazı'l-Hayati'İctimaiyye fî Devâvîni'l-Muallakati'l-Aşr*, Beyrut 1991, s. 100; Şayi', *Mu'cemu Lugati Devâvîni Şuarâi'l-Aşr*, s. 246-253. Şayi' Muallaka'da geçen yabancı kelimelerin bir listesini sunmuştur. Ancak birçok kez Muallaka'da kullanılmış olmasına rağmen, bunlar içinde *dîn* kelimesine yer vermemiştir. Aynı şekilde ilk dönemden itibaren sözlüklerde ve Fıkhu'l-Luga gibi eserlerde verilen Arapçalaşmış kelimelerin listesinde *dîn* kelimesine rastlanmaz. Örneğin; İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed el-Hasen (ö. 321/933), *Cemheretu'l-Luga* (tah.: Remzi Munir Ba'İbekkî), Beyrut 1978.

¹¹ *DİA*. "Arap" mad., s. 284. Bunlara bir örnek vermek gerekirse; Muhammed Ahmed ed-Dali (tahkik eden), *Mesailu Nafi' b. el-Ezrak An Abdillâh b. el-Abbas*, Limasol 1993. Bu kitabın bir rivayeti için ayrıca bkz.: es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtqân fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, Kahire 1978, I, 149-177.

olmayıp İbranice, Farsça, Yunanca, Süryanice, hatta Ermenice'ye¹² dayandığı şeklinde birbiriyle müttelik olmayan görüşler ileri sürülmüştür¹³. Bunları derli toplu bir şekilde sunan İslam Ansiklopedisi¹⁴ ve Jeffrey'nin¹⁵ izahları birbirine yakın sonuçlar içermektedir. Smith ise ileri sürülen bütün bu farklı sonuçları tek bir çatı altında toplamayı denemiştir. Ona göre dinin Orta Doğu ekseninde ortak kelimesi *dên* veya *dîn*'dir. O, dillerin ve kültürlerin tarihsel seyir içinde uğradığı değişim formülünü buraya da uygulayarak şu sonuca varmıştır: Avesta'da yer alan *dâêna* kelimesi yüzyıllar boyu değişim geçirerek *dên* halini almıştır. Modern Farsça'da ise *dîn* olarak karar kılınmıştır. İranlılarla aynı coğrafyayı paylaşan toplumlara yayılan *dîn* kelimesi önceleri kişisel din veya sadece inancı içerirken; modern kullanımlarda (mesela; Farsça ve İbranice'de) **sistemli din** (*systematic religion*) anlamında kullanılır hale gelmiştir¹⁶. Zikredilen bu çalışmaların dışında din kelimesinin etimolojisi ile ilgili daha sonra yapılan çalışmalarda aktardığımız sonuçlardan daha ileriye gidilememiş ve onlar aynen tekrar edilmiştir¹⁷.

Müslüman müellifler kelimenin Arapça asıllı olduğunda müttelikler.

¹² İA., "Din" mad., İst. 1993, III,90; Jeffery, Arthur, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Kahire 1937, s. 131-33; Shırr, Addı, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Farisiyyeti'l-Muarrebe*, Tahran 1965, s. 69. Ayrıca krş.: Cevad Ali, *age.*, VI,7.

¹³ İzutsu, *dîn* kelimesinin yabancı asıllı olabileceğini kabul etmekle beraber bu tezin "**sathi bir görüş**" olduğunu belirtir. *God and Man*, s. 220.

¹⁴ İA., "Din" mad., III,90.

¹⁵ Arthur Jeffrey, *Foregin Vocabulary of the Quran* adlı kitabında konuyu şöyle özetlemektedir: "Müslüman yazarlar (Ragıb, *Müfredat*) bu kelimeyi 'bir şeyi alışkanlık olarak yapmak' anlamında □□□ den gelen Arapça bir kelime olarak ele alırlar. Fakat bu fiilin 'itâ'at (*obediance*)' anlamındaki □□□ (*dîn*)den müştak olduğu görülüyor ki bu da kuzeydeki Akadca *dânu*, İbranice ve Süryanice'den ödünç alınmıştır. Filologlar arasında onun yabancı bir kelime olduğuna dair izler vardır. Mesela; İbn Manzûr; 'bu kelimenin fiil kullanımının olmadığı söyleyen otoriteler vardır' diyor. Hafacî ve Se'âlibî onu yabancı kelimeler listesinde sayar".

"Doğrusu iki ayrı kaynaktan iki ayrı kelimeye sahibiz. 1- **Din** (*Religion*) anlamında İran kökenlidir. Pehlevce'de *dîn* (*Religion*) manasında '*dên*', *dînî* hukuk manasında '*dênâk*', aynı dinden anlamında '*hâm-dên*' ve *dînî* anlamında '*dênân*' dan gelir. Bu kelime Avesta'da '*dâêna*' (*dîn*) şeklinde kullanılmıştır (ki muhtemelen bu kelime de Elamca'dan gelmedir) ve Pehlevce'ye oradan alınmıştır... *Din* (*religion*) ve *iman* (*faith*) hatta *dînî sistem* (*religious system*) manasına gelen *kanun* (*law*) da Ermenice'ye buradan geçmiştir. 2- **Ceza** (*judgement*) anlamı ise Aramca'dan alınmıştır. Bu dilde bu kelime *ceza* ve *ahiret günü*' anlamında kullanılır..." s. 134 Ancak Jeffrey bu konuda zorlama bir çaba sergilemekte ve kaynaklara müracaatta yanlış yönlendirme içerisine girmektedir. Mesela; Se'âlibî "Arapça ve Farsça'da Ortak Kullanılan İsimler" başlığı (es-Se'âlibî, Ebu Mansur, *Fıkhu'l-Luga* (tah.: Cemal Talebe), Beyrut 1994, s. 90) altında *dîn* ve *dînâr* kelimesini peşpeşe sayarken, Jeffrey bu kaynaktan alıntıda *dinar* için Se'âlibî'nin tasnifine uymuş (*Foreign Vocabulary*, s. 133), ancak *dîn* kelimesi için aynı dürüstlüğü göstermeyerek sadece yabancı kelime olduğu konusunda Se'âlibî'yi kaynak göstermekle (s. 132) yetinmiştir.

¹⁶ Smith, W. Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, 3. bas., Minneapolis 1991, s. 98-101.

¹⁷ krş.: İzutsu, *God and Man*, s. 220; Shırr, s. 69.

Buna ülkemizde yapılan çalışmalar da dahildir. Mesela; Adivar, A. Adnan, *Bilim ve Din*, İst. 1994, s. 14; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ank. 1983, s. 50-51; Demirci, Kürşat, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İst. 1985, s. 13; Albayrak, Halis, "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'an'da Din Kavramı", *Elmalılı H. Y. Sempozyumu Bildirileri*, Ank. 1993, s. 281.

Anlaşıldığı kadarıyla bu tür tartışmaların tarihi bir arka-planı vardır. Sonraki iddiaların da oradan mülhem olabileceği söylenebilir. Ebu Hilal el-Askerî (ö. h. 4. yy. sonu), *dîn* kelimesinin kendi kutsal kitaplarında yazılı bulunduğunu delil getirerek Farsça asıllı olduğunu iddia eden Farslılar'a karşı; bu kelimenin Arapça asıllı olduğunu, ancak Avesta'da yazılı olsa bile iki dilde ortak bir kullanıma sahip bulunduğunu kabul etmenin daha uygun olacağını söyleyerek onlara cevap vermiştir¹⁸. Se'âlibî (ö. 429/1038) de dinin her iki dilde kullanılan ortak bir kelime olduğu görüşündedir¹⁹. Suyûtî (ö. 911/1505)'nin bu konuya katkısı ise, '*hesaba çekmek*' anlamındaki *dîn* kelimesinin Kur'an'ın indiği Hicaz lûgatı dışındaki Himyer lûgatından geldiğini rivayet etmekten ibarettir²⁰. Ancak, Himyer'in Arapça konuşan ve aslı Arap olan (*A'rab-ı A'rîbe*) bir kabile olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Günümüzde ise; din kelimesinin kesinlikle Arapça asıllı olup ve bu kelimenin çeşitli türevleriyle (müştak) her kalıpta, hem Kur'an öncesi dönemde ve hem de daha sonraki dönemde dilde kullanılmış olmasının bunun en büyük kanıtı olduğu kanaati yaygındır. Bu görüşe göre; Araplar, Arapçalaşmış kelimeler (*el-Kelimâtu'l-Mua'rrebe*)de kullanım şekillerini bu kadar genişletip çeşitlendirmezler²¹.

Bütün bu tartışmalar neticesinde, *dîn* kelimesinin bütün türevleri ve şekilleri ile Arapça olduğunu, böyle olmasa bile neticenin değişmeyeceğini büyük Arap dâilcisi Ebu Hilal el-Askerî'nin aktardığımız fikrine dayanarak söyleyebiliriz. Zira bu kelime hem dilde hem de Kur'an'da artık yerleşmiş ve klasikleşmiş olup anlamları kesinlik kazanmıştır. Şu veya bu şekilde dillerden dillere mutlaka geçme ve etkilenmeler olmaktadır. Fakat bu etkileşimin çoğunlukla içerik değişerek olduğu da

¹⁸ Askerî, *Furûk*, s. 181-182.

□□□□□ □ □□ □□□ □□□□ □□□□□ □□□ □□ □□□□□□
 □□□□□□ □□□□ □□□□ □□□ □ □□□□ □□ □□□□ □□ □□□ □
 □□□□ □□ □□ □ □□□□□ □□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□
 □□□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□ □□ □□ □□
 □□□□□□ □□ □□□ □□ □□□□ □□□ □ □□□□ □□□ □□ □□□□□ □□□□
 □□□□ □□□□ □ □□□ □□□ □□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□
 .□□□ □□ □□□□ □□ □□ □□□□□ □□□ □□□ □□□ □□ □□ □□□ □□ □
 □□□□□□ □□□ □□□ □□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□ □

¹⁹ Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 329.

²⁰ Suyûtî, *age.*, I, 176. Ayrıca o, Kur'an'da Arapçalaşmış kelimeleri içine alan küçük bir de sözlük yapmış, ancak burada *dîn* kelimesini saymamıştır. bkz.: es-Suyûtî, *el-Muhezzeb fî mâ vaka' fî'l-Kur'ân mine'l-Mua'rreb*, 1. bas., Beyrut 1995, s. 53.

²¹ el-Uneyşî, Tûbya, *Tefsîru'l-elfazı'd-Dehileti fî'l-Lugati'l-Arabiyyeti maa' Zikri Aslihi bi-Hurûfihi*, Kahire 1920; Mustafa Abdurrâzık Başa, *ed-dîn ve'l-Vahy ve'l-İslam*, s. 23-24; Draz, *ed-Dîn* s. 32; Cevad Ali, VI, 8.

unutulmamalıdır²². Aşağıda izah ederken de görüleceği gibi bu kelimenin aslı konusunda ihtilafa düşülmesinde belki de en önemli etken, lugat kitaplarında hatta tefsirlerde onun anlamı hakkında çok şey söylenmiş bazen da bu anlamlarda ihtilafa düşülmüş olmasıdır.

Vahyin başlangıcından sonuna kadar bu kelime Kur'an'ın içerisinde yer almıştır. Ancak bu alelade bir kullanım olmayıp, birçok kelimeye olduğu gibi, son derece bilinçli ve planlı bir şekilde olmuş, vahiy öncesi kullanıma kıyasla içerik değişikliği ve zenginliği sağlanarak farklı bir açılım getirilmiş ve yeniden düzenlenmiştir. Bu tür bir dil süreci yaşayan Arapça'yı zaman bakımından dönemlere ayıracak olursak karşımıza şöyle bir kategorik tablo çıkar:²³

1- Kur'an öncesi (Cahiliye) dönem. Bu dönem üç sistemi içine alır:

a) Saf Bedevi vokabularisi (kelime hazinesi)

b) Mekke ticari vokabularisi

c) Judeo-Christian vokabulari ki, bu Arabistan'daki Yahudi ve Hristiyanların dini kavramlar sistemidir. Kur'an vokabularisi (O'nun dünya görüşünü oluşturan bütün kelimeler ağı) bu üç sistemden oluşur.

2- Kur'an çağı

3- Kur'an sonrası dönem.

Bu üç dönem içerisinde bizi asıl ilgilendiren ilk iki dönem, özellikle de ikinci dönemdir. Kur'an sonrası dönemde kavramlardaki gelişmeler ve değişimler çok önemli olmakla birlikte, kapsam açısından bu çalışmanın sınırları dışındadır.

B. ARAP DİLİNDE "DE YE NE" (□ □ □) KÖKÜNÜN KULLANILDIĞI ANLAMLAR

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim Arapça konuşan bir topluma, hem de bu dilin belâgat açısından en parlak bir döneminde indirilmiştir. Kur'an'ın kullandığı kelime ve kavramları tam anlamıyla kavrayabilmek için, Kur'an öncesi dile bir göz atmamız

²² Din kelimesinin Öztürkçe ve Türkçe'nin lehçelerindeki kullanımları için bkz.: Sunar, Cavit, "Din Nedir?", *AÜİFD.*, c.: 10, Ank. 1963, s. 65-69.

²³ Izutsu, *age.*, s. 39-40.

gerekmektedir. Her ne kadar Kur'an'la birlikte birçok temel kavramda bir anlam değişmesi ve farklılaşması söz konusu ise de, Kur'an dilini oluşturan kelimelerin o günkü anlamlarını anlamamız gerekir²⁴.

Kur'an öncesi dönemde *de ye ne* kök harflerinden kaynaklanan kelimelerin anlamları ve ne için kullanıldıkları çok açık olmaması sebebiyle tartışmaya açık olmasına rağmen, en azından vahiy döneminde aynı durum Kur'anî kullanımlar için sözkonusu değildir. Kur'an'da bu kelimenin daha çok isim (kavram) olarak kullanılmış olması anlamı daha da netleştiriyor. Kur'an'daki anlamlar için ortaya çıkan tartışmalar ise onun nüzulünden sonraki dönemlerin ürünüdür²⁵. Zira bu kelimeye verilen anlamların çok ve çeşitli olması kargaşaya neden olmuştur. Bu konuda Izutsu kadar karamsar olmadığımız gibi²⁶, bu karışıklığın sebebinin Kur'an'ın bizzat kendisi değil aksine, lugatlar, tefsirler ve diğer kitaplarda *dîn* kelimesinin anlamları ile ilgili yığınla bilginin içinde yattığında Draz'la²⁷ aynı fikirdeyiz. Bu bağlamda kelimenin lügat anlamı ile bundan neşet eden kavramsal anlamının²⁸ tespitini daha sağlıklı bir şekilde yapabilmek için, *dîn*'in²⁹ temel (*basic*) ve (Kur'an'daki) izafi (*relationship*)³⁰ anlamları şeklinde bir ayırımın net olarak yapılmasında büyük yarar vardır.

Bu şartlar dahilinde gerek Cahiliye şiiri gerekse ilk dönem sözlüklerine baktığımızda *dîn* kelimesinin sade bir anlam tespitini yapabiliriz. Buna göre; bu maddeden gelen bütün fiil, masdar ve isimlerin türediği *de ye ne* (□ □ □) kök

²⁴ el-Hudeybî, Hasan İsmail, *İslam Dünyasında İnanç Sorunları* (çev.: M. Beşir Eryarsoy), İst. 1986, s. 39, 40, 53-55, adlı eserinde bu düşünceye karşı çıkarak; "... Cahiliye dönemindeki yaygın manaları ne olursa olsun Kur'ân-ı Kerim bu kelimelerin (ilah, râb, dîn, ibadet) her birisinden neyi kastettiğini belirleyerek ve sınırlarını çizerek gelmiştir... O bakımdan Kur'ân'ın bu açıklayıcılığı bizlerin bu kelimelerin Kur'ân'ın nüzulünden önce sözlük manalarının ne olduğunu araştırmamıza gerek bırakmamıştır... Kur'ânı Kerim'in beyanının gerektirdiği ne ise o; onun alınması gerekir. Bu mananın O'nun nüzulünden önceki manalara uyması, ya da uymaması arasında her hangi bir fark yoktur" demesi, dilin önemini inkar eder bir anlayış sergilediğinden kabul edilemez bir görüştür. krş.: Mustafa Abdurrâzık Başa, *age.*, s. 9.

²⁵ Bizce bu kelime üzerinde ihtilafa düşülmesi, Kur'an'ın kendinden kaynaklanmamıştır.

²⁶ Izutsu, *God and Man*, s. 229.

²⁷ Draz, *ed-Dîn*, s. 28-30.

²⁸ Kelimelimerin anlamlarına dair bu ayırım için bkz.: Aksan, s. 55 vd.

²⁹ Bu başlık altında yazılan her küçük harfli (*dîn*) kelimesi dildeki, yine her büyük harfle yazılan (Din) kelimesi de kavramsal anlamdaki din için kullanılmıştır.

³⁰ Temel ve izafi anlam ayırımı için bkz.: Izutsu, *God and Man*, s. 18 vd.

harflerinden³¹ gelen *dâne-yedînu* (□□□□ □□□) formundaki fiilin iki temel masdarı vardır ve bu kökün temel anlamlarını bu iki masdar oluşturmaktadır.

Bu kökün birinci ve bizi asıl ilgilendiren masdarı *dîn* (□□□) ve kısmen olsa aynı anlamı taşıyan *diyânet* (□□□□□) dir. Filologların izahlarına baktığımızda kelimeye birçok temel anlamın verildiği göze çarpmaktadır. Bunda dildeki gelişme ve değişimin etkisi yanında Kur'an'ın kazandırdığı anlam farklılığı ve zenginliği de etkili olmuştur. Ancak bizim buradaki öncelikli hedefimiz, onun Arapça'da hangi anlamı veya anlam grubunu çağrıştırmak için konulmuş olduğudur.

İşte buradan hareketle baktığımızda, bazı filologların, bu kelimenin temel ve asıl anlamı hakkında zemin belirlemeye çalıştıklarını görüyoruz. Arapça'daki kelimelerin ilk konuldukları temel anlamları *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*'da dile getiren İbn Faris (ö:395/1005), *dîn* masdarının günlük yaşamda³² farklı anlamlardaki kullanılışlarını sıralamadan önce, *de ye ne* kökünden türeyen bütün kelimelerin dolayısıyla *dîn* masdarının “**Boyun eğmek ve itaat etmek** (*el-inkiyâd ve'z-züll*)”³³ türünden bir anlam çerçevesine sahip olduğunu belirtmiştir. Ebu Hilâl el-Askerî de bu kökün asıl anlamının “**boyun eğmek** (*el-inkiyâd*)”³⁴ veya aynı anlamda fakat farklı bir ifadeyle “**İtaat etmek** (*et-tâa't*)”³⁵ olduğunu tekrarlamaktadır. Bunları hemen bütün dilciler kabul etmekte ancak, tek anlam olarak benimsememektedirler. Yukarıda zikrettiğimiz filologlar da, kelimeye tek ve kesin bir anlam yüklemişler, ancak her hangi bir kapalılık ve sınırlandırmaya gitmemişlerdir. O halde kelimeyi tek ve mutlak bir anlamla daraltma veya sınırlandırmanın gereksiz olduğu gibi, her türlü uzak-yakın anlamı da bunun içine sokmanın isabetli olmayacağının altını çizmeliyiz.

Bu bağlamda *dîne* verilen anlamlara baktığımızda, ilk tespitimiz; *dîn*'in soyut anlamının iki obje arasındaki **karşılıklı bir ilişki çerçevesinde** “*boyun eğme, itaat etme*” etrafında kümелendiğidir³⁶. Bu nokta nasıl olup da *dîn* kelimesinin lügat

³¹ İbn Faris b. Zekeriyya, Ebi'l-Huseyn Ahmed (İbn Faris), *Mu'cemu Mekayisu'l-Luga (Mekâyis)*, Beyrut 1994, s. 372.

³² ‘*Günlük yaşam*’ tanımlaması kelimelerin Kur’ânî kullanımından ayırmak için kullanılmıştır.

³³ İbn Faris, *Makâyis*, s. 372.

³⁴ Ebu Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, Beyrut 1988, s. 164.

³⁵ Askerî, *Furûk*, s. 181.

³⁶ Örneğin; er-Ragıb el-İsfehânî'nin *taat* ve *karşılık* (*ceza*) şeklinde temel anlamı benimsemesini de bu çerçeve içerisinde değerlendirmek mümkündür. *Taat* zaten *inkiyad* ile aynı anlamı paylaşıırken, *ceza* da böylesi bir ilişkinin sonucunu ifade etmektedir. bkz.: *el-Mufredat*, İst. 1986, s. 352.

anlamından kavramsal anlamın çıktığına dair önemli bir ipucu olacaktır.

Bu düzlemde hareketle, kelimeye verilen çoklu asıl anlamları başlıca üç gruba ayırmak daha isabetli olacaktır. Bunlar;

1. Cezâ,
2. İtâ'at,
3. 'Âdet³⁷.

Aşağıda bunları tek tek ele alırken göreceğimiz gibi, bu üç anlamla beraber daha fazlasını sayanların³⁸ sıraladıkları anlamlar çok iyi bir analizden geçirildikleri takdirde hepsinin de bu tasnif içine gireceklerini görmek mümkündür. Her biri kendi sahasında otorite kabul edilen bu filologların böylesi bir tutum sergilemelerinin ilginçliği kadar bu kelimenin anlamını belirlemeye çalışanların işinin zor olduğu da ortadadır³⁹. Daha enteresan olanı bazı filologların bu üçlü tasnifi ikiye (*â'det* ve *cezâ'* veya *tâ'at* ve *cezâ'* vb.) indirmeleridir⁴⁰. Böylesi bir belirsizlik ve karmaşa ortamında elbette bir tercih yapmak zorunlu hale gelmektedir. Biz de bu yolu tutarak kelimeyi daha derli toplu anlamlandırmaya çalışacağız. Burada önemli bir nokta *dîn* için sayılan hiçbir mananın bu kelime ile birebir eşit anlamda olmayıp her birinin toplamının bu kelimenin anlam kümesini oluşturduğudur. Kelimenin hangi anlamda kullanıldığı o anki konteksten anlaşılacaktır. Bu durum, Kur'an'daki anlam tespiti için de geçerlidir. Bir başka önemli nokta da kavramlaşmış olan Din'in, bu üçlü tasnife dahil edilmeme sebebidir, bu durumu da yeri geldiğinde izah etmek üzere, şimdilik bu üçlü ayırımı daha yakından ele alalım.

³⁷ Kullanılan kelimeler farklı olsa da aynı anlamı sayanlar için bkz.: el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî (100-150), *Kitabu'l-Ayn* (tah.: Mehdi el-Mahzumî ve İbrahim es-Samirâî), Beyrut 1988, I,72-73; İbn Dureyd, II,688; İbn Faris b. Zekeriyya, Ebi'l-Huseyn Ahmed (İbn Faris), *Mucmelu'l-Luga* (tah.: Zuheyr Abdu'l-Muhsin Sultan), Beyrut 1986, II,342; Izutsu, *God and Man*, 221, Draz, *age.*, 30-31; Cevad Ali, VI,7; Lane, E. William, *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1980, III,942.

³⁸ İbn Abbâd (ö. 385 h.), *el-Muhit fi'l-Luga* (tah.: M. Hasan Al-i Yasin), Beyrut 1994, IX,359-361; el-Cevherî (ö. 398 h.), *es-Sihah* (tah.: A. Abdu'l-Gafur Attar), 3. bas., Beyrut 1984, V,2117; İbn Manzûr (630-711), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1994, 3. bas., XIII,166 vd.; el-Firuzabadî (729-817), *el-Kâmusu'l-Muhit*, Beyrut 1994, s. 1546; Ebu'l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 443-44; ez-Zebîdî, Muhibbu'd-dîn Ebi Feyz, *Tâcu'l-Arûs fi Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1994, XVIII,214 vd.; Mevdudî, *Dört Terim*, s. 99-111.

³⁹ Sözlüklerdeki bu karmaşa ve belirsizliklerin tenkidi için bkz.: Draz, *ed-dîn.*, s. 28-30.

⁴⁰ İbn Faris, *Makayis*, s. 372-373; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belaga*, y.y. 1979, s. 200; el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-Uyun* (tah.: Seyyid b. Abdu'l-Mansur b. Abdu'r-Rahim), Beyrut t.y., I,56; ez-Zeccâc, *Meani'l-Kur'an ve l-rabihi* (tah.: Abdu'l-Halil Abduh Şelebi), 1. bas., Beyrut 1988, I,47, 48.

1. Dîn (□□□) Şekli

a. Cezâ: Karşılık Vermek, Mukabelede Bulunmak, Bedel

Arapça'daki *cezâ* (□□□□□□) kelimesi “bir şeye iyi veya kötü karşılık vermektir”⁴¹. Buradan hareketle kelimeyi dinsel düzlemde ele alırsak; “yapılan işlere iyi veya kötü -sewab yani mükafat ve ikab yani azab şeklinde- karşılık vermek”⁴² gibi bir sonuca ulaşıyoruz. Kelime için belirlenen bu durum *dîn*in en çok kullanılan⁴³ ve ittifakla⁴⁴ kabul edilen anlamı haline gelmiştir. Türkçe’de ise bu kelime anlam daralmasına uğrayarak yalnızca olumsuz (kötü) karşılık vermekle (örneğin; ceza vermek, cezalandırmak, cezaevine koymak, cezaevi vb.) sınırlanmıştır⁴⁵.

Bu tespitten sonra *cezânın* içeriğine biraz daha yakından bakılırsa bu kelimenin, böyle bir anlam içeriğinin sahip olduğu özelliklerin başında, bu fiilin meydana gelebilmesi için iki canlı objenin var olması zorunluluğu hemen farkedilir. Bir taraf (birinci obje) önce bazı hareketlerde bulunur, ardından ikinci taraf aktif duruma geçerek önceden yapılan bu işlerin hesabını yapıp (yargılayıp) ona göre bir karşılık belirler ki, bu varılan sonuca *cezâ*’ (karşılık, bedel) denir. Görüldüğü gibi ceza olayının vuku bulması için zaman olarak önceden yapılan işlerin olması gerekmektedir. Yine bu sonuca varabilmek için bir *hisab*, *muhasabe*, *kadâ* ve *hukum* işleminin olması gerekmektedir⁴⁶. *De ye ne* kökündeki *cezâ* anlamının günlük dildeki

⁴¹ Cevherî, V, 21189; Askerî, *Cemhere*, II, 168; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1546; Maverdî, V, 362. Maverdî’nin *Lebid*’den aktardığı şu beyit böyle bir anlamı içermektedir:

□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□
□□□□□□ □□□□

⁴² Abdurrezzâk, II,242; Taberî, I,68, XXVI,188; Zeccâc, V,51; Maverdî, V,362; Bagavî, *Mealimu’t-Tenzil* (tah.: Heyet), 2. bas., Riyad 1993, I,53; Hâzin, A’lî b. Muhammed, “Lubâbu’t-Te’vîl fî Meânî’t-Tenzîl”, *Kitâb Mecmuâ mine’t-Tefâsîr*, Beyrut t.y., I,28; İbn Kesir, I, 25.

⁴³ ‘*Dînin anlamlarından biri*’ ifadesi kasden kullanılmıştır, çünkü *dîn*in anlamı birebir olarak *ceza* değildir. Arada ince bir fark vardır ki, *ceza* genel bir anlama sahipken, *dîn* sadece kişinin yaptığı kadarının karşılığını görmesidir. krş.: Zebîdî, XVIII,215.

⁴⁴ Bazı yazarların *dîn*in bu anlamını hiç söz konusu etmemeleri dikkat çekici olduğu kadar bu tutumun nedeni de açık değildir. bkz.: Cevad Ali, VI,7.

⁴⁵ *Türkçe Sözlük* (TDK), İstanbul 1992, I, 255-56.

⁴⁶ Bu gereklilikten dolayı *hisâb*, *kadâ*, *hukum* anlamlarının bir bütünlük arzemesi için buraya dahil edilmesi daha uygundur. Zaten bazı kaynaklar bunları veya bir kısmını beraber zikretmişlerdir. bkz.: Cevherî, V,2118; İbn Manzûr, XIII,168; Draz, *age.*, s. 30-31. Draz’ın benzer kelimeleri tek çatı altında toplamakla isabet ettiği, *ceza* ile *tâa*’t maddesini iyice ayırtmadığı için isabet

kullanımda (*dânehu...*, *dintuhu bimâ sana'a*, *dintuhu bi fi'lihi* vb.)⁴⁷ oldukça açık olduğu görülmektedir. Aynı formül Allah için de (*dâne'llahu 'l-'ibâde*)⁴⁸ kullanılır.

Ceza anlamını en güzel dile getiren, ifade *kemâ tedînu tudânu* (Nasıl yaparsan o şekilde karşılık görürsün)⁴⁹ deyimidir. Bunun darb-ı mesel olarak söylenmesine sebep olan olaydan, ki bu olay Kur'an öncesi devrede meydana gelmiştir⁵⁰, ifadenin yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız anlam içeriğine sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu kanıt bize kelimenin anlamını bu şekilde kabul etmemizi zorunlu hale getirmektedir. Kanıtlarımızı şairlerden seçmemiz kelimelerin anlamlarını tespitinde daha isabetli karar vermemize sebep olmaktadır. Zira o zamanki “şairler, şimdiki gazeteci (ve yazarların) yaptığı gibi, büyük oranda kamuoyunun bildiği sözcükleri kullanmakta idiler”⁵¹. Bu yol Arap filologları ve Arapça üzerinde çalışanların tuttuğu yoldur.

Bu durumda dinin anlamlarından birini oluşturan *ceza* içeriğine, bazı sözlüklerde ayrı ayrı anlamlar olarak sayılan, (*hukm*, *kadâ*, *hisâb*, *galebe* vb.) bazı kelimeleri dahil edersek anlam bütünlüğüne kavuşmuş oluruz. Zira, ceza eyleminin gerçekleşebilmesi için cezayı verenin karşısındaki göre bir üstünlüğe (*kahr*, *kahhar*), hükümlanlığa (*hâkim*, *deyyân*), mülkiyete (*mâlik*) vb. sahip olmasının gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple cezayı üstünlük (*kahr*) ile beraber sayanlar haklıdır⁵².

Böylece, din kelimesinin anlam alanını oluşturan birinci anlamın, *cezâ*’ yani yapılan iyi veya kötü bir işe hak ettiği karşılığı vermek, olduğu ortaya çıkmış oluyor. Bundan sonraki diğer anlamlar da aynı mihveri tamamlayan bir özellik arz etmektedir. Bu anlamların ikincisi *taa*’t tir.

edemediği kanaatindeyiz. Kurtubî ise açıkca bu kelimelerin zaten birbirine yakın anlamda olduklarına işaret eder; bkz.: Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi 'l-Kur'ân*, I, 144.

⁴⁷ İbn Manzûr, XIII, 167-168; Zemahşerî, *Esâsu 'l-Belağa*, s. 200; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1546; Zebîdî, XVIII, 214.

⁴⁸ Halil b. Ahmed, I, 72. Buradan hareketle hem Allah'a hem de hüküm veren konumunda olan insanlara *deyyân* denir.

⁴⁹ □□□□ □□□□ □□□□ Bu deymi Türkçe'deki, "**Ettiğini bulursun**" deymi ile de tercüme edebiliriz.

bkz.: İsmi geçen tüm sözlükler ve hemen bütün tefsirler anlamsal öneminden dolayı bu ifadeye yer vermektedirler. Aynı anlamı içeren bir başka beyit ise şöyledir; İzutsu, *God and Man*, s. 220.

□□□□□ □□□ □□□□□ □ □□□□□ □□□ □□□ □□□

“Onlara karşı artık düşmanlıktan başka bir şey kalmadığı için bize yaptıklarının karşılığını verdik (Onlar bize ne yaptılarsa bizde onlara aynısı ile karşılık verdik)”. Benzer ifadelerle *cezâ* anlamı için bkz.: en-Nabiğa ez-Zubyanî, *Dîvân* (tah.: Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1990, s. 126.

⁵⁰ Askerî, *Cemhere*, II, 164; İbn Manzûr, XIII, 168; Zebîdî, XVIII, 215.

⁵¹ Watt, *İslam Nedir*, s. 225.

b. Tâ'at: Üstünlüğü Kabul, Bir Şeyi İstekle veya İsteksiz Kabullenmek

Dilcilerin bazılarının temel anlam olarak aldıkları *inkiyâd* (boyun eğme), *dîn* kelimesinin önemli anlamsal bir parçasını (organik değil) oluşturmaktadır. Kavramsal olarak ele alınmayan *tâa't* (itaat)in anlamı da kendi içerisinde genişlik ve derinliğe sahiptir. Bizim formülleştirmeye çalıştığımız **sebeup-sonuç bağlamında objeler arası ilişkinin** temel karakterini ifade eden bu kelimenin kullanıldığı kontekste, bu ilişkinin niteliği (olumlu veya olumsuz) de ortaya çıkmaktadır. Olumlu ilişkideki itaatte, her iki tarafın hür iradesi vardır ki, kişi karşıdakine seçmeci (ihtiyarî) yaklaşarak itaat edebileceği gibi⁵³ itaat etmeyebilir de⁵⁴.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), Fîruzâbâdî (ö.817/1414) ve Zebîdî (ö. 1183/1769) gibi nisbeten sonraki devir müellifleri, ilişkinin olumsuz içeriğini de göz önüne alarak, kelimeye isyan etmek anlamını da vermişler ve ardından da “bu kelime **ezdâddandır**” demişlerdir⁵⁵. Olumsuz ilişkide itaat edilenin zorlaması, itaat edenin de bu zorlama ve üstünlüğe istekli veya isteksiz boyun eğmesi vardır; *Dintuhu fe dâne* (Onu itaate zorladım o da itaat etti) ifadesinde olduğu gibi⁵⁶. Ancak her iki halde de itaat edilenin daimi bir üstünlüğü söz konusudur. Bu üstünlüğü ifade için şehire, idarecilerin emirlerine uyulduğu için *el-medine*, yaptıkları işten dolayı konumlarını ifade için erkek köleye *el-medin* ve cariyeye *el-medine* denilmiştir⁵⁷. İşte bu üstünlükten dolayı bazen⁵⁸ ayrı ayrı anlamlar olarak takdim edilen birtakım karşılıkları (*kahr-züill*, *mülk*, *hâkim*, *inkiyâd*, *hudu'*, *sultân*, *galebe*, *ist'ilâ*, *ikrâh*,

⁵² Draz, *ed-Dîn*, s. 30; Mevdudî, *Dört Terim*, s. 101.

⁵³ Bu durumu ifade için daha çok (*lam*) harf-i ceri ile; *dâne lehu*, formu kullanılır. bkz.: Halil b. Ahmed, I,73; İbn Faris, *Makâyis*, s. 372; Cevherî, V,2118.

⁵⁴ Bu anlamı muhtevi Muallaka şairi Amr b. Kulsum'un şu beyti daima örnek verilir; bkz.: ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakati's-Seba'*, Beyrut t.y., s. 123:

□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□ □□ □□ □□□□

“Bizim, nice parlak ve uzun günlerimiz vardır ki, o günlerde biz padişaha (bile) *boyun eğmemiş (itaat etmemiş)* ve ona karşı isyan eylemişizdir”. Yine Amr b. Kulsum'a ait bir kullanım için: s. 129; ve başka bir kullanım için de: İbn Dureyd, *age.*, II,688'e bakınız.

Benzer misaller için; Nâbiğa ez-Zubyanî, *Divân*, beyt 46, s. 223; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, s. 200.

⁵⁵ İbn Manzûr, XIII,169; Firuzabadî, s. 1546; Zebîdî, XVIII,218; Tehânevi, *Keşşâf*, I,503. Aynı görüşün farklı bir rivayeti için bkz.: Kurtubî, I,144.

⁵⁶ İbn Faris, *Makâyis*, s. 372; el-Cevherî, V,2118; İbn Teymiyye, *'Ubûdiyye*, s. 43.

⁵⁷ İbn Faris, *Makâyis*, s. 372; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, s. 200.

⁵⁸ Cevherî, V,2118; İbn Manzûr, XIII,167-168; Firuzabadî, s. 1546; Zebîdî, XVIII, 214; Tehânevi, s. I,503; Mevdudî, *age.*, s. 99-101.

tedbîr) biz bu düzlemde değerlendiriyoruz⁵⁹. Çünkü bu kelimeler burada anlatılmak istenen anlamı, onun içeriğinde saklı derinliği ve genişliği vurgulamak için kullanılmış olmalıdır. Yoksa her biri dinin ayrı ayrı anlamları değildirler. Zira işaret edilen ilişkinin, Arapça'nın kendi özel uslubundaki değişik bablar, harfî cer veya başka edatlarla dile getirilmesi, ona açılım sağlamakta ama çerçevenin dışına çıkarmamaktadır.

İtaat kelimesinin Kur'an siyakında (konteks) kendisine anlam yönünden en yakın kelime ise *se le me* (□□□) kökü ile ilgili kelimeler (*selime*, *istislâm*, *islâm*)dır⁶⁰. Keza Kur'an'da itaat konumunu daha genel ve metafizik olarak *abd* ve *ibadet* kavramları anlatmaktadır⁶¹.

Kelimenin bu anlamı üzerinde yapılan incelemelerde bir belirsizliğin, hatta bir yanılgının olduğunu görüyoruz. Bu durum, lugatlarda kelimeye verilen anlamların sınırsız olması, buna ilaveten sistematik bir kategorizasyonun eksikliğinden kaynaklanıyor olsa gerek. Kelime kendi içerisinde bir tutarlılık ve bütünlüğe sahip olduğu halde, onun işlevini (**karşılıklı ilişki**) değerlendirirken Izutsu'nun, itaat eden ve edilenin aynı kelimeyle ifadesi (çift yönlü bir görünüm) sebebiyle *dîn* kelimesini **ezdâd**dan sayması⁶² isabetsizlik ve bir yanılgıdır. Dilcilerin ezdâdla ilgili yukarıda değindiğimiz benzer tutumu da onu haklı çıkarmaz. Kaldı ki, onların ezdâd anlayışı ile Izutsu'nunki arasında açık bir fark vardır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla *dîn* kelimesi Arapça'da zıt anlamlarda kullanılmamaktadır, Kur'an'da ise böyle bir durum hiç söz konusu değildir. Bunu dile getiren filologlar da ne cahiliye ne de sonraki dönem şiirinden ve edebiyatından örnekler vermemektedirler.

*dîn*in *tâa't* boyutunu hakından fazla vurgulamak hatta benzer ifadelerle farklı anlamlardaymış gibi göstererek kelimenin barındırdığı anlam içeriğini bir tarafa yığıp yoğunlaştırmak suretiyle öbür tarafı ihmal etmek, hele de **dîn** kavramının

⁵⁹ İbn Teymiyye'nin "*dîn* kelimesi *hudu'*, (*boyun eğme*) ve *züll* anlamlarını da içerir" deyip, bunların her birini dinin ayrı anlamları olarak göstermemesi daha tutarlı bir yoldur.

⁶⁰ Bu anlam yakınlığından dolayı Ezraî literal olarak dini; "kulun Allah'a mutlak bağlılığıdır (*istislâm*)" olarak tanımlamaktadır. bkz.: Ezraî, *Şerhu Akîdeti't-Tahaviyye*, s. 405.

⁶¹ bkz.: İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-Îmân*, Beyrut 1983, s. 139, 226, 324. Ayrıca tezimizdeki **İslam** kavramının tartışıldığı kısma (s. 124) bakınız.

⁶² Izutsu, *age.*, s. 222.

tanımlanması ve Kur'an'daki kullanılışlarını buraya yaslamak⁶³ benzer bir yanılgıdır⁶⁴. Halbu ki Kur'an *dîn* kelimesini daha çok (aşağıda ele alacağımız) '*âdet*' anlamına dayandırmakta, **din** kavramı da daha çok buradan intac edilmektedir. Bunların da ötesinde dinin anlamlarının ekseriyetini göz ardı ederek, sadece bir tarafa yaslanmanın⁶⁵ anlaşılır bir tarafı yoktur.

c. 'Âdet, Hâl, Şe'n: Sistemleşmiş Yapı, Benimsenmiş Olgu

İlk ikisinden hem içerik, hem de nitelik açısından farklı olan bu anlam, bizce, *dîn* kelimesinin en önemli semantik kısmını oluşturmaktadır. Nitelik açısından ele alındığında; sebep-sonuç bağlamında değerlendirdiğimiz "**Karşılıklı ilişki**" '*âdet*te, bir tarafta somut ve belirleyici durumunda insan, diğer tarafta ise, soyut ve niteliği farklı olguların yer alabileceği bir obje vardır. İçerik olarak da; **tekrarlana tekrarlana belirli bir süre sonra oluşan ve devamlılık arzeden**⁶⁶ organize bir yapıdan bahsetmek mümkündür.

İnsanların özgür tercihi sonucu benimsedikleri, kendilerine mal ettikleri, hatta deneme yanılma yoluyla artık belirleyici bir etken olarak hayatlarına giren bu yapısal olgu, nitelikleri açısından; kişisel bir tutumu, toplumda gelenekleşmiş bazı uygulama ve davranışları, yaşam biçimlerini, ibadet şekillerini⁶⁷, her türlü hukuki ve idari uygulamaları, hatta kavramlaşmış Din'i⁶⁸ içerisine alabilecek semantik genişliğe sahiptir. Böylece '*âdet*in; hem **kişisel psikolojik bir yapı** (*huy*)⁶⁹, hem de bir kişi, kişiler veya organize olmuş bir toplum tarafından **benimsenen ve kendine mal edilerek sürekli yapılan şey**⁷⁰ ve **içinde bulunulan hal**⁷¹ olarak, bireysel ve toplumsal iki kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Artık 'bu konudaki âdet budur' denildiği zaman sadece sosyolojik bir gelenek değil, bahsedilen konteks

⁶³ bkz.: Mevdudî, *Dört Terim*, s. 99-109; Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (çev.: C. Koytak, A. Ertürk), İst. 1996, III,1916. Ayrıca eleştiri için bkz.: Hodaybî, s. 13, 129-150.

⁶⁴ Eleştiriler için bkz.: Hodaybî, s. 13, 129-150.

⁶⁵ Örnek için bkz.: Mustafa Abdurrazzık Başa, s. 23-24; Attas, *age*, s. 79.

⁶⁶ Bu açıdan aynı yere devamlı ve belli zamanlarda yağın yağmura da *dîn* denir. bkz.: İbn Abbâd, *Muhit*, II,342; İbn Manzûr, XIII,170; Firûzâbâdî, *Kamusu*, s. 1546; Zebîdî, XVIII,216. Bu sözün benzeri rüzgar için de söylenmektedir, bkz.: İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, Beyrut 1993, I,71.

⁶⁷ İzutsu, *God and Man*, s. 220.

⁶⁸ İsmail Hakkı, *Furûk-i Hakkî*, İstanbul 1251, s. 76.

⁶⁹ Örnek kullanımlar için bkz.: Zevzenî, s. 133; İzutsu, *God and Man*, s. 220-221.

⁷⁰ Araplar bu durumu ifade için; *Mâ zâle zâlike dînî ve deydenî*, yani, '*âdeti* derler. bkz.: İbn Manzûr, XIII,168. Şiirde bu anlamdaki kullanımlar için bkz.: aynı yer ve İbn Dureyd, II,688.

neyse, o alandaki yerleşmiş bir tutumu ve uygulamayı anlamamız gerekecektir. 'Âdetin tâ'at ve cezâ' ile ilişkisi ise; insanın âdet haline getirdiği şeyi yapa yapa artık zorunlu olarak uyulması gereken bir durum haline gelmesi⁷² ve bu yaptıklarına göre de bir karşılık görmesi⁷³ şeklinde izah edilmektedir. Bu semantik anlamı dinsel alana taşıdığımız zaman, III. Bölüm'de de ele alacağımız gibi, eğer tek kişinin âdetinden bahsediliyorsa **Din'in bireysel yönü** (iman, ibadet), çok kişinin âdetinden bahsediliyorsa **dinin toplumsal yönü** ifade edilmek istenmektedir.

Bu tespiti yaptıktan sonra, neden *de ye ne* kökünden gelen kavramsal Din'i, bazı dilcilerin yaptığı gibi ayrı bir anlam olarak değerlendirmeyip, 'âdet kısmına dahil ettiğimizi izah etmeğe çalışalım. Başta da ifade edildiği gibi biz burada *de ye ne* kökünün Arapça'daki anlamsal konumunu tespiti çalışıyoruz. Bu tespit de ancak ya masdar şekli veya fiilin kullanılış şekilleri ile anlaşılır. Ancak bazı kelimeler zamanla özel bir takım şeylere isim olurlar ki, özel isimler kelimenin dildeki kök anlamı/ları ile birebir örtüşmeyebilir. Bu sebepten klasik ve otoritesi kabul edilmiş sözlükler, örneğin din kelimesini ele alırken, isimleşmiş (kavramlaşmış) **Din** ile masdar olan **dîn/deyn** ayrımı yaparlar⁷⁴. Artık bu isim soyut olmaktan çok somut ve şekli belli olan bir yapıya özel ad olmuştur⁷⁵. Zaten sözlüklerde bu ayrımı yapmak için; "din, kendisiyle kulluğun ortaya konduğu eylemleri ifade eden bir isimdir" diye açıkça ifade ediliyor⁷⁶. İsmail Hakkı (Bursevî) (ö. 1138/1725) bu ayrımı özetle; "din, insanların âdeti olmak üzere yerine getirmeleri için emredilmiş şeydir, çünkü din lugatta 'âdet demektir'⁷⁷ diyerek güzel bir şekilde dile getirmiştir. Ancak yine de lugatlarda dîn kelimesinin anlamı olarak sayılan *din, millet, şeriat, islam* vs. isimler kelimenin gerçek anlamı değildirler. Bu dilciler, tefsirlerden etkilenecek orada sayılan anlamları doğrudan sözlüklere almışlardır ki, işte bizim ayrımının yapılmasını istediğimiz şey budur. Çağdaş bazı çalışmalarda da aynı tutumun sergilenmesi bir yanlışlığın devamı anlamından başka bir şey değildir.

⁷¹ İbn Faris, *Mucmel*, II, 342; İbn Manzûr, XIII,169; Zebîdî, XVIII,217.

⁷² İbn Faris, *Makayis*, s. 372, İbn Manzûr, XIII,170.

⁷³ Askerî, *Furûk*, s. 181; İsmail Hakkı, s. 76.

⁷⁴ Halil b. Ahmed, I,72; İbn Faris, *Mucmel*, II,342; İbn Manzûr, XIII,169; Zebîdî, XVIII,217.

⁷⁵ Bu gerçekten hareketle gerek Kur'ân'da gerekse onun dışında Din kelimesinin, kullanıldığı bağlamda hangi anlama geldiğini araştırmak anlamsız bir çabadan başka bir şey değildir. Özellikle tefsirlerde çokça rastladığımız bu duruma yeri geldiğinde işaret edilecektir.

⁷⁶ Cevherî, V,2119; İbn Manzûr, XIII,169; Firuzabadî, *age.*, s. 1546.

⁷⁷ İsmail Hakkı, s. 76.

Zaten kelimenin kavramsal Din ile alakası daha çok fiil olarak kurulur ve; *dâne bi kezâ*, daha somut olarak, *dâne bi'l-İslam*, *dâne bi'n-Nasraniyye*, *dâne bi'l-Yahudiyye*⁷⁸ vs. denir ki insanın her hangi bir şeyi kendine din olarak kabul ve mal etmesi, kısacası onu **kuramsal ve pratik yol** olarak benimsemesidir. Bunu, örneklerde olduğu gibi, tam teşekkül etmiş bir din için söz konusu edersek, bireyin İslam'ı, Hıristiyanlığı, Yahudiliği vs. kendine din olarak seçmesi, benimsemesi anlamında kullanılmış olduğunu görürüz. Böylece, kişinin benimsediği bu şey veya din onun hayatının **kuramsal ve pratik yolu** olarak daimi bir parçası, yeri ve zamanına göre uygulamaya koyduğu bir âdeti durumuna gelmiştir. İşte bizim kavramsal Din'i *dîn* kelimesinin bu semantik bölümüne yerleştirmemizin sebebi budur.

Bu konuyu bitirmeden önce, Cahiliye'de kavramsal anlamda *dîn* kelimesinin hangi kapsam ve içerikle kullanıldığına bir göz atmamız gerekmektedir. Çalışmamızın başında bu dönemin din düşüncesi hakkındaki bilgiler verilmişti. Yine o döneme ait dökümanlardan anladığımız kadarıyla bu kelime Kur'an öncesi dönemde kesinlikle kullanılmaktadır. Devrin anlayışını yansıtan bu kullanımların tam olarak hangi anlamda alındığı hususunda oldukça zorluklar olsa da, daha çok "kişisel arınma" (*vera*) ve hacetmek gibi bazı ibadetler için sınırlı bir anlamda kullanıldığında ittifak vardır⁷⁹. Bu durum, onların kapsamlı bir din kavramına, Smith'in deyimiyle **sistematik ve organize olmuş** dini yapıya⁸⁰ sahip olmayıp daha ziyade kişisel bir dini eğilim ve eylem içinde olduklarını göstermektedir.

2. Deyn (□□□) Şekli: Borç Alıp-Vermek

Söz konusu edeceğimiz masdarların ikincisi ise, "borçlanmak, borç almak, borç vermek" anlamındaki *deyn* (□□□) dir. *Deyn*'in asıl anlamı; "Huzurda olmayan, gâib olan her şey"⁸¹ dir. Buna göre, borç veren açısından bakılınca, borç vermiş olduğu şey bir müddet için kendinde olmadığından *deyn*'dir. "**Bir müddet**" kaydını özellikle belirttik, çünkü *deyn* aynı zamanda; "Zamanı belirlenmiş veya belirli bir

⁷⁸ Cevherî, V,2119; İbn Manzûr, XIII,168; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1947, II,262.

⁷⁹ İbnu'-Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm*, s. 6, 8, 10, 12; Zevzenî, 8,81; Mustafa Abdurrâzık Başa, *ed-Dîn ve 'l-Vahy ve 'l-İslam*, s. 24; Izutsu, *God and Man*, s. 227; Şayi', *Mu'cemu Elfazı 'l-Hayati 'l-İctimaiyye*, s. 100 ve *Mu'cemu Lugati Devâîn*, s. 240.

⁸⁰ Smith, *age.*, s. 101.

⁸¹ □□□□□ □□□ □□ □□ □□

Halil b. Ahmed, I,72; İbn Abbâd, IX,359; İbn Manzûr, XIII,166; Zebîdî, XVIII,214.

müddete kadar ertelenmiş şey”⁸² demektir⁸³. Bu iki temel anlamın birbirine zıt olmadığını, bilakis birbirini tamamladığını söylemek mümkündür. Belki bu farklı anlamları zikreden filologlar birinci anlamı, borcu verenin durumunu, ikinci anlamı da borcu alan kişinin durumunu anlatması açısından dile getirmiş olabilirler. Bizce borç ile ilgili tüm anlamlar buraya dayanmakta ve bu işi çağrıştıran en uygun ifade olarak bu kullanım, daha sonra soyut anlamın somuta dönüşmesi suretiyle dile yerleşmiş gözükmektedir. Ancak *deyn* kelimesine; *inkiyâd* ve *züll* (itaat etme, boyun eğme) şeklinde farklı bir temel anlam veren İbn Faris bunu *de ye nenin* asıl anlamına (*itâ‘at*) dayandırmaktadır⁸⁴.

Günlük dilde bu masdarın değişik bablarda kullanılan fiil şekli ve çeşitli isimler; “borçlanmak, borç vermek ve almak, karşılıklı borç muamelesinde bulunmak, borçla bir şey satmak ve almak, ve de bu işi yapan kişi/ler” şeklinde özetleyebileceğimiz bir anlam kümesi etrafında dönüp dolaşmaktadır⁸⁵.

Kelimenin bu anlamı hakkında söyleyeceğimiz son söz; *deyn* masdarının anlam kümesinin, din kavramının anlamlandırılması ve tanımlanmasında direkt bir etkiye sahip olmadığı yolundadır⁸⁶. Bu konudaki genel kanaatimiz; sadece borçlanma değil, kelimenin bütün lugat anlamlarını tek tek alarak Din’in tam olarak tanımlanamayacağı, bir takım anlamsal ilişkiler kurulsa bile, bu anlamların kavramın içeriği ile tamamen örtüşemeyeceği yolundadır.

Nihayet yukarıda bahsettiğimiz *dîn*in semantik anlam kümesi, **sebe-sonuç** düzleminde ele alındığında, **itaat** ve **borçlanma** bu formülün sebe-sonuç tarafını, **ceza** ise sonuç tarafını anlatır. **‘Âdet** ise;

a- insanlarla insanlar arasında,

⁸² Cevherî, V,2117; Firuzabadî, *age.*, s. 1546; Zebîdî, XVIII, 214.

⁸³ Zaman tayininden dolayı *Ölüm*’e de *deyn* denilmiştir, bkz.: Firuzabadî, *age.*, s. 1546; Zebîdî, XVIII, 214.

⁸⁴ İbn Faris, *Makâyis*, s. 373. İbn Faris bunun gerekçesini şöyle açıklıyor; “Deyn de bu babın asıl anlamını taşımaktadır, çünkü borçlanmada bütününüyle zillet vardır, bu sebepten dolayı denilmiştir ki; ‘Borç gündüzleri zillet, geceleri kederdir’ “

⁸⁵ Daha fazla bilgi için bkz.: 36, 37, 38 numaralı dipnotlardaki lugatlar.

⁸⁶ Bu kelimenin “*huzurda olmayıp gaipteki şey*” anlamından hareketle Mustafa Abdurrâzık Paşa (*age.*, s. 25); “*borçlu olmak*” anlamından hareketle de Attas (*age.*, s. 79 vd.) ve Ali Ünal (*Kur‘ân’da Temel Kavramlar*, İst. 1986, s. 123)’ın dini tanımlamaya çalışmalarının tutarlı olmadığını, bu görüş Allah’a bağlanma ihtiyacı anlamında kısmen doğru olsa da din kavramını tam olarak betimleyemeyeceğini söyleyebiliriz. Aynı değerlendirme, dini kavramını kelimenin

b- insanlarla soyut olgular arasındaki ilişki için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bunlar (*itaat, ceza, borçlanma, 'âdet*), metafizik alanda Allah-insan ilişkisinde kullanılır ve kavramsal Din'in en önemli iki alanını (*tâ'at* ve *cezâ'*) dile getirir. Yani nitelik ve nicelik bakımından çok çeşitli de olsa *dîn*, iki obje arasındaki **karşılıklı ilişkiyi**⁸⁷ ve **tepkiyi sebep-sonuç bağlamında** güzelce formüle eder. Bu ilişkide *cezâ'* ve *tâ'atte* bir tarafın üstünlüğü; *tâ'at* ve *'âdette* bir devamlılık ve zorunluluk; sadece *'âdette* bir organize ve yapılaşma söz konusudur. *De ye ne* kukünün semantik alanıyla ilgili söylediklerimizi şöyle formüle edebiliriz.

Tablo -1-

de ye ne Kökünün Semantik Alanı

(KARŞILIKLI İLİŞKİ ve TEPKİ)

Kelime	Temel anlam	Somut anlam/karşılık
DEYN	Şu anda hazırda olmayan şey ve sonu belli olan bir zaman dilimi.	Borç alıp vermek
DİN	1- <i>cezâ'</i> 2- <i>tâa't</i> 3- <i>â'det</i>	Din

Kur'an, *de ye ne* kökünün itaat, ceza ve borç anlamlarını yer yer kullanmakla beraber, esasen *'âdet* anlamını kavramsallaştırarak kendinin ana kavramlarından biri haline getirmiş ve ona artık *ed-dîn* demeye başlamıştır. O halde Kur'an'ın, bu kelimeyi kendi sistemine nasıl yerleştirdiğini ele almamızın sırası gelmiştir.

II. KUR'AN-I KERİM'DE DİN KELİMESİNİN KULLANIMI^{*}

Bu kısımda, lugavî anlam alanını belirlemeye çalıştığımız *de ye ne* kökünden gelen *dîn* kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki yerini belirlemeye çalışacağız. Aynı kökten gelen *deyn* burada ele alınmayacaktır. Ancak bir kez fiil (*tedâventum*)⁸⁸, beş kez isim (*deyn*)⁸⁹ olarak toplam 6 defa tekrar eden bu kelime tamamen iktisadî bir muameleyle ilgilidir, bu da insan hayatının çok cüzi bir kısmını, oluşturur.

itaat anlamından yola çıkarak tanımlamaya çalışanlar için de geçerlidir. krş.: Mevdudi, *Dört Terim*, 108; Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, V,111.

⁸⁷ Görebildiğimiz kadarıyla din kelimesinin semantik anlam alanının teorisini “**karşılıklı ilişki**” düzleminde ele alan tek bir çalışma, Draz'ın adı geçen eseridir. bkz.: *ed-dîn*, s. 31 vd.

^{*} Bu kısımdaki ayetlerin çoğunun nuzul sırasına göre değerlendirildiği göz önüne alınmalıdır.

⁸⁸ 2 Bakara 282.

⁸⁹ 2 Bakara 282; 4 Nisa 11, 12 (3kez).

Dîne gelince; bir defa fiil olmak üzere *de ye ne* köküne ait *dîn* masdarının türevleri Kur'an'da 95 defa tekrar edilmektedir. Bu kullanım çeşitliliği ve dağılımını daha ayrıntılı bir şekilde görmek için aşağıdaki tabloya bakmak yeterlidir.

Tablo -2-
Din'in Yapı İtibariyle Dağılımı

sıra no	Şekil	Toplam tekrar
A- Fiil Olarak:		
1.	Yedînûne	1
B- İsim Olarak:		
Müfred		
1.	ed-Dîn	36
2.	Dinen	3
3.	Medînûn	2
İzafetle		
1.	Dînillah	3
2.	Dinikum	11
3.	Dinihim	9
4.	Dîni	3
5.	Dînihi	2
6.	Dîni'l-Hakk	4
7.	Dîni'l-Melik	1
8.	Dîni'l-Kayyime	1
9.	Yevmuddîn	13
Sıfatla		
1.	ed-Dîn el-Kayyım	4
2.	ed-Dîn el-Halis	1
3.	Dinen Kiyemen	1
4.	Dinehumu'l-Hakk	1
	Toplam	95

Biz burada bu konuyu iki açıdan değerlendireceğiz:

1. Lugat anlamındaki kullanımlar,

2. Konusuna göre kullanımlardır ki, bu da kendi içerisinde iki şekilde ele alınacaktır. Birincisi; *mevzii* yani sadece kelimenin geçtiği ayet içinde ifade ettiği anlamdır ki biz buna, **özel konteks** veya **özel siyak** (*bağlam*) diyeceğiz. İkincisi de; Kur'an'ın *genel yapısı* içerisinde bu kavramın yerinin ne olduğunun belirlenmesidir, buna da **genel konteks** veya **genel siyak** (*bağlam*) diyeceğiz. O halde kelimenin lugat anlamındaki kullanımıyla işe başlayabiliriz.

A. LUGAT ANLAMINDA KULLANIM

1. Din Edinmek (fiil şekli)

Dîn kelimesi Kur'an'da sadece bir yerde “din edinmek, bir dini benimsemek”

anlamında fiil olarak (*yedînu*) kullanılmıştır. “Bir melik veya güç sahibine itaat edip bağlanan” kimse bu durumu kendisine din edinmiş olduğu gibi⁹⁰, Allah’ın gönderdiklerini kabul edip onlara uyan (itaat eden) kimse de onu kendine “din edinmiş” olmaktadır. İlgili ayet şöyledir:

“Allah’a ve ahiret gününe inanmayan (müşriklerle); yine Allah ve Rasulü’nün yasakladıklarını yasaklamayan yani **Hak Dini’ni benimsemeyen** (*lâ yedînu dîne’l-hakk*) Ehl-i Kitap’tan kimselerle elleriyle cizye verip sizin yanınızda küçülünceye kadar savaşın”⁹¹.

Söz konusu ayette, müşrikler toptan inkarları, Ehl-i Kitap ise dinsizlikle değil ‘Hak Dini’ni kendine din olarak benimsememeleri’ sebebiyle tenkit edilmektedir. Ayetin açık anlamına göre buradaki *yedînu* fiili “*itaat etmek*”⁹² değil, “*din edinmek*” anlamındadır.

2. Ceza ve Hesap

Dîn kelimesinin lügat anlamında Kur’an’daki kullanımı itibarıyla en dikkat çekici yönü öte dünyadaki sonucu yansıtmak için kullanılmış olmasıdır ki, bu da insanların yaptıklarının karşılığını görmesi (*cezâ*)dır. Kur’an’da *dîn* kelimesi *cezâ* anlamı ve yukarıdaki fiil (*yedînu*) hariç, hiçbir lügat anlamında kullanılmamıştır. Ancak tefsirlerde ve Kur’an ilimleri ile ilgili kitaplarda *dîn*in Kur’an’daki anlamlarıyla ilgili sayılanların çoğu tek bir anlam etrafında (*itâ’at*) toplanmış, bunun dışındakilerin bir çoğu da isabetsiz olarak sayılmıştır. Bu konuda hakikaten bir kafa karışıklığı vardır. Öyle gözüküyor ki, filologların Kur’an’da her bir kelime için karşılık arama ve onunla kelimeyi açıklama çabaları tefsirlere önemli ölçüde yansımış ve bir yanlış olarak günümüze de gelmiştir.

Başa dönecek olursak, *dîn* kelimesi, ahiretle ilgili önemli bir konunun altını çizer. O da şudur: İnsan bu dünyada yaptıklarının karşılığını mutlaka görecektir. Kur’an her konuda olduğu gibi bu konuyu da zihinlere daha iyi nakşedebilmek için, çeşitli kelime ve anlatımlarla muhataplarına sunmaktadır. Dünya hayatının sona ermesi yeni bir sürecin başlaması demektir. Bu süreç, dünya hayatında yapılp-

⁹⁰ Taberî, X,109.

⁹¹ 9 Tevbe 29.

edilenlerin geriye dönmesi yani karşılığının alınması sonucu yeni bir yaşam biçiminden başka bir şey değildir. Bu yaşam, dünyadaki ile aynı olmayan bir yaşam biçimidir. Bu olgunun Allah'dan sonra imanın en temel şartı olarak kabul edildiği malumdur. Dolayısıyla onun varlığından şüphe ve onu inkar dünya hayatında iken Din'in tümünden şüphe veya onu inkar gibi kabul edilmiş olsa gerek ki, aşağıdaki satırlarda görüleceği gibi her iki vakıayı birbirine bağlayan bir kavram olarak *dîn* kelimesi kullanılmıştır. Ancak ahiretle ilgili kullanımlar kelimenin lügat anlamıyla ilgilidir.

a. *Medîn ve Dîn Şekli*

Kur'an-ı Kerim'in genelinde iki iman ilkesi (tevhid ve ahiret)nin daima hatırlatıldığını, her bir emir, tavsiye, uyarı vs. nin bu iki esasla irtibatlandırıldığını görüyoruz. Bu bağlamda Kur'an, bazı muhataplarının zanlarının aksine ahiretin mutlaka gerçekleşeceğini ve orada hesaplaşma olduktan sonra dünyadaki işlerin karşılığının verileceğini üstüne basa basa söylüyor. Bu gerçeği inkar eden muhataplar, düşüncelerini *dîn* kelimesi ile aynı kökten türeyen *medîn* (□□□□) i kullanarak anlatıyorlar. İnkarcıların kendilerini ahirette hesaba çekecek aşkın bir gücün inkarını ifade eden tipik bir alayı şöyledir:

“... Hesaba çekilip amellerimizin **karşılığını mı göreceğiz!? (*medînûn*)**”⁹².

Aynı inkarın farklı bir ifadesi bu surenin (Sâffât) 16. ayetinde de dile getirilmiştir. Buradan itibaren konu ahiret bağlamında tartışılmaktadır. Böylesi canlı bir tablo, Vakı'a suresinin bütününe de hakimdir ve *medînîn* (□□□□□□)⁹⁴ kelimesi aynı muhataplar tarafından tekrar edilmektedir.

Şayet 24 Nûr suresi 25. ayette, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanların ahirette hak ettikleri cezayı göreceklerini dile getiren “*yevmeizin yuveffiyehum'u-llahu dînehum'l-hakk*”⁹⁵ ifadesinde yer alan *ceza* anlamındaki *dîn* olmasaydı, *yevmuddîn* dahil ahiretle ilgili kullanılan bütün *dîn* ve onun terkiplerinin Mekke'li müşriklere hitapta kullanılmış olup, bu tür ifade biçiminin de Mekke yöresi

⁹² *age.*, X,109.

⁹³ 37 Sâffât 53.

⁹⁴ 56 Vâkıa 86.

lugatına ait olduğunu söyleyecektik. Çünkü bütün *yevmuddîn* ve *medîn* ifadeleri Mekke'de nazil olmuşlardır. Halbuki, hiçbir şüpheyeye yer vermeksizin burada *dîn* (□□□) in “*yapılan bir işe karşılık vermek (cezâ)*” anlamında olduğu⁹⁶ ve bunun da ahirette olacağı açıktır.

Buna göre *dîn* kelimesi, ahiret için anahtar bir kavram olmayıp sadece onunla ilgili söylemin bir parçasını oluşturan “**Amellerin Hesaba Çekilerek Karşılığını Görme**”nin farklı bir ifadesidir. Bir de din kavramını ve düşüncesini ahirete bağlama, dinin ahiretle irtibatını kesmeme ve nihayet her iki dünyanın da insan için ama Allah’ın kontrolünde olduğunun vurgulanmasıdır.

b. *Yevmu’d-Dîn* Şekli

Kur’an-ı Kerim’de *dîn* kelimesi ile ilgili en dikkat çekici kullanım *yevmu’d-dîn* (□□□□□ □□□) terkididir. Kur’an’da 13 defa tekrar eden söz konusu terkid⁹⁷, tamamen Mekki surelerde yer almakta olup ahiret konusunu gündeme getirmektedir.

Bilindiği gibi Kıyamet’in kopması ile başlayan ahiret süreci bir çok aşama ve olaylardan oluşan çok uzun ve karmaşık bir süreçtir. Kur’an bu süreci, meydana gelecek olayları ve bazı sahneleri değişik yerlerde farklı üsluplarla anlatmaktadır. Bu arada, cereyan edecek olan olayların anlatımı için, o olayın özelliğine göre ayrı ayrı isim ve kelimeler kullanmaktadır. Bunu da muhatabın daha iyi anlaması ve idrakini kolaylaştırması için yapmaktadır. Bu bağlamda kullanılan kelimelerden birisi az önce gördüğümüz *dîn* kelimesi, bir diğeri de bu kelimenin yer aldığı bir terkid olan *yevmu’d-dîn*’dir. Her bir ifadenin bulunduğu konumda daha anlamlı ve uygun olduğunu düşünecek olursak, *yevmu’d-dîn*’in kullanıldığı yerlerde, mesela; *yevmu’l-kıyâme* ifadesi kullanılsaydı herhalde aynı vurguyu ve çağrışımı gerçekleştirmeyecek ve *yevmu’d-dîn*’den anlaşılan şey anlaşılmayacaktı⁹⁸.

“*Yevmu’d-dîn* terkidindeki *yevm* kelimesi dilde belli bir zaman aralığına

⁹⁵ □□□□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□

⁹⁶ Zeccâc, IV,37, V,51; Taberî, I,68, X,106, XXVI,188; Abdurrezzâk, *Tefsîru’l-Kur’ân*, II,242; Vahidî en-Nisaburî, *el-Vâsît fi Tefsîri’l-Mecîd*, (tah.: Heyet), Beyrut 1994, III,314; Maverdî, V,362; Bagavî, I,53; İbn Kesir, I,25; Zemahşerî, *Keşşâf*, III,223; Hazin, I,28; İbn Mulakkîn, *Tefsîru Garibi’l-Kur’ân*, (tah.: Semir Taha el-Meczub), Beyrut 1987, s. 37.

⁹⁷ Bu yerler için sayfa 76 daki **Tablo 4**’e bakınız.

⁹⁸ krş.: el-Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu’l-Me’ânî*, Beyrut 1985, I,85.

(güneşin doğuşundan batışına kadar) verilen addır. Burada ise, kıyametin başlangıcından herkesin kendi yerini buluncaya kadar ki vakit istiare yoluyla anlatılmıştır⁹⁹. *Dîn*’in tek başına değil de *yevm* ile birlikte anılmasının sebebi; “o günün, din için diğer günlerden ayrı ve özel bir gün olduğunu”¹⁰⁰ vurgulamaktır. Terkibin diğer bileşeni olan *dîn* ise istisnasız bütün bu terkiplerde **ceza** ve **hesap** manasına olup, *yevmu’d- dîn*; “Allah’ın insanları amellerine göre hesaba çekip iyi veya kötü karşılığını vereceği gün”dür ve bunun bu anlamda olduğu konusunda hiçbir farklı görüş yoktur¹⁰¹.

İşte müşrikler, ahireti inkâr ederlerken bunu ince bir alay konusu yaparak¹⁰² kendi akıllarınca böyle bir günün imkanını reddetmekle¹⁰³ ve o gün azab göreceklere bildiren haberden¹⁰⁴ duydukları hırçınlıklarını gizlememektedirler¹⁰⁵. Halbuki böylesi bir inkâra sapmanın hiçbir tutarlı tarafı yoktur, zira Allah bu günün mutlaka gerçekleşeceğini, garantörünün de kendisi olduğunu¹⁰⁶ “Fatiha suresinde, önce *Rabbu’l-â’lemîn* diyerek bu dünyanın, sonra da *Mâlikî yevmî’d-dîn* demek suretiyle ahiretin sultanı olduğunu”¹⁰⁷ çok net bir biçimde açıklamaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, bu dünya ile ahireti karşılaştırdığımızda, ahiretin tam anlamıyla dinsel bir **söylem** ve **eylem** görünümü kazandığına şahit oluyoruz. Bu dünyada bir dini seçme hakkı ve hürriyeti varken, orada tabii olarak böyle bir şey

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I,143-144.

¹⁰⁰ Reşîd Rıdâ, *Tefsîru’l-Menâr*, I,55.

¹⁰¹ Abdurrezzâk, I,37; Taberî, I,68, XXVI,188; Zeccâc, I,47-48; en-Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’ân*, (tah.: Zuheyr Gazi Zahid), Beyrut 1983, IV,237; es-Semerkandî, Ebu’l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru’l-Ulûm*, (tah.: Komisyon), Beyrut 1993, II,219; Maverdî, I,56; Vahidî Nisaburî, I,67; Bagavî, I,53; Zemahşerî, I,11-12; Kurtûbî, I,143; İbn Kesîr, I,25; İbn Mulakkîn, *age.*, s. 45.

¹⁰² 51 Zariyât 12.

¹⁰³ 51 Müddesir 46; 83 Mutaaffîfîn 11; 37 Saffât 20.

¹⁰⁴ 83 Mutaaffîfîn 10-11; 51 Zariyat 12-13; 37 Saffât 20-21; 56 Vakıa 56; 82 İnfitâr 14-19.

¹⁰⁵ Aslında Cahiliye döneminde de insanlar böyle bir günün varlığından haberdardır ve Kur’ân’ın anlattığı anlamda olmasa da bazı kişiler buna inandıklarını açıkça ifade etmektedirler. İşin daha da ilginç yanı Kur’ân’ın *yevmuddîn* dediğine onların *yevmu’l-hisâb* demeleridir. Bu da Kar’an’ın *yevmuddîni yevmu’l-hisâb* yerine kullandığının bir delilidir. Bu söylediklerimizi Cahili dönem şairi şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülma bir beyitinde şöyle dile getirir:

□□□□□ □□ □□ □□□ □□□□ □□□□
□□□□□ □□ □□ □□ □□□□ □□□□ □□
□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□
□□□□□ □□□□ □□□□ □□□□

“İçinizde olanı sakın ha, “Allah’tan” gizlemeğe çalışmayın, gizli kalsın diye. Ne kadar gizlense Allah onu bilir; cezası ertelenir, bir kitaba konur, **hesap günü** (*yevmu’l-hisâb*) için saklanır, ya da hemen karşılığı verilerek intikam alınır”. Zevzenî, *Şerhu’l-Mu’allakâtü’s-Seba’*, s. 81.

¹⁰⁶ 82 İnfitâr 15-19; 1 Fâtiha 4.

olmayacak ve sadece karşıdaki yüce otoriteye teslimiyet olacaktır. O'na karşı gelme, başka bir yol seçmeye kalkışma, alternatif çözüm arayışına girme orada olmayacaktır. Bu sebeple Kur'an'da, *Mâlikî yevmî'd-dîn* denilmiştir.

Konu ile ilgili diğer bir sorun da, bu günü anlatmak için *ed-dîn* kelimesinin seçilme nedenidir. Yukarıdaki izahlar yanında tesbit edebildiğimiz kadarıyla bunun sebepleri olarak her şeyden önce, ahirete iman din içinde yer aldığı¹⁰⁸, hatta dinin en önemli unsurlarından birisi olduğunu vurgulamak; dünyada yapılan işlerin mutlaka sorgulanarak azap veya mükafat verileceğine ikna etmek suretiyle mesuliyet hissini harekete geçirmek¹⁰⁹; korkutma yöntemine başvurularak¹¹⁰ psikolojik olarak insanı başıboşluktan kurtarmak; dünya ve ahiretin birbirine olan yakınlığı hatta ayrılmazlığını anlatmak vs. dir.

Bütün bunların sonucunda bir çıkarsama yapmak istersek şöyle diyebiliriz: *yevmî'd-dîn* dilimizdeki karşılığı “**Hesab Günü**” olmalıdır. Kur'an'ın genel siyakına en uygun mana budur. “**Ceza Günü**” anlamı zaten hesabın sonucu olarak zımnen Hesap Günü'nün içerisinde yer almaktadır.

Buraya kadar söylenenlerde tefsirciler arasında genel bir konsensüse varılmakla birlikte, bazı ayetlerin ahiret gününü anlatıp anlatmadığı üzerinde ihtilaf olduğuna işaret etmek istiyoruz. Söz konusu ayetler, *ed-dîn*'in bulunduğu dört ayettir. Erken Mekke dönemine ait olan bu ayetler nüzul sırasına göre şöyledir:

“Din'i (*ed-dîn*) yalanlayanı gördün mü ...?”¹¹¹.

“... Bütün bu söylenenlerden sonra, ey insan, hangi şey sana dini (*ed-dîn*) yalanlatır? ...”¹¹².

“..size vadedilen kesinlikle doğrudur, ve din (*ed-dîn*) mutlaka gerçekleşecektir...”¹¹³.

“Ey insan! Seni yoktan yaratan, düzgün yapılı ve endamlı kılan, sana ölçülü

¹⁰⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I,9.

¹⁰⁸ Yazır, *Hak Dini*, I,83, 91.

¹⁰⁹ Yazır, I,82.

¹¹⁰ Alûsî, XXVII,4.

¹¹¹ 107 Mâû'n 1.

¹¹² 95 Tîn 7.

¹¹³ 51 Zariyât 6.

ve dengeli davranma imkanı veren, seni dilediği en güzel şekil ve biçimde terkip eden ihsanı bol Rabbına karşı seni aldatan nedir? Hayır hayır siz dini (*ed-dîn*) yalanlıyorsunuz”¹¹⁴.

Ayetlerin yorumuna baktığımızda son ikisinde müfessirlerin tamamının, ilk ikisinde ise çoğunluğun *ed-dîne*; “ahiretteki ceza, hesap, hüküm, hatta ceza ve hesap günü” ile karşılık verdiklerini görürüz¹¹⁵. Ancak bu yaklaşımların gerçeği tam anlamıyla yansıtmadıklarını söylemek yanlış olmaz. Zira Kur’an’ın genel siyakında *ed-dîn* formu kavramsal anlamda dini yansıtmaktadır. Buradaki özel siyak da ise, bilhassa ilk iki ayette ele alınan konu bütünlüğüne göre bu kelimelere, *cezâ* veya *hesâp* anlamı vermenin tutarsız olacağı kesindir. Son iki ayetin özel konteksi *cezâ* ve *hesâp* anlamına ihtimali varsa da Din’e ihtimali de yok değil, hatta daha kuvvetlidir¹¹⁶.

Bizce bu hataya düşmenin sebebi; ayetlerin parçacı bir üslupla ele alınmış olması ve lugatçıların hemen her Kur’an kelimesine bir karşılık bulma şeklindeki ilk dönem çabalarının sonraki dönem tefsir çalışmalarına yansımış olmasıdır. Kur’an ayetlerine anlam vermek için bu kadar zorlama gereksizdir. Bu şekilde meseleyi içinden çıkılmaz hale sokmanın yararlı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur.

İlk dönem Kur’an vahyi daha çok, insanın psikolojik altyapısına inerek oradan hareketle zamanın sosyal olaylarını ve yönelimlerini ele almakta ve çarpıcı bir üslupla insanın kendini şöyle bir yoklamasını salık vermektedir. Bunu daha çok iman konuları ve genel kabul gören ahlakî teamülleri ön plana çıkarmak suretiyle adeta bir ısındırma hamlesi yapmaktadır. Söz konusu ayetler işte tam bu bağlamda ele alınmaktadır. Mâ‘ûn suresinin ahlakî teamülleri tersyüz eden olumsuz insan tipini

¹¹⁴ 82 İnfitâr 6-9.

¹¹⁵ Abdurrezzâk, II,142, 354, 383; İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân* (şerh ve neşr: Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1978, s. 348; Taberî, XXVI,188, XXX,88-89, 249, 310; Zeccâc, V,51, 296; Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’ân*, IV,237, V,170; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, III,275, 455, 493, 518; Maverdî, IV,303, V,362; el-Ferra, Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyad, *Meani’l-Kur’an*, Beyrut 1980, III,277, 350; Vahidî en-Nisaburî, IV,178, 558; Bagavî, *age.*, VIII,356, 473, 551; Zemahşerî, *age.*, IV,395; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, V,527; İbnu’l-Cevzî, *age.*, VIII,277, 317; er-Râzî, Fahreddin, *Tefsîru’l-Kebîr*, (Mefâtihu’l-Gayb), Beyrut 1190, XXXII,105; Kurtubî, IXX,247, XX,210; İbn Kesir, IV,23; İbn Mulakkîn, *age.*, s. 405, 569.

¹¹⁶ Bu dört ayetteki ihtimaliyet üzerine durulduğuna bir çok yorumda rastlamak mümkündür. Örneğin; Maverdî, VI,224; Zemahşerî, *age.*, IV,716; İbn Atıyye, V,447, 500; Râzî, XXXII,105; Kurtubî, XX,119; el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, “Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vîl”, *Kitabu Mecmûa mine’t-Tefasîr*, Beyrut t.y., VI,469; el-Bikâî, Burhanuddin Ebu’l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu’d-Durer*, Haydarabad 1981, XVIII,446-49.

kınaması, keza Tîn suresinin insanın hayat süreci, aslının nereden ve hangi gücün etkisiyle varlık sahasına çıktığını hatırlatan aklî çıkarsama yöntemi bize, buradaki *ed-dîn* kelimesinin daha sonra bütün detaylarıyla Kur'an'da ortaya konulacak olan bir din kavramının ilk işaretlerini ve hazırlık safhasını nasıl bir üslupla deklare ettiğini göstermektedir¹¹⁷.

Bunlardan sonra nazil olan Zâriyât ve İnfitâr sureleri de aynı gündemi muhafaza etmekle beraber *ed-dîn*'i daha çok ahiret düşüncesine yaklaştırmaktadır. Her iki surede *ed-dîn* den sonra *yevmi'd-dîn* terkinin gelmesi bu kanaatimizi desteklemektedir. Belki ahirete vurgunun daha şiddetli olması müfessirleri *ed-dîni* de “**ahirette hesap ve amellerin karşılığını görme**” şeklinde yorumlamaya sevk eden etkenlerden birisidir. Ayrıca dört ayette de müşriklerin basit ve tutarsız yalanlamalarına (*tekzib*) kontra atak geliştirerek onları en zayıf yerlerinden yakalamaya çalışmaktadır. Yalnız söz konusu yalanlama bu ayetlerin yorumunda görüldüğü gibi sadece ahirete tahsis edilemez, tersine komple bir yalanlama olup bunun içine Allah, peygamber, vahiy, ahlakî ilkeler ve ibadetler girdiği gibi ahiret konusu da bu yalanlama kapsamına girer. Ahirette yeniden dirilme ve amellerin karşılığının verilmesi olgusunun dinin esaslarından birini oluşturması sebebiyle onları inkar, Din'in kendini inkar gibi ele alınarak “bu gibi kullanımlarda *ed-dîn*'i sadece ceza ile tefsir etmenin daha kestirme olacağından ekseriyetle bu mananın tercih edildiğini”¹¹⁸ söylemek mümkündür.

Buraya kadar Kur'an'da *dîn* kelimesinin kullanımı üzerine yapılan tetkikleri toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Kur'an, önce bu kelimeyi dildeki anlamını ahiret hayatıyla bağlantı kurarak kullanmıştır. Bu bilinçli olarak hem bir iman objesine vurgu, hem de din kavramının olgunlaşma sürecini başlatmak demektir. Arkasından ahiret inancıyla bütünleşmiş din kavramının geçiş dönemini oluşturan ve daha komplike olan ikinci aşamaya geçmiştir. İnsanın varlık alanına çıkışı ve bilinçaltını oluşturan daha önce oluşmuş gaybî bir devrenin varlığını

¹¹⁷ Bu ahlaki tümel öncüllerden dolayı Esed'in (*Kur'an Mesajı*, III,1285, 1312) her iki ayetteki *ed-dîn* kelimesine “**Moral law**” (Ahlaki ilkeler bütünü) anlamını yüklemesi bahsedilen dönem için daha makul bir yaklaşımdır. Zira Kur'an'ın anlatmak istediği Din kavramı henüz yeni yeni tanıtılmaya başlamış, sadece bir kısım genel esaslar ve bazı davranışsal ilkeler yumuşak, yer yer de kınayan bir üslupla açıklanmaya çalışılmıştır. Böylece insanların zihni altyapıları daha genel ve mükemmel bir kavrama hazırlanmıştır.

¹¹⁸ Yazır, *Hak Dini*, VIII,5642.

hatırlatan; bu varlık alanında bazı ahlakî teamüllerin kaçınılmaz gerekliliğini ve asla ödün verilmemesini vurgulayan ahlakî ilkelerin ağırlıkta olduğu bu süreç, insanı içsel anlamda iyice tahrik etmiş, kendisini yoklamaya ve daha iyi değerlendirecek yeryüzündeki varlık sebebini sorgulamaya sevk etmiştir. Bütün bunların devamında Din'i kavramlaştırma sürecinin tamamlanacağı üçüncü aşama başlamıştır ki, bundan sonra artık *ed-dîn* ve *dîn* ile oluşan terkipler, **Dünya ve Ahiret Görüşü**'nü yansıtan "Kavramsal Din" den başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu aşamadan sonra *ed-dîni* duyanlar, Kur'an'ın inmeye başladığı zamanlardaki karmaşayı yaşamayacaklardır ve bu sonsuz bir süreç olarak devam edecektir. Bütün bunlar bize, Kur'an'ın nüzul tarihinin, **Din'i Kavramlaştırma Süreci**'nden (*the conceptualization process of religion*) ibaret olduğunu gösteriyor.

Bu süreçte etkin olan taraf vahyi gönderen (Allah)dir ve bu **yukarıdan aşağıya** şeklindeki oluşumda (**teorik sistem**) insanın her hangi bir dahli yoktur. İnsanın etkinliği ise kendisine düşen vazife kadardır. Yani insan onu yaşamakla mükelleftir ve **aşağıdan yukarıya** sürdürülen (**pratik sistem**) bu eylemde devamlılık esastır. Birinci durum (Allah'ın belirlemesi) ise, devamlılık olmayıp kavramlaşmanın tamamlandığı yerde kesilmektedir. Böylesi bir oluşumda dinin kavramsallaşması ile sosyolojik oluşumdaki kültürün bir ürünü olan somut ve sistemli din kavramsallaşmasının¹¹⁹ farkı ortaya çıkmaktadır. Çünkü vahyin sistemleştirmesi zihinsel bir olaydır ve bunu somut olarak sistemli biçimde yaşayacak olan da insandır. O halde **din, bir insan ürünü değildir**, ancak insanın yaşaması ile somut bir hale bürünmektedir. Bu kavramlaşmanın en bariz ifadesi, *dîn* kelimesinin '*âdet* ve *itâ*'at anlamlarında yatmaktadır. Vahiyle gelen din, tekrar edilerek yerleşmiş bir hal (*âdet*) alacak ve insanın yaşamasıyla (*itâ*'at) da bu olgu tamamlanacaktır.

B. KAVRAMSAL (İSİM OLARAK) KULLANIM

Bir önceki başlık altında Kur'an-ı Kerim'de *dîn* kelimesinin **temel (lugat) anlamındaki** kullanımlarını ele almıştık. Burada da aynı kelimenin **izafi anlamını** ele alacağız. Biz bu izafiliğe '**Din'in Kavramsal Anlamı**' diyoruz. İzafî ve temel bölümlemesi dikkate alındığında *dîn* kelimesinin üç temel anlamından (*hesâb/cezâ*,

¹¹⁹ krş.: Smith, s. 51 vd.

tâ'at ve *'âdet*) birincisi olan *hesâb/cezâ* lügat anlamıyla Kur'an'da yer almıştır. *Îtaat* ve *'âdet* ise tamamen izafî şekle dönüşerek kavramsal din içerisine mündemiç hale gelmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim din kavramını Arapça'nın yapısına uygun olarak, yukarıdaki kullanımların dışında çeşitli yapılarda kullanmıştır. Buna göre karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır.

Tablo -3-

Sıra	Şekil	Adet
1.	ed-dîn	32
2.	ed-dînil-kayyım	4
3.	dîni'l-kayyime	1
4.	ed-dînil-hâlis	1
5.	Dînillah	3
6.	dînil-hakk	4
7.	Dînen	3
8.	Dînen kıyemen	1
9.	dînil-melik	1
10.	Dîni	3
11.	Dînikum	11
12.	Dînihim	9
13.	Dînihi	2
	TOPLAM	75

Bunlara toplam 79 defa¹²⁰ yer veren Kur'an'ın, *dîn* kelimesinin çoğulu olan *edyân/el-edyân* (□□□□□ □ □□□□□□) şeklini kullanmaması oldukça ilginçtir. Bu kullanım şekillerini toplu olarak ele aldığımızda hangisinin merkezi konumda olduğu sorunu çözülecektir. Aynı şekilde bunların tümünü birden göz önüne alarak değerlendirdiğimiz zaman, Kur'an'ın din kavramına bakışı ve ele alışı konusunda yeterli ipuçlarını hatta bilgileri bulma imkanına kavuşacağız. Belki bir kısmı, din kavramının anlamsal (semantik) içeriğini ilgilendirmese de özellikle *ed-dîn*, *ed-dîni'l-kayyım*, *dîn'l-kayyime*, *ed-dînil-hâlis*, *dînillah*, *dînil-hakk* gibi kullanımlar bize ışık tutacaktır. Bir adım daha ileri giderek, bu kavramın anlam alanı içerisine giren veya onunla anlam ilişkisi olan ve bir sonraki başlıkta ele alacağımız (özellikle; *millet*, *ümme*, *hanîf*, *fıtrat*, *İslam* vb.) kavramlarla birlikte değerlendirdiğimizde, önümüze mükemmel bir kavram tablosu çıkar. Bu, aynı zamanda Kur'an'ın kabul

ettiği **mutlak din** kavramının da tanımı demektir.

Bu aşamada, ilgili kontekslerini nazarı dikkate alarak dini Kur'an'a göre; **mutlak din (objektif)** ve **değişken din (subjektif)** diye ikiye ayırabiliriz. Bunu biraz açacak olursak, **mutlak (objektif)** din; Kur'an'ın Allah'a izafe ettiği, bütün peygamberlerin getirdiği, esas ve ilkeleri belli olup zaman ve zemine göre özünde değişkenlik olmayan ve Kur'an'ın bütününden yola çıkarak “Din budur” denilen şeydir. **Değişken (subjektif) din** ise; insanların algılayışına ve belirlemelerine göre yaşama geçirilmiş ve ötekine göre mutlaklık arz etmeyip insanlara göre değişkenlik gösteren dindir. Bu ister Tanrı'dan gelip insanların anlayışlarına göre içselleştirilerek yaşanmış olsun, isterse bizzat insanın kendi ürünü olarak düzenlenmiş olsun aynı kategoride değerlendirilebilir.

Yukarıda sıralananlar içerisinde **mutlak din** kavramını içerenler *ed-dîn*¹²¹, *ed-dîn 'l-kayyım*¹²², *dîn 'l-kayyım*¹²³, *ed-dîn 'l-hâlis*¹²⁴, *dîn 'l-hakk*¹²⁵, *dîni 'llah*¹²⁶ dır. Dikkat edilirse merkezi konumda *ed-dîn* kelimesinin olduğu, diğerlerinin ise *ed-dîn* ile birlikte tanımlayıcı (*deskriptif*) veya içerik belirleyici (*normatif*) oldukları görülür. *ed-Dîn* kavramının bu merkezi ve tarihsel konumundan dolayı son zamanlarda din söz konusu olduğunda bilinçli olarak ‘*dîn*’ ve ‘*ed-dîn*’ ayırımının yapıldığını görüyoruz¹²⁷.

Din kavramını inceledikten sonra “Din budur” diyerek kastedilen şeyin ne olduğunu çıkarabilmek için Kur'an'ın takip ettiği seyir (vahiy süreci) takip edilmelidir. **Din'i kavramlaştırma** dediğimiz bu sürecin ilk başlarında Din'in içeriği tam açıklanmamış ama din-insan ilişkisinde psikolojik ve sosyal ikilem yerine daha

¹²⁰ Bu kullanımların 4 tanesini yukarıda “**a- Medîn ve Dîn Şekli**” başlığında ele almıştık. Bilgi için bkz. s. 55.

¹²¹ 7 Â'râf 29; 10 Yûnus 22, 105; 31 Lokmân 32; 39 Zümer 2,11; 40 Mu'min 14, 65; 42 Şûrâ 13 (2 defa), 21; 16 Nahl 52; 30 Rûm 30, 43; 29 Ankebût 65; 2 Bakarâ 132, 193, 256; 8 Enfâl 39, 72; 3 Âl-i İmrân 19; 33 Ahzâb 5; 60 Mumtehine 8, 9; 4 Nisâ 46; 98 Beyyine 5; 22 Hacc 78; 61 Saff 9; 48 Fetih 28; 9 Tevbe 11, 33, 122. (toplam 32 defa)

¹²² 12 Yûsuf 40; 30 Rûm 30, 42; 9 Tevbe 36 (toplam 4 defa).

¹²³ 98 Beyyine 5 (sadece 1 defa).

¹²⁴ 39 Zümer 3 (sadece 1 defa).

¹²⁵ 61 Saff 9; 48 Fetih 28; 9 Tevbe 29, 33 (toplam 4 defa).

¹²⁶ 3 Âl-i İmrân 83, 24 Nûr 2; 110 Nasr 2 (toplam 3 defa).

¹²⁷ Farklı içerik yükleseler de *ed-dîn*'e yapılan bu vurgu için bkz.: Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı* (çev.: Ahmed Asrar), İst. 1983, II,241 vd.; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (çev.: Şehabettin Yalçın), İst. 1995, s. 15, 16, 23; Bulaç, Ali, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, s. 213, 259, 320; Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, V,88-114.

açık ve net bir tutumla Allah’a yönelme istenmiştir. Bu düzlemde “*Muhlisîne/muhlisen lehu’d-dîn*”¹²⁸ ifadesi söz konusu ikilem (şirk) yerine tek bir yöne yönelmeye, Kur’an diliyle söylersek şirki terk ederek tevhidi kabulü, iman ve düşüncede tevhide aykırı her şeyi terk etmeyi ifade etmektedir. *Muhlisîne/ muhlisen* tabiri imanda insanın Rabbi ile ilişkisindeki tavrın olması gereken şeklinin, Kur’an vokabularisi içinde en dikkat çekici ifadesidir. Burada tek tek her insandan bireysel bir tutum belirlemesi istenmesinden hareketle, ilk anda Kur’an’da dinin sadece kişisel inançtan ibaret olduğu düşüncesine kapılma ihtimali vardır¹²⁹. Dikkat edilirse bu tür ifadelerin biri hariç hepsi, vahyin ilk dönemlerine aittir ve kavramsallaşmanın ilk başlangıcı için yukarıda işaret edilen düşünce gerçek bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çağrıda bu ayetlerin bazılarına bakacak olursak;

“De ki: Rabbim; ‘adaleti yerine getirin, her ibadet ettiğiniz yerde yüzünüzü ona çevirip **dini sadece O’na has kılarak** (*muhlisîne lehu’d-dîn*) O’na dua edin’ diye emrediyor. Çünkü, O sizi nasıl yarattı ise öylece O’na döneceksiniz”¹³⁰.

“O, sizi karada ve denizde yürütür, sizin de içinde bulunduğunuz gemilerin yolcuları güzel bir rüzgarla alıp götürdüğü ve yolcularında bununla neşelendikleri bir sırada, şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her yandan gelen dalgalar hücum edip onları kuşattığını görünce **dini yalnız O’na mahsus kılarak** (*Muhlisîne lehu’d-dîn*); ‘Eğer bizi buradan kurtarırsan sana şükredenlerden olacağız’ diyerek Allah’a yalvarırlar. Fakat Allah onları kurtarınca, hemen haksız yere taşkınlık ederler...”¹³¹.

“De ki: Ey insanlar! Benim dinimden ne kadar şüphe ederseniz edin ben Allah’ı bırakıp da sizin taptıklarınıza tapmam, fakat sizi öldürecek olan Allah’a taparım”¹³².

“Şüphesiz Kitab’ı sana hak olarak indirdik. O halde sen de **dini Allah’a has kılarak** (*Muhlisen lehu’d-dîn*) kulluk et. Bil ki **Saf Din** (*ed-dîni’l-hâlis*) Allah’ındır”¹³³.

“De ki: **Din’i Allah’a has kılarak** (*Muhlisen lehu’d-dîn*) kulluk etmekle

¹²⁸ □□□□□ □□ □□□□□□ veya □□□□□ □□ □□□□□□

¹²⁹ Izutsu, *God and Man*, s. 228-29.

¹³⁰ 7 Â’râf 29.

¹³¹ 10 Yûnus 22. Aynı içeriğe sahip ayetler için bkz.: 31 Lokmân 32; 29 Ankebût 65; 4 Nisâ 146.

¹³² 10 Yunus 104-105.

¹³³ 39 Zümer 2-3.

emrolundum. Yine, müslümanların ilki olmakla da emrolundum”¹³⁴.

“Kafirlerin hoşuna gitmese de, **Din’i yalnız Allah’a has kılarak** (*Muhlisîne lehu’ d-dîn*) kulluk ediniz”¹³⁵.

“(Ehl-i Kitab’a) **Din’i Allah’a has kılan** (*Muhlisîne lehu’ d-dîn*) tevhid ehli olarak (*Hunefâe*) kulluk etmeleri, namazı kılmaları, zekatı vermeleri emrolundu”¹³⁶.

Aslında Kur’an, dinsiz veya dini tutum ve davranışlardan yoksun bir topluma gelmiş değildir. İşin daha da önemlisi dinsiz olmanın insanın doğasına aykırı olmasıdır. Ama bu noktada ilahi bir dine sahip olmamak veya öyle bir dini reddetmekten bahsetmek mümkündür. Kur’an’ın “**dinsizlik**” gibi bir kavramdan ve anlayıştan söz etmemesi bu bağlamda çok manidar ve bu görüşü destekleyicidir. Kur’an insanın Allah’ı inkar ve tanımama, O’na karşı gelme veya O’nun dinini değiştirme gibi olgulardan bahseder ve onun muhatapları bu açıdan bütün insanlardır. İşte Kur’an vahyinin insanın her türlü dinsel yönelimlerinin toplandığı bir bölgeye gelmesi ve özellikle de alemlerin Rabbi’na karşı son derece olumsuz bir tavır takınan toplulukları muhatap seçmesi bu bağlamda hayli düşündürücüdür.

Dini tutumun kalitesini *Muhlis* tabiri ile belirleyen ve Beyyine suresi 5. ayeti hariç hepsi de Mekkî olan yukarıdaki ayetler için müfessirler, kelime anlamlarıyla yetinen ilk tefsir hareketinin etkisiyle yaptıkları yorumlara göre, buradaki *ed-dîni*; **tevhidi ikrar, şehadet, ibadet veya itaatte ihlas**¹³⁷, **dua, niyet**¹³⁸ vb. şeklinde tefsir etmişler, daha doğrusu kelimeye anlam yüklemiştir. Çok önemli ve genel bir olguyu ifade eden bir kavramın bu şekilde izah edilmeye çalışılması, ayetlerin hedeflediği şeyi anlatmakta kısır kalmaktadır. Bunun yerine ayetlerdeki *ed-dîne* ‘**ubudiyet**’, ‘**yaşam felsefesi**’, ‘**hayat tarzı**’ vb. demiş olsalardı daha isabetli olabilirdi.

Bu açıklığa rağmen *ed-dîn, dînikum, dînihim, dînihi, dînen* gibi Kur’anî

¹³⁴ 39 Zümer 11. Benzer ifadeler 14. ayette de vardır.

¹³⁵ 40 Ğâfir 14. Ayrıca bkz.: aynı sure ayet 65.

¹³⁶ 98 Beyyine 5.

¹³⁷ Abdurrezzâk, II,171; Taberî, III,194, XIV,119, XXIII,204; Zeccâc, II,331, III,203; Mâverdi, II,217, III,193, V,114; Vahidî en-Nîsabûrî, I,292; Kurtubî, XV,233.

¹³⁸ Taberî, XI,100, XXI,13, 85; Mâverdi, II,217.

ifadelere bazı tefsirciler yerine göre *hesâb*, *cezâ*, *ibâdet*, *tâ'at*, *hukm*, *kadâ*, *ihlâs*¹³⁹ v.s. anlamlar vermişlerdir. Suyûtî'nin; “Kur'an'daki her *ed-dîn*, *hisâb* manasındadır”¹⁴⁰ şeklindeki rivayeti ise gerçekte bağdaşmamaktadır.

Müfessirler bu tür yorumlarla Kur'an'da **genel** (*tümel*) olarak anlatılmaya çalışılan bir meseleyi **cüzi** (*tikel*) örneklerle indirgemişlerdir. Her ne kadar bu anlamlar içerik olarak din kavramında var ise de Kur'an'daki kullanımların ekseriyetinin kavramsal ifadeler olduğunu unutmamak gerekir. Yani *dîn*'e Din demek daha tutarlı ve açıklayıcı olacaktır. Nitekim tefsirlerin bir kısmında, özellikle çağımıza yakın zamanlardakilerde bu tutumu görmek mümkündür. Üstelik tikel yorumlar yapılırken, tefsirler ve Kur'an ilimleri ile ilgili¹⁴¹ ve hatta kelam kitapları¹⁴² arasında bir ittifakın olmaması da bu tür yorumun isabetsiz veya en azından yetersiz olacağını göstermektedir¹⁴³. Aynı şekilde *dîni millet*, *ümme* vs. ile anlamlandırmak¹⁴⁴ da yetersiz kalacaktır. Çünkü, aşağıda da görüleceği gibi, Kur'an-ı Kerim'de hiçbir kelimenin Din kavramıyla birebir anlam eşitliği yoktur. Klasik dönem Kur'an çalışmalarında görülen bu dilsel çözümlemelerin daha sonraki dönemlere de yansıdığını görüyoruz¹⁴⁵. Müsteşriklerin de buradan etkilendiklerini hatta Kur'an'ın anlaşılmasında bir karmaşa olarak bu konudaki farklı yorumları delil göstermeye

¹³⁹ Daha önce verdiğimiz örneklerle birlikte bkz.: Taberî, III,211, XIV,119; Zeccâc, II,331, III,203, 303; Semerkandî, II,48; Maverdî, I,379, II,360, III,38, 193, IV,114, 312; Vahidî en-Nisaburî, I,292, II,494; Bagavî, IV,48; İbn Atıyye, IV,162; İbnu'l-Cevzî, *age.*, III,294; Kurtubî, XV,223.

¹⁴⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, I,189.

¹⁴¹ Kur'an ilimleri ile ilgili kitaplarda *dîn* kelimesinin anlamına dair açıklamalar oldukça kabarık bir sayıya ulaşmaktadır. Bunların bir kısmı doğruyu yansıtırken, yukarıdan beri saydığımız sebeplerden dolayı bir çoğunun da isabetsiz olduğu kanaatindeyiz. Mesela; İbn Kuteybe, *age.*, s. 453-454; Sicistanî, *Garibu'l-Kur'an*, s. 197; ed-Damaganî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kamusu'l-Kur'an (Islahu'l-Vucuhi ve'n-Nezair fi'l-Kur'an)*, (tah.: Abdu'l-Aziz Seyyid el-Ehl), Beyrut 1985, s. 179; Ragıb İsfehânî, *Mufredat*, s. 253; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 295 vd; es-Semin, eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf, *Umdetu'l-Huffaz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfaz*, (tah.: Muhammed et-Tancı), Beyrut 1993, II,32; İbn Mulakkin, s. 45, 156, 183, 595; el-Firuzâbâdî, Mecdudî M. b. Yakub, *Basairu Zevi't-Temyiz fi Lataifi Kitabi'l-Aziz*, (tah.: M. Ali en-Neccar), Beyrut t.y., II,616.

¹⁴² Bunlar için örnek olarak; el-Bakıllanî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu Temhidi'l-Evâil*, I. baskı, Beyrut 1987, s. 387; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth M. Abdu'l-Kerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (tah.: Muhammed Seyyid Kılanî), Beyrut 1961, I,37.

¹⁴³ Bu tür yaklaşımlar için şu değerlendirme oldukça manidardır: “Müfessirler Kur'an kelimelerini bazı özellikleri ile tanımlıyorlar..., bunu yaparken de çoğunlukla lafzî tariflerle yetiniyorlar ve kelimeyi yakın anlamlı kelimelerle tevîl ediyorlar ki, bu davranış konuya icmalı bir yaklaşım olup bazı müşkilatlar çıkarmaktadır... Ancak Kur'an'a baktığımızda karşımıza başka bir tablo çıkıyor”. Reşîd Ridâ, *age.*, I,56 özetle.

¹⁴⁴ Çalışmamızın ileriki başlıklarında ele alınacak olan *millet*, *ümme*, *şeriat* kavramlarına bkz.

¹⁴⁵ Mesela; Mevdudî, *Dört Terim*, s. 102 vd.; DİA, “Din” mad., IX,312; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 51; Hidaybî, *İslam Dünyasında İnanç Sorunları*, s. 33; Penrice, John; *A Dictionary and Glossary of The Koran*, Beirut 1990, s. 50.

çalıştıklarını¹⁴⁶ görüyoruz.

Yukarıda sıraladığımız ayetlere dikkat edilirse görülecektir ki, Kur'an, aynı tutumu benimsemeleri konusunda peygamberi ve müminleri uyardığı gibi Ehl-i Kitabı da aynı çağrıya dahil etmektedir. Müşrikleri ise, adeta Allah'ı kandırma veya oyuna getirmeye kalkışmalarının kendilerini içine düşürdüğü ikilemi terkederek ve benimsemeyip içselleştirmedikleri bir şeyi (Allah'a tam teslimiyet ve bunu yaşam felsefesi yapma) gerçek anlamda sahiplenmeye ve yaşamaya davet eder. Eğer ayetlerde geçen *ed-dîni* (mesela; 10 Yunus 22) sadece *dua*, *hesâb* veya *millet*, *ümme* vb. şeylerle yorumlarsak o zaman Kur'an'ın insandan istediği "**kapsayıcılık ve mükemmellik**" özelliğini gözardı etmiş oluruz. O halde burada *ed-dîni* 'dua'ya tahsis edemeyiz. Zira insan geçici olarak tevhidi benimseme veya "sadece dua etmekle Din'de ihlas sahibi olamaz"¹⁴⁷. Halbu ki Kur'an'ın *ed-dîn* dediği şey süreç içerisinde daha "**kapsayıcı**", "**sistemli**" ve "**bütünsel**"liğe doğru giderek mükemmele ulaşmaktadır.

Bu ve benzeri ayetlerden çıkan sonuç şudur: "Kur'an'ın müşrik Araplar hakkında naklettiği bu durum, esasen bütün insanlığın ortak karakterini oluşturur. Şöyle ki; kendi varlığının eksiksiz ve mükemmel olmayıp, burada 'zaman içinde bir varlık', dolayısıyla da 'sonlu ve geçici' olduğunu anlayan her insan, Aşkın ve Mutlak Yaratıcı'ya, Allah'a döner, 'Din' bilincini ve bağlanışını sadece O'na has kılar"¹⁴⁸.

Bu düzlemde hitabı sürdüren Kur'an, aslında **İnsan**'ın bilinçaltına inmek suretiyle yukarıda işaret ettiğimiz "**İnsanın doğal olarak dindar**"¹⁴⁹ olduğunu hatırlatarak bu dindarlığın Yaratıcı'yı tanıma ve O'na itaat şeklinde olması gerektiğini vurgulamaktadır¹⁵⁰. Kur'an'ın indiği döneme kadarki **insanlığın tarihsel "Dinî tecrübesi"**¹⁵¹ göstermektedir ki, insan hep kendi yaratıcısını arama şeklinde

¹⁴⁶ bkz.: *İA*, "Din" mad., III,90-91.

¹⁴⁷ Ebu's-Suû'd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerim*, Kahire t.y., II,483.

¹⁴⁸ Kılıç, Sadık; *Futratın Dirilişi*, İstanbul 1992, s. 30.

¹⁴⁹ III. Bölüm "**Dinin Kaynağı**" na (s. 143-156) bakınız.

¹⁵⁰ 30 Rûm 30 ayeti bu konuyu tam anlamıyla dile getirmektedir. Ayrıca 39 Zümer 6-8; 7 A'raf 173.

¹⁵¹ Burada anlatılmak istenen Dini Tecrübe, özellikle psikolojideki Dini Tecrübe kavramından daha geniş bir anlamda kullanılmıştır. Fark için bkz.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66, 74-75; Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 51; Johnson, Paul E., "Dini Tecrübe" (çev.: Recep Yaparel), *DEÜİFD.*, sayı: III, İzmir 1993, s. 198; Smart, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlk Dinler", s. 297-323; Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s. 431; Taplamacıoğlu, "Din Sosyolojisi'nde Son Gelişmeler", s. 56; İkbâl, s. 17-89; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ank. 1993, s. 129.

da belirgin bir şekil almış ve Allah'ın tarih boyu gönderdiği dinin bu olduğu¹⁵⁸ da açıklanmıştır. Buradan Kur'an'daki *el-İslam* kavramının *ed-dîn* ile birebir örtüşüğünü anlamaktayız. Daha net ve kısa ifadeyle, Kur'an'da “insanlığın evrensel ve daimi dini”¹⁵⁹ olarak İslam'ı bulmaktayız. “Bütün peygamberler, İslam'ı (Allah'a teslim olmayı) öğütlemişlerdir. Dinlerin özü budur. Bu anlamıyla bütün hak dinler¹⁶⁰, İslam'dır. Allah'a teslim olmaya aykırı düşecek bir din makbul değildir. Allah'a ortak tanımak, O'na çocuk isnad etmek, İslam'a (Allah'a teslim olmaya) aykırıdır. Bu bakımdan İslam'dan başka bir din arayan, böyle bir dine giren kimsenin davranışı merduttur, o kimse ahirette büyük kayba uğrar”¹⁶¹.

“Muhsin olarak kendini Allah'a teslim edenden ve Hanîf olarak İbrahim'in milletine uyandan daha **güzel din** (*ehsenu dinen*) sahibi olan var mıdır?...”¹⁶² ayetinde cins isim olarak kullanılan *dinen* ifadesi İslam'a gönderme yapmaktadır. Yeryüzünde dinlerin çokluğu mutlak bir vakıa olduğu kadar, en güzel ve tabîî ki, Allah katında kabul edilebilir dinin İslam olduğu da bir gerçektir. ‘Kabul edilebilirlik’ vasfı, aslında insanın tabiatına uygun olan doğru dini anlatmaktadır. Aynı meseleyi gündeme getiren başka ayetlerde de burada verilmek istenen mesaja vurgu **kıyemen, kayyım, kayyime, hâlis, hakk vs.**¹⁶³ ifadeleriyle yapılmaktadır.

Bizce Kur'an'ın böyle bir isimlendirmeye gitmesi, hem “**İnsanlığın ortak tecrübesi**”ndeki önemli yere vurgu yapmak (bütün peygamberler onu tebliğ etmişlerdir), hem de subjektif adlandırmalara meydan vermeden kendisi belirleyici olmak ve nihayet Din kavramının semantik altyapısında var olan “itaat ve âdet” anlamlarına göndermede bulunmak açısından çok daha tutarlıdır. Bu olgu aynı zamanda insanın algılama gücünü yormadan meseleyi çözüme kavuşturmaktadır. Ayrıca Kur'an, sürekli olarak Din'de ikileme (şirk) düşülmemesi¹⁶⁴ üzerinde ısrarla duruyorsa, böyle bir belirleme yapmasından daha makul ve mantıkî bir şey olamaz.

¹⁵⁸ 42 Şûrâ 13.

¹⁵⁹ Rıdâ, Reşid, *age*, XI, 217.

¹⁶⁰ Yazarın “hak dinler” betimlemesine katılmadığımızı belirtmeliyiz.

¹⁶¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 75.

¹⁶² 4 Nisâ 125. *Dinen* ifadesinin yer aldığı diğer ayetler de hep aynı içeriğe sahiptirler.

¹⁶³ 30 Rum 30, 43; 9 Tevbe 29, 33, 36; 6 En'âm 161; 48 Fetih 28; 61 Saff 9; 98 Beyyine 5; 39 Zümer 3; 12 Yusuf 40.

¹⁶⁴ 10 Yunus 104-105; 39 Zümer 2-3; 42 Şûrâ 21; 16 Nahl 52; 2 Bakarâ 193; 8 Enfâl 39; 3 Âl-i İmrân 85.

Bu durum netlik kazandıktan sonra Allah'ın, dini kendisine nispet etmesi genel kontekste aykırı değil, hatta Kur'an'ın çeşitli anlatım şekillerini benimseyen üslubuna göre daha pekiştiricidir. Böylece o, muhatabın iyice anladığı bir gerçeği (din kavramını), isimle de somutlaştırmaktadır.

“Göklerde ve yerdekiler, ister istemez O'na teslim olduğu ve dönüşlerinin de O'na olacağı halde Allah'ın Dini (*Dînullah*)'nden başka din mi arıyorlar?”¹⁶⁵.

Dînullah terkihi Kur'an'da bundan başka iki yerde (24 Nûr 2; 110 Nasr 2) daha geçmektedir ve bu ikisi de kavramsal Din'in karşılığıdır. Fakat yaygın olan kanaata göre, Nûr suresi 2. ayetteki *Dînullah*; Allah'ın şeriatı,¹⁶⁶ Allah'ın hükmü (*haddillah, Hukmullah*)¹⁶⁷ veya Allah'a itaat¹⁶⁸ vs. demektir. Ancak ayette yer alan meseleden hareketle yine tikel bir konunun tümel bir kavram yerine konarak, Din kavramının bir cüzü olan *zâni*'nin cezası, külli kavrama yorumlanmıştır.

Genel olarak '**objektif dinin**' anlamını belirledikten sonra '**subjektif din**' dediğimiz ve tam bir rölativitenin hakim olduğu durum üzerinde yoğunlaşalım. Bu iki ayırım arasındaki en önemli fark; birincisinde kaynağın tek (Allah) olması, diğerinde ise kaynak ve uygulayanın insan olması sebebiyle farklılıkların ortaya çıkmasıdır.

Objektif dinde asıl etken olan Allah'ın kendisidir ve O bu anlamda dini gönderen, dolayısıyla dinin kuramsal yapısını belirleyen demektir ve Allah'a aidiyeti sebebiyle bu kısım 'vahiy alanı' içerisinde yer almaktadır. Bu kuramsal formalizasyonda nesnellik vardır. Bu haliyle Allah nötr durumdadır, yani dini sunarken bütün insanlara aynı mesafede yakındır. Ama kişi inandıktan sonra kendi tarafından Allah'a daha yakın bir konuma geçmiştir. **Subjektif din** ise, tamamen insanî tutumun belirlediği bir olgu olduğundan, Allah'a yakınlık mesafesini kendi ayarlamaktadır, yani kendi çaba ve gayretini bu yönde ne kadar çok teksif eder yoğunlaştırırsa, o oranda Allah'a yakın olur. Bu kısım da insana aidiyeti sebebiyle 'akıl alanı' içerisinde yer almaktadır.

Subjektif dinin ana karakteri, algılamayla bağlantılı olarak değişkenlik

¹⁶⁵ 4 Âl-i İmrân 83.

¹⁶⁶ İbn Atıyye, *Muharreru'l-Veciz*, IV,162.

¹⁶⁷ Taberî, XVIII,68; Semerkandî, II,419; Vahidî Nisabûrî, III,303; Bagavî, VI,8; Râzî, XXIII,130.

arzetmesidir. Bu da objektif dinin aksine, aşırı bir öznelliği beraberinde getirmektedir. Algılama çeşitli tavır alışları beraberinde getirir. Bu durumda olumlu ve olumsuz olmak üzere başlıca iki tür algılamadan bahsedebiliriz. Birinci tavır; müminlerinkidir ki, bu durumda *dînikum*, *dînihi* vb. terkipler *ed-dîn* (Din) ile örtüşme durumuna gelmesine¹⁶⁹ rağmen yapı, karakter, çevre, bilgi vs. etkenler sebebiyle dini yaşamada farklılıklar olabilir. İkinci tavır çok karmaşık olup *ed-dîne* dolayısıyla İslam’a sahip çıkmakla birlikte onun özüne insanî çabaları (düşünce ve eylem) karıştırarak değişime uğratanlardan (tahrif)¹⁷⁰ *ed-dîni* hiç tanımamış, duymamış duydu ise de ona sırtını dönmüş¹⁷¹ veyahut da kendine göre bir hayat tarzı ve felsefesi oluşturmaya gayret edenlere¹⁷² kadar çok çeşitli tavırlar vardır. İnsanın bu dine olumsuz yaklaşmasının en rijit şekli onu değiştirmesi veya onun yerine başka bir şeyi ikame etmesi şeklinde olur. Aşağıdaki ayetler bu durum için çok iyi örnekler.

“Fıravn dedi ki; Bırakın beni Musa’yı öldüreyim, eğer kurtarabilirse o da Rabbine yalvarsın, Çünkü ben onun, dininizi (*dînekum*) değiştirmesinden, yahut yeryüzünde fesat çıkarmasından korkuyorum”¹⁷³.

“De ki; sizin dininiz (*dînikum*) size, benim Din’im (*dîni*) bana”¹⁷⁴.

“Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi hoş gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini (*dînehum*) karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyle ise onları uydurdukları ile başbaşa bırak!”¹⁷⁵.

“... İşte biz Yusuf’a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa kralın dinine (*dîni’l-melik*) göre kardeşini yanında bırakamayacaktı”¹⁷⁶.

Bu ayetlerden çıkan sonuca göre, “dayanaklarını Allah’tan almayan bu tür

¹⁶⁸ Mâverdî, IV, 27.

¹⁶⁹ 2 Bakara 217; 5 Maide 3, 54, 57; 8 Enfâl 49; 9 Tevbe 12; 10Yunus 104; 24 Nûr 55; 39Zümer 14.

¹⁷⁰ 3 Âl-i İmrân 24, 73, 171; 4 Nisa 146;5 Maide 77.

¹⁷¹ 6 En‘âm 70, 159, 137; 7 A‘râf 51; 30 Rûm 32; 49 Hucurât 16; 36 Yâsin 6; 109 Kâfirûn 6.

¹⁷² 6 En‘âm 137; 12 Yûsuf 76; 40 Mu‘min 26; 109 Kafirûn 6.

¹⁷³ 40 Mu‘min 26.

¹⁷⁴ 109 Kafirûn 6.

¹⁷⁵ 6 En‘âm 137.

¹⁷⁶ 12 Yûsuf 76.

oluşumlar batıldır, ama Kur'an bunlara mecazen¹⁷⁷ de olsa açıkça din demektedir. Ancak tefsirlerde bu kelimelerin hangi anlamda kullanıldığına dair bir birlik yoktur. Mesela; Kafirûn suresindeki *dînikum* ve *dînî* ifadeleri, genelde din olarak yorumlanırken¹⁷⁸, İbn Mulakkin (ö. 804/1041)'e göre buradaki *dîn*, *cezâ*¹⁷⁹ anlamındadır. Yine *dîn 'l-melik* için de; *hukm*¹⁸⁰, *kadâ*, *â'det*, *sultân*¹⁸¹ şeklinde hemen hepsi de kanun ve yönetim anlamında karşılıklar verilmiştir. Tamamen yanlış olmayan bu yorumlar, eksiklikten de vareste değildirler. Ancak, “genellikle ‘kralın kanununa göre’ şeklindeki tefsirler, herhalde sonradan çıkmış olan bir fikri Kur'an'da okuma yani Şer'i hukuk gelişip tamamlandığı zamanların izahıdır”¹⁸². Bunun yerine “Kralın dininin bu konudaki hükmü”¹⁸³ şeklinde bir yorum yapılmış olsaydı daha isabetli olacaktı. Zira kaynağı ne olursa olsun burada, “vazife ve mesuliyet ahkâmını düzenleyen norm ve âdetlere”¹⁸⁴ din denmiştir.

Eğer Kur'an yukarıda sıralanan ayetlerdeki *dîn* terkininin yer aldığı kelimelere din kavramını yüklemişse, bunun son derece isabetli bir sonuç olduğunu kabul etmemiz lazımdır. Bu adlandırma belki “Allah'ın dini” gibi bir yapı çağrıştırmayabilir ama, *de ye ne* kökünün ifade ettiği ve toplumda uzun bir süreç sonucu oluşmuş bir yapı var ise, ki bu vardır, o zaman bu kelimenin kullanımının özel bir konu (hüküm, âdet vs.) için değil, topluma egemen olan genel bir yapı için kullanılmış olduğu açıktır. Eğer insanlar vahiyle belirlenmiş bir dini kabul etmiyorlarsa, mutlaka onun yerini tutacak düzenlemeler yaparlar. Toplumun ayakta kalmasını sağlayacak ve dinin de içinde yer aldığı yapılara ihtiyaç (**sosyal gereklilik**) olduğundan, ve de insanın boşlukta kalamayacağı için bir takım esaslara dayanması gerektiğinden (**psikolojik gereklilik**) yeryüzünde çok çeşitli oluşumların mevcudiyeti doğaldır.

İşte buradaki ayetlerde böyle bir olgudan söz edilmektedir. Gerek Yusuf @ ve Musa @ zamanlarındaki Mısır kralları (Fravunlar), gerekse Mekke müşrikleri kendi

¹⁷⁷ Yazır, VI,XI (Giriş).

¹⁷⁸ Taberî, XXX,331; Maverdî, VI, 358; Bagavî, VIII,564.

¹⁷⁹ İbn Mulakkin, *Tefsîru Garîbi 'l-Kur'ân*, s. 595.

¹⁸⁰ Abdurrezzâk, I,326; Taberî, XIII,26; Vahidî Nisaburî, II,624; Bagavî, IV,262; Râzî, XVIII,145; İbn Mulakkin, *age.*, s. 183.

¹⁸¹ Semerkandî, II,171; Maverdî, III,64; Kurtubî, IX,238.

¹⁸² Izutsu, *God and Man*, s. 224.

¹⁸³ krş.: Zeccâc, III,122.

¹⁸⁴ Yazır, VIII,5641.

ihtiyaçlarına cevap verecek toplumsal yaşam projelerini hayata geçirmişlerdir ve bu onların uygulaya geldikleri âdetleri olmuştur. Kur'an burada sadece bu olguyu gerçekçi bir yaklaşımla ele almaktadır. Bunu en iyi anlatacak kelime de din olarak belirlenmiştir¹⁸⁵. Böylece bu insanların yaşam biçimleri Tanrı'yı dışlasa da, Tanrı'nın dışında yaratılmış ilahlar icat etseler de Kur'an nazarında din¹⁸⁶ olarak kabul edilmiştir¹⁸⁷. Ancak buradaki din (küçük harfle) yukarıda anlatılan Mutlak Din'le sadece adlandırma olarak bir benzerlik arz etmekte olup, değer açısından subjektif dinin en uç noktasını (şirk) oluşturur.

Kur'an'ın genel konteksine göre bu ayetlerdeki din kelimesini bu şekilde ele almanın daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz. Bu açıklığa rağmen bazı müfessirlerin “Müşrik Arapların dini olmadığı” şeklindeki düşüncelerinin kökleri tefsir hareketinin ilk devirlerine dayanmaktadır¹⁸⁸. Bunun sebebini Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)'nin şu cümleleri açıklamaktadır: “Mutlak din İslam'dır... İslam dışındaki yollar ise sadece bazı şartlarla din ismini alırlar (Nasara, Yahudi gibi)... Bu tür batıl iddialar din değildir. Çünkü din, Allah'a boyun eğmedir, diğer mezhepler (İslam dışındakiler) ise şüphe ve şehvete boyun eğiyorlar”¹⁸⁹. 3 Âl-i İmran 19. ayetine dayanarak yapılan bu izahlar doğru olmakla birlikte ufak bir nüans vardır ki, o da, bu ayette belirtilen durum İslam dışındaki (Yahudilik, Hristiyanlık vs.) dinlerin din olup olmadıkları değil¹⁹⁰, onların din olmakla birlikte Allah nazarında geçerliliğinin olmadığına açıklanmasıdır. Halbuki yukarıdaki izahtan anlaşıldığına göre Hristiyanlık ve Yahudilik dahil İslam dışındakilerin din olarak kabul edilmedikleri, edilse bile şarta bağlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca burada söz konusu edilen ‘**mutlak din**’ ile bizim biraz yukarıda izah etmeye çalıştığımız mutlak din arasında farklılıklar vardır.

III. DEĞERLENDİRME

¹⁸⁵ krş.: Mevdûdî, *Te'f'hîm*, V,139.

¹⁸⁶ Hz. Peygamber'in İslam öncesi durumu “din “ olarak tanımlaması için bkz.: İbnu'l-Kelbî, s. 13.

¹⁸⁷ Din tanımlarını incelerken, toplumu toplum yapan inanç ve eylemlerin (fonksiyonel anlamda) teist olsun seküler olsun din olduğunu kabul eden sosyal bakıştan çok önce Kur'an bunların din olduğunu söylemekle çok ileri bir tesbitte bulunmuştur.

¹⁸⁸ Abdurrezzâk, (I,102), Taberî (III,17) ve Maturîdî (*Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, vr. 300^a, 301^b)'nin Katâde (ö. 117/735)'den aktardığı; “Arabın dini olmadığı için kılıçla din (İslam)'a girmeleri konusunda zorlanabilecekleri” yolundaki görüşü bunun açık bir delilidir. Halbuki doğru olan onların da Kur'an'ın adlandırdığı gibi din adıyla anılmalarıdır. Örnek için bkz.: Bagavî, IV,206.

¹⁸⁹ Râzî, XXXII,105 (özetle).

¹⁹⁰ Bakillânî, *age.*, s. 387.

-Kur'an'da tekrarların çok olmasının bir sebebi de budur-, sonra da aklını kullanarak bir tercihe varmalıdır. Kur'an insana bunu (Din'i) önermektedir. İnsanın kendi doğasına (fıtrat) ve özüne aykırı olmaması, aynı zamanda Rabbi'ne de aykırı olmaması anlamını taşır. Kendini tahrip eden ve kendine yabancılaşan insan çevresine, yaşadığı dünyaya, evrene ve büyüyen su halkası gibi Yaratıcısı'na yabancılaşacaktır. Böyle bir tehlikeyi bilen Allah, insanı oradan kurtarmayı¹⁹⁵ istemektedir. Bu iyi çabayı görmeyenler daha doğrusu görmek istemeyenler¹⁹⁶ için bu dünya ve öbür dünyada yıkım (*hüsrân*) vardır.

Sonuç olarak; Kur'an-ı Kerim'de dîn kelimesinin, biri Ahiret (**Öte Dünya**) ile ilgili, diğeri de bu dünya (**Burada ve Şimdi**)¹⁹⁷ ile ilgili olmak üzere başlıca iki kullanımı olduğunu söyleyebiliriz. Bu da bizim söz konusu kelimenin lügat anlamında formülleştirdiğimiz, '**karşılıklı ilişki bağlamında sebep-sonuç ilişkisi**'nin açık bir şekilde pratik uygulamasıdır. Burada ve Şimdi bu ilişkinin 'sebebi', Öte Dünya ise gelecekteki 'sonuç' 'tarafını oluşturmaktadır. Böylece Kur'an, kavramlardan hareketle dünya ve ahiret bütünlüğü düşüncesini bilince yerleştirmeyi hedeflemiştir.

Yine Kur'an'ın, varsayımdan ziyade insanın bulunduğu veya bulunması gereken konumunu dile getirdiğini, yani hayatın bizzat içinden, insanın halinden kısaca yaşamdan bahsettiğini görmekteyiz. Kur'an'ın *dîn* kelimesini Allah'ın dışında peygamberler de dahil insanlara izafe etmesi, dinin her halükarda insanî bir olgu olduğunu göstermek içindir. Din'in insan yaşamının bir parçası haline gelmesi ve içselleştirilmesinde bu bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hele yan kavramlar **millet, hanîf, ümmet, fıtrat** da göz önüne alınırsa, bu hakikat, güneş gibi açık bir fenomen olarak ortaya çıkacaktır. Bu arada dilin mükemmel bir şekilde kullanımı sayesinde O'nu tilavet eden, kendini okumakta ve konumunu ona göre tespit edebilmektedir. Eğer kişi, hala din kavramını anlamada netliğe kavuşmamış ise, bundan sonra ele alacağımız ek kavram açıklamaları bunu sağlayacaktır.

¹⁹⁵ 3 Âl-i İmran 103. ayeti bu durumu "Ateş çukurunun kenarında ateşe düşmek tehlikesi ile karşı karşıya olan" birine benzetmektedir.

¹⁹⁶ *Şirk, küfür ve nifak* içinde olanlar.

¹⁹⁷ Tezimizin bundan sonraki kısmında kullanılan **Burada ve Şimdi**; dinin sekülerleşmesi değil, insanın bulunduğu an ve mekanda yaşanması anlamında olduğu unutulmamalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de *dîn* kelimesinin içinde yer aldığı ayetler, aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi, nüzul sırasına göre dizildiğinde (49 tanesi Mekkî, 46 tanesi Medenî) yukarıda anlatılan Din kavramının oluşum süreci daha açık bir şekilde görülecektir.

Tablo -4-**Din Kelimesinin Nuzûl Sırasına Göre Tesbiti**¹⁹⁸

nuz sıra	tert. sırası	Sure ismi	mek med	Ayet no	Kullanım şekli	Siyak/Konteks	Alan
4	74	Müddesir	K	46	yevmuddîn	Ahireti inkarın cehennem azabına sebep olduğu	İman
5	1	Fatiha	K	4	yevmuddîn	Allah'ın ahiret gününün sahibi olduğunu anlatma	İman-Eylem-Ahlak
17	107	Maun	K	1	ed-Dîn	İnsanın kınanan davranışları	Eylem-Ahlak
18	109	Kafirun	K	6	dînikum	Mekke müşriklerine red cevabı	Eylem-Ahlak
“	“	“	“	7	dîni	“ “	Eylem-Ahlak
28	95	Tin	K	7	ed-Dîn	İnsanın yarıtlışı ve iyiler	Eylem-Ahlak
38	38	Sa'd	K	78	yevmuddîn	Şeytana Ahirete kadar izin verildiği	Eylem-Ahlak
39	7	Araf	K	29	muhlisîne lehu'd-Dîn	İnsanın seçimini Allah'ın gösterdiği yönde yapması gerektiği	Eylem-Ahlak
“	“	“	“	51	dînihim	Dinin oyun ve oyuncak konusu yapılmasının ahiret azabına sebep olduğu	İman-Eylem-Ahlak
46	56	Vakıa	K	56	yevmuddîn	Ahireti inkar edenleri bekleyen kötü son	İman
“	“	“	“	86	medînin	Müşriklerin ahireti inkarı	İman
47	26	Şuara	K	82	yevmuddîn	İbrahim'in Allah'a olan güveni ve ahirette bağış- lanacağını umması	İman-Eylem
51	10	Yunus	K	22	muhlisîne lehu'd-Dîn	İnsanın zor zamanda Allah'a ilticası	İman-Eylem
“	“	“	K	104	Dîni	Allah'ın dininin dışındaki seçenekleri red	İman-Eylem
“	“	“	K	105	ed-Dîn	“ “	İman-Eylem
53	12	Yusuf	K	40	ed-Dîni'l-Kayyım	Gerçek dini anlatma	İman-Eylem
“	“	“	K	76	Dîni'l-Melik	Yerleşik toplumsal yapıdan bahsetme	Eylem
54	15	Hicr	K	35	yevmuddîn	Şeytana Ahirete kadar izin verildiği	İman
55	6	Enam	K	70	dînihim	Dinin oyun ve oyuncak yapılmasını kınama	Eylem-Ahlak
“	“	“	K	137	dînihim	İlahların müşrikleri (dinde de) yanılttığı	Eylem-Ahlak
“	“	“	K	159	dînihim	Dinlerini parça parça edenlerin kınanması	Eylem-Ahlak
“	“	“	K	161	Dinen Kıyemen	159 ayete karşılık doğru din (İbrahim'in dini)in sahiplenilmesi	Eylem
56	37	Saffat	K	30	yevmuddîn	Müşriklerin ahireti inkarı	İman
“	“	“	K	53	medînün	“ “	İman
57	31	Lokman	K	32	muhlisen lehu'd-Dîn	İnsanın zor zamanda Allah'a ilticası	İman-Eylem
59	39	Zümer	K	2	muhlisen lehu'd-Dîn	Saf dinin Allah'a ait olduğu ve onun benimsenmesinin emredildiği	İman-Eylem
“	“	“	K	3	ed-Dîni'l-Hâlis	“ “	İman-Eylem
“	“	“	K	11	muhlisen lehu'd-Dîn	“ “	İman-Eylem
“	“	“	K	14	Dîni	Dini tutumun saf olmasının gerektiği	Eylem
60	40	Mu'min	K	14	muhlisîne lehu'd-Dîn	“ “	Eylem
“	“	“	K	26	dînikum	Firavn'un, Musa'ya karşı kendi dinini savunması	Eylem-Ahlak
“	“	“	K	65	muhlisîne lehu'd-Dîn	Dini tutumun saf olmasının gerektiği	İman-Eylem-Ahlak
62	42	Şura	K	13	ed-Dîn	Bütün peygamberlere, dini tutumun saf ve gerçekçi olmasının ve tek bir dinin bildirildiği	İman-Eylem-Ahlak
“	“	“	K	13	ed-Dîn	“ “	İman-Eylem-Ahlak
“	“	“	K	21	ed-Dîn	13 ayettekinin zıddına bir tutumun reddi	İman-Eylem-Ahlak
67	51	Zariyat	K	6	ed-Dîn	Dinin mutlaka gerçekleşeceği	İman
“	“	“	K	12	yevmuddîn	Müşriklerin ahireti inkarı	İman
70	16	Nahl	K	52	ed-Dîn	Şirkin reddi ve dinin sadece Allah'a ait olması	İman-Eylem-Ahlak
79	70	Mearic	K	26	yevmuddîn	Ahireti tasdik edenlere övgü	İman-Eylem
82	82	İnfitar	K	9	ed-Dîn	Dinin mutlaka gerçekleşeceği	İman-Eylem
“	“	“	K	15	yevmuddîn	Ahiretin vuku bulacağı	İman-Eylem
“	“	“	K	17	yevmuddîn	“ “ “	İman-Eylem
“	“	“	K	18	yevmuddîn	“ “ “	İman-Eylem
84	30	Rum	K	30	ed-Dîn	Gerçek din olan fitrat dininin anlatımı	İman-Eylem-Ahlak
“	“	“	K	30	ed-Dîni'l-Kayyım	“ “ “	İman-Eylem-

¹⁹⁸ Bu tablo ile ilgili bazı dikkat edilmesi gereken bazı hususları hatırlatmakta yarar vardır:

- 1- “Siyak” kısmı ayette ağır basan konuya göre adlandırılmıştır.
- 2- “Alan” kısmındaki belirlemeler siyak-sibak ile birlikte değerlendirilmiştir.
- 3- “Eylem” kelimesi ibadet ağırlıklı hareketler olarak anlaşılmalıdır.
- 4- “Ahlak” ile sosyal yaşamdaki “ahlakî ilkeler” bütünü kastedilmiştir.

							Ahlak
			K	32	dînihim	Müşriklerin dinlerini parça parça ettikleri	Eylem-Ahlak
			K	43	ed-Dîni'l-Kayyım	32 ayetteki durumun reddi, 30 ayettekinin benimsenmesinin istenmesi	İman-Eylem-Ahlak
85	29	Ankebut	K	65	muhlisîne lehu'd-Dîn	İnsanın zor zamanda Allah'a ilticası	İman-Eylem
86	83	Mutaffifi	K	11	yevmuddîn	Ahireti inkarcılara tehdit	İman
87	2	Bakara	M	132	ed-Dîn	İbrahim ve Yakub'un din'i ve teslimiyeti vasiyeti	İman-Eylem-Ahlak
			M	193	ed-Dîn	Dinin muhafazası ve korunması için savaşılması gerektiği	Eylem
			M	217	dînikum	İnanmayanların, dinden döndürme çabaları	İman-Eylem
			M	217	dînihi	Dinden dönmeyen vahameti	İman-Eylem
			M	256	ed-Dîn	Dinde zorlama olmadığı	İman-Eylem
88	8	Enfal	M	39	ed-Dîn	Dinin muhafazası ve korunması için savaşılması gerektiği	Eylem
			M	49	dînihim	Münafıkların müminleri küçümsemesi	Eylem-Ahlak
			M	72	ed-Dîn	Hicret etmeyenlere din hakkında yardım edilmesi	İman-Eylem
89	3	A. İmran	M	19	ed-Dîn	Allah katında geçerli dinin İslam olduğu	İman-Eylem-Ahlak
			M	24	dînihim	Yahudilerin kınanması	İman
			M	73	dînikum	Yahudilerin dinlerinde ısrarı	Eylem
			M	83	Dinillah	Ehl-i Kitab'ın Allah'ın diininden başka arayışla- ra girmelerinin kınanması	İman-Eylem
			M	85	dînen	Allah'ın İslamdan başka din kabul etmeyeceği	Eylem
90	33	Ahzab	M	5	ed-Dîn	Evlatlıkların din kardeşi sayılması	Eylem-Ahlak
91	60	Mumtehine	M	8	ed-Dîn	Dine düşmanlık etmeyenlere iyilik yapmanın mümkün olacağı	Eylem-Ahlak
			M	9	ed-Dîn	Önceki 8. ayetin tersi tutumda olanlarla dostluk kurulamayacağı	Eylem-Ahlak
92	4	Nisa	M	46	ed-Dîn	Yahudilerin tutumlarının eleştirilmesi	Eylem-Ahlak
			M	125	dînen	Kendini Allah'a teslim etmenin en iyi din olduğu	İman-Eylem-Ahlak
			M	146	dînihim	Dini Allah'a özgü kılmaya övgü	İman-Eylem
			M	171	dînikum	Ehl-i Kitabta dinde aşırı gitmemeleri tavsiyesi	İman-Eylem
100	98	Beyyine	M	5	muhlisîne lehu'd-Dîn	Allah'ın emrettiği gerçek dinin anlatımı	İman-Eylem
				5	Dînu'l-Kayyime	" "	Eylem-Ahlak
102	24	Nur	M	2	Dinillah	Allah'ın Dini'nde emredilen şeylerin tam anlamıyla yerine getirilmesi emri	Eylem-Ahlak
			M	25	dînehumu'l-Hakk	Ahirette amellere gerçek karşılığın verileceği	İman-Eylem
			M	55	dînehum	Allah'ın iyi müminlere vaadleri ve bu arada razı olduğu dini de vadettiği	İman-Eylem-Ahlak
103	22	Hac	M	78	ed-Dîn	Müminlere tavsiyeler ve İbrahim'in dini olan dinde zorluk emredilmediği	İman-Eylem-Ahlak
106	49	Hucurat	M	16	dînikum	Dinin Allaha öğretilmeyeceği	Eylem-Ahlak
109	61	Saff	M	9	Dîni'l-Hakk	Gerçek dinin gönderilme gayesi	İman-Eylem
			M	9	ed-Dîn	" "	İman-Eylem
111	48	Fetih	M	28	Dîni'l-Hakk	" "	İman-Eylem
			M	28	ed-Dîn	" "	İman-Eylem
112	5	Maide	M	3	dînikum	Dinin kemale erip, İslam olarak da belirlenmesi	Eylem-Ahlak
			M	3	dînikum	" "	Eylem-Ahlak
			M	3	dînen	" "	Eylem-Ahlak
			M	54	dînihi	Dininden dönmeyen kötülüğü	İman-Eylem-Ahlak
			M	57	dînikum	Müslümanların diniyle alay eden Ehl-i Kitab'dan olanların dost edinilmemesi	İman-Eylem-Ahlak
			M	77	dînikum	Ehl-i Kitab'a dinlerinde aşırı gitmemeleri çağrısı	Eylem-Ahlak
113	9	Tevbe	M	11	ed-Dîn	İslama giren herkesin kardeş olduğu	Eylem-Ahlak
			M	12	dînikum	Din konusunda ahitlerini bozup saldırıya geçenlerle savaşılması	Eylem
			M	29	yedînune	Gerçek dini benimsemeyenlerle savaş emri	Eylem
			M	29	Dîne'l-Hakk	" "	Eylem
			M	33	Dînu'l-Hakk	Gerçek dinin gönderilme gayesi	İman-Eylem-Ahlak
			M	33	ed-Dîn	" "	İman-Eylem-Ahlak
			M	36	ed-Dînu'l-Kayyım	Doğru dinin Allah tarafından belirlendiği	İman-Eylem-Ahlak
			M	122	ed-Dîn	Sefere çıktığında bir grubun ilmi devam ettirmek için sefere çıkması gerektiği	Eylem-Ahlak
114	110	Nasr	M	2	Dinillah	Allah'ın Dini'nin artık insanlarca daima benimsenip kendilerine mal edecekleri müjdesi	İman-Eylem
TOPLAM		40		95	95		

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA DİN KAVRAMININ ANLAM ALANINA GİREN KELİMELE

KUR'AN-I KERİM'DE DİN KAVRAMININ ANLAM ALANINA GİREN KELİMELELER

Giriş

Din, Kur'an-ı Kerim'de anlam alanı en geniş kavramdır. Bu sebeple bir konu olarak Din'i her ne kadar doğrudan, genel ve en iyi olarak *dîn* kelimesi anlatıyorsa da, her biri farklı açılardan bu kavramın anlam alanının bir kısmını dile getiren birçok kelime vardır ve bu kelimelerle dinin semantik alanı tamamlanmaktadır. Ancak bu kelimelerin hiçbirisi Din kavramı ile birebir eşit anlamda olmayıp Din'le örtüşmez. Hatta Kur'an'da hiçbir kelime başka birisiyle birebir anlamda olmayıp mutlaka farklı bir yanı vardır. Kur'an kelimeleri ile ilgili kitaplarda, lugatlarda, Eşbâh ve Nezâir, Fıkhu'l-luga ve Furûk kitaplarında bu farklılıklara dikkat çekilmektedir. Bu açıdan biz bunlara 'dinin anlam alanına giren kelimeler' demeyi daha uygun bulduk. Bu kelimelerin bir kısmı somut anlam içeriğine sahipken, bir kısmı soyut anlamda olup farklı yorumlara müsaittirler. Önce *dîn* kelimesinin kullanıldığı ayetlerde çokça yer alan ve dinin anlam alanına doğrudan giren somut (*millet*, *ümme*, *şeriat*, *fıtrat*, *hanîf*, *islam*) kelimeleri, sonra da dinin anlam alanına dolaylı giren soyut anlamlıları ele alacağız.

I. DİNİN ANLAM ALANINA DOĞRUDAN GİREN KELİMELELER

A. MİLLET

me le le (□□□) kökünden gelen *millet* (□□□□□) kelimesi Arap dilinde isim olarak; "gidilen yol" "*(et-tarîkatu'l-meslûketu)*"¹ temel anlamında kullanılır. Buradan hareketle insanın yaşamda tuttuğu yola mecazi anlamda *millet*, bu arada din de aynı konumda olduğu için ona da **millet**² denilmiştir. Bu yol ilahi olduğu gibi beşeri de

¹ □□□□□□□□ □□□□□□□□ ; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 604.

² aynı yer.

olabilir³. Benzer bir temel anlama göre de *millet*, “yol ve gidişat” (*et-tarîkat* ve *es-sunnet*)⁴ demektir. Her iki temel yaklaşıma göre *millet*, “herkesçe bilinen” bir anlam içeriğine sahiptir. Mesela; sürekli gidilen yola “bilinen ve açık yol” anlamında *tarîkun mumellun* (□□□ □□□□)⁵ denir. Buna göre de “peygamberlerin açıkladığı şey (*emr*)” olduğundan dine **millet**⁶, daha somut bir ifadeyle “dinin temel esasları (*usûl*)”⁷ denilmiştir⁸. Bu yaklaşımın yanında millet kavramının aynı kökten gelen ve “kitabı yazdırmak, ezbere yazdırmak” anlamındaki *emlele* fiilinden isim olduğunu savunanlar vardır⁹. Fakat birinci anlamın daha tutarlı olduğu kanaatini taşımaktayız.

Millet kelimesi Kur’an’da; birer defa *el-milletu’l-âhire*¹⁰, *millete kavmin*¹¹ ve *milletikum*¹², ikişer defa *milletuna*¹³, *milletuhum*¹⁴, sekiz defa da *milleti İbrahim* (*ebîkum* ve *âbâî* tamlamaları dahil)¹⁵ şeklinde hepsi de tamlama olarak 15 yerde tekrar etmektedir. Bunlar içinde **Millet-i İbrahim** dışındaki tamlamaların tamamı beşeri oluşumları anlatmakta olup Mekke döneminde inmiştir.

Millet’in zamirlere ve özellikle İbrahim @’a nisbet edilmesi Kur’an’daki kullanımıyla ilgili ilginç bir durumdur. Daha önce *dîn* kelimesinin Kur’an’da kavramsal kullanımından söz ederken, **objektif** ve **subjektif** din ayırımından bahsetmiştik. *Millet* kelimesi subjektif din tanımlaması içerisinde yer alabilecek kabiliyettedir. Çünkü mutlak (objektif) din Kur’an’da isim olarak sadece Allah’a nisbet edilmekte olup peygamberler dahil hiç kimseye (mesela; *dîn-i Muhammed*) nisbet edilmemiştir. Eğer müfessirler gibi *millete* din hele de mutlak Din anlamı verirsek, o zaman “dinin Allah’dan başkasına izafe edilemeyeceği (*dînullah*

³ el-Âlûsî, *Rûru’l-Meânî*, XXIII,371. Bunun zıddını savunan görüş için bkz.: Askerî, *Furûk*, s. 181.

⁴ □□□□□ □□□□□□□ ; Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, I,202; İbn Abbâd, X,318-19; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XV,700; Ebu’l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 443.

⁵ aynı yerler.

⁶ Halil b. Ahmed, VIII,324; İbn Abbâd, X,318; Fîrûzâbâdî, *Kamus*, s. 1367; Ebu’l-Bekâ, s. 443.

⁷ Ebu’l-Bekâ, s. 443.

⁸ Bu kökün isim ve fiil kullanılışları ve şiirlerden örnekler için ismi geçen sözlüklere bakınız.

⁹ Ragıb İsfahânî, s. 716; Mâverdî, I,194; Semîn, IV,128; Tehânevî, *Keşşâf*, II,1326; İsmail Hakki, *Furûki Hakkî*, s. 212; Yazır, I,497.

¹⁰ 38 Sâd 7.

¹¹ 12 Yûsuf 37.

¹² 7 A’râf 89.

¹³ 7 A’râf 88; 14 İbrahim 13.

¹⁴ 18 Kehf 20; 2 Bakara 120.

¹⁵ 12 Yûsuf 38; 6 En’âm 161; 16 Nahl 123; 2 Bakara 130, 135; 3 Âl-i İmran 95; 4 Nisâ 125; 22 Hacc 78.

kastolunuyor)’¹⁶ ne dair hüküm anlamını yitirecektir. Dolayısıyla bizce burada *millet*; **vahiyle gelmiş olsa da insan tarafından yaşam haline getirilmiş ilkeler ve umdeler bütünü**nü anlatmaktadır ki bu, bir hayat yoludur. Tabatabaî (ö. 1402/1981) bu durumu, “*millet; insanların üzerinde yürüdüğü yaşanan sünnet (yol)tir*”¹⁷ şeklinde formüle ediyor. Bu ilkelerin insanı zihinsel olarak belli bir etki altına alması ve davranışlarını yönlendirmesi sebebiyle *milleti*, **anlayış** ve **zihniyet** olarak algılamak mümkündür.

Buradaki ana tema, insanın çabasının söz konusu edilmesidir. Daha açıkcası yaşamın somut şeklidir. Bilindiği gibi İbrahim @, aldığı vahiyler ve kendi düşünceleri sayesinde ortaya koyduğu hayat anlayışı ile tarihte eşsiz bir yere sahiptir. Kur’an, buna bir çok yerde göndermelerde bulunduğu gibi, *millet* ile ilgili kullanımlarda bu gerçeği açık olarak vurgulamaktadır. Buradan varılan nokta şudur; *ed-dîn* mutlaklığı ifade ettiğinden *millet* kavramından daha genel, kesin ve hakikati ifade edicidir¹⁸. Ayrıca Kur’an *hakk*, *kayyım* vb. gerçek ve değer ifade eden kelimeleri *ed-dîn*’den başka bir kavrama izafe etmemektedir. O halde, *millet* kavramının içeriğini oluşturan şeyler **kesin**, **değişmez** ve **mutlak** olmayıp subjektif bir karaktere ve değişkenliğe açıktır. *İbrahim milleti*’nin bütün karakterleri için olmasa bile bu hüküm onun için de geçerlidir ve sanırız *ed-dîn* ile en büyük farklılığı da burada yatmaktadır. Bundan dolayı *Millet-i İbrahim* veya *millet* kavramı *ed-dîn* ile aynı anlama alınamazlar.

Ancak *millet* kavramının İbrahim @’a izafetinden daha başka sonuçlar da çıkmaktadır. Mekke’nin adeta kurucusu ve ataları olduğu için Araplar ona sevgi ve hürmet besledikleri gibi Yahudi ve Hristiyanlar da onun peygamberliği üzerinde ittifak sağlamışlardı¹⁹. Hepsi de kendilerini ona nisbet etmekten övünüyor ve hoşlanıyorlardı. Bu durumda Hz. İbrahim gibi Muhammed @’da aynı şeylere çağırdığı için ona uymalarının beklenmesi doğaldır²⁰. Bu aynı zamanda bir politik tavidir. Zira Kur’an vahyi boyunca zaman zaman tekrar edilen *Millet-i İbrahim*’e

¹⁶ Ragıb İsfahanî, *Mufredât*, s. 716; Semîn, *Umdetu’l-Huffâz*, IV,128-29.

¹⁷ et-Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri ’l-Kur’ân*, Beyrut 1991, V,359.

¹⁸ Milleti İbrahim’in en çok tekrar edildiği 2 Bakara 124-135 konteksinde İbrahim @’ın çocuklarına milleti değil Din’i tavsiye etmesine (2 Bakara 132) dikkat çekmek istiyoruz.

¹⁹ Bu bağlamda İbrahim @’ın baba (*eb*) olarak takdiminin sebebi için bkz.: Râzî, XXIII,65, İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, V,311, IV,369.

²⁰ Râzî, IV,63, XI,46, XIX,109, XXIII,65; Bagavî, *Meâ’limu’t-Tenzîl*, II,292.

(İbrahim'in yolu) çağrı ile hem Hristiyanlar ve Yahudiler'le, hem de müşriklerle bir konsensüs arayışı vardır²¹. Bu sağlandığı takdirde onların takip ettiği yolun yanlış olduğu tescil edilmiş olacaktır. Çünkü İbrahim'in en büyük davası ise hayatın her alanında tevhidi yerleştirmektir²². Bu yüzden o, **evrensel Tevhid Dini'nin kurucusu** olarak bilinir²³.

Bu kavramın beşeri oluşumlara en iyi örneği, 2 Bakara 120. ayetteki *milletehum* terkididir. Çünkü bu ifade aynı ayette somut bir şekilde Yahudi ve Nasarâ'nın 'hevaları' (*ehvâehum*) olarak karşılık bulmuştur:

"Sen onların yoluna tabi olmadıkça Yahudi ve Hristiyanlar senden razı olmayacaklardır. De ki, 'Doğruyu gösteren ancak Allah'ın yoludur'. Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan, Allah'dan sana ne bir dostluk ve ne de bir yardım vardır".

O halde *millet*; insanların bizzat kendileri olmayıp, kendilerine göre **doğru olduğunu kabul ettikleri ve umde haline getirdikleri şeylerdir** ki, takip ettikleri bu yaşam yolu için **millet** isminin uygun görüldüğü anlaşılmaktadır. Müfessirler de Kur'an'da ki millet kelimesini yol ve gidişat (*tarikât, mezhep, sünnet*)²⁴ temelinde ele alarak *dîn* ile tefsir etmişlerdir²⁵. Bu anlayışa göre *millet* lafzı din ve şariat için özel bir isim olarak kullanılmıştır²⁶.

Millet kelimesinin Kur'an'da kazandığı bu kavramsal anlamda ihtilaf olmamakla birlikte, 38 Sâd 7 özel konteksinde yer alan *el-milletu'l-âhire* betimlemesinin neye karşılık geldiği hususunda farklı yorumlara rastlanmaktadır. Buna göre söz konusu ifade; değişik rivayetlere dayanarak Kureyş'in dini, Yahudilik veya Hristiyanlık²⁷ olarak yorumlanmıştır. Kureyş'in dinidir, çünkü onlar diyorlardı

²¹ Kur'an'da İbrahim @'e vurguyu göz ardı ederek Hz. Muhammed'in mesajını dinsel bir hareketten ziyade ırksal bir tanımlamayla sadece siyasi bir eğilim olarak yorumlamak son derece yanlış bir kanaattir. Bunun bazı müsteşrikler tarafından itibar edilen bir görüş olduğu açıktır. bkz.: Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 51-55.

²² Millet-i İbrahim terkidinin geçtiği ayetlerde tevhide vurgu yapılmasına dikkat edilmelidir.

²³ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, II,62.

²⁴ İbn Atıyye, *Muharreru'l-Veciz*, I,204; Zeccâc, I,209; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I,158.

²⁵ Taberî, I,558, 566, VIII,111, IX,1, XII,218, XIV,193, XV,224; Vahidî Nisâbü'rî, *Vâsît*, I,200; Semerkandî, I,154; Mâverîdî, I,194, IV,42; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III,157, IV,172,369, V,85; Râzî, IV,63, XXI,88; İbn Atıyye, II,369.

²⁶ İbn Atıyye, I,204.

²⁷ Abdurrezzâk, II,160; Taberî, XXIII,127-128; Zeccâc, IV,322; Semerkandî, III,130; Râzî, XXVI,157; Kurtubî, XV,125; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV,73.

ki; biz bu tevhidi bizden önceki atalarımızdan duymadık, dolayısıyla bu iddia batıl olmalıdır²⁸. Hristiyanlık veya Yahudilik olduğunu söyleyenler de benzer gerekçeleri sürmektedirler. Bu üç seçenek arasında ayetin yer aldığı suredeki genel konteks ve sebep-i nuzûlle ilgili rivayetler²⁹ göz önüne alındığında en yakın anlam olarak Kureyş'in dini anlaşılabilir da bizce en doğru olanı, bu mesajın geldiği sırada Hicaz bölgesi ve etrafındaki bütün inançlar ve yaşayan dini gruplar kastedilmektedir³⁰. Burada küfür tek bir millet kabul edildiğinden kelime çoğul şekli ile kullanılmış olmasa da aynı şey anlaşılır³¹.

Din ile birebir örtüşmeyen **millet** kelimesinin tesbit edilen bu semantik ve kavramsal anlamının, **şeriat** kavramıyla daha yakın bir ilişkisi vardır. Bu farklılığa ve şeriat kavramıyla olan yakın ilişkisine dikkat çekilmekte ve millet daha çok “İnsanların kendisiyle Allah’a yakın olabilmeleri için peygamberler aracılığı ile bildirdiği (şerre’a) şey (ler)in ismi” olarak tanımlanmaktadır³². Hatta Kurtûbî (ö.671/1372)’ye göre; *millet* ve *şerî’at* aynı şeylerdir³³.

Bu son tanımlamaya egemen olan vahyi görüntüye rağmen millet kavramının içeriğini sadece vahiyle doldurmak doğru olmakla birlikte, yukarıda gördüğümüz gibi, bizzat vahiy ürünü olan Kur’an’ın ortaya koyduğu millet anlayışına göre eksiktir. O halde kavram tanımlamasını sadece literal söylemle sınırlandırma kaygısı duymadan, daha geniş olarak insani olguları da bu sınırın içerisine koyabiliriz. Bu cesareti bize, 2 Bakara 120, 12 Yûsuf 37 ayetleri başta olmak üzere bir çok Kur’an pasajı vermektedir. Yusuf suresindeki ifade (*millete kavmin*); **bir toplumun/topluluğun inançları dahil davranış biçimi ve düşüncelerinden oluşan hayat tarzını** ifade ederken, Bakara 120. ayette; böyle bir hayat tarzı (*milletehum*), *ehvâ* (*hevâ* nın çoğulu) kelimesiyle olumsuzlanmakta ve olumlu hayat yolu için *hudâ* kelimesi kullanılmaktadır. Millet kavramının 'yol' olduğuna dair asıl vurgu ise 6 En’âm suresinin 161. ayetindeki *sırâtdır*:

²⁸ Râzî, XXVI,157; İbnü’l-Cevzî, *age.*, V,320.

²⁹ bkz.: Taberî, XXIII,127-28; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, IV,27.

³⁰ krş.: Mâverdî, V,79; Âlûsî, XXIII,168; Esed, *Kur’ân Mesajı*, III,925.

³¹ krş.: Kurtubî, II,94; Âlûsî, II,371.

³² Ragıb İsfahânî, s. 717; Semîn, IV,128-29; Maverdî, II,239; Kurtubî, II,93; Ebu’s-Suûd, III,302; Şehristânî, *Milal ve’n-Nihal*, I,38; Askerî, *age.*, s. 181-82; İsmail Hakkı, *Furûki Hakkı*, s. 212; Ebu’l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 443.

³³ Kurtubî, II,94.

“De ki, ‘Rabbim beni doğru yola (*sıratın mustakim*) iletmiştir. Doğru dine (*dinen kıyemen*), hanif olan İbrahim’in (*millete İbrahime*) yoluna. O yol müşriklerin değildi”.

Bu son vurgu ile de, milletin basit bir yapılanma olmayıp **toplum tarafından üzerinde bir konsensüs (ittihad) sağlanan olgular bütünü** olduğu anlaşılmaktadır³⁴.

Her zaman insanı kendine konu edinmiş olan Kur’an, anlattıklarıyla burada da bize yaşam gerçeğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla O, sadece insana hitab ederken insan ve onun yaşamı hakkında bilgi veren (*epistemolojik*) bir tavırla yetinmeyip, aynı zamanda olgusal (*fenomenolojik*) hatta varoluşsal (*existentialist*) bir tavrı, canlı söylemlere dönüştürmektedir.

İnsan vakıasına tarihsel yaklaşımların en gerçekçi açılımını temsil eden Kur’anî söylem, **millet** kavramıyla da onun sosyal (toplumsal) gerçeğine parmak basmaktadır. Bu gerçek aynı zamanda dinin bir yönünü, yani toplumsal ihtiyacı (**Sosyal Gereklilik**) oluşturmaktadır. Millet kavramı ölçü alındığında bu gerekliliğin, daha çok manevi şeyler olduğu anlaşılabacaktır. “İnsan, bu dünyada ayakta kalmak ve ahirete hazırlanmak için hemcinsleriyle bir araya toplanmalı (*ictim'a*)dır. Bu toplanma da bireyleri korumaya ve onların sahip olmadıklarını elde etmeye yönelik olarak dayanışma (*et-temân'u*) ve yardımlaşma (*et-te'âvun*) üzerine kurulması gerekmektedir. O halde bu şekilde bir araya toplanma milletin ta kendisidir. Bu birlikteliğe ulaşmanın yolu da *minhâc*, *şir'at* ve *sünnet*'dir. Bu yol üzere birleşmek ise cemaattir (*el-cemâ'at*). Bu durumun ifadesi de ‘her biriniz için bir yol ve yöntem sunduk’ diyen ayet (5 Mâide 48)tir”³⁵.

O halde millet; **bir topluluğun etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü ilkeler ve yoldur**. Yani bir araya toplanan insanların kendileri değildir ama, bu toplulukla onun benimsediği ilkeler arasında çok sıkı bir ilişki vardır³⁶. Ancak günümüzde sosyolojik anlamda kullanılan ve Kur’an’ın *kavim*, *cemaat*, *ümme*t ve *şî'a* dediği *millet* kavramı ile Kur’an’ınki aynı şeyler olmamakla birlikte birbirlerinden çok da uzak değildirler, fark vurgudur³⁷. Hangisine vurgu yapılırsa

³⁴ *Millet* kavramının anlam alanına giren bazı Kur’anî kavramlar için bkz.: Damagânî, s. 271, 481.

³⁵ Şehristânî, *age.*, s. 38.

³⁶ Krş.: Yazır, 1,484.

³⁷ Millet kavramına sosyolojik anlamda bir ırka yapılan vurgunun eleştirisi için bkz.: Kocabaş, Şakir, “The Concept of Nation in the Qur’an”, *İlim ve Sanat Der.*, sayı: 9, Eylül-Ekim 1986, s. 32-41; Bulaç, Ali, “Millet”, *Nehir Dergisi*, sayı: 2, Temmuz-Ağustos 1993, s. 38-43.

yapılsın bir cemaat, topluluk ve toplanma fikrinin merkezi konumda olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde bu kavram cemaat merkezli, özellikle ırk ekseninde değerlendirilmektedir. Aslında İslam dünyasında millet kavramının cemaat ve ırk fikrine yorumu yeni veya modern bir oluşum değildir³⁸. Fârâbî (ö. 339/950)'nin sırf bu kavramın izahını yaptığı kitabından hareketle bu düşüncenin temellendirilmesinin oldukça eski ve sağlam dayanaklarının olduğunu tesbit ediyoruz. O'na göre millet; “bir topluluğun kurucu önderinin o toplum için belirlediği, bazı şartlara bağlı olarak ortaya koyduğu **fikirler** (*el-ârâu*) ve **davranışlardan** (*el-efâ'lu*) ibarettir”³⁹.

Tabîî olarak belli bir gayeye yönelik ortaya konan bu düşünce ve eylemler sayesinde bir toplum ki bu aşiret, şehir, küçük belde, büyük bir toplum veya bir kaç topluluğun oluşturduğu daha büyük bir topluluk olabilir, en **nihai gayeye** (*es-seâ'detu'l-kusvâ*) erişebilir. Yanlız burada en büyük etken **toplumun ilk önderi** (*er-reisu'l-evvel*) konumundaki kişidir. Zira o, eğer bu erdemlerden yoksun (*cahil*) ise bu işde başarısız olacaktır; eğer erdemli (*fâdil*) birisi olursa o zaman bu gayenin gerçekleşme imkanından bahsedebiliriz. Erdemli bir önder ya bir peygamber olur, o zaman fikir ve davranışlar vahiy tarafından belirlenir; veyahut da bir peygamberin takibcisi olur, o zaman da bu fikir ve davranışlar vahyin ortaya koydukları ve insana bıraktıkları ile belirlenir⁴⁰.

Görüldüğü gibi Fârâbî, her halukarda önder kişiyi ve onun dikte ettiği temel kuralları vahiyle ilişkilendirmiştir. Onun millet kavramı ile İbrahim Milleti (İbrahim'in Yolu) prototipiyle canlandırılan Kur'an'ın millet kavramı doğru orantılıdır. Burada üç temel unsurdan söz edebiliriz. Bunlar; **önder**, onun ortaya koyduğu davranış ve fikirlerden oluşan **model** ve bu modeli benimseyen **insanlar**. Son iki unsur sosyolojik millet kuramlarının da tanımlamada esas aldıkları unsurlardır⁴¹. Bu ikinci unsur yani düşünce ve fiillere göre yapılan tanımlama Manevi

³⁸ Gerek sözlükler ve gerekse tefsirlerde *millet* kelimesi *ehl-i millet* (millet sahibi toplum) diye anlandırılmaktadır. bkz.: Taberî, VIII,173; Zemahşerî, *Keşşâf*, I,194; Yazır, I,498.

³⁹ el-Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, (tah.: Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 43.

⁴⁰ *age.*, s. 43-44 vd.

⁴¹ Mesela; Attas, *age*, s. 63, 90-91; Kocabaş, agm., s. 32 vd.; Bayraklı, Bayraktar, “İslam ve Millet Kavramı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Der.*, sayı: 2, İst. 1995, s. 102; Ülken, Hilmi Z., *Sosyoloji Sözlüğü*, İst. 1969, s. 205. Ayrıca İbn Rüşd'ün *Millet* kavramına bu içerikten biraz daha geniş anlam yüklediği kullanımlar için bkz.: İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, (Felsefe-Din İlişkileri), (Arapça metinle birlikte) (çev.: Bekir Karlığa), İst. 1992, s. 68-69.

Milliyet kuramları⁴² içerisine dahil edilmektedir. Artık bu ilkelerin tarihi bir süreç sonucu yerleşik bir gelenek halini alan toplumsal birer kural olduklarını söylemeye gerek bile yoktur.

Kısaca Kur'an'a göre millet; **insanın veya insanlar topluluğunun zihniyetini oluşturan ve yaşamında takib ettiği ilkelerin çizdiği yoldur.**

B. ŞERİ'AT VE ŞİR'AT

Her dilin kendine ait özelliklerden birisi de toplumun yaşam tarzının o dili etkilemesidir. Buna göre toplumun yaygın olarak kullandığı kelimeler aynı zamanda o toplumun hayatında önemli olan şeyleri ön plana çıkarmaktadır; dahası ön plana çıkan bu şeyler için kullanılan kelime dağarcığı da o nisbette artmaktadır. İşte bu başlık altında ele alacağımız kelime de bu gruptandır. Kur'an burada, hitab ettiği insanların en çok kullandıkları ve onunla ne kastedildiğini çok iyi bildikleri bir kelimeyi kavramlaştırmaktadır.

Bu babdan olmak üzere *şe re 'a* (□□ □) kökünün günlük Arap dilinde oldukça geniş bir kullanım alanına şahit olmaktadır. Bu kelimenin; “Doğrusal şekilde uzanan bir şeyin başlangıcı”⁴³ şeklindeki temel anlamı insanların gidecekleri yolun başlangıcını anlatmaktadır. Buradan hareketle kelime en çok kullanılan anlamı ile çöl ikliminin hakim olduğu bir yerde hayati öneme sahip olan su-hayat ilişkisini anlatmak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda “Ağız ile su içmek”, “hayvanların suya yönelmesi veya suya girmesi”, “develerin suya gitmesi veya götürülmesi ve su içmesi”⁴⁴ anlamları için bu kelime kullanılır. *eş-Şerî'at* (□□□□□□) ve *el-meşre'at* (□□□□□□□) isimleri bu kökten olup; “Suya giden yol”, “Hayvanların su içmesi için hazırlanmış yer”, “insanların veya hayvanlarının su içmek için gittikleri yol”; *eş-şâr'i* (□□□□□□) ise; “büyük yol, ana yol”⁴⁵ demektir. Bu isimlendirmedeki incelik ise şudur; “Araplar, kaynağı kesilmeksizin devamlı olan, görünür bir şekilde akan ve

⁴² Diğer **millet** ve **milliyet teorileri** için bkz.: Ülken, Hilmi Z., *Sosyoloji*, İst. 1943, s. 167-74 vd.; Gökalp, Ziya (‘nın şu eserleri), “Millet Nedir?”, *Makaleler XII*, (haz.: M. Abdulhaluk Çay), Ank. 1982, s. 226-31; “Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir?”, *Makaleler VIII*, (haz.: F.Ragıp Tuncer), Ank.1981, s. 75-77; “Millet Nedir?”, *Makaleler VIII*, s.151-59.

⁴³ İbn Faris, *Makâyis*, s. 555.

⁴⁴ Halil b. Ahmed, I,252; İbn Abbâd, I,285; İbn Faris, *Mucmel*, II,526; Cevherî, III,1236; İbn Manzûr, VIII,125; Fîruzâbâdî, *age.*, s. 942; Zebîdî, XI,238; Taberî, VI,271-72; Kurtubî, VI,211.

⁴⁵ adı geçen eserler.

ayetindeki “Sizden her birinize bir **yol** (*şir'at*) ve **yöntem** (*minhâc*) belirledik” cümlesinden yola çıkarak orijinal bir yorum yapmış, onun tilmizleri durumundaki Semîn (ö. 756/1355) ve Fîruzâbâdî (ö. 818/1414) de bunu eserlerinde nakletmişlerdir⁵⁶. Ona göre bu cümle iki temel olguya işaret etmektedir:

1. Allah'ın, maslahatları ve yaşadıkları yerlerin kalkınmasına yönelik en iyi neticeyi almaya çaba sarfetmesi için her insana bahsettiği bir yoldur.

2. Şeriatların değişkenlik gösterdiği ve nesh kabul eden konulardan Allah'ın dinden olduğunu bildirdiği ve kulun kendi ihtiyarıyla aramasını emrettiği şeydir⁵⁷.

İsfâhânî bu ayırımıyla birincide *minhâc*ı, ikincide de *şir'at*ı (ve aynı anlamda kabul ettiği *şerî'at*ı) izah etmektedir. Çünkü *şir'a* Kur'an'da yer alan yani vahyi konular, *minhâc* ise sünnette olan yani insani anlayış ve kavrayışla oluşan şeylerdir⁵⁸.

Bu izahların yanında *şerî'at* ve *şir'at*, *dîn* kelimesiyle de yorumlanmıştır⁵⁹. Ancak hem kapsamının dar hem de nekra olması, kapsamlı ve sürekli marife olarak (*ed-dîn*) Kur'an'da yer alan *dîn* kelimesinin yerini tuttuğunu söylemeye engeldir. Görüldüğü gibi bu izahların hepsinde ortak nokta ‘yol’ dur. Çünkü Kur'an kelimelerinin asıl anlamı ile Kur'an'da kazanmış oldukları anlamın daha bütüncül bir yapı kazanması için tek yol; kelimenin asıl anlamına dayandırılmasıdır. Bu benzetmedeki incelik şudur: Kaynağın sağlamlığı ve güzelliği itibarıyla Hakk'a götüren yola⁶⁰ veya inananları inandıkları kaynağa götürdüğü için⁶¹ mecazen tarîkat-i İlahiye'ye *şerî'at* ismi verilmiştir⁶². Bir başka yoruma göre de bu benzetmenin sebebi şudur: Su nasıl ki gerçekte insanın susuzluğunu gideriyor ve temizliyorsa, hayvanlar ve bitkilere hayat sebebi oluyorsa aynı şekilde *Şerî'at* da insan ruhunun hayat sebebidir⁶³.

⁵⁶ Çağdaş tefsircilerden Seyyid Kutub bu ayetin yorumunda, şeriati önce evrene hakim yasalara sonra, İsfahanî gibi, insanların doğasında var olan yasalara yorumu için bkz.: Seyyid Kutub, *age.*, II,890-903.

⁵⁷ Ragıb İsfâhânî, *age.*, s. 379.

⁵⁸ aynı yer.

İsfâhânî bu kökten gelen fiil ve isim arasında ayırım yaparak fiil (*şere'a*) olarak geçen ayetlerin değişmeyen konuları içerdiğini belirtmektedir.

⁵⁹ *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak an İbn Abbâs*, s. 86; Ahfeş, II,471; Semîn, II,301.

⁶⁰ İbnu'l-A'rabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut 1988, IV,122; Beydâvî, II,297.

⁶¹ Taberî, VI,269.

⁶² İbn Faris, *Makâyis*, s. 555; Ebu'l-Bekâ, s. 524; Ragıb İsfâhânî, s. 378.

⁶³ Reşid Rıdâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VI,413-16, Ragıb İsfâhânî, s. 378.

Bu aşamadan sonra şunu hemen söylemeliyiz ki, kelimenin lugat anlamıyla bağlantılı olarak getirilen yorumların doğruluğu kabul edilmekle beraber, asıl tartışma, kavramın içeriği ve *şerî'atla şira* 'nın aynı şeyi çağrıştırıp çağrıştırmadığı üzerindedir. Bu tartışmanın açıklığa kavuşturulması için her şeyden önce ayetlerin özel siyaklarına (konteks) kısaca bir göz atmak gerekir. Önemine binaen ayetleri nüzul sırasına göre (5 Mâide 48. Medenî, diğerleri Mekki'dir.) zikretmek yerinde olacaktır:

“O, Nuh’a tavsiye ettiği ve sana vahyettiğimiz ve İbrahim’e, Musa’ya, İsa’ya tavsiye ettiğimiz dini size de **açıkladı** (*şere'a*)⁶⁴ ki, ‘Din’i yaşayın ve onda ayrılığa düşmeyin’⁶⁵. Senin müşrikleri çağırdığın şey onlara çok ağır geldi. Allah dileyen herkesi kendine çeker ve O’na yönelen kişileri doğru yola ulaştırır.(13) ... Bunun için sen Din’e davet et ve emrolunduğun gibi doğru ol. Onların arzularına (*ehvâehum*) uyma... Yoksa onların kendilerine Allah’ın izin vermediğini “Din budur” diye **açıklayan** (*şere'û*) ortakları mı var?...(14-21)”. (42 Şûrâ 13-21)

Sadece şirkin egemen olduğu bir düzleme hitap eden surenin başında peygamberlerin vahiy almada yani Allah’ın insana bilgi ve kuralları ulaştırma hususunda birlik olduğu açıklanmıştır. 13. ayette ise başta işaret edilen bu olgunun açılımı niteliğinde olup peygamberlerin dinde de birliği vurgulanmaktadır. Kur’an’da sık sık görülen bu formüle göre; Allah ile olan iletişim sadece Hz. Muhammed’le değil, ondan önce birçok kişiyle peygamberlik mertebesinde cereyan etmiştir. Bu iletişimle yaratıcının istek ve direktifleri yeryüzüne ulaştırılmıştır. 57 Hadîd suresinin 25-27 ayetleri ile yukarıdaki ayetler arasında bu anlamda bir farklılık görülmemektedir. Üstelik sayılan isimler dahil Şura 13. ayetteki siyaka çok benzemektedir:

“Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah’ın,

⁶⁴ “Açıkladı” anlamını Fîrûzâbâdî’ye (*Bâsâiru zevi’t-Temyiz*, III,309) dayanarak verdik.

Özellikle Şûra 13. ayetteki *şere'a*’yı “*hukuk düzeni yaptı*” diye çevirmek (bkz.: S. Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Ank. 1977; Ali Özek başkanlığında heyet, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Anlamı*, Ank. 1993) yerine “*açıkladı*” olarak çevirmek siyaka daha uygun olacaktır.

⁶⁵ Ahfeş ayetin bu kısmındaki □□□□□□ □□ nun başına □□ eklemiştir. *Mea’ni’l-Kur’ân*, II,684.

kendine ve resullerine görmeden yardım edenleri bilmesi içindir. Allah güçlü ve daima üstündür. Biz, Nuh'u ve İbrahim'i gönderdik, peygamberliği de kitabı da onlardan sonra gelen nesillere verdik. Onlardan kimi doğru yoldadır, bir çoğu da yoldan çıkmıştır. Sonra bunların izinden ard arda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncil'i verdik"⁶⁶.

Görüldüğü gibi ayetlerde, tarihin belli safhalarında Allah'ın insana vahiy ve elçiler gönderdiği mesajı verilmekte ve bunun insanın yaratıcısı olan Allah için en doğal bir şey olduğu anlatılmak istenmektedir. Yine bu ayetler, vahiyle gelen mesajların iman, amel veya ahlaktan hangisine ait olduğunu tartışmamaktadır. Burada vurgulanan konu; insanın Allah ile var olan ilişkisinin hiçbir devirde kopmadığıdır. Bundan sonra artık Allah'ın gönderdikleri tabîi olarak uyulması gereken güzel şeylerdir. Zorunlu olarak insanın onlardan faydalanmasının kendi hayatı için demir kadar önemli olduğu ihsas ettirilmiştir. Dolayısıyla putlar, Allah'ın insan yararına ortaya koyduğu güzellikte yaşam ilkeleri geliştiremeyeceklerdir. Bunun için Allah, böyle bir yanlışlığa ve yabancılaşmaya rıza göstermediği konusunda insanı uyarmıştır⁶⁷. Konuyla ilgili diğer ayetlerde de bu hakikat vurgulanmıştır. 45 Câsiye 18. ayeti şöyledir:

“Sonra sana da dini (*el-Emr*)⁶⁸ **açık bir yol olarak** (*'alâ şerî'atin*) belirledik, sen ona uy ve bilmeyenlerin **arzularına** (*ehvâehum*) uyma”.

Bu kavramla ilgili ayetlerde *şere'a* kökünden türeyen bütün kelimelerin Allah'a ait bir eylemi anlattığı, benzer kontekslerde cereyan ettiği ve nüzul sıralarının birbirine yakın olduğu dikkat çekmektedir. Semantik olarak *şerî'at* ve *millet* kavramları arasında yakın bir alakanın olduğuna işaret etmiştik⁶⁹. Ancak *millet* kavramının insanî boyutu ne kadar fazla ise *şerî'atta* da Allah'a o kadar atıf vardır⁷⁰. Dolayısıyla Allah'ın sunduğu şeylerin dışında insanın kendi belirlemesi olan dinsel kurallara (*ehvâ*)⁷¹ kesinlikle itibar edilmemesi istenmektedir. O halde *şerî'at* kavramı

⁶⁶ 57 Hadîd 25-27. Aynı içeriğe sahip olan 4 Nisa 163-165; 2 Bakara 213 ayetlere bakınız.

⁶⁷ 42 Şûrâ 2

⁶⁸ Ayette açık yol olarak belirlenen dinin *emr* olarak adlandırılması önemlidir.

⁶⁹ Şehristânî, (*age.*, s. 38) *şerî'at* ve *minhâcî*, *millet*in oluşumunu sağlayan özel yol olarak görmektedir.

⁷⁰ *Şerî'at*ın geçtiği 45 Casiye 18. ayeti ile *millet*'in geçtiği ayetlerin sebab-i nuzulü için aynı olayın nakledilmesi de dikkat çeken başka bir hususdur. bkz.: İbnü'l-Cevzî, VII,126; Râzî, XXVII,228.

⁷¹ *hevâ* veya *ehvâ* kavramının cahiliye olduğu ve cahiliyeinin de tarihsel olmadığı yorumu için bkz.: Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, Cidde 1986, II,891, V,3229.

İlahî dinin kaynağını ve insanı o kaynağa bağlayan yolu anlatmaktadır. Yine ayetlerin özel konteksleri dikkate alındığı taktirde, *şerî'at* kavramının soyut ve kuramsal konulardan ziyade insanın davranışı ile alakalı bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu durumun, kelime semantik alanıyla birlikte ele alındığında daha da kesinlik kazandığı görülecektir. Nitekim kelimenin semantik yapısı böylece örnek bir uygulamaya dönüşerek “kesintisiz akan suyun kaynağına giden yol”, **insanın yaşadığı hayatın kaynağına giden** manevi (fiziki değil) yolu anlatan bir kavrama dönüşmüştür. Böylece onun sırf literal bir söylem olmayıp, fiili olarak yapılan şeyleri anlatan **pratik bir kavram**⁷² olduğunu anlamaktayız.

Kur'an'ın takib ettiği davet ve dini anlatma usulü, insanın mantıkî kapasitesinin üstünde değildir. Ayrıca kendi içerisinde barındırdığı iç tutarlılık ile zihinsel olarak basit, anlaşılır, öz, sade ve nihayet maksadı en iyi anlatan kelimelerin özenle seçimi söz konusudur. İlk hitap çevresini baz alırsak *şerî'at* kavramının yukarıda anlattığımız dinin, kural ve eylemleri belirleyen kaynağını ve insan için yaşamsal önemini en güzel şekilde anlattığını müşahade ederiz.

Böylesi bir düzlemde ele alınması gereken bir kavram, İslam'ın toplumsal yaşama iyice adapte olma sürecinde ortaya çıkan ferdi, sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuki alanlardaki kurumsallaşmasının getirdiği bir takım problemlerle birlikte yeni açılımlar kazanarak hukukî ve kelamî bir takım tartışmaların içinde yer almıştır⁷³. Ancak buna, nisbeten kavramın kendisi imkan vermektedir. Zira o, Din'in kaynağını⁷⁴ anlatmaktadır. Kaynak ise, insandan bazı şeyler istemektedir. Sorun, bu istenen şeylerin ne olduğu veya bunların içerisine nelerin girdiğidir.

⁷² krş.: Fazlur Rahman, *İslam* (çev. M. Dağ, M. Aydın), 3. bas., İst. 1993, s. 141.

⁷³ Özellikle Şura suresi 13 ayeti ulema arasında, şeriatın ne zaman başladığı veya hangi peygamberin ilk şeriatı getirdiğine dair ilginç bir tartışma konusunun açılmasına neden olmuştur. Bunu en açık ve geniş bir şekilde dile getiren İbnu'l-A'rabî (1071-11489) *Ahkâmu'l-Kur'an*'da (Beyrut 1988, IV,89) şöyle diyor: “Şefaati Kübrâ hadisinde Peygamber @'ın şöyle dediği Sahih hadis olarak sabit olmuştur: ‘Fakat Nûh'u getirin, çünkü o Allah'ın insanlara gönderdiği ilk rasuldür. Nûh'u getirirler ve onu, ‘Sen Allah'ın insanlara gönderdiği ilk rasulsün’ derler’. Adem'in ilk nebi olduğunda şüphe olmadığı gibi bu haber de hiçbir şüphe olmaksızın sahihtir. Çünkü Adem ile beraber sadece oğulları vardı, ona farzlar bildirilmemiş ve haramlar da teşri kılınmamıştı. Ona bildirilen şeyler sadece bazı emirlerin tenbih edilmesidir... Nuh zamanına kadar bu şekilde gelindi. O zaman Allah... haramları, ... farzları, dini uygulamaları açıkladı... ve böylece peygamberler silsilesi peşpeşe devam etti...”.

Şeriat'ın Nuh @'la başladığını hemen hemen bütün müfessirler kabul etmektedir. bkz.: Abdurrezzâk, I,82; Taberî, II,334, XXV,147; Nehhâs, IV,75; Mâverîdî, V,196; Hazin, V,401; Kurtubî, XVI,10; Şehristânî. *age.*, I,39.

⁷⁴ Bu başlık altında geçen “Dinin Kaynağı”ndan maksat; belirlenmiş inanç ve eylemler bütünü olarak bir din ortaya koyan iradedir.

Bu noktadan hareketle yapılan tartışmalarda asıl sorunun, bu kavramın tanımlanmasında insanların Kur'anî kavramlara yaklaşımındaki genel tutumdan kaynaklandığını sanıyoruz. Kur'an-ı Kerim bu konuda bir açıklama getirmemekte, tanımlama işlemi insana bırakılmakta ve böylece asıl sorun ortaya çıkmaktadır. Böylece, kavramların hemen hepsinde olan subjektiflik burada da zuhur etmekte ve farklı yorumlara göre farklı tanımlamalar olmaktadır. Ancak, *şerî'at*ın kendisinde Kur'an semantiği içinde böyle bir subjektiflik yoktur. Din kavramında olduğu gibi Allah'a izafe edilen bu kavramda da objektiflik hakimdir. Bu durumda buradaki subjektifliğin bizzât değil, arızî olduğunu unutmamak gerekir⁷⁵. İslam medeniyetinin oluşum sürecinde bazı kavramların Kur'an'daki anlamından az veya çok farklı anlamlara bürünmesi bu arızîliğin sonucudur. Şeriat kavramı da, bahsedilen süreçte böyle bir anlamsal transformasyona maruz kalmıştır⁷⁶.

İçerdiği kavramlar için çoğu kez bir tanımlama yapmamasına rağmen, tamamlanmış bir kitap olan Kur'an, söyleyeceği sözü söylemiş, dolayısıyla inanılması ve yerine getirilmesini istediği şeyleri, kısaca insanı Allah'a götürecek yolu bütünlük içerisinde çeşitli sure ve ayetlerde açıklamıştır. Bu durumda *şerî'at*, Kur'an açısından olmuş bitmiş ve münzel⁷⁷ bir hadise olup bütünüyle Kur'an'da yer alan iman, amel ve ahlakî ilkelerden⁷⁸; daha öz olarak tevhid ve Allah'a kulluktan müteşekkildir ve bu tarih boyu değişmemiştir⁷⁹. Bu ilkeler de ancak Kur'an'ın bütünü

⁷⁵ Her ne kadar kendisi de *şeria*'ta çok kapsamlı bir anlam yüklüyorsa da İbn Teymiyye bu kavramın böylesi bir subjektifliğe maruz kalmasına sert tepki göstermiştir. bkz.: *Mecmû'u Fetâvâ*, (cem ve tertib: Abdu'r-Rahman Muhammed b. Kasım), Riyad t.y., XIX,308.

⁷⁶ krş.: Fazlur Rahman, *İslam*, s. 59 vd.; Atay, Hüseyin, "Giriş", *İslam Hukuk Felsefesi*, Ank. 1985, s. 59 vd.

⁷⁷ Şeriatın *münzel*, *müteevvel*, *mübeddel* ayrımları için bkz.: İbn Teymiyye, *age.*, XIX,308-309; ve **Semavî şeriat**, **Beşerî (vadi') şeriat** ayırımı için: Sayis, Muhammed Ali, *Târihu Fıkhi'l-İslamî*, Beyrut 1990, s. 7 vd.; Aşgar, Ömer Süleyman, *Hasâisu 'ş-Şeria'ti'l-İslamiyye*, Kuveyt 1982, s. 16.

⁷⁸ Bu ilkeler; Allah'ı bilmek (tevhid), O'na, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahirete iman (4 Nisâ 136 da sayılanlar) gibi imani konular; namaz, zekat, oruç, nikah gibi ibadet konuları; adaletli olmak, kişisel sorumluluk, doğruluk, yalan söylememek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak, iyi işler yapmak gibi insanî erdemlerin en güzel örnekleri olan ahlakî ilkelerdir. Râzî değişmeyen konularda ahlaki ilkelere vurgu yapmaktadır, bkz.: *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII,135.

Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Nehhâs, II,24; Vâhidî Nisâbü'rî, II,195; İbnü'l-Arâbî, IV,122-23; Ragıb İsfâhânî, *age.*, s. 378; Semîn, II,301; Firûzâbâdî', *age.*, III,310.

⁷⁹ 22 Hacc 67. ayette şöyle buyrulur: Biz her ümmete, uydukları bir ibadet yolu (*mensek*) yaptık. Bu işte seninle asla çekişmesinler. Sen Rabbine çağır, kuşkusuz sen doğru yol üzerindesin". Bu ayette sanki ümmetlere başka başka ibadetler emredilmiş gibi bir izlenim doğmaktadır. Ancak burada her ümmete ayrı ayrı ibadet şekillerinin verildiğinden açıkça bahsedilmemekte olup, bu ümmetlere ibadet etme yolunun gösterildiği anlatılmaktadır. Ümmetlere ayrı ayrı ibadetler emredilmiş olsa bile esasta değişen bir şey yoktur. Yani insanların asıl amacı ve vazifesi olan kulluk ve bu kulluğun Allah'a (21 Enbiya 25; 3 Âl-i İmrân 64; 98 Beyyine 5) yapılmasında bir değişiklik yoktur.

göz önüne alınarak ortaya konabilir⁸⁰. Sadece *şerî'at* kelimesinin yer aldığı ayetleri baz alarak bu ilke ve kuralların ortaya konulması mümkün değildir. Ama *şerî'at* kelimesinin geçtiği ayetlerden özellikle Şûrâ suresi 13. ayetten; bütün peygamberlerin getirdiği dinin aynı kaynaktan dolayısıyla hepsinin dinin aynı din olduğunu⁸¹ çıkarmak mümkündür.

Şerî'at ve *şir'at* kavramlarının yer aldığı ayetlerdeki; “Sonra sana da Din’de **açık bir yol** (*şerî'at*) belirledik”⁸²; “Her birinize bir **yol** (*şir'at*) ve yöntem (*minhâc*) belirledik” cümleleri peygamberlerin dinde bir, ama şeriatla farklı şeyler getirdikleri düşüncesini doğurmuştur⁸³. Bu düşünceye göre, dinin değişmeyen ilkeleri onun asılları (*usûl*) denilen şeyler olup değişmez; değişen⁸⁴ şeyler ise tatbikatla ilgili (*furû'*) konulardır ve Kur'an *usûlü şere'a*; *furû'u* da *şir'at* kelimeleriyle ifade eder⁸⁵. Bu düşünce altında yatan anlayışa göre şeriat; “ahkam-ı ameliyenin heyet-i mecmuası”⁸⁶ veya “Allah’ın kulları için emir ve yasaklar halinde ortaya koyduğu açık yol, yani İlahi Kanun”⁸⁷ tanımlarında somutlaşmış ve uygulama ile ilgili zahiri konular anlayışına indirgenmiştir. Bu anlayışın yeni bir şey olduğu söylenemez. Bilakis benzer düşüncelere örneğin; hicri IV. asırda Nehhâs (ö.338/949) ve Nisâbü'rî (ö. 488/1095)’de şöylece rastlamak mümkündür: “*Şerî'at* ve *şir'at* birdir. O da dinde namaz, zekat ve bu ikisine benzeyen işitme yoluyla alınan... ve zahiri şeylerdir...”⁸⁸.

⁸⁰ Tarihi olarak insanlığın başlangıçtan bu yana aynı inançlar etrafında birleşmesinin daha iyi olduğunu savunan Draz, bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: “Allah’ın bütün elçileri, adalet terazisini beraberlerinde getirmişler (57 Hadid 25), hepsi de helal kazanmak, Allah’a ibadet etmek ve iyi işler yapmakla emrolunmuşlardır (23 Muminun 51-52). Namaz ve zekat daha çok önceleri İbrahim, İshak, Yakup (21 Enbiya 73), İsmail (19 Meryem 55), Musa (20 Taha 14), İsa’ya (19 Meryem 31) da farz kılınmıştır. Aynı şekilde oruç da daha önceki milletlere emredilmiştir (2 Bakara 183). Hac ibadeti ise İbrahim ile başlamıştır (22 Hacc 27). Her kavmin kendine has mukaddes menâsiki olmuştur (22 Hacc 34,67). Maddecilik, aşırı dünya sevgisi, düşmanlık ve ahlaksızlık Hud ve Salih tarafından da kınanmıştır (26 Şuara 128,151-152), Lut, halkının ahlaksızlığına, Şuayb de ticarete hile yapmasına karşı çıkmıştır (26 Şuara 165,181-183). Lokman da oğluna tavsiyelerinde bu türden şeyleri gündeme getirmiştir (31 Lokman 17-19)”. bkz.: Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 94-95.

⁸¹ Sanırız şeriatın değişen şeyler için mi, yoksa değişmeyen şeyler için mi kullanıldığı yolundaki tartışmaların sebeplerinden birisi de *şerea'* fiili ile *şeriat/şira'*t isim ayrımının yapılmamasıdır.

⁸² 45 Câsiye 18.

⁸³ Maturîdî, vr. 164^a, 188^a, 221^b, 340^b.

⁸⁴ Yukarıdan beri tekrarlanan “değişim” sözcüğü ile Hz. Muhammed’e kadarki zaman içerisinde olan değişiklikleri kastetmekteyiz. Özel anlamda İslam hukukunun değişimi sürekli yaşadığında şüphe yoktur ve o bizim konumuz da değildir. Geniş bilgi için bkz.: Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İst. 1990.

⁸⁵ İbnu'l-Arabî, IV,89-90; Râzî, III,608; Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, s. 70.

⁸⁶ Bilmen, s. 99.

⁸⁷ Sunar, Cavit, “İslam Dininin Kaynağı ve Gayesi”, *AÜİFD.*, cilt: XXIII, Ank. 1978, s. 72, 74, 84.

⁸⁸ Nehhâs, II,24; Vahidî Nisâbü'rî, II,195.

Bu tür yaklaşımın şeriatın dar anlamda bir tanımlaması olduğu açıktır. Artık bu kavram daha çok Peygamber @ dönemi dahil İslam medeniyetinde oluşmuş bütün kurallar ve hükümler⁸⁹, belki daha kısa ifadeyle **İslam hukuku** anlamında kullanılır olmuştur. İşte şeriat kavramı böyle bir anlam transformasyonuna uğramıştır. Ancak bu anlayışın daha iyi irdelenmesi ve önceleri Kur'an'ın imanî, ahlakî ve kevnî ayetleri de dahil Kur'an merkezli anlama faaliyeti olarak bilindiği halde sonraları anlam transformasyonuna uğrayarak İslam hukuku anlamına kullanılan fıkhnın, bu kavramla aynileştirilmemesi gerekir⁹⁰. Çünkü, yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi, şeriat; vahiyle belirlenen ve değişebilen konular değil tam tersi değişmeyen ana ilkelerdir⁹¹ ve bunlar, yine *şeria* 'nın semantik anlamına gönderme yaparak söylüyoruz ki, tarih boyu üzerinde yürünmesi istenen yol olup, insan bu yol ile gitmesi gereken yere ulaşır.

Her devrin kendine ait şartlarına göre hazırlanmak düşüncesi, değişimin temel dinamiğini oluşturur. Ancak bu değişim sosyal hayatta olup, dinin böyle bir ihtiyacı yoktur. Peygamberler aynı dini gelişen hayat içinde yeni sosyal çevrelere tebliğ etmişler ve tarihsel şartlar içinde dondurulmaktan kurtarmışlardır. Demek ki, tarihi süreç içinde çeşitli yer ve zamanlarda, çeşitli dil ve ırklardan peygamberlerin gelmiş olması değişimin ana göstergesidir. O halde değişim fikri peygamberlerin bizzat kendilerinin gelmesinden çıkar. Şeriat kavramını ise, bu peygamberlik silsilesi ile dinin tamamlanmasında söz konusu etmek daha uygundur. Çünkü, “bütün elçiler esas olarak aynı esasları tebliğ etmişlerdir”⁹². Bu da, bütün kulluk ve ibadetin sadece O'na ait olduğu ve son analizde sevilen ve korkulanın yalnız kendisi olan bir tek Allah'ın var olduğudur⁹³. Diğerleri ise “sahte tanrılardır”⁹⁴. Diğer bir deyişle

⁸⁹ Sayis, *age.*, s. 7.

⁹⁰ Konuyla ilgili çeşitli tartışmalar ve şeriatın algılama biçimleri için bkz.: Mansurizâde, Saîd, “Şeriat ve Kanun I ve II”, *Daru'l-Fünûn Hukuk Fak. Mecmuası*, sene 2, sayı: 6 ve 8, 1917, s.530-35 ve s. 601-606; Ebu'l-Bekâ, s. 524; Tehânevî, I,759; *İA.*, XI,429; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1964, IV,529; Fazlur Rahman, *İslam.*, s. 140-63; Atay, *age.*, s. 59-60; Sayis, *age.*, s. 7-8; Aşgar, *age.*, s. 11-22; Nasr, *Modern Dünya Rehberi*, s. 73 vd.; Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve ...*, s. 151-70, 238; Güleçyüz, Kazım, *Şeriat ve Demokrasi*, İst. 1995; Sunar, “İslam Dininin Kaynağı ve Gayesi”, s. 72 vd.

⁹¹ Maturîdî, vr. 237^b, 221^b;

⁹² Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 96; Akseki, *İslam*, 345; el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar* (çev.: Ali Turgut), İst. 1988, s. 23-27; Akdemir, *age.*, 195; Watt, *İslam Nedir*, s. 18.

⁹³ 6 En'âm 83-90.

⁹⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev.: A. Açıkgenç), Ank. 1993, s. 172. Ayrıca 6 En'âm 83-90 a bakınız.

peygamberler; **kaynak**, **gaye** ve **genel kaideler** üçlüsünde ittifak ederek⁹⁵ İslam'ı getirmek ve tebliğ etmekte buluşmaktadırlar⁹⁶. Bu ilkeler de sadece insanın bireysel yaşamını veya derûnî hayatını ilgilendirmekle kalmaz, aynı zamanda kamusal hayatın bizzat içine girerek varlığını devam ettirebilirler.

Bu açıklamaların ardından *şerî'at* ve *şir'atı* kavram olarak birbirinden ayırmak gerektiğini ve *şir'atı*, *minhâc* (metot, yöntem) ile birlikte değerlendirmenin daha uygun olacağını belirtmeliyiz. Klasik kaynaklarda bu konuda fazla bir titizliğin gösterilmediğine şahit olmaktadır.

Daha önce de söylediğimiz gibi şeriat, tarih boyu insana gösterilen yoldur. Kur'an *şerea'* ve *şerî'atın* yer aldığı ayetlerde tevhid, ahiret, adalet, sulh vs. konulara dikkat çekmekte ve ayrıntılara girmemektedir. *Şir'at* ve *minhâc* ise gerek dini ve gerekse sosyal yaşamda zamana göre insanların kendi akli kapasiteleri ve imkanlarına göre dini yaşama ve sosyal yaşamı bu zihniyete göre düzenlemeyi anlatan kavramlardır. Bu sebeple biz, *şerî'ata* yol, *şira'* ve *minhâca* yöntem veya metod denilmesinin doğru olacağı düşüncesindeyiz. Bütün peygamberler aynı dini getirmekle beraber zamana göre detaylarda farklılıkların olması tabiidir⁹⁷. İşte bu farklılıkların tabiiliğini *şir'at* (ve *minhâc*) kavramı anlatmaktadır. İlgili ayet (5 Mâide 48)in nüzulü, Kur'an vahyinin tamamlanmak üzere olduğu Medine döneminin sonlarına rastlamaktadır. Bu ayetin yer aldığı suredeki genel kontekste daha çok sosyal yaşam ile ilgili konuların ağırlık kazandığı dikkat çekmektedir. Adem'in iki oğlunun hikayesi, Yahudiler ve Hristiyanların ayrı ayrı gündeme getirilmesinin yanında Kur'an vahyi ile gelen bir takım düzenlemelerden bahsedilmekte ve nihayet şöyle denilmektedir:

“Sana da, daha önceki Kitab'ı doğrulayan ve onu koruyan Kitab'ı hak olarak indirdik. Onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve sana gelen hakkı bırakıp arzularına (*ehvâehum*) uyma. Sizin her birinize **bir yol** (*şir'at*) ve **yöntem** (*minhâc*) belirledik⁹⁸. Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, fakat size verdikleriyle

⁹⁵ Aşgar, *age.*, s. 22. Akseki'ye göre peygamberler usul, maksat ve ahiret saadetine hazırlanmada müttelik olup bunlar da asıl itikatlardan meydana gelmektedir. Bunun dışındaki konularda ise değişiklik vardır. bkz.: *İslam*, s. 257, 278-79.

⁹⁶ 4 Nisâ 163-164; 6 En'âm 83-90; 7 A'raf 59-68.

⁹⁷ Akseki, *İslam*, s. 345.

⁹⁸ Taberî (VI,269)'ye göre anlam şöyledir: “Sizden her bir kavim için Hakk'a götüren bir **yol** (*tarik*) ve kendisiyle amel edilen **açık bir yol** (*sebil*) belirledik”.

□□ □□□□ □□□□□ □□□□ □ □□□□ □□□□ □□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ □□□ □□□ □□□

sizi denemek istedi (ği için bunu yapmadı). O halde iyi şeylerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’a olacak ve O ayrılığa düştüğünüz konuda size bilgi verecektir”. (5 Maide 48)

Açıkça Allah her bir peygamber veya topluluğa dini uygulamada bir yenilik ve sosyal yaşam metodu⁹⁹ verdiğinden bahsetmektedir. Böyle olmasaydı bütün insanlık tarihte ve bütün coğrafyada tekdüze bir yaşam sürdürecekti. Halbu ki bunun istenmediği ayette açıkça dile getirilmiştir. Dolayısıyla ayet bütün insanlıktan bahsetmekte¹⁰⁰ ve belli bir kaç topluluğu ele almamaktadır¹⁰¹. Zaman ve zemine göre insanların hayat şekilleri ve karşılaştıkları problemlere hal çareleri bulma işi değişik ve farklı olmaktadır. İnsanlar şeriatın verdiği zihniyetle oluşturdukları metot ve yöntemi burada kullanmaktadırlar. Şehristânî, “*şir’at* ve *minhâc* bir topluluğun bir araya gelme ve varolma yoludur”¹⁰² diyerek bu iki kavramın toplumsal yönünü iyi tesbit etmiştir. İnsan yaşamının daima değişen ve gelişen bir olgu olduğunun Kur’anî kabulü bu kavramlar vasıtasıyladır. O halde, *şir’at* ve *minhâc* dini olsun sosyal olsun değişen koşullar ve konulardan; *şerîat* (ve fiil şekli *şere’a*) ise tam tersi dinin değişmeyen asıllarından bahseder¹⁰³. İbadetten çok toplumsal yaşamla ilgili olan *şir’at* ve *minhâc* kavramları *şerîattan* daha dardır¹⁰⁴.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kur’an’da bir kez tekrarlanmasına rağmen **şeriat** kavramı İslam toplumunda diğer kavramlardan daha yaygın bir şekilde güncelliğini korumuştur. Bu, onun Dini daha iyi anlatmasından ziyade, adeta İslam’ı diğerlerinden ayıran somut bir kavram olarak algılanmasından ve nihayet kurumsallaşmış İslam Hukuku’nun **şeriat** adıyla nitelendirilmesinden kaynaklanmış olabilir. Biz onu Din kavramından ayrı olarak görmediğimiz gibi, Din kavramının birebir karşılığı olarak da göremiyoruz. O, din kavramıyla tam anlamıyla örtüşmemektedir. Zira Din bu bağlamda en temel ve en geniş kavramdır. Şeriat ise, sadece dinin belirli işlevini ifade eden bir nitelemedir.

⁹⁹ *Minhâc* kelimesine genelde *sünnet* anlamı verildiğini söylemiştik. Sünnetin ise insan yaşamına ait zamansal bir uygulama olduğu bilinmektedir.

¹⁰⁰ Esed, I,200.

¹⁰¹ Ayetin yorumunda tartışmaların daha ziyade cümlede yer alan *minkum* terkiibinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır *Minkum* ile kastedilenlerin kim olduğuna dair yapılan yorumlar için bkz.: Taberî, VI,269-272; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, II,285.

¹⁰² Şehristânî, *age.*, s. 38. (Alıntının tümü için tezimiz s. 76-85 deki **Millet** kavramına bakınız).

¹⁰³ *minhâc*ı bizim burada izah ettiğimiz *şerîat* ile aynı anlamda yorumu için bkz.: Yazır, III,1698.

¹⁰⁴ krş.: Esed, I,201.

Bu düzlemde **şeriat** daha özel ve dar bir konumda olup¹⁰⁵; **din'in kaynağını Allah'a yani aşkın bir boyuta bağlamakta ve hem Allah'a hem de dünya-ahiret mutluluğu ve kurtuluşuna götüren en emin yolu anlatmaktadır**¹⁰⁶. Allah, insanı bu yolda yürümeye çağırılmaktadır. Eğer insan bu çağrıya uyar ve o yolu takib ederse işte o zaman Din'i (Kur'an'ın deyiimiyle *ed-dîn*) gerçekleştirmiş olur¹⁰⁷. **Din**, insanın doğuştan getirdiği psikolojik yapının belli bir süre sonra nesnelleşmesidir. İşte bu nesnelleşme ihtiyacından dolayı Tanrı'nın insana yol göstermesi şeriattır. İşte şeriatın din kavramının semantik alanındaki yeri budur.

C. ÜMMET

Çalışmamızda ele aldığımız ana kavram olan Din'in alt birimlerini oluşturan tali kavramlar dizgesinin üçüncüsünü **ümme**t oluşturmaktadır. Bu kavramların her birini ele alırken, ana kavramın yeni bir boyutunu ve uzantısını görmekteyiz. Değişik şekilleriyle Kur'an-ı Kerim'de toplam altmış dört (64) defa tekrar eden ümmet kelimesinin bu dizgedeki yerini tesbit için önce onun günlük dilde kullanılan temel anlamı hakkında lügatlere bakmamız gerekecektir.

Ümmet kelimesi kök olarak *üm*m (□ □ □)den kaynaklanmakta ve *üm*m de Arap dilinde temel anlam olarak; “etrafındakilerin kendisine bağlı bulunduğu merkeze ve arkadan gelenin kendisine katıldığı her hangi bir şeye”¹⁰⁸ veya “her hangi bir şey etrafına toplanan bir topluluğa”¹⁰⁹ verilen isimdir. Kelime için ikinci bir asıl da; “bir şeye yönelmek, onu hedef almak”¹¹⁰ anlamındaki *emm* den geldiği söylenmektedir. Kelime anlamı itibariyle “*insanlar (ve onlar gibi olan hayvanlar vs.)dan oluşan sınıf veya cemaat*”¹¹¹ demek olan *ümme*t, her iki anlama da dayandırıldığında farklı gibi gözükse de, “toplanma” ve “aynı cins etrafında buluşma” yı anlatmaktadır¹¹². Birinci anlamda ‘bir önder (*imam*) ve arkasından gidenler (*tabi-metbu*)’, ikincisinde ise, ‘bir hedef ve gaye’ kavram için merkezi

¹⁰⁵ Tabâtâbâî, V,358; Esed, I,200.

¹⁰⁶ Bu tanımlamayı Beydavî (II,297) ve Kurtûbî (VI,211)'nin tanımlarından istifade ederek yaptık.

¹⁰⁷ Kurtubî (*age.*, II,94) bu ayrımı şöyle dile getirmektedir: “*Millet* ve *şeriat* aynıdır. Din, millet ve şeriattan ayrıdır. Millet ve şeriat; Allah'ın, insanları yapmaları için çağrıda bulunduğu şeydir. Din ise; İnsanların, Allah emrettiği için yaptığı şeydir”.

¹⁰⁸ Halil b. Ahmed, VIII,436; İbn Abbâd, X,458; İbn Manzûr, XII,31.

¹⁰⁹ *Mu'cemu Elfazı'l-Kur'an'l-Kerim*, (Mecmau'l-Lugati'l-Arabi yayını), Tahran t.y., II,54.

¹¹⁰ İbn Dureyd, I,59; İbn Manzûr, XII,27; Zebidî, XVI,26;

¹¹¹ İbn Kuteybe, *age.*, s. 445.

¹¹² Taberî, XII,6; Reşîd Rıda, *Tefsîru'l-Menar*, XI,26.

konumda yer almaktadır. Aynı kökten gelen ve bazılarına göre aynı, bazılarına göre farklı anlama sahip olan *ümme*t ve *immet* kelimeleri için el-Ahfeş; “ikisi aynı manada olup *ümme*t Temim, *immet* ise Hicaz bölgesine ait kullanım”¹¹³ olduğunu söylemektedir.

Verilen bu anlamlara göre *ümme*t; “bir önder”¹¹⁴ veya “belli bir maksat etrafında toplanan topluluktur”¹¹⁵. Bu ‘maksat’ bir din, yaşam biçimi, belirli bir mekan veya zaman dilimi vs. olabilir¹¹⁶. Ümme kavramının içeriğine hakim olan bu iki merkezi özelliğe dayanan ayırma tefsirlerde de rastlamak mümkündür¹¹⁷. Bu tanımın yanında farklı pratik kullanımlar olmakla birlikte, bunlarda sözlüklerin ittifak etmediklerini hatırlatmalıyız. Bu anlamlardan bazılarına göre ümme: “topluluk”, “imam”, “İnsanın boyu”, “belli bir zaman diliminde yaşayan insan topluluğu (*karn*) veya nesil”, “yol ve din”¹¹⁸ dir.

Kur’an-ı Kerim’de bu kelime, biraz daha belli bir alan ve özel adlandırma ile, yukarıdaki kullanımların bazılarına uygun şekilde yer almakta¹¹⁹ sayısal olarak az (*grup*)¹²⁰ veya çok (*toplum*)¹²¹ insanların oluşturduğu topluluklar ile, cinler¹²² ve değişik türden hayvanlar¹²³ için kullanılmaktadır. Demek ki *ümme*t; “bazı ortak vasıflara veya özelliklere sahip bir canlı varlıklar topluluğunu gösterir”¹²⁴. Bunlar içinde ümme kavramının dinsel boyutunu “sayısı çok olan insanların (ve cinlerin) oluşturduğu topluluk” anlatır. Biz ümme derken de daha çok bu anlamı

¹¹³ Ahfeş, *Meâ’ni’l-Kur’ân*, I,419.

¹¹⁴ Burada önder konumunda olan kişinin kendisi *ümme*t olmayıp etrafında toplanmaya vesile olduğu için *ümme*t denilmiştir. bkz.: İbn Kuteybe, *age.*, s. 445.

¹¹⁵ İbn Manzûr, XII,27; Zebîdî, XVI,26;

¹¹⁶ Râgıb el-İsfâhânî, s. 27.

¹¹⁷ Taberî, XII,6; Beydâvî, I,205; Âlûsî, I,391; Şevkânî, I,213.

¹¹⁸ İbn Dureyd, I,60; İbn Faris, *Mucmel*, I,81; Cevherî, V,1863; İbn Manzûr, XII,27; Zebîdî, XVI,26.

¹¹⁹ Aralarında küçük farklılıklar olsa da örnekler için bkz.: İbn Kuteybe, *age.*, s. 445-46; Damagânî, s. 42-44; Râgıb el-İsfâhânî, s. 27; İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s. 145; Ebu’l-Bekâ, s. 176; Kurtubî, IX,10; Semîn, I,134; Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi’t-Temyîz*, II,79.

Tefsirlerdenn örnek olarak; Ferrâ, III,48; Abdurrezzâk, I,244; Taberî, XX,17, 55, XV,59-61, 154; Zeccâc, IV,139, 408; Nehhâs, II,405, IV,104; Mâverdî, IV,245, V,267; Semerkandî, II,248, 394, 505; Kurtubî, XVI,74.

¹²⁰ 2 Bakara 128, 134, 141, 143; 3Al-i İmran 110; 4 Nîsâ 41; 6 En’âm 42, 108; 7 A’râf 34, 181; 10Yunus 47, 49; 11 Hûd 48; 13 Ra’d 30; 15 Hicr 5; 16 Nahl 36, 63, 84, 89; 22 Hacc 34, 67; 23 Mu’mînün 43; 27 Neml 83; 28 Kasas 75; 29 Ankebut 18; 35 Fâtır 24, 42; 40 Mu’mîn 5; 43 Zuhruf 22, 23; 45 Câsiye 28; 46 Ahkâf 18.

¹²¹ 3 Al-i İmran 104, 113; 5 Maide 66; 7A’râf 159,160, 164, 168; 11Hûd 48; 16 Nahl 92; 28 Kasas 23.

¹²² 7 Araf 38; 41 Fussilet 25.

¹²³ 6 En’âm 38.

¹²⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, I,231-32.

kastetmekteyiz. Diğerleri ise kelimenin lügat anlamından başka bir şey ifade etmezler.

Kur'an'ın kendi siyakına uygun özel kullanımlardan ümmet kavramı da nasibini almıştır. Bunlar içerisinde İbrahim @'ın tek başına ümmet olması; cinlerin ve hayvanların ümmet olması ve *ümmet*in zaman boyutu; daha da önemlisi insanların bir zamanlar tek ümmet olması veya Allah'ın kendi isteği ile bütün insanları tek bir ümmet yapmadığı şeklindeki önermelerdir. Ümmet kavramına açıklık getirmesi açısından bu özel kullanımları kısaca değerlendirmeliyiz.

Kendi içlerinde mütenasip bir topluluk olmaları sebebiyle cinlere ümmet adını veren Kur'an'a göre; onlar da insanlar gibi vahye muhatab olmuş ve dolayısıyla sorumluluk üstlenmişlerdir. Ahirette de bu sorumluluklarıyla karşı karşıya gelecekleri onlarla ilgili ayetlerde (7 A'râf 38; 41 Fussilet 25) açıklanmıştır.

Aynı şekilde hayvanların da kendi aralarında bir topluluk oluşturmaları ve aynı hayatı paylaşmaları, hatta aynı yaratılışa olmaları onların ümmet olarak adlandırılmalarına sebep olmuştur. Bunun sebebi ile ilgili arayışlara Râzî'den; “Evet onlar da bizim gibidir, ama benzeme yönü belli değildir, bu benzeme yönü şudur dememiz yanlış olur”¹²⁵ şeklinde açıklama gelmiştir. Konuyu bu şekilde bağlamanın daha makul olduğu, *ümmet* kelimesinin bu bağlamda kavramsal bir anlamının olmadığı kanaatindeyiz.

Ancak Hz. İbrahim'in tek başına ümmet olması aynı kategoride değerlendirilemez. İlgili 16 Nahl 120. ayetinde; “İbrahim, Allah'a yönelen, O'na itaat eden ve müşriklerden olmayan örnek bir kişi (*ümmet*) idi” denilmektedir. Ayet İbrahim'in birbirini açıklayan üç özelliğinden bahsediyor ki, bunlar; Allah'a itaat eden (*gânit*), Allah'a yönelen (*hanîf*), müşrik olmayandır ki, bu üç özellik de O'nun tebliğinin özünü oluşturan tevhidin bizzat kendisidir. Devam eden ayetlerde Hz. Muhammed'e İbrahim'in yoluna (*milleti İbrahim*) uyması emredilmiştir. Öyle gözüküyor ki İbrahim'e bu özelliğinden dolayı tek başına ümmet olmak vasfı layık görülmüştür. Hz. İbrahim'in bazı özellikleri kendinde topladığı veya kendisine uyulan imam olduğu için vs. *ümmet* denildiği yolundaki yorumların¹²⁶ haklılık payı

¹²⁵ Râzî, XII,175.

¹²⁶ Taberî, XIV,191; Semerkandî, II,254-55; Mâverdî, III,218.

olmakla birlikte, onun yaşadığı dönemde diğer dinlere muhalefet ettiği ve onlarda bulunmayan bir gayeye (*tevhid*) yöneldiği için tek başına bir ümmet olması, hem Kur'an siyakına hem de dildeki anlamlara daha uygundur. Zira ümmet kelimesinin anlamlarından biri de “kendi dışındaki dinlere muhalefet eden”¹²⁷ dir. Bu tesbit tevhidin bütün özelliklerini kendinde toplaması itibarıyla *ümmet* kelimesinin lügat anlamına uygundur.

Benzer bir kullanım da ümmet kavramının zaman ile irtibatlandırılmasıdır. Bu özellik sadece iki ayette vardır:

“Eğer biz onların azabını **belli bir zamana kadar** (*ilâ ümmetin ma'dûdetin*) erteleyeseydik, derler ki; onu bizden engelleyen nedir?”. (11 Hûd 8)

“Hapisteki iki kişiden kurtulan **bir müddet sonra** (*ba'de ümmetin*) hatırlayarak, dedi ki; ...”. (12 Yûsuf 45)

Ayetlere dikkatle bakıldığında ilk etapta yalın olarak zaman gibi görünen anlamın aslında sırasıyla “*belli bir ümmetin gelmesine kadar*”¹²⁸ veya “*bir ümmetin geçmesinden sonra*”¹²⁹ şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı ortaya çıkmaktadır.

Ancak ele alınan bu bir kaç ayetin kavramsal anlamda ümmet anlayışında ve yorumlanışında çok belirgin bir etkisi yoktur. Önemli bir tartışma “□□□□□ □□□ □” yani “insanların tek bir ümmet” olduğunu ifade eden ayetler üzerindedir. Tesbitimize göre bu kalıp ifade ayetlerde şu üç bağlamda kullanılmıştır;

1. İnsanların dünya sahnesine ilk çıktıklarında tek bir ümmet olmaları¹³⁰.

İlgili ayetlerde Dinin Kaynağı ve Başlangıcı'na vurgu vardır.

2. Peygamberlerin veya getirdikleri mesajların tek bir ümmet olması¹³¹.

Bu bağlamdaki ayetler bütün peygamberlerin aynı mesajı getirdiklerine dikkat çekmektedir¹³².

¹²⁷ Halil b. Ahmed, VIII,427; Zeccâc, I,283, III,222; Zebîdî, XVI, 27.

¹²⁸ Taberî, XII,6; Reşid Rıda, XI,26; Kurtubî, IX,9.

¹²⁹ Mâverdî, III,43; Kurtubî, IX,201.

¹³⁰ 2 Bakara 213; 10 Yûnus 19.

¹³¹ 21 Enbiyâ 92; 23 Mu'minûn 52.

¹³² Esed, II,696.

3. **Allah'ın insanları tek bir ümmet yapmak istememesi**¹³³ de dinde özgür seçimin esas olduğu bildirmektedir.

İnsanlığın tarihsel dinî tecrübesini özetleyen bu üç konunun her biri, kendi başına ayrı ve önemli bir problemi ele almakta ve çözümlemektedir. İlk bakışta aynı içeriğe sahipmiş gibi gözükse de ve bu görüntüden dolayı ilgili ayetler tek bir çatı altında toplanmaya gayret edilse de, bunlar hemen halledilebilecek yapıda değildirler. İzah yerleri burası olmadığı için bu gruplarda yer alan ayetler konu başlıklarına uygun olarak yeri geldiğinde ele alınacaktır.

Tefsirlerde *ümme*t kavramı; “Bir peygambere nisbet edilen kavim”, “bir peygambere tabi olanlar”, “Bir din veya her hangi bir gidişat etrafında toplanan insanlar”¹³⁴, “Tek bir gayede toplanan insanlar”¹³⁵ diye birbirine çok yakın şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan iki tür ümmet anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Birincisinde *ümme*t **peygamber merkezli** olarak ele alınmaktadır. Buna göre; **ister inansın ister inanmasın Allah'ın gönderdiği bir peygambere muhatab olan veya ona inanan insanlar topluluğudur**. Burada aslında ümmetin inanç eksenli bir anlayışı çerçevelediği anlaşılmaktadır. Kavramsal anlamda düşünürsek bu anlayış Kur'an'a aykırı bir yorum değildir. Bu anlayışa göre bir peygamberden sonra gelen bütün insanların, ister onun getirdiğine inansın ister inanmasın, onun ümmeti olduğu fikri oldukça yaygındır. Buna dayanarak Hz. Muhammed'den sonra kıyamete kadar bütün insanlar onun davetine muhatab olmaları açısından Muhammed ümmetidirler¹³⁶. Bazıları bir karışıklığa meydan vermemek için bu anlayışın ortaya koyduğu ümmeti, **ümme**t-i **davet** (vahye muhatab olup inanmayanlar) ve **ümme**t-i **icâbet** (inananlar) diye ikiye ayırmışlardır¹³⁷. Bu durumda Hz. Muhammed'in ümmeti şu anda yeryüzünde yaşayan bütün insanlıktır. Aslında tebliğ yoluyla insanlara dinin ulaştırılması açısından bu anlayış son derece stratejik bir yaklaşımdır. Zira insanların bir son peygambere ümmet olarak nisbet edilmesi (tabi değil), insanlığın birliği ve birbirlerine karşı daha dikkatli olunması fikrini doğurması, yeryüzü yaşayanları için olumlu bir tavır alışa neden olacaktır.

Aslında dinlerin her birisi kendi gerçekliğini savunduğundan, insanların bu

¹³³ 5 Mâide 48; 11 Hûd 118; 16 Nahl 93; 42 Şûrâ 8; 43 Zuhurf 33.

¹³⁴ Taberî, XII,6; Vahidî, *el-Vasît*, I,211; Bagavî, I,151.

¹³⁵ Zeccâc, I,283; Âlûsî, I,391; Reşid Rıdâ, XI,26.

¹³⁶ Halil b. Ahmed, VIII,428; İbn Manzûr, XII,26; Zebîdî, XVI,26; Reşid Rıdâ, XI,255-56.

¹³⁷ Ebu'l-Bekâ, s. 176; Tehânevî, *Keşşâf* I,91.

gerçeklik etrafında buluşması için çaba gösterilmesi fikrini (tebliğ, cihad) her zaman koruya gelmişlerdir. Bunun iki önemli sonucu vardır. Birincisi; dinin **ötekine** açık olması, ikincisi ise; dinin sürekli yenilenmesi ve diri kalmasını temin etmesidir. Yoksa din de bütün insanlığın kendisi etrafında buluşmayacağı gerçeğini kabul etmektedir. Bu yayılma sömürü ve asimile anlamında değildir. Çünkü din(ler), yaratılış itibariyle insanların birliği fikrini savunan ve insana hürmet edilmesini isteyen tek ve en büyük kurum(lar)dur. Ancak din, düşünce ve yaşayış itibariyle insanların birliğinin (tek ümmet olmalarının) mümkün olmayacağını da kabul eder¹³⁸.

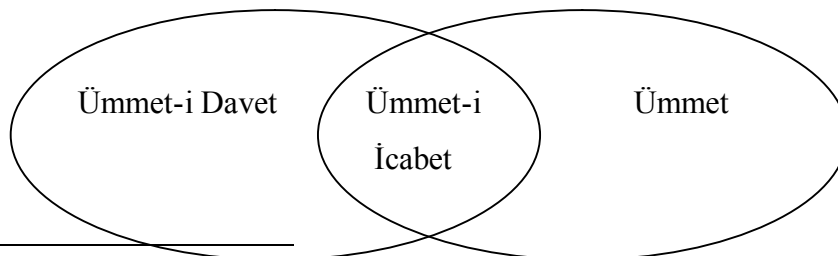
Fakat İslam toplumlarında ümmet anlayışı, **peygamber merkezli** olmakla birlikte bütün insanlık için değil sadece İslam dinini kabul edenlere (ümmet-i icâbet) has bir çerçeveye sınırlı kalmıştır. Bu anlayış ümmeti bir peygambere inananlar bağlamında tanımlayarak kapsamı daralttığından dolayı doğru bir tercih değildir. Zira Kur'an bu kavramı, peygamber gelmemiş insanlar topluluğunu veya peygambere iman etmiş veya etmemiş insanları içine alacak şekilde kullanmıştır. O halde ümmet kavramı genel anlamda bir toplumun adıdır. Bunu daha özel ve belli bir dinin çizdiği alanda ele alırsak, o zaman, bu dine iman eden toplumla sınırlandırabiliriz.

İkincisi ise **gaye merkezli** ümmet anlayışıdır. Ümmet kavramını daha kapsamlı tanımlamaya imkan verecek bu anlayışa göre de ümmet; **belli bir gaye (maksad) etrafında toplanan insanlar topluluğudur**. Kapsamı daha geniş ve Kur'an'ın bu konudaki tutumuna uygun olduğu için bu tanım tutarlıdır. Üstelik “belli bir gaye” bağlamındaki yaklaşımın (peygambere bağlı) birinci tanımlamayı da içine aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şu şekilde bu iki ümmet anlayışı daha açık görülebilir.

Sekil -1-

Ümmet Tanımlaması

Peygamber Merkezli Ümmet Gaye Merkezli Ümmet



¹³⁸ krş.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 138.

Hangi bağlamda değerlendirilirse değerlendirilsin ümmet kavramının ana ve en önemli iki unsurunu **insanlar** ve onları **bir araya toplayan şey** oluşturmaktadır. Zira etrafında toplanılan her ne ise o, insan olmadan bir şey ifade etmez. Aynı zamanda, “İnsanlar tek bir ümmet idi, sonra ayrılığa düştüler...” şeklindeki Kur’an ifadesine göre, tek obje etrafında toplanma olmadığı takdirde de ümmet olma özelliği kaybolur. Bundan dolayı kavramı her iki unsuru da göz önünde bulundurarak değerlendirmek durumundayız.

Bu noktada insan toplulukları için Kur’an’da kullanılan kelimeler ile ümmeti birbirinden ayırmak gerekmektedir. Sadece ırkî bir topluluğu anlatan *kavm*, *kabile*, *ş’a’b* ve daha küçük grupları anlatan *hizb*, *şî’a/şiy’a*, *fırka*, *ferîk* vs. kelimeler daha yalın, dar ve özel anlama sahiptirler¹³⁹.

Ama *ümme*t için bunu söylemek güçtür. O, sadece bir araya toplanmış her hangi bir kalabalığı değil, **belli amaç ve gayeyi gözeterek bir araya toplanmış insanları** anlatır. Bu durumda ümmet kavramı *kavm*, *şî’a’* vs. den daha kapsamlı, hatta onları da bir önder etrafında topladığı¹⁴⁰ ve gaye temeline oturduğundan daha stratejiktir. O halde bu kavram alelâde ve niteliksiz bir toplumsal oluşumu ifade etmez.

Bu topluluğu sosyolojik bir tahlilde, maddi-manevi bütün yapısal özellikleriyle ele almalıyız. Böylece ister ilahi ister beşeri bir temele otursun, tarihsel bir kesitte oluşmuş sistematik bir yapıdan bahsetmek durumunda olduğumuz kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Buna daha geniş bir anlamda “medeniyet”¹⁴¹ diyebiliriz. Şu ayetlerdeki *ümme*t kelimesini sadece din olarak yorumlamak mümkün değildir. Aksine, burada ümmet dini de içine alan daha kapsamlı ve komplike bir yaşam tarzını anlatmaktadır.

“Bunun aksine onlar; Biz babalarımızı **bir yaşam biçimi** (*a’la ümmetin*) üzere bulduk ve biz onların izinde doğruyu buluruz, derler. Senden önce hangi

¹³⁹ Bu kelimelerin *ümme*t ile ilişkisi için bkz.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an.*, s. 259, 301-303; Faruki, *Tevhid*, s. 124-147; Watt, *İslam Nedir?*, s. 91-92, 95-96.

¹⁴⁰ Yazır, II,1154.

¹⁴¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, I,145, 404, II,515, 536, 547, 890.

memlekete uyarıcı gönderdiysek, oranın ileri gelenleri; Biz babalarımızı **bir yaşam biçimi** (*a'la ümmetin*) üzerine bulduk ve biz onların izine uyarız, dediler"¹⁴².

Öyle zannediyoruz ki, ümmet kavramının yer aldığı ayetlerde en çok kullanılan □□□ □□□ □□□ ifadesi sosyolojik durumu anlatmaktadır. Tarih ve sosyoloji bilimlerinin ortaya koyduğu verilere göre; bir medeniyetin oluşması, yapısal niteliklerini tamamlaması uzun bir zaman alır. Ardından bu medeniyet uzun veya kısa bir müddet varlığını koruduktan sonra bozulmaya başlar. Böylece hiçbir medeniyet ebedi olarak ilk kurulduğu şekliyle varlığını devam ettirememiştir. Mutlaka bir yenilenme ve değişime ihtiyaç duymakta, bazan de yok olup gitmektedir¹⁴³. Değişme olgusu, insanın doğasının bir gereğidir. Tarih boyu peygamberlerin sürekli yeni bir program ile gelmeleri¹⁴⁴; onların var olan bir durumu değiştirme veya yeniden düzenlemeyi hedef almış olmaları bunun bir kanıtıdır. Kur'an'da bu düşünce *ihyâ*¹⁴⁵ kavramıyla ifade edilmiştir.

İşte □□□ □□□ □□□ formülasyonu tamamen bu olguyu dile getirmektedir. Çünkü bir ümmetin eceli gerçekte onun tabii üyelerinin ölmesi -bu duruma, Allah'ın bir topluluğa azap indirmesi de dahildir- anlamına geldiği gibi, sosyolojik bir çürüme ve yok olmayı da anlatmaktadır. Buradaki yok olmanın Kur'an açısından, organizmacı anlayışın aksine, insanın yeryüzündeki yapıp etmeleri sonucu ortaya çıktığını belirtmeliyiz¹⁴⁶. Daha somut ifadelerle söyleyecek olursak; medeniyet için determine edilmiş ve mutlaka yok olacak diye bir şart yoktur¹⁴⁷. Tek şart, içten bozulmanın başlamasıdır¹⁴⁸. Toplumsal hayatın böyle bir sonuca ulaşmasında tek etken insanın kendisidir¹⁴⁹. Hatta ıslah olmuş ve zulme düşmemişse kafir bir medeniyetin bile mutlaka yok olacağına dair bir kaide yoktur¹⁵⁰.

¹⁴² 43 Zuhruf 22-23.

¹⁴³ İslamî bir kavram olan medeniyetin Kur'an açısından yorumu, bir medeniyetin kuruluşu, gelişimi ve çöküşüne Kur'anî bir yaklaşım için bkz.: Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, İst. 1996.

¹⁴⁴ 6 En'am 42.

¹⁴⁵ 2 Bakara 28, 243; 5 Maide 32; 6 En'am 122; 8 Enfal 24; 22 Hacc 66.

¹⁴⁶ Organizmacı görüş ile Kur'an anlayışının mukayesesi için bkz.: Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ank. 1994, s. 84-87.

¹⁴⁷ Pazarbaşı, s. 194 vd.

¹⁴⁸ 13 Ra'd 11.

¹⁴⁹ 10 Yunus 14.

¹⁵⁰ krş.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, s. 124-25; Siddiki, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, (çev.: S. Kalkan), İst. 1982, s. 33; Özsoy, s. 45; Pazarbaşı, s. 194-211; Okumuş, Ejder, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İst. 1995, s. 87-94, 196-97.

O halde yukarıdaki ayetlerde verilmek istenen mesaj; insanın sürekli değişen bir varlık olmasından doğan sonuçların iyi bir şekle büründürülmesinin istenmesi, aksine davranışlarınsa sonun (*ecel*) gelmesini mukadder kılacağı ve bunun asla engellenemeyeceğini bildirmektir.

“Kur’an’dan, toplumlar; gelişimlerini tamamlayıp, belli bir sürenin sonunda yıpranırlar, bozulurlar ve yok oluşa doğru giden bir çizgide yol alırlar, tarzında bir yasa çıkartılamaz. Çünkü toplumların tarihi seyrini, insanların tavrı belirlemekte ve toplumları yok oluşa götürme veya kurtarma yönündeki seçim de, insana bırakılmaktadır. Başka bir deyişle, medeniyetlerin ömrünü uzatmak veya kısaltmak, insanın, yüklenmiş olduğu görevin gereğini yapıp yapmamasına bağlı bir durumdur. Bu anlayış çerçevesinde, toplumların ilkelikten başlayıp, sürekli yükseliş ve ilerlemeye doğru giden tek bir çizgi üzerinde gitmesi mümkün değildir. Çünkü toplumların tarihi, tek bir ana çizgi üzerinde değil, yükseliş ve inişleri gösteren çizgiler üzerinde seyretmektedir. Bu bakımdan toplumlar için, sürekli yükseliş veya sürekli çöküş hali söz konusu değildir”¹⁵¹. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’deki “**toplumların eceli**” formülasyonu sadece küfür üzere olanları¹⁵² değil her biri bir ümmet olan bütün toplum ve toplulukları içine almaktadır. Hatta Kur’an’ın ümmet adını verdiği bazı hayvan cinslerinin bile tarihsel süreç içerisinde yok olduklarını biliyoruz. Bu çözümleme ile ümmet kavramının; insanda içkin olan *fitrat* ve tarihin işleme şekli olan *sünnetullah* kavramları ile bağlantısı da ortaya çıkmaktadır.

Ümmet kelimesi son peygamber Hz. Muhammed’e ve ona inanan insanlar topluluğuna atfen kullanımının Kur’an’da oldukça az olması ilginçtir. Var olanlar da onun ümmetinin konumunu tanımlayıcı ve diğerlerinden ayırıcı özelliğini anlatmaktadırlar. Özellikle hayatının sonuna doğru, az da olsa *ümmet* kelimesi onun kurduğu topluma atfen kullanılmıştır. Böylece aynı özelliğe sahip olan bu insanların oluşturduğu bu toplum; “dini bir toplum” hüviyetini kazanmıştır¹⁵³.

Halbu ki Hz. Peygamber’in Medine’ye geldikten sonra orada ve çevrede yaşayan kabile ve gruplarla yaptığı antlaşmada (II. madde), bu antlaşmaya katılanların hepsini birden bir ‘ümmet’ kabul etmiştir¹⁵⁴. Bu da bize gösteriyor ki,

¹⁵¹ Pazarbaşı, s. 196.

¹⁵² Bunu savunan görüş bkz.: Taberî, VIII,167.

¹⁵³ Izutsu, *God and man*, s. 78.

¹⁵⁴ Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatu'l-Vesâki's-Siyasiyye*, Kahire t.y., s. 1-4.

Medine'deki bu ilk ümmet; dini bir anlam içermemekte ama karşılıklı çıkarlar etrafında anlaşmış topluluğu anlatmaktadır. Daha sonra Kur'an bu sınırı kaldırarak ümmeti dini bir sığata büründürmüştür. "Bu fikrin önemi yeterince vurgulanmamıştır. Bu fikrin doğuşu, İslam tarihinde ciddi kesim bir anı işaret eder. O zamana kadar Arabistan'da sosyal ve siyasi oluşumun temel prensibi, esas itibarıyla kabilesel esasa dayanmaktaydı... Bu devrin üstünlük anlayışının zıddına Kur'an, artık akrabalığa değil, ortak dini inanca dayalı bir yeni bir sosyal birlik (toplum) anlayışı geliştirdi."¹⁵⁵

2 Bakara 143 ve 3 Âl-İmran 104, 110 ayetlerindeki *ümmet* Medine'de yeniden kurulmuş ve yapısal durumunu tamamlamış bir toplumu anlatmakta ve her hangi bir toplum olmaktan çok, nasıl bir toplum sorusuna cevap niteliği taşımaktadır. Halbu ki bu cevap, daha önce bu kadar açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Buna göre bu ümmeti diğerlerinden ayıran iki özellik; onun "**en hayırlı ümmet:** □□□ □□□" (3 Âl-i İmrân 110) ve "**itidalli ve dengeli ümmet:** □□□□ □□□" (2 Bakara 143) olmasıdır. Her üç ayette Yahudi ve Hristiyanlar anlatılıp yanlışları kınadıktan sonra gelmekte ve eleştirilen tutumlarından uzak kalmak (*ümmeten vasatan*) ve onların düştüğü yanlış düşmemek konusunda uyarı (*hayra ümmet*) da yapılmaktadır. Böyle erdemli bir toplumun olgunlaşmasını bu iki özellik iyi izah etmektedir¹⁵⁶.

Dolayısıyla din tamamlanmış, onun etrafında toplanan insanlar "toplumsal oluş" süreci ve şartları açısından olgunluğa ulaşmıştır. Dinin tamamlanması, dünyaya bakış ve hayatı düzenleme; toplumsal tamamlanma ise bu temele dayanan insanî yapının vücut bulması anlamına gelmektedir. Hatta dinin tamamlanmasından önce toplumun sağlıklı bir teşkilatlanmasının olması gerekmektedir. Ümmet kavramının dinin tamamlandığını bildiren ayetten önce inmiş olması bu gerekliliğe işaret etmesi ihtimalini güçlendirmektedir. Din ve toplumun birbirine sıkı bir şekilde bağlılığı da burada ortaya çıkmaktadır. Böylece mükemmel ve arzulanan bir yapının tam işleyebilmesi için her iki açıdan organizeinin tamamlanması gerektiğini anlamaktayız.

Şunu da unutmamak lazımdır ki, Kur'an-ı Kerim, kavramları bütün insanlığın tutum ve davranışlarını, hatta evrensel hareketliliği ve yaşamı tanımlayacak ve yorumlayacak şekilde çok geniş bir perspektifle ele almakta ve bizden de bu

¹⁵⁵ Izutsu, *age*, s. 78.

perspektifi zımnen de olsa istemektedir. Onları sınırlı ve dar çerçeve içerisine sıkıştırmak, Kur'an mesajının zaman ve mekan açısından evrenselliğine engel koyduğu gibi, ondan yararlanan insanlığın fikri ve bilimsel gelişmesine katkıda bulunması da engellenmiş olur. Kur'an ele alınırken, kavramları bu açıdan düşünerek oldukça kapsamlı bir yorumlama yolu benimsenmelidir. Din, millet, ümmet vb. kavramlar buna çok iyi örneklik teşkil etmektedirler.

Kelimenin temel anlamını ve içerisinde yer aldığı ayetleri toplu bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda ümmet; “Tek bir din, tek bir zaman, tek bir mekan gibi her hangi bir sebep (*maksad*) ve ortak özellikten dolayı bir araya toplanan insanların oluşturduğu topluluktur”¹⁵⁷. Böylece o, özel anlamda bir din etrafında toplanan insanları yani kurumsallaşmış dinin sosyal ve toplumsal yanını ifade ederken genel anlamda her hangi bir toplum veya topluluğu anlatmaktadır. Biz Peygamber @’a inanan ümmeti, yine Kur’an’dan esinlenerek “**Müslüman toplum**”¹⁵⁸ kavramıyla karşılamaktayız. Bu tanımlama aynı zamanda ırk, dil ve bölgesel farklılıkları ölçü almayan tevhidin toplumsal boyutunun ifadesidir. Daha öz bir deyimle Kur’an, **Din** kavramının toplumsal boyutunu **ümmet** kavramı ile anlatmaktadır diyebiliriz.

İnsan varlığını devam ettirebilmek için toplumsal yapıya ihtiyaç duyar. Bu oluşumun fiziki görünümünü meydana getiren insan tekinin **iyi olma** standardını Kur’an, şimdi ele alacağımız, *fitrat* kavramına dayandırmaktadır.

D. FITRAT

Kur’an-ı Kerim’de bir defa yer almasına rağmen din ile ilgisi bakımından üzerinde en çok söz söylenen konu ve kavramlardan birisi de **fitrat**tır.

Arapça’da bu kelimenin aslı olan *fatara* (□□□) için; “yarılmak, ortaya çıkmak” temel anlamı verilmektedir. Buradaki yarılma şeklinin **boyuna** olduğuna dikkat çekilmektedir¹⁵⁹. Çeşitli fiil şekilleriyle kullanılışında; “devenin tırnağı çıktı”, “devenin sütünü sağdı”, “elbise yırtıldı”, “bitkilerin ortaya çıkması için yer yarıldı”,

¹⁵⁶ Krş.: İkbâl, s. 216, 225; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an.*, s. 86-305.

¹⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I,390-91; Şevkânî, *Fehu'l-Kadîr*, I,213.

¹⁵⁸ Müslüman Toplum tanımlamasını 2 Bakara 128 deki *Ümmeten Müslimeten* terkiibinden esinlenerek yaptık.

¹⁵⁹ Ragıb İsfâhânî, s. 575; Semîn, III,284 .

“(bahar mevsiminde) ağaçlar yarılıp yapraklarla donandı”¹⁶⁰ anlamlarını taşımaktadır. Günlük dildeki kullanımı ile ilgili bir kaç örnek verdiğimiz bu kelimenin bütün kullanımları; “bir şeyin ortaya çıkması, bir şeyin olmaya başlaması” etrafında toplanmaktadır. Buna en güzel örnek; “*Fatarallahu'l-halka*” yani; “Allah varlıkları yarattı, ortaya çıkardı”¹⁶¹ veya “şunu yaptı, şuna başladı (*fatara'ş-şey'e*)” denilmesidir¹⁶².

Bu kelimenin, kavramsal (isim) şeklinin ilk defa Kur'an'da yer aldığını söylemek yanlış olmaz. Zira lugatlarda fitrat kavramının tanımı Kur'an'daki kullanımına dayandırılmıştır. Sadece, “yeni olmaya başlamış üzüm taneleri” için *el-fitır* dendiği yolunda Kur'an dışı bir istişhad vardır ki bu, kavramsal tanımlama için bir ipucu verebilir¹⁶³. Bu da gösteriyor ki fitrat, vahiy öncesi dönemde en azından Kur'an'daki anlamında kullanılmamıştır. “İbn Abbas'ın ‘Ben daha önce *fatır*ın anlamını bilmiyordum. Ne zaman ki, iki adam yanıma gelip bir kuyu hakkında tartışıp ta biri diğerine ‘onu ben yaptım (*fatartuhâ*) yani ilk önce ben başladım (*bede'tuhâ*)’ deyince kelimenin manasını anladım”¹⁶⁴ sözü kelimenin ilk defa Kur'an tarafından kullanıldığının”¹⁶⁵ veya bedeviler arasında pek yaygın olmadığının delilidir. Bu ele aldığımız kavramlar arasında sadece *fitrata* ait özel bir durumdur.

Kur'anda bu kök; “göklerin yarılması ve parçalanması” anlamında beş¹⁶⁶; yaratıcı olarak Allah'ın sıfatı (*fâtır*) ve eylemi (*fatara*) için on dört¹⁶⁷ değişik ayette kullanılır¹⁶⁸. Kelimenin sadece bir defa (30 Rûm 30) tamamlama şeklinde Allah'a izafe edilerek (*fitratullah*) kullanılması ona özel bir anlam yüklerken, marife formunda (*el-fitrat*) yer almaması da dikkat çekicidir. İbn Abbas'tan rivayet edilen ve yukarıda alıntısını yaptığımız haberle de desteklenerek açıklandığına göre, Allah,

¹⁶⁰ Sırasıyla: □□□□□ □□□□□ ; □□□□□ □□□□ ; □□□□□ □□□□□ ; □□□□□□□□□□ □□□□ □□□□□ ; □□□□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□□

¹⁶¹ □□□□ □□□□

¹⁶² Kelimenin kullanımı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Halil b. Ahmed, VII,417; İbn Abbâd, IX,163; Cevherî, II,781; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belaga.*, s. 467; İbn Manzûr, V,55-59; Zebîdî, VII,350.

¹⁶³ İbn Manzûr, V,56; Zebîdî, VII,350.

¹⁶⁴ Maturîdî, vr. 599^b; İbn Kesîr, III,546.

¹⁶⁵ Mutahhari, *Fitrat*, s. 9, 16-17.

¹⁶⁶ 19 Meryem 90; 42 Şûrâ 5; 67 Mülk 3; 73 Müzzemmil 18; 82 İnfitâr 1.

¹⁶⁷ 6 En'âm 14, 79; 11 Hûd 51; 12 Yûsuf 101; 14 İbrahim 10; 17 İsrâ 51; 20 Taha 72; 21 Enbiyâ 56; 30 Rûm 30; 35 Fâtır 1; 36 Yasîn 22; 39 Zümer 46; 42 Şûrâ 11; 43 Zuhruf 27.

¹⁶⁸ “Kur'an'da bütün *Fâtır* formundaki kelimeler *hâlik* (yaratıcı) anlamındadır” rivayeti'nin haklılığını vurgulamalıyız. Maturîdî, vr. 599^b; Suyutî, *İtkân*, I,189; Ebu'l-Bekâ, *Külliyat*, s. 674.

her bir insanda içkin olarak var olduğu, zaman zaman bozulsu veya üstü örtülse bile¹⁷⁹ bu imkanın her an yeniden ortaya çıkarılabileceğini bildirmektedir. “Zira insan yaratılışın bir parçasıdır; insanoğlu varlığını sürdürdükçe bu böyledir. Dünyaya gelen insan bu yaratılışla gelir, yani insanın yaratılışı değiştirilemez”¹⁸⁰. İnsanın (Adem) maddi manevi anlamda en güzel surette yaratıldığı ve bu yaratılışın zamanla hiçbir evrimden geçmediği, ilk insan nasıl yaratılmış ise şu andaki insanların da aynı surette yaratılışının devam ettiğini söyleyen Âlûsî; insanoğlunun aynı yaratıcı tarafından yaratılması sebebiyle, yanlış yönelimler olsa da esasında her hangi bir evrim ve değişimin olmayacağını söylemektedir. Ona göre, bu bağlamda farklı gibi görünen 95 Tîn suresi 5. ayeti insanın bireysel olarak doğumu ile ölümü arasında geçirdiği değişimden bahsetmektedir¹⁸¹. Ayetin bu kısmını yukarıdaki izahları özetler tarzda, “Allah yaradışında bedel bulunmaz” diye çeviren Yazır (ö. 1360/1941)¹⁸² güzel bir vurgu yapmıştır.

Diğer yandan bu ifadeyi; ‘Allah’ın yarattığı fitratta değişiklik yapmayın’ şeklinde Allah’ın bir uyarısı¹⁸³ olarak da algılayabiliriz. Böyle bir yorumdan, Allah’ın razı olacağı dinden başka bir dinin benzeri bulunmadığı için onun dışındakilerin benimsenmesinin de istenmediği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu izahlarla birlikte ayeti yeniden çevirirsek şu yorumsal anlam çıkar:

“Bütün benliğine dine yönelerek sarıl ki, bu, Allah’ın bütün insanların bir özelliği olarak yarattığı fitrattır ve bu fitratta bir değişme olmaz. İşte doğru din budur. Fakat insanların çoğu bu gerçeği bilmezler”.

Yukarıdan beri yapılan tüm izahların ortaya koyduğu bir gerçek vardır, o da; bu ayette de görüldüğü gibi, insanların özel bir yaratılışa¹⁸⁴ sahip olduğu ve fitratın da bunu anlattığıdır. Kavramın bu ayette sadece insan için söz konusu olması¹⁸⁵, bu yaratılış özelliğinin insan dışında hiçbir varlıkta olmadığını göstermektedir. Bu

¹⁷⁸ Taberî, XXI,41; Mâverdî, IV,312.

¹⁷⁹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, s. 95.

¹⁸⁰ Mutahharî. *age.*, s. 161.

¹⁸¹ Âlûsî, XXX,175. Benzer bir yorum için bkz.: Esed, I,309.

¹⁸² Yazır, VI,3819, 3825.

¹⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, III,479; Bagavî, VI,271; İbn Kesir, III,432; Şevkânî, IV,224; Âlûsî, XXI,40; Yazır, VI,3824.

¹⁸⁴ Mutahharî. *age.*, s. 161.

¹⁸⁵ Fıtratın sadece insan için kullanılıp, diğer varlıklar için kullanılan tabiat ve içgüdüden ayrılan yönü için bkz.: Mutahharî, *age.*, s. 25-26.

özelliği ile “insan, makro alemin bir parçası hatta prototipi”¹⁸⁶ dir. Tıpkı bunun gibi evreni de yaratılış, düzen ve işleyiş açısından insandan ayrı düşünemeyiz. Her ikisi de aynı Yüce Yaratıcı’nın planının bir sonucudur. Kur’an’ın *fatarayı* hem insan hem evren için kullanması bu durumun ifadesi içindir¹⁸⁷. Allah insanı insan olarak yarattı ve insanda insanlık özelliklerinden başka bir şey (mesela; meleklik, hayvanlık özellikleri) yoktur, ancak benzeme olabilir. Kategorik olarak kesinlikle birbirinden ayrı varlıklardır ve sadece aynı yaratıcı tarafından yaratılmak ve canlı varlık olmak açısından benzerlik kurulabilir. Fıtrat da budur. Bütün insanlar böyledir, buna peygamberler de dahildir.

Fıtratla ilgili izahların hemen hepsi, yukarıdaki ayete dayanılarak yapılmaktadır. Çoğunlukla “*fitratallah*”; İslam, Allah’ın dini (*dinullah*), ayetin devamında gelen “*halkillah*” da yine; Allah’ın dini, iman veya küfür üzere yaratılma ile yorumlanmıştır¹⁸⁸. Bütün bunları din ile yorumlamanın altında; “51 Zâriyât 56. ayetinin gösterdiği gibi, insan din için yaratıldığından fıtrata din denmiştir”¹⁸⁹ düşüncesi yatmaktadır. Ayrıca aşağıda zikredeceğimiz “Fıtrat Hadisi” nin yorumunun da bu düşüncenin oluşmasına etki ettiği kanaatindeyiz¹⁹⁰. Maturîdî *fitratullah* için şu üç ihtimali sayar;

- 1- Allah’ı bilme şuuru (*marifetullah*)
- 2- Allah’ın vahdaniyyetine delil olacak saf yaratılış
- 3- İmtihan edilmeyi yüklenmek.

Buna göre insan herhalukarda Allah’ı bilme şuuru ile donatılmış bir vaziyette doğmaktadır. Hatta (ikinci maddedeki görüş doğrultusunda) Maturîdî, insanın aklıyla baş başa bırakılsa bile Allah’ı bulabileceğini söylemektedir¹⁹¹. Yalnız o, fıtratın yaratılma olduğunu kabul ederek diğer tefsirlerden ayrılmaktadır¹⁹². Üç düşüncenin

¹⁸⁶ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 79.

¹⁸⁷ krs.: Özsoy, s. 79, 141, 83.

¹⁸⁸ Abdurrezzâk, III,103; Taberî, XXI,40; Nehhâs, *age.*, III,271; Zeccâc, IV,184; Mâverdî, *age.*, IV,312; Bagavî, VI,271; İbn Kesîr, III,432.

¹⁸⁹ Nehhâs, *Meâ’nî’l-Kur’ân*, III,271-272; Kurtubî, *age.*, XIV,24.

¹⁹⁰ Konuyla ilgili görüşlerin toplu bir değerlendirilmesi için bkz.: Akçay, Mustafa, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *Sakarya Ü. İlahiyat Fak. Der.*, sayı: 1, 1996, s. 273-96.

¹⁹¹ “İnsanların, tanrı bilgisine us aracılığıyla ulaşma yetisini doğuştan taşıdığı yönündeki öğretisi, öteki dinlerde de doğruluk payı olabileceği düşüncesini olgunlaştırmıştır” (*AnaBritanica* Ansiklopedisi, “Din” maddesi, İst. 1986.VII,282) fikrine, eğer bu dinler fıtrata aykırı değilse, katılmamak mümkün değildir.

¹⁹² Maturîdî, vr. 564^a.

de aynı sonuca varması imkanını göz önünde bulundurarak, Maturîdî'nin; 'insanın doğuştan dindar olarak dünyaya geldiği' fikrini (*ma'rifetullah*) benimsediğini anlamaktayız. Ancak doğuştan dindarlığı yalnızca Allah'ı bilme şuur ve imkanı ile sınırladığının da altını çizmeliyiz. Bu imkan ve şuurun varlığını çağdaş psikoloji de kabul etmektedir. O halde insandaki din duygusu sonradan ekleme değil, bütün duygularda olduğu gibi doğumla birlikte gelmektedir. Ancak dinin **inan** ve **inanılan** (*subje-obje*) arasında bir akt olarak şekillenmesi ve kişinin bilgisel (*epistemolojik*) temele dayanarak benimsediği sistematik şeklini alması sonradan daha sonra mümkün olmaktadır¹⁹³. Bunun şekil ve standartları ne olursa olsun insanın kendini bağlayacağı erişilmez bir gücü; üstün ve ideal bir varlığı veya olguyu mutlaka hayatında görmek istediği ortadadır. Kur'an'a göre bu üstün varlık Allah'tır. Onun kaldırılmak istendiği yerde kesinlikle yerine bir başka objenin geçirildiği de kabul edilmektedir¹⁹⁴.

Ancak ayetteki *fitrat* ve *halk* kavramlarını din olarak yorumlanması, ne Kur'an siyakı ne de Arapça'nın belağatına uymaktadır. Zira kısa bir ayette dinin dört defa peş peşe tekrar edilmesinin mantıkî bir izahı yoktur. İşaret ettiğimiz gibi burada *fitrat* yaratılış¹⁹⁵ olup din kastedilmemiş¹⁹⁶, aksine insanın özel yaratılışı, Allah'ın nazarında kabul edilecek bir din ile irtibatı¹⁹⁷ ve iç içe oluşu vurgulanmıştır. İşte konuyu bu düzlemde ele alarak *fitratı* ve onun dinle olan alakasını anlamak mümkündür¹⁹⁸.

Birey yaşam boyu kendisine gerekli bütün bilgi ve fiilleri anlama, yorumlama ve hayata yansıtılma imkanı verecek iç donanıma sahip tam bir insan karakteri (*el-cibilletu'l-insaniyye*)¹⁹⁹ ile doğar. Daha somut tanımlamayla; "beşer *fitratı*, bir avuç toprakla bu toprağa üflenen ilahî ve ulvî ruhtan ibarettir. Bu çamurla bu ruh birleşmiş ve bir tek varlık yapısını meydana getirmiştir"²⁰⁰. Bu yapı iki ayrı cevher şeklinde

¹⁹³ Özcan, Hanîfî, *Epitemolojik Açıdan İman*, İst. 1992, s. 19-20.

¹⁹⁴ bkz.: Le Bon, Gustav, *Kitleler Psikolojisi* (çev.: Selahattin Demirkan), 4. bas., İst. 1979, s. 77-82; Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,315; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 41-42.

¹⁹⁵ Zemahşerî, *age.*, III,476.

¹⁹⁶ Tabâtabâî, *Tefsiru'l-Mizân*, XVI,183.

¹⁹⁷ Mutahharî, *age.*, s. 14.

¹⁹⁸ "İlk yaratılış" kavramı için bkz.: 17 İsrâ 51.

¹⁹⁹ Curcânî, *Ta'rîfât*, 147; Reşid Rıdâ, XI,244-45.

²⁰⁰ İnsanın bu yaratılış serüveni için bkz.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 65 vd.; Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler* (çev.: Bekir Karlığa), İst. 1987, s. 86.

(*düalist*) değil, sadece bir varlığı ifade eder²⁰¹. Belki insanın iki zıt kutuplu (*fucûr ve takvâ*)²⁰² yaratılmış olmasından bahsedebiliriz ama bu, insanın dualist tabiata sahip olduğu anlamına gelmez. İnsan bu ikisi ile kaimdir, bunları ortak noktada buluşturmak²⁰³ fitrata uygun yaşamak demektir. Çünkü 91 Şems suresi 7. ayette bahsedilen *nefs*; **insan şahsiyeti** ve **kişiliğidir**. Fıtrata uygun yaşamak bu kişiliğin korunması ve temizlenmesi ile mümkündür. Aksine *fucûr* özelliğinin tamamen yok edilmesi değildir. Yok edilemez de. Yok edilmesi insan doğasına aykırıdır. *fucûr* veya *takvâ* yok edilirse birey insan olmaktan çıkar. Çünkü *fucûr* tamamen negatif bir olgu olmadığı gibi *takvâ* da verili bir olgu değildir. Aynı surenin 9 ve 10. ayetlerine göre bunların nesnel birer olgu olmaları için insanın faaliyeti gerekir.

Böylece insan, ilk yaratılıştaki kendisine nakşedilmiş olan sıfatları kazanmış (*fitraten*) olarak dünyaya gelir. Bu insanın en tabîî halidir. Bu tabîî hal insanın özelliklerinin tümünü birden kapsar. **Din** değil **din duygusu** da bunlardan biridir²⁰⁴. O halde insanî özellikler dinden önce insanda vardır. İnsanın **gerçek tabiatını** yani **bozulmamış doğasını** bu düzlemde anlamak gerekir.

Konuyu biraz daha açacak olursak diyebiliriz ki, insan hak-batıl, iyi-kötü, güzel-çirkin, tatlı-acı vb. bütün duygu ve filleri doğuştan getirmez. Diğer bir deyimle bu karakteristik özellikler²⁰⁵, insanda **aktif** halde (*bi'l-fiil*) doğuştan gelmez. Ancak yeri ve zamanı gelince bunları yapabilme gücü **potansiyel** olarak (*bi'l-imkan* veya *bi'l-kuvve*)²⁰⁶ dünyaya gelir. Kur'an bu düşüncüyü yeterince delillendirmektedir²⁰⁷. İnsanın doğuştan getirdiği fiziki ve psikolojik yapısı (öznelliği) belli bir zaman sonra tecrübi şekilde dışa yansiyarak nesnelleşmektedir. Öznenliğin bütün insanlar için ortak ama pratiğe yansımanın neredeyse bütün insanlar kadar çeşitli olduğunu, hatta aynı dine inananlar arasında bile kişilere göre algılama ve yaşama farklılığının varlığını gözlemlemek için uzun araştırmalara ihtiyaç yoktur. Bu, insanın fitrî

²⁰¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 56; Aydın, Mehmet S.; "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD.*, c.: XXIX, 1987, s. 88.

²⁰² 91 Şems 7-10.

²⁰³ Zıddiyetlerin bir arada yaşaması fikrini krş.: Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,211-13.

²⁰⁴ Ebu'l-Bekâ, *age.*, s. 697, Ateş, III,413; Esed, I,309-310.

²⁰⁵ Bu özelliklerin bir kısmı için bkz.: el-Kindî, *Felsefî Rilaleler* (çev. ve inceleme: M. Kaya), İst. 1994, s. 71; Mutahharî, *age.*, s. 53-62; Beheştî, M. Hüseyin-Bahonar, Cevad, *İnsan ve Tarih* (çev.: Ahmet Erdinç), İst. 1989, s. 93.

²⁰⁶ *bi'l-kuvve* ve *bi'l-fiil* deyimleri için bkz.: Kindî, s. 16.

²⁰⁷ 17 İsrâ 84; 76 İnsân 3; 90 Beled 8-10; 91 Şems 7-9; 87 A'lâ 1-3.

yapısından kaynaklanmaktadır. Bu nesnelleşmede din, sınır ve nitelik açısından insana yardımcı olmaktadır. Mesela; dua fitrî bir ibadettir, yani her insanda dua etme eğilimi vardır, ancak duanın nasıllığını din belirliyor²⁰⁸.

Mesele daha iyi aydınlansın diye bu saf şekil **beyaz temiz bir sayfaya** (*tabula rasa*)²⁰⁹ benzetilmiştir. İnsan doğuştan böyle işlenmemiş bir cevher olarak doğar. Ama yaşadığı tecrübesi, çevresi, aile ortamı vs. külli bir etken olarak onu yönlendirir, etkiler, yaşam yoluna sevkeder. Peygamber @’dan nakledilen meşhur “**fitrat hadisi**” de bu düzlemde okunmalıdır²¹⁰. Çok sık referans verilmesi nedeniyle ve önemine binaen hadisi zikrederim:

“Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Baba ve annesi onu kendi dinine göre Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar. Tıpkı hayvanın kusurlardan beri olarak doğduğu gibi (insanda öyle doğar). Siz hiç o hayvanda bir eksiklik görüyor musunuz?”²¹¹.

Hadis, insanın saf fiziksel ve psikolojik yapısıyla doğduğu, daha sonra psiko-sosyal etkenlerle inanç, düşünce, hayat anlayışı ve yaşantısının şekillendiğini söylemektedir. Aksine buradaki fitratı, yukarıdaki ayetin tefsirinde olduğu gibi, İslam, tevhid, küfür-iman, hak-batıl, misak ile yorumlayanlar hadisi gayesinin dışına yönlendirmişlerdir. Halbu ki sadece hadisin sonundaki “hayvanın eksiksiz bir şekilde doğduğu gibi” cümlesi dahi buradaki söylemin insanın mükemmel yaratılışına işaret ettiğini çıkarmaya yeter²¹². O halde hadisteki *fitrat*; **ilk yaratılış anında bütün yaratılmışların asli yapısını ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını** anlatmaktadır.

Buna göre insan dindar doğmaz²¹³ ancak, saf dini (mutlak din) “kabule yatkın

²⁰⁸ krş.: Reşid Rıda, *age.*, XI,209. Dua-fıtrat ilişkisinin daha geniş bir yorumu için bkz.: Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 69.

²⁰⁹ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, VII,21; Kılıç, *Fıtratın Dirilişi*, s. 17.

²¹⁰ krş.: Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 19 vd.; Kırca, Celal, *Kur’an ve İnsan*, İst. 1996, s. 21-24.

²¹¹ Buhârî, Cenâiz 80, Tefsiru Sureti Rum 1, Kader 3; Müslim, Kader 2224; Muvatta, 2, 315, 346. Hadisin değişik varyantlarının incelenmesi ve şerhleri için bkz.: Tahavî, *Şerhu Muşkilî-l-Âsâr*, Beyrut 1410, IV,11-19; İbn Abdi’l-Berr Kurtubî, *et-Temhîd*, (tah.: Said Ahmed A’rab), y.y. 1982, XVII,57-97.

²¹² İbn Abdi’l-Berr, *Temhîd*, s. 68-93.

²¹³ Özcan, *age.*, s. 19.

ve bu imkanı daima içinde taşıyarak²¹⁴ doğar. Bu sebeple, Kur'an'ın fitratı, dinin kaynağı değil onun telkinlerini kabule yatkın ve insanoğlunda evrensel ortak değerler merkezi kabul ettiğini söylememiz mümkündür²¹⁵. Bundan dolayı Din Psikolojisi'nde fitratın "Dinî Kabiliyet"²¹⁶ olarak adlandırılması uygun bir seçimdir. Ancak bir ilave yaparak fitratın sadece dinî kabiliyet değil diğer insani faaliyetlerin de kaynağı olduğunu hatırlatalım. Bu sahada yapılan araştırmalar da insanların doğuştan dine hazır ve istekli olduklarını ortaya koymaktadır²¹⁷. Mutlak din Allah katında saf ve gerçek, kaynağı da ona dayandığına, insan da fitraten aynı özelliklere sahip olduğuna göre, insana yakışan en iyi davranış, bu dini kabul etmesidir. Çünkü insanın yüksek tabii doğası²¹⁸ buna müsaittir. Aslında ne kadar inkar etse de bu saf ve katıksız imanın gerçekliği insanda hiçbir zaman kaybolmayacak²¹⁹ fitrî bir gerçekliktir²²⁰. Ayetten çıkarılacak en mühim mesajlardan biri budur.

Bir önceki konuda ele alınan "*İnsanlar ilk başlangıçta tek bir ümmet idi...*" terkinini içeren ayetler de aynı düzlemde ele alınmalıdır. Zira beşer hayatı fitrî temelle başlamıştır. Bu insanın içkin olarak sahip olduğu fitrî kabiliyetlerinin ortaya çıkması için zorunlu bir tecrübe aşamadır²²¹. İnsan ilk zamanlar bu tecrübe de başarılı olmuş, fakat bir müddet sonra bunu kaybetmiştir²²². İnsanın bu tabîî haline aynı zamanda **fitrî din** veya **tabîî din** (veyahut da Fitrî-tabîî din) diyebiliriz. Rum suresi 30. ayetinden hareket ederek, cesedle birleşmeden önce insan ruhunun Allah'ın birliğini ikrar ettiği ve bu yüzden Allah'ın tek olduğu inancının tabîî din olarak adlandırıldığı²²³ yolundaki düşüncenin dayandığı *misâk* (7 Araf 172²²⁴) olayının

²¹⁴ krş.: Zemahşerî, III,476; Curcânî, *Ta'rifât*, s. 147; Âlûsî, XXI,40; Yazır, VI,3824; Bilmen, s. 58; Akseki, *İslam*, s. 550; Ateş, VII, 21; Esed, *Kur'an Mesajı*, II,826; Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, s. 295; Johnson, "Dini Tecrübe" s. 195-203. Ayrıca bu konudaki tartışmalar için bkz.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14, 25.

²¹⁵ Bütün insanlarda ortak olan bu durum Allah'ın insana "ilk hidayeti" olarak yorumlanmaktadır. bkz.: Kırca, s. 7.

²¹⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 124.

²¹⁷ bkz.: Hökelekli, s. 124.

²¹⁸ krş.: Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, s. 56, 85.

²¹⁹ 6 En'âm 63-64; 10 Yunus 22-23; 29 Ankebut 63-64; 31 Lokman 32; 41 Fussilet 49-51.

²²⁰ Fitratın bu bağlamda *İdrakî* ve *Hissî* ayırımı için bkz.: Mutahharî, *Fitrat*, s. 172-74.

²²¹ Bu bağlamda Adem @'in cennetten çıkarılışının yorumu için bkz.: III. Bölüm "**Dinin Kaynağı ve Başlangıcı**", s. 143 vd.

²²² krş.: Kılıç, Sadık, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an*, İzmir 1993, s. 212.

²²³ Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 76; Muhammed Kutub, s. 288.

²²⁴ Her ne kadar bu ayette konu edilen **ahitleşme** (*misâk*) **fitrat** ile aynıleştirilmeye çalışılsa da biz aynı kanaati paylaşmamaktayız. Fazlur Rahman, bu ahitleşme olayını "**Ana Sözleşme** (*Primordial Covenant*)" olarak adlandırmaktadır. bkz.: *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 79.

zamanı ve oluş şekli hakkındaki kesin olmayan görüşlerden dolayı, bizim adlandırdığımız “fitrî tabîî din” anlayışı farklı bir okumadır. Ancak ahitleşmenin zamanını baz almadan, yine de “*kâlû belâ*”nın; insanın Allah’ı tanıyacağına dair bir ahit olduğunu kabul etmek durumundayız²²⁵. Zaten bu ayetlerde anlatılan olayın bizzat değil anlamın temsili ve tasviri bir anlatım olduğu müfessirlerce kabul edilmiştir²²⁶. Hatta bunun zaman açısından geçmişi değil her bir insan için geçerli olan sürekli bir olguyu anlattığı vurgulanmıştır²²⁷. Dinin Allah ile insan arasında bir ahitleşme (*mîsâk*) ile başladığını kabul ettiğimizde²²⁸ yukarıdaki olayın sürekli cereyan eden zamansal bir vakıa olduğunu daha iyi kavrarız. Allah peygamberler göndermek suretiyle bu ahdi sürekli yenilemiştir²²⁹. Kur’an bu ahdi, her okuyan ve Allah’ın çağrısını düşünen için daimi kılmaktadır.

“Rum suresi 30 ayetinde çok sarîh ve net bir usupla, dinin insanlar için “*fitratullah*” olduğu belirtilmektedir”²³⁰. “Allah’ın fitratı ki, insanları, o fitrat halinde yaratmıştır” ayetinde kastedilen şudur: ‘insana verdiğimiz özel bir yaratılış şekli vardır. Yani insan özel bir şekilde yaratılmıştır’. Bu gün sıkça kullanılan ‘insanın özellikleri’ kavramında olduğu gibi; eğer biz insan için yaratılışın bir takım özelliklere dayandığına inanacak olursak, fitratı zımnen kabul etmiş oluruz. İnsanın fitratı demek, ‘insanın yaratılışındaki özellikler’ demektir”²³¹. Bu özelliklerden biri de, insanın boşlukta kalamayacağı, yani metafiziksel anlamda inançsız olamayacağıdır. Bu sebeple dini, insanın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirebilirsek; “insanlar, Allah’ın dinine bağlandıkları zamanda ondan ayrıldıklarında da ‘dindar’ oldukları”²³² sonucuna ulaşırız. Daha önce, dinin iki boyutu ifade ettiğini söylemiştik. İşte bunlardan birisi olan “insanın bireysel ihtiyacı” dediğimiz inanma boyutunu **fitrat** kavramı dile getirmektedir. Çünkü “din duygusu, insan yüreğinin derinliklerinde keşfedilebilecek en karmaşık eğilimlerden biridir. Bu temel eğilimin çevresinde yaşam üzerine, evren üzerine, öbür dünya üzerine her çeşitten özleyişler, atılımlar, meraklar; her çeşitten acılı kaygılar ve aşırı heyecanlar toplanmış

²²⁵ Krş.: Fazlur Rahman, *age.*, s. 51.

²²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II,177; Râzî, X,42; Âlûsî, IX,103; Yazır, IV,2324-25; Ateş, III,413.

²²⁷ Esed, I,310; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 79.

²²⁸ Krş.: İzutsu, *Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 129; Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 133..

²²⁹ İlgili ayetler için bkz.: 5 Mâide 7, 12, 13, 14.

²³⁰ Mutahhari. *age.*, s. 162.

²³¹ Mutahhari, *age.*, s. 14.

²³² Gürdal, *Din Nedir?*, s. 9.

bulunmaktadır”²³³.

Bu ayet sadece psikolojik bir ihtiyacı dile getirmekle kalmıyor, aynı zamanda bu ihtiyacın karşılanması için gereken şeyin niteliğini de açıklıyor. İnsanın kökeni ve yaratıcısına vurgu yapan ayet; onun, her hangi bir ilahı değil asıl yaratıcısını tanımmasının en büyük erdem olacağı ve bunun da gerçek din olduğunu anlatmaktadır²³⁴. Böylece fitrat, hem dinin aslı, hem de insanın özü için kullanılmış ve ikisini bir araya getirmiştir. Bize göre; birbirinden ayrılmayan bu iki fenomenin karşılıklı ilişkisinde, fitrat; **insanın varlığının özünü**, din ise; **insanın varoluşunu** anlatmaktadır. Çünkü insan bir takım güçleri doğuştan potansiyel (*bi'l-imkan/bi'l-kuvve*) olarak getirmektedir. Din bu potansiyel güçlerin dışa yansımada yani eyleme dönüşmesinde en büyük yeri almaktadır. Bu sebeple gerçek dinden uzaklaşmanın altında bile bu asıl duygu vardır. İnsan fitratında aslında bu tür eğilimlere yer yoktur, ama dış etkenlerden dolayı bu yola girmesi mümkündür²³⁵. Fitrattaki asliyetin örtülmesi anlamındaki kafir nitelemesi bu anlamda önemlidir.

Bu ilişkiye göre *fitrat*, insanın özünde var olan (*içkinlik*) gerçeklerin dışa vurumunun bu öze örtülecek şekilde yerine getirilmesi yani yaratıcısını tanınması ve davranışları onun hoşnutluğunu kazanacak tarzda yürütmesidir (*aşkınlık*)²³⁶. Kur'an'ın kabul ettiği gerçek din; işaret ettiğimiz içkin ve aşkın boyutun birlikte yürütmesidir. Bunlardan her hangi birisi eksik veya birbirine zıt olursa bu insanın yabancılaşması (*fesâd* ve *husrân*²³⁷ vs.)dır. Zira “insanın tabiatı, sadece onun sahip olduğu kapasiteler ve organlara sahip olmak değil fakat bunlar aracılığıyla insanın ne olması gerekiyorsa onu gerçekleştirmesidir”²³⁸. O halde, ‘İslam fitrat dinidir’ önermesinden iki farklı anlayışa bağlı iki sonuç çıkarmak mümkündür;

1. İnsan doğuştan müslüman olarak doğar düşüncesi. Halbu ki ancak yukarıda da gördüğümüz gibi insan doğuştan ne müslüman ne de başka bir inançla doğar,

²³³ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 7, 212. Ayrıca krş.: Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 133.

²³⁴ Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, s. 392.

²³⁵ krş.: Hamilton, Kenneth; “Homo Religiosus and Historical Faith”, *New Theology*, no: 3, Second Printing, New York 1966, s. 54-55; Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, s. 287-99, 392.

²³⁶ **İçkinlik** ve **aşkınlık** ilişkisinin bir başka açıdan bakılarak, fitratın a-priori ve dinsel yaşama yansımaları şeklinde yorumu için bkz.: Johnson, agm., s. 199; Birand, “Din Kavramının İncelenmesi Hakkında”, s. 115-18; ve “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 124 vd.

²³⁷ 100 Asr 1-3.

²³⁸ Micklem, *Religion*, s. 65.

bilakis bunları sonradan kazanır.

2. İslam fıtrata uygun bir dindir. Tabâtabâî'nin de belirttiği gibi, yukarıdaki önermeden, 30 Rûm 30. ayetinin de yardımıyla bunun kastedildiğini anlamaktayız. İnsan eğer Kur'an'da anlatılan dinin gösterdiği yola sülûk ederse gerçek mutluluğu yakalayacaktır. İnsanın gayesi mutluluğu elde etmekse eğer, işte bu ancak kendisinin fıtratı olmalı, onun çizdiği istikamete yönelmelidir²³⁹. İşte 'dinin fıtrî oluşu' budur²⁴⁰.

O halde, başka bir kavrama tercüme edilmeden Kur'anî kullanımı ile, fıtrat; **evreni yaratan Allah'ın bütün yarattıkları dışında insan için uyguladığı özel yaratma modeli ve bu modelle birlikte insanın, bir takım eğilim ve karakter özellikleriyle saf bir şekilde, dünyaya gelmesidir.**

E. HANÎF

Kur'an-ı Kerim'de İbrahim @ din ile ilgili olarak iki noktada merkezi konumdadır. Bu iki nokta, din olarak İslam'ın fıtrî ve tevhidî yönünü açıklamaya yardımcı olmaktadır. Birincisi; millet kavramıdır ki, onu biraz önce ele aldık. İkincisi ise; hanîf kavramıdır. Şimdi din kavramını bu açıdan ele alacağız.

Söz konusu kelimenin etimolojisi ve kaynağı hakkında söylenenleri bir kenara bırakarak²⁴¹, Arap dilinde bu kökten türeyen bütün kelimelere verilen anlamlar "meyletmek (*mâle*)" temel anlamına dayandığını söyleyebiliriz. Bunlardan bazıları; "ayaktaki eğrilik (*hanefu*)", "eğri ayak, veya ayağın altının üstüne gelecek şekilde bükülmesi (*hanfâu*)", "ayağında eğrilik olan adam (*ahnef*)"tir²⁴². Ragıb İsfahânî (ö. 502/1108)'ye göre meyletmenin dinsel niteliği; "Sapıklıktan doğruluğa meyletmek"²⁴³ iken, İbn Manzûr'a göre de; "hayırdan şerre veya şerden hayıra

²³⁹ Tabâtabâî, *age.*, XVI,184, 195-197. Fıtrat ve mutluluk ilişkisinin başka bir yorumu için bkz.: Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa* (şerh ve talik: Muhammed Şerif Sukker), Beyrut 1994, I,160-65.

²⁴⁰ Tabâtabâî, *age.*, XVI,198; Muhammed Kutub, s. 309; Akseki, *İslam*, s. 552; Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 19-20.

²⁴¹ Bu konuda yapılan tartışmalar için bkz.: Izutsu, *God and Man*, 39-40; Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik*, 1. bas., Kayseri 1985, s. 110-17; "Hanîflik" mad., *İA.*, VI,216; Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *AÜİFD.*, sayı: 11, Ank. 1963, s. 81-82; Watt, *İslam Nedir?*, s. 109-10.

²⁴² Halil b. Ahmed, II,248; İbn Dureyd, I,556; İbn Abbâd, III,123; İbn Faris, *Makâyis*, s. 285; İbn Fâris, *Mucmel*, I,254; Cevherî, IV,1347; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belaga*, s. 144; İbn Manzûr, IX,56; Zebidî, XII,151.

²⁴³ Ragıb İsfahânî, *Müfredât*, s. 190.

meyletmek”²⁴⁴ olmak üzere iki yöne de ihtimali vardır. İbn Manzûr’a dayanarak; “bir kişiye herkesin kulluk ettiği yoldan ayrıldığında ona *hanîf* denir”²⁴⁵ çözümlemesinin daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Böylece hem somut varlıkların dış görünüşleri hem de soyut olgular için kullanıldığı anlaşılan *hanîf* daha çok dinsel tutum ve eğilimler için kullanılır ve anlamı; “Hanîf ve müslüman olan İbrahim’in dinine uyarak Beyt-i Haram’a yönelen müslüman (*hanîf*)”, “Allah’ın emirlerine teslim olan ve az da olsa ayrılmayan her kişi (*hanîf*)” veya “müslüman” dır²⁴⁶. Ancak kelimenin bu şekilde anlamlandırılmasının Kur’an’ın nüzulünden sonra ortaya çıktığı açıktır.

Kelimenin Cahiliye ve öncesinde kullanıldığı anlama ilişkin İbn Dureyd (ö. 321/933) ve başkalarının anlattıkları yeterince aydınlatıcıdır. Ona göre hanîf; “Bir dinden bir başka dine dönen kimse”dir. Bundan dolayı, Kur’an’ın inşinden sonra, Yahudilik ve Nasraniyet’ten ayrıldığı için (*mâle*) İslam’ın bu ismi aldığını belirten İ. Dureyd, “Ebu Hatim Esmâi’ye dedim ki; hanîf Cahiliye’de nereden biliniyordu?. Dedi ki; Onlara göre Hristiyanlık’tan dönen herkes Hanîf idi. Başka bir zaman da dedi ki; Beyt’i ziyaret eden herkes hanîf idi”²⁴⁷ şeklinde bir bilgi eklemektedir. Cevherî (ö. 398/1007)’nin naklettiğine göre ise; “putları terk edip, ibadet eden kişiye hanîf” denmektedir²⁴⁸. Hatta Cahiliye’de puta tapanların kendilerini **İbrahim dini üzere** anlamında *hanîf* diye adlandırdıkları, İslam gelince ona inananlara bu adı vermeye başladıkları”²⁴⁹ rivayet edilmektedir²⁵⁰. Buna yakın bir anlama göre de; “en doğru yolu araştıran kişiye” de bu isim verilmektedir²⁵¹. Böylece herhalukarda *hanîf*in, bir dinden bir başkasına yönelmek (dönmek) anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Anılan klasik sözlüklerde *hanîf*in ayrıca; “ibadet eden, muhlis, sünnet olmuş kişi, hacc eden vs. olup bunlar Cahiliye’de müşrikler için, İslam

²⁴⁴ İbn Manzûr, IX,57.

²⁴⁵ Reşid Rıda, *Tefsiru’l-Menâr*, I, 480.

²⁴⁶ Halil b. Ahmed, II,248; İbn Abbâd, III,123; Zemahşerî, *Esâsu’l-Belaga*, s. 144; İbn Manzûr, IX,56; Zebîdî, XII,151.

²⁴⁷ İbn Dureyd, *Cemhere*, I,556. □□□ □□□ □□□ □□ □□□□□□

²⁴⁸ Cevherî, IV,1347. □□□□ □ □□□□□ □□□□□

²⁴⁹ Müşrikler Peygamberi kendi dinlerinden saptıran biri olarak gördüklerini bildiren ayet için bkz.: 34 Sebe 43.

²⁵⁰ Zebîdî, XII,151.

²⁵¹ İbn Fâris, *Makâyis*, 285; İbn Fâris, *Mucmel*, I,254.

geldikten sonra da müslüman olanlar için” kullanıldığından bahsedilmektedir²⁵².

Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de çoğu İbrahim @'la bağlantılı²⁵³ bir kısmı da her hangi bir isimle kayıtlı olmamak üzere²⁵⁴ toplam on iki yerde kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda dikkat çeken bir iki noktayı belirtmekte fayda vardır. Şöyle ki; kelime, bütün kullanımlarda *hanîfen* (çoğulu *huneîfâe*) şeklinde hal olarak²⁵⁵ ve kesinlikle şirk içinde olmamayı anlatan ifadelerle yan yana ele alınmaktadır. Buna göre ilgili ayetlerde; İbrahim @'ın en önemli özelliği *hanîf* olup müşrik olmaması, onun dışındaki kişilerin de şirkden kaçıp Allah'a kul ve *hanîf* olmaları konusu işlenmektedir.

Müfessirler, *hanîf* tanımlamasını kelimenin iki temel anlamı olan “meyletmek (*el-meylu*) ve yönelmek (*el-istikamet*)” etrafında yoğunlaştırmışlardır²⁵⁶. Buradan hareketle, insanın neden veya nasıl *hanîf* sıfatını kazandığına ve *hanîf* kimler olduğu üzerinde durmuşlardır²⁵⁷. Buna göre insana *hanîf* sıfatını kazandıran davranışlardan bazıları şunlardır: İbrahim dinine tabi olmak, müslüman ve muhlis olmak, bütün peygamberlere inanmak, hacc etmek, sünnet olmak vs. Ancak, Kur'an'ın genel ve özel konteksine bağlı kalarak *hanîf* yerinin tesbiti için, bu düşüncelerin yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğine inanıyoruz. Yapılacak bir inceleme sonucunda görülecektir ki; Kur'an bu kelimeyi mutlak din'in özü ve esasını belirlemek için kullanmıştır. Bu konumuyla kelime ‘bir tavır alış’ anlatmaktadır. Hz. İbrahim böyle bir tavır alışın timsali olarak sunulmuştur. Sadece onunla sınırlı kalmayıp aynı tavır alışın bütün inananlar tarafından gösterilmesi istenmiştir²⁵⁸. Bu tavır alışın niteliği; “şirk içinde olmamak yani tevhide yönelmek (*meyl*) ve ısrarla onda kalmak (*istikamet*)tır”.

²⁵² Antik dünyada ve daha sonraları, hatta modern zamanlarda da egemen toplumsal dinden dönenler veya aynı kanaatleri paylaşmayanlar için benzer tutumların sergilendiği görülmektedir. Bkz.: Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi* (çev.: Heyet), Ankara 1998, s. 97, 198, 362.

²⁵³ 2 Bakara 135; 3 Âl-i İmran 67, 95; 4 Nisa 125; 6 En'âm 79, 161; 16 Nahl 120, 123.

²⁵⁴ 10 Yunus 105; 22 Hacc 31; 30 Rum 39; 98 Beyyine 5.

²⁵⁵ Nehhas, III,96, 271; Kurtubî, II,139.

²⁵⁶ Taberî, IV,6, VII,251, XI,177; Zeccâc, I,213, II,268, IV,184; Maturîdî, vr. 564^a; Nehhâs, *Mea'ni'l-Kur'ân*, V,273; Maverdî, I,194; Semerkandî, I,161; Bagavî, I,157, VI,269; Zemahşerî, I,569; Kurtubî, III,388, VII,28; İbn Atıyye, I,215; İbnu'l-Cevzî, I,134, IV,60; Râzî, IV,73-74, XI,46; Ebu Hayyan, I,634; Reşid Rıdâ, I,480, III,329.

²⁵⁷ Taberî, XXX,273; Zeccâc, V,350; Maturîdî, vr. 564^a; Maverdî, II,453, III,219, IV,311; Vahidî Nisâbü'rî, *Vasît*, I,218, IV,540; İbnu'l-Cevzî, IV,60; Kurtubî, III,388.

²⁵⁸ 10 Yunus 105; 22 Hacc 31; 30 Rum 39; 98 Beyyine 5.

Tefsirlerde *hanîfe* verilen anlamların hemen hepsi birbirine yakın niteliklerde olmakla birlikte, bu örneklerin hiçbirisinin tek başına *hanîfi* anlatması mümkün değildir. Olsa olsa bunların her biri **külli bir tavır**'ın parçaları (cüzü) olabilir. Çünkü Kur'an bu kavramı belli ve tek bir iş için (mesela; sünnet olmak veya Kabe'ye yönelmek) kullanmamaktadır²⁵⁹. Böyle bir yorum, İbrahim ve onun gibi inananların varlık sebebi ve diğer inançları (Nasranilik, Yahudilik, Putperestlik vs.) reddetmelerinin²⁶⁰ gerekçelerini anlatamaz. Eğer bazı davranışlar *hanîf* olmayı gerektirseydi bunları sergileyen insanlar da **hanîf** olacaktı ki, bunu Kur'an (*hanîfen muslimen*) ifadesiyle nefyetmektedir²⁶¹.

Biraz daha özel şartlarda ele alacak olursak, bozuk inanç ve işlerin yerleşik ve yaygın olduğu bir toplumda kendini bu durumsallıktan soyutlayan insanın, sergilediği bu tavır²⁶² ile *hanîf* sıfatını kazandığını söylemek mümkündür. Kelimenin "hakka veya batıla meyleden"²⁶³ anlamını da göz önünde bulundurursak; bu durumsallıkta baskın olan batıl inanç, ibadet ve dünya görüşünü kabul etmeyen **hanîf** olmuş oluyor. Söz konusu olgu eğer İbrahim'in toplumunda veya cahiliye Mekke'sinde ise puta tapıcı olmayan ve onları reddeden kişi *hanîf* olarak nitelendirilmektedir. Bu durumun tam tersi de *hanîf* nitelemesini alması mümkün olmakla birlikte Kur'an bu kelime ile "batıldan hakka yönelme" yi kastetmektedir. Demek ki önemli olan, **hanîf** olmayı gerektiren tutumun niteliğidir. Doğal olarak Kur'an, **batıldan hakka yönelme** ile kavramın içeriğini doldurmaktadır.

"Yüzünü hanif olarak dine çevir ve sakın müşriklerden olma" 10 Yûnus 105

"Sonra sana da 'İbrahim'in dinine uy zira o, müşriklerden değildi' diye vahyettik" 16 Nahl 123.

O halde, "Kur'an-ı Kerim'de İbrahim'in *hanîf* olarak nitelendirilmesi ne anlama gelir?" şeklindeki bir sorunun cevabı son derece nettir: İbrahim başta şirk olmak üzere hiçbir batıl inanç ve davranış içinde olmamış, sadece tevhidi kendisine ilke edinmiştir. Buradan çıkan sonuca göre, '**hanîf** olmak' İbrahim @'ın bir vasfıdır.

²⁵⁹ İbn Atıyye, *Muharrer*, I,215.

²⁶⁰ Zemahşeri, I,569; Râzî, XI,46; Reşid Rıda, I, 480, III,329.

²⁶¹ Taberî, I,566.

²⁶² Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhit*, I,634; Reşid Rıda, III,329-30.

²⁶³ İbn Atıyye, II,369.

Kelime Kur'an'da bu maksadı dile getirmektedir²⁶⁴. *Hanîf* kavramının İbrahim ile yakın irtibatından ve onun bu sıfatla anılmasından dolayı, İbrahim'in dininin 'Hanîflik' olduğu ve dolayısıyla 'Haniflik' diye bir dinin varlığı sonucunu çıkarmak imkansızdır. Buna rağmen Şaban Kuzgun'a göre; "Kur'an'da İbrahim'in tebliğ ettiği dinin adı **Haniflik** olarak zikredilmiştir"²⁶⁵. Dahası, "Hz. İbrahim, kendinden önce gelen peygamberlerin inancı ile irtibatlı olmasına rağmen, müstakil bir din tebliğ etmiştir. Bu dinin adı, Haniflik'dir"²⁶⁶. Yazar bütün peygamberlerin tevhid inancını tebliğ ettiğini kabul etmekle beraber, "Haniflik, İbrahim'in tebliğ ettiği, İslam ise Muhammed'in tebliğ ettiği dinin adıdır" şeklinde bir ayırıma gitmektedir²⁶⁷. Ancak Kur'an'dan böyle bir düşüncenin çıkarılamayacağı son derece açıktır. Çünkü Kur'an, bütün peygamberlerin aynı ve tek bir dine (İslam) tabi oldukları ve onu insanlara tebliğ ettikleri üzerinde ısrarla durur. Din kavramını incelerken, Kur'an'ın "**dinler**" kavramını kullanmadığı, aksine *ed-dîn* ile tek bir dinin tarih boyu geçerli olduğunu söylemiştik. Buna Hz. İbrahim de²⁶⁸ Hz. Muhammed de dahildir. Kaldı ki, eğer, "İbrahim'in dini" hanîflikse son Peygamber'e inananların da hanîf olmaları istendiği için onların dininin de Hanîflik (İslam değil) olması gerekirdi. Halbu ki *hanîf* (hanîflik değil) tek din olan İslam'ın bir vasfıdır. Başka bir ifadeyle *hanîf*, din kavramının inanç boyutunu ve özellikle de bu boyutun niteliğini çok açık bir şekilde dile getirmektedir.

Aslında 'hanîflik dini' kavramını Kur'an'ın dışında bir tartışma olarak ele almak icabeder. Eğer böyle bir din varsa, ki bu konuda yeterli delil de yoktur, o dinin İbrahim'in tebliğ ettiği din ile irtibatı, onu takib ettiğini ileri sürenlerin iddialarıdır. Bütün bu söylenenlerin yanında Kur'an, hem bu kavramı kendine göre bilinçli bir şekilde anlamlandırmış ve gelişigüzelikten kurtarmış, hem de İbrahim'in gerçek inancını ortaya koyarak kendisine bu anlamda ittiba edilmesini istemiştir. Böylece toplumun bu dini kabulü ve değişmesi kolaylaştırılmıştır²⁶⁹.

Aynı şekilde cahiliye döneminde, putlardan ve puta tapan bir toplumun

²⁶⁴ *Hanîf* kavramının; 1- Her insanın doğal yapısındaki Tek Tanrı'ya inanma eğiliminin derinine kök salmış bir "gerçek din" fikri; 2- Tek Tanrı'ya mutlak manada boyun eğme nosyonu; 3- Putperestliğe zıd oluş şeklinde üçlü tasnif için bkz.: İzutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 254-56.

²⁶⁵ Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, s. 2, 7, 130, 156-57.

²⁶⁶ Kuzgun, s. 200, 130.

²⁶⁷ Kuzgun, s. 130.

²⁶⁸ 2 Bakara 127-133; 3 Âl-i İmrân 67.

²⁶⁹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, (şerh ve talik: Muhammed Şerif Sukker), Beyrut 1994, VI, 361-62; İzutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 254 vd.

yaşantısından umudunu kesip arayış içinde olan 12 kişilik bir grubun varlığından²⁷⁰ hareketle bir “**hanîf dini**”nin varlığı da isbat edilemez²⁷¹. Bu insanlar zaten İslam’dan az bir zaman önce ortaya çıkmışlardır. En önemli özellikleri olarak, Allah’ın birliğini kabul etmelerine rağmen, ne Yahudilik veya Hristiyanlığı seçmemişlerdi. Ancak, İbrahim’in yolunu takib etmeye çalışan ve Haniflik diye adlandırılan bu hareketin, yeni bir din kurmak gibi bir hedefi yoktu²⁷². Bizce onlara bu isim, kendi putperestliklerine itibar etmeyip ayrıldıkları için Mekkeli müşrikler tarafından verilmiş, onlar da kendi açılarından batıldan uzak olup hakkı aradıkları anlamında *hanîf* olmayı kabul etmişlerdir. Pickthall, rivayetlerin aksine, kendi içsel şuuru ile doğruyu arayan bu insanların kendi zamanlarındaki agnostikler olduğunu ileri sürmektedir²⁷³.

Kısaca Kur’an’ın ne genelinden ne de bazı ayetlerinden Hanîflik diye ayrı bir dinin varlığı fikri çıkarılamaz. Çünkü, Kur’an böyle bir fikri kesinlikle ortaya koymamaktadır. Cahiliye döneminde var olan hanifler aslında Kur’an’ın konusu değildir ve onlara hiçbir atıfta da bulunmaz. Mekke’deki bir grubun arayışını dile getiren hanîflik olayı, sadece bu grupla sınırlıdır. Aksine bu az sayıdaki insandan hareketle ayrı bir dinin varlığı kabul edilemez. Müsteşriklerin bu kelime ve ona bağlı olarak “*hanîf*” tutumunu benimsemiş insanlar üzerine ortaya koydukları düşüncelerin hemen tamamı süpekülasyondan ibarettir²⁷⁴. Hatta böyle bir dinin varlığını ileri sürenler kesin kanıtlar ileri sürememişlerdir. Ancak, bunlar arasında hanif itikadının, “tek tanrıcılığın en saf şekli” olduğunu ifade edenlerin²⁷⁵ olduğunu da belirtmeden geçemeyeceğiz. Sınırlarımızı zorlamamak için bu tartışmanın detaylarına inmiyoruz.

Kur’an’da bir kavram olarak *hanîf*, **müşrikliğin zıddı anlamında, sadece Allah’a yönelen ve bu yönelmeyi sürdüren (*muvaḥḥid*) kimsenin sıfatıdır**. Bu yönüyle *hanîf*, din kavramının inanç boyutunu tevhid olarak açıklamaktadır. İnsanın fitratı da buna müsait ve uygun bir yapıda olduğunu bir önceki konuda söylemiştik.

²⁷⁰ Geniş bilgi için bkz.: İbn Hişam, Ebu Muhammed el-Melik b. Hişam el-Meafiri; *es-Siretu’n-Nebeviyye*, (tah. M. Abdu’l-Kutub, M. ed-Dali Balta), 3. bas., Beyrut 1995, I,47; İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, s. 95; Cevad Ali; VI,449-551; Abdulazîz Sâlim, *Târîhu’l-Arab fî Asri’l-Cahiliyye*, s. 486; Çağatay, *age.*, s. 158 vd.; Kuzgun, s. 183; Cerrahoğlu, *agm.*, s. 84-87.

²⁷¹ Cevad Ali, VI,454-57, 508; İzutsu, *God and Man*, s. 117; Cerrahoğlu, *agm.* s. 91-92.

²⁷² Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 486-87.

²⁷³ Pickthall, M. Marmaduke, “Introduction”, *The Glorious Quran*, Libya t.y., s. IV.

²⁷⁴ Bu konunun uzun bir münakaşası için bkz.: Kuzgun, s. 110-157; Cerrahoğlu, *agm.* s. 82 vd.

²⁷⁵ Watt, *İslam Nedir?*, s. 110.

O halde bu iki kavram, **insanın iç dünyasını oluşturan yapının kendi içerisinde barış, uyumluluk ve huzur (fitrat) içinde olmasına işaret etmekte ve bu uyumluluğun dış dünyaya (eyleme) yansırken de devam etmesi gerektiğini (hanif) anlatmaktadır.** Dinin böylesi bir uyumluluk içerisinde devamını isteyen ayetin (30 Rum 30) bu bağlamda çok önemli olduğuna bir daha işaret etmek isteriz.

F. İSLÂM

Din kavramı ile ilgisi bakımından ele alacağımız son kavram İslam'dır. Kelimenin geniş bir anlam ve kullanım yelpazesi vardır. Zaten biz burada kelimenin dil açısından kullanımları üzerinde uzunca duracak değiliz²⁷⁶. Kelimenin asıl ele almak istediğimiz tarafı Kur'an'da din kavramı ile bağlantı noktasını yakalamaktır.

Temel anlamı; sıhhat ve afiyet²⁷⁷ olan *se li me* kökünün buraya dayanan diğer anlamları; görünen (*zahir*) ve görünmeyen (*batın*) kötülüklerden, ayıp ve kusurdan, eziyet ve sıkıntıdan uzak olmak, eminiyette olmak, barış yapmak, teslim olmaktır²⁷⁸. Her türlü eksiklik ve ayıptan uzak olduğundan dolayı Allah'ın bir adı da *Selâm*²⁷⁹ olmuş, yine dünyadaki sıkıntı ve eksikliklerden uzak olduğu için Cennet'e de bu ad²⁸⁰ verilmiştir²⁸¹.

Bu kök Kur'an'da yukarıdaki lugat anlamlarıyla çokça yer almaktadır. Hucurat suresi 14. ayetteki *esleme* kelimesi buna iyi bir örnektir²⁸². Fakat lugat anlamları dışında sırf dinî içerik olarak kelimenin kesinlikle temel anlamı ile örtüşen bir kullanımı vardır. Anlam değişmesinin en az yaşandığı kelime olmakla birlikte, içerik olarak oldukça özel ve farklı bir kavramsal yapı kazanmıştır. Özellikle mutlak din için Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin çok özel ve merkezi bir konumu vardır.

Buna göre birbiriyle iç içe olan; biri fiil öteki isim formunda iki tür kullanım söz konusudur. Fiil olarak *esleme* (□□□□) vezni; "gönülden inanmak, fiillerle bunu

²⁷⁶ Bu kelimenin anlamı ve kullanımı ve Kur'an'daki kavramsal yeri hakkında, temel sözlüklerin yanında bkz.: Özdoğan, M. Akif, *Semantik Açıdan Kur'an'da İslam Kavramı*, s. 14-51; Soysaldı, H. Mehmet, "Kur'an'da İslam ve Şeriat Kavramlarına Semantik Bir Yaklaşım", s. 36-40.

²⁷⁷ İbn Faris, *Makâyis*, s. 487.

²⁷⁸ İbn Abbâd, VIII,332; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, s. 1448; Ragıb İsfâhânî, s. 350-51.

²⁷⁹ 59 Hasr 23.

²⁸⁰ 6 En'âm 127.

²⁸¹ İbn Faris, *Makâyis*, s. 487; Izutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 252.

²⁸² Ragıb İsfâhânî, s. 351; Maturîdî, vr. 721^b.

yerine getirmek ve Allah'ın bütün tasarruflarına teslim olmak (ona karşı gelmemek, isyan etmemek)²⁸³ anlam içeriğine sahip olup, Kur'an'da bu anlamda yer almaktadır²⁸⁴. Burada dikkat çeken iki formülasyon vardır. Birincisi; *esleme vechehu lillah* (□□□□ □□□□), ikincisi de; *eslem li rabbi'l-a'lemîn* (□□□□□□□□ □□□□□□□□)dir ve dini tutumun özünü anlatması açısından en önemli formüldür. Ancak bu formülasyonda Yaratıcı'nın önerisi ve insanın da kendi iradesiyle bunu kabulü dile getirilmektedir ki, dinin insan açısından varlığını devam ettirebilmesi için bu serbest ve özgür tercihin olması gerekmektedir.

İsim olarak ise; bu eyleme sahip birisine aynı veznin ism-i faili olan *muslim* (□□□□) ismini yine Kur'an vermektedir²⁸⁵ ki, bu, insanın benimsediği şeyin kendisi tarafından içselleştirilmesini, dolayısıyla insanın iç ve dış (*bâtın-zâhir*) dünyasının tutarlı ve uyumluluğunu dile getirmektedir. İşte bu içselleştirilmiş ve dış dünyaya yansıtılmış olan yaşam biçiminin özel adı *İslâm* (□□□□□) olarak Kur'an tarafından seçilmiş ve son derece vurgulu bir şekilde insanın kabulüne sunulmuştur²⁸⁶. Bu son şekilde Kur'an'da bu kökün isim olarak (*İslâm*) kullanımı çok özel ve merkezi konumu kazanmış ve İslam, mutlak dinin hem özel ismi (*ism-i alem*), hem de onu tanımlayan özel ismi (*ism-i has*) olmuştur²⁸⁷. Dolayısıyla Kur'an bu ikisi (*ed-dîn* ve *İslam*) ile aynı şeyi kastetmektedir.

İnsanın varlık sahasına çıkışından itibaren tarihsel seyrinde onunla varoluşunu devam ettiren İslam, insan var olduğu müddetçe kendi varoluşunu da devam ettirecektir. Yine bu tarihi seyrinde Kur'an'ın, dinler kavramı yerine bütün peygamberlerin dini olarak²⁸⁸ tek bir **hak dinini** -biz buna **mutlak** (*objektif*) din diyoruz- kabul ettiğini hatırlayacak olursak, “Son Din (*Hâtemu'l-Edyân*)” şeklindeki

²⁸³ Ragıb İsfâhânî, s. 351.

²⁸⁴ 2 Bakara 112, 131; 3 Âl-i İmran 20, 204; 4 Nisa 125; 6 En'âm 14, 71; 22 Hacc 34; 27 Neml 44; 31 Lokman 22; 39 Zümer 54; 40 Mu'min 66.

²⁸⁵ 22 Hacc 78; 33 Ahzâb 35. Ayrıca bu ismin kullanıldığı diğer ayetler için bkz.: 2 Bakara 128, 132; 3 Âl-i İmrân 52, 64, 67, 80, 102; 5 Mâide 111; 6 En'âm 63; 7 A'raf 126; 10 Yûnus 72, 84, 90; 11 Hûd 14; 12 Yûsuf 101; 15 Hicr 2; 16 Nahl 89,102; 21 Enbiya 108; 27 Neml 31, 81, 91; 28 Kasas 53; 30 Rûm 53; 39 Zümer 12; 41 Fussilet 33; 43 Zuhuruf 69; 46 Ahkaf 15; 66 Tahrim 5; 72 Cinn 14.

²⁸⁶ 3 Âl-i İmrân 19,85; 5 Mâide 3; 6 En'âm 125; 39 Zümer 22; 61 Saff 7.

²⁸⁷ **Özel isim, tanımlayan isim** ayırımı, Koç, Turan, *Din Dili*, s. 36-38'den esinlenerek yapılmıştır.

²⁸⁸ Maturîdî, vr. 74^a, 164^a, 340^b; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, (cem ve tertib: Abdu'r-Rahman M. b. Kasım), Riyad t.y, XIX,109; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, s. 226; Şeriatî, *Dinler Tarihi*, II,62; Mutahhari, *Fitrat*, s. 19.

yaygın kanaatin²⁸⁹ aksine ‘son din’ kavramın Kur’an gündeminde olmadığını kabul etmemiz gerekecektir.

Lugat ve Kur’anî anlamlarının birbiriyle tamamen örtüştüğü İslâm kavramı, inanç ve eylem açısından, *ed-dîn* dahil dinle ilgili bütün kavramların en somutu, dinin özünün en açık ifadesidir. Kelimenin temel lugat anlamı olan “kurtuluş, maddi-manevi temizlik ve teslimiyet”; dinsel olarak insanın maddi-manevi bütün kötülük ve aldatan her türlü afetten uzaklaşarak kendini Allah’a teslim etmeyi ifade eden bir boyut kazanmıştır. İnsan, bu kadarla da kalmayıp itaat ve kullukta yalnız O’na boyun eğmekte (*hudu’* ve *inkiyad*) ve onun dışındakilere kulluk etmekten kaçınmaktır²⁹⁰. Çünkü Kur’an mantığına göre, Allah dışındaki her şey yaratılmıştır ve yaratılmışlardan birinin bir diğer yaratılmışı boyun eğmesi **zillet** ve **kölelik** demektir.

Burada İslam kavramı ile din kavramının aynı anlamda birleştiğine ve kişinin kendini Allah’a teslim etmesine (*esleme ve chehu lillah*); Kur’an’ın dinin de yalnızca Allah’a tahsis edilmesi (*muhlisine lehu’d-dîn*) gerektiğinden ısrarla bahsettiğine atıfta bulunmak istiyoruz. Amaç olarak bu durum, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamda Allah’dan uzak olmaması gerektiğini vurgulamaktır. Bu sebepten olsa gerek, Maturîdî, dini ve kişinin kendisini Allah’a teslim etmesini aynı şey olarak kabul etmektedir²⁹¹.

Daha önce söylediğimiz gibi, insanın doğasında var olan ve zorunlu olarak ortaya çıkan bir bağılılık hissi olan dinin dışavurumu, **insan tecrübesi ile oluşa gelen ve olgunlaşan zahiri bir sistem**dir. Kur’an’a göre bunun adı İslam’dır ve o, hem insanın varoluşunun hem de dinin temelidir. Dolayısıyla her ikisi (insan ve din) birbiriyle bütünleşir ve örtüşür. Bu durum insanın doğasına (*fitrat*) aykırı olmadığından, tarihsel süreçte adeta deneme-yanılma yoluyla isbat edilmiş, onun

²⁸⁹ Akseki, A. Hamdi, “Dîn-i Tabîî ve Dîn-i Umumî I-II”, *Sebîlu’r-Reşâd*, cilt: 15, sayı: 307-308, İst. 1334-1335, s. 239 ve 357. Burada Akseki’nin; “*Edy,an-ı münezzele’nin sonu olan İslam’ın...*” şeklindeki yargısına katılmadığımızı belirtmek isteriz. O bu ifadeyle “İslam” kelimesiyle bütün peygamberlerin getirdiği değil de sadece Hz. Muhammed’in getirdiği dini kastetmiş olduğu açıktır. İlk din son din ayrımı için ayrıca bkz.: Aksek, *İslam*, s. 257; Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İst. 1992, s. 288-89.

²⁹⁰ Taberî, I,553, Mâturîdî, vr. 22^b; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I,310; İbn Teymiyye, *Kitâbu’l-İmân*, s. 226; İbn Faris, *Makâyis*, s. 487; İzutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 253 vd.

²⁹¹ Maturîdî, vr. 22^b.

dışında bir seçeneğin insana uygun olmadığı Kur'an tarafından açıkça ifade²⁹² edilmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın en büyük mücadelesi, insanın onur ve şerefine aykırı olan ve fitrat gerçekliğine uymayan şirk ile olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın anlattığı dinin tanımlanmasına en büyük yardımı **İslam** kelimesi sağlayacaktır.

Tablo -5-

Din ve Dinle İlgili Kavramların Kur'an'daki Dağılımı

tertib/nüzul	Sure	Din	Millet	Ümmet	Şeriat	Fitrat	Hanif
1 / 5	Fatiha -K	4					
2 / 87	Bakara -M	132, 193, 217 (2) 256	120, 130, 135	128, 134, 141, 143, 213			135
3 / 89	A. İmran -M	19, 24, 73, 83, 85	95	104, 110, 113			67, 95
4 / 92	Nisa -M	46, 125, 146, 171	125	41			125
5 / 112	Maide -M	3 (3), 54, 57, 77		48, 66	48		
6 / 55	Enam -K	70, 137, 159, 161	161	38, 42, 108,		14, 79	79, 161
7 / 39	Araf -K	29, 51	88, 89,	34, 38 (2), 59, 160, 164, 168, 181			
8 / 88	Enfal -M	39, 49, 72					
9 / 113	Tevbe -M	11, 12, 29 (2) 33 (2), 36, 122					
10 / 51	Yunus -K	22, 104, 105		19, 47, 49			105
11 / 52	Hud -K			8, 48 (2), 118		51	
12 / 53	Yusuf -K	40, 76	37, 38,	45		101	
13 / 96	Rad -M			30 (2)			
14 / 72	İbrahim -K		13			10	
15 / 54	Hicr -K	35,		5			
16 / 70	Nahl -K	52	123	36, 63, 84, 89, 92 (2), 93, 20			120, 123
17 / 50	İsra -K					51	
18 / 69	Kehf -K		20				
19 / 44	Meryem -K					90	
20 / 45	Taha -K					72	
21 / 73	Enbiya -K			92 (2)		56	
22 / 103	Hac -M	78	78	34, 67			31
23 / 74	Mu'minu -K			43, 44, 52 (2)			
24 / 102	Nur -M	2, 25, 55					
25 / 42	Furkan -K						
26 / 47	Şuara -K	82					
27 / 48	Neml -K			83			
28 / 49	Kasas -K			23, 75			
29 / 85	Ankebut -K	65		18			
30 / 84	Rum -K	30 (2), 32, 43				30 (2)	30
31 / 57	Lokman -K	32					
32 / 75	Secde -K						
33 / 90	Ahzab -M	5					
34 / 58	Sebe -K						
35 / 43	Fatır -K			24, 42		1	
36 / 41	Yasin -K					22	
37 / 56	Saffat -K	20, 53					
38 / 38	Sad -K	78	7				
39 / 59	Zümer -K	2, 3, 11, 14				46	
40 / 60	Mümin -K	14, 26, 65		5			
41 / 61	Fussilet -K			25			

²⁹² 3 Âl-i İmran 19, 85.

42 / 62	Şura -K	13 (2), 21,		8	13, 21	5, 11	
43 / 63	Zuhruf -K			22, 23, 33		27	
44 / 64	Duhan -K						
45 / 65	Casiye -K			28 (2)	18		
46 / 66	Ahkaf -K			18			
47 / 95	Muham -M						
48 / 111	Fetih -M	28 (2)					
49 / 06	Hucura -M	16					
50 / 34	Kaf -K						
51 / 67	Zariyat -K	6, 12					
52 / 76	Tur -K						
53 / 23	Necm -K						
54 / 37	Kamer -K						
55 / 97	Rahman -M						
56 / 46	Vakıa -K	56, 86					
57 / 94	Hadid -M						
58 / 105	Mücadel -M						
59 / 101	Haşr -M						
60 / 91	Mümtehi -M	8, 9					
61 / 109	Saf -M	9 (2)					
62 / 110	Cuma -M						
63 / 104	Münafık -M						
64 / 108	Teğabun -M						
65 / 99	Talak -M						
66 / 107	Tahrim -M						
67 / 77	Mülk -K					3	
68 / 2	Kalem -K						
69 / 78	Hakka -K						
70 / 79	Mearic -K	26					
71 / 71	Nuh -K						
72 / 40	Cin -K						
73 / 3	Müzzem -K					18	
74 / 4	Müddesi -K	46					
75 / 31	Kıyamet -K						
76 / 98	İnsan -M						
77 / 33	Mürselat -K						
78 / 80	Nebe -K						
79 / 81	Naziat -K						
80 / 24	Abese -K						
81 / 7	Tekvir -K						
82 / 82	İnfitar -K	9, 15, 17, 18				1	
83 / 86	Mutaaffıfi -K	11					
84 / 83	İnşikak -K						
85 / 27	Buruc -K						
86 / 36	Tarık -K						
87 / 8	A'la -K						
88 / 68	Gaşiye -K						
89 / 10	Fecr -K						
90 / 35	Beled -K						
91 / 26	Şems -K						
92 / 9	Leyl -K						
93 / 11	Duha -K						
94 / 12	İnşirah -K						
95 / 28	Tin -K	7					
96 / 1	Alak -K						
97 / 25	Kadir -K						
98 / 100	Beyyine -M	5 (2)					5
99 / 93	Zelzele -M						
100 / 14	Adiyat -K						
101 / 30	Kaaria -K						
102 / 16	Tekasür -K						
103 / 13	Asr -K						
104 / 32	Hümeze -K						
105 / 19	Fil -K						
106 / 29	Kureyş -K						
107 / 17	Maun -K	1					
108 / 15	Kevser -K						

109 / 18	Kafirun -K	6 (2)					
110 / 114	Nasr -M	2					
111 / 6	Tebbet -K						
112 / 22	İhlas -K						
113 / 20	Felak -K						
114 / 21	Nas -K						
Toplam	114	95	15	64	4	20	12

II. DİNİN ANLAM ALANINA DOLAYLI GİREN KELİMELELER

Kur'an-ı Kerim, kutsal bir kitap olmasının yanında edebi açıdan da üstün bir mevkiye sahiptir. Anlattığı konuyu en iyi bir şekilde, bazen detaylı, bazen kısa ve öz bir biçimde, ama insanın anlayacağı bir üslupla sunmaktadır. Din kavramının daha iyi anlaşılması sadedinde bu üsluba yer yer işaret etmiş bulunuyoruz. Şu ana kadar incelemesini yaptığımız din kavramı ve onun anlam alanına giren kelimeler üzerinde durarak din kavramının bütünlüğü içerisindeki yerlerini belirlemeye çalışırken de bu metodu açıkça görmüş olduk. Bunların dışında Kur'an'da din kavramının daha net anlaşılmasının sağlayacak başka kelimeler de vardır ki, Kur'an'ın onları kullanırken bu defa mecâz metoduna başvurduğunu görüyoruz. Bunlar anlamı doğrudan etkilemedikleri gibi *millet*, *ümme* vs. gibi geniş anlamı olmayıp sadece dini niteleme amacıyla kullanılmışlardır. Ancak bu kısım altında mütalâa edilebilecek olanların hepsi de genel din kavramını değil, onun Kur'an'da isimlendirilmiş olan şeklini (*İslam*) içinden bakarak anlatmaktadır. Böylece insan, bu dinin diğer dinlerden farkını daha iyi mukayese edecektir. Bunların bir kısmı (*sırât*, *sebîl* gibi) dinin işlevini, bir kısmı da Hak Dini'nin ontolojik, epistemolojik vs. değerini anlatan kelimelerdir. İnsan muhayyilesini harekete geçirerek dinin anlamını daha iyi anlatmak için olsa gerek bunların hemen hepsi dini zahiri fenomenlere benzetmek suretiyle (mecazen) dolaylı bir anlatım ve anlayış kolaylığı sağlarlar. Bu sebeple burada derinliğine anlam çözümlemelerine girmeden bu kelimelerle ilgili genel bir değerlendirme yapacağız.

A. DİNİN İŞLEVİNİ ANLATANLAR

Kur'an insanlığın sahip olabileceği en güzel kurtuluş yolu olan dini anlatmaktadır. Dinin birtakım kavramlarla anlatılması daha kısa ve etkili bir yoldur. Bu bağlamda bazı temel kavramların izahını yaptık. Burada ise dinin anlamsal içeriğine girmeden onu bir bütün olarak ele alan bazı kavramlara değineceğiz.

İnsanın, mutlaka gerçekleştirmesi ve elde etmesi gereken bir hedefinin olduğunu varsayarsak bunun aşamalarını şöyle formüllendirebiliriz: Bu insan

kendisine bir hedef seçmiştir. O hedefe ulaşabilmek için benimsediği bir yol, bu yolu katederken uygulayacağı özel bir metod ve bir takım ilkeler edinmiştir. Bu formülü, kavramları uygun yerlerine koyarak Kur'an'ın anlattığı din için düşündüğümüzde karşımıza çıkan formül şöyle olur: İnsanın hedefi (*viche*: □□□□) bu dünyada Allah'ın ve onun yarattıklarının hoşnutluğunu kazanmaktır²⁹³. Bu hedefe varmak alelade bir şekilde ve belli belirsiz değil apaçık ve bilinen bir yolu (*sırât-sebîl-tarîk*: □□□□ - □□□□ - □□□□) takip ederek ve bu yolu da özel bir takım usullerle (*minhâc*: □□□□□) gidecektir ki sonuç alabilsin. Ancak bu da yeterli değildir. Bu yolun en doğrusu olduğunu kendisine bildirecek bir delil (*hudâ-hâdî*: □□□□ - □□□□) gereklidir. Kur'an, Allah'ın kendi adını vererek (*sebîlillah, sırâtillah*)²⁹⁴ insana çizdiği yolu böyle bir şekilde sunmakta ve bunun, yollar arasında bir yol olmadığını aksine insan için tek ve yegane bir yol olduğunu²⁹⁵ anlatmaktadır. *Rüşd*²⁹⁶, *kasd*²⁹⁷, *mustakîm*²⁹⁸ gibi bu yolu niteleyen sıfatlar bunun açık birer göstergesidirler.

Bir kaç kavramdan oluşan bu bütünlük içinde din kavramına en yakın anlatımı 'yol' benzetmesi kazanmıştır. Bundan dolayı *sırât*²⁹⁹, *sebîl*³⁰⁰, *tarîk*³⁰¹ kavramlarını **din** ile irtibatlandırmak uygun bir tefsir olacaktır. Bu kavramları bir bütün halinde düşünmeyip her birini din olarak anlamlandırırsak Kur'an'ın din kavramını eksik bir şekilde ele almış oluruz. Mesela; bunlar içinde Kur'an'da en çok kullanılan *sebîl* kelimesi din ile aynı anlamda değerlendirildiğinde dini, bir yol olarak sadece insanı Allah'a götüren ama sosyal yönü olmayan bir şekle büründürmüş oluruz. Halbu ki yol anlamında olan her üç kelime de³⁰² sadece insan-Allah arasında bir bağ olan iman ile ilgili konuları içine almamakta sosyal konuları da

²⁹³ 3 Âl-i İmrân 31.

²⁹⁴ 3 Âl-i İmrân 99; 6 En'âm 162; 7 A'râf 16; 8 Enfâl 36; 14 İbrahim 1; 16 Nahl 125; 22 Hacc 24; 34 Sebe 6; 42 Şûrâ 54.

²⁹⁵ 2 Bakara 120; 3 Âl-i İmrân 73; 16 İsrâ 84; 20 Taha 135.

²⁹⁶ 2 Bakara 256; 40 Mu'min 29, 38; 7 A'râf 146.

²⁹⁷ 16 Nahl 9.

²⁹⁸ 2 Bakara 132, 213; 3 Âl-i İmrân 101; 6 En'âm 78,126,161;15 Hicr 41; 34 Seb' 6; 42 Şûrâ 51; 43 Zuhuruf 71; 46 Ahkâf 30; 67 Mulk 22.

²⁹⁹ Taberî, XIV,191; Zeccâc, I,285, 416, II,310; Ebu's-Suûd, III,302; Damagânî, s. 278; Zemahşerî, I,15, 392.

³⁰⁰ Mâturidî, vr. 371^b; Maverdî, III,269; Şevkânî, III,446; Damagânî, s. 229.

³⁰¹ 4 Nisâ 168; 20 Taha 63; 46 Ahkâf 30; 72 Cin 11, 16.

³⁰² Bu üç kelime arasındaki fark şu şekilde özetlenebilir: Mutlak olarak yola *tarîk*, işlek yola *sebîl*, işlek, doğru, büyük ve açık yola *sırât* denir. bkz.: Yazır, I,121.

içermektedir³⁰³. Tefsirlerde bunların anlamı üzerindeki kararsızlıklar da³⁰⁴ bu kavramların tek başlarına din anlamına alınamayacağına dair kanımızda bizi desteklemektedir. Bunlar içinde sadece 6 Enâ'm 161. ayette *sırât* din kavramı ile anlam birliği kazanmış ve aynı ayette yer alan *millet-i İbrâhim* ile birlikte dini en açık bir şekilde **yola** benzetmiştir.

“De ki: ‘Beni, dosdoğru yola (*sırâtın mustakîm*), hanif olan İbrahim’in yolu olan doğru dine Rabbim iletmiştir. O müşriklerden değildi.”.

Bir önceki kısımda gördüğümüz kavramlar içinde özellikle *şeriat* ve kısmen *millet* kelimesinin de yol anlamı olduğu hatırlanacak olunursa, kavramların birbirine bağlanmak suretiyle bir bütünü tamamladığı daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Kur'an'ın anlattığı “**yol**” düşüncesini Izutsu şöyle anlatır:

“Yol anlamına gelen *sırât*, yahut *sebil* de Kuran’a özgü dinî mananın biçimlenmesinde açık bir rol oynar. Dikkatsiz bir okuyucu bile Kuran’ın başından sonuna kadar bu fikirle dolu olduğunu görecektir. Çok açıktır ki *sırat*, veya onun eş manlısı *sebil*³⁰⁵ odak bir kelimedir. Her biri kendine özgü bir mana taşıyan ve Kuran’ın düşünce sistemine katkıda bulunan büyük bir kelimeler ailesinin başı durumundadır. Bu alanın anahtar kelimeleri, başlıca üç grupta toplanabilir:

1- Yolun niteliğine ait manalar taşıyan kelimeler vardır. Kuran bu meseleye yolun düz (*müstakim*, *seviyy*, vs.) yahut eğri (*ivec*, *mu’avvec* vs.) oluşu noktasından bakar.

2- İnsanın iradesini yahut doğru yola sevk edilip edilmediğini gösteren kelimeler vardır. (*hudâ*, *ihtidâ*, *reşâd* vs.)

3- Doğru yoldan ayrılmayı bildiren kelimeler (*dalâl*, *ğavâye*, vs.)”³⁰⁶.

“Görülüyor ki bütün bu kavramların (*hidâyet*, *dalâlet*, *ihtidâ* vs.) altında bir **yol düşüncesi** yatmaktadır. Şu sorun daima karşımıza çıkar: Acaba İnsan asıl gayesi olan Allah’a ve nefsinin kurtuluşuna varan yolu mu tutacak, yoksa bu yoldan ayrılıp Allahsızlık çölünde şaşkın ve kör bir şekilde bocalayıp duracak mı? İşaret edilmesi

³⁰³ 2 Bakara 195, 218, 261; 4 Nisâ 100; 6 En’âm 152-153, 162; 9 Tevbe 34; 16 Nahl 72; 19 Meryem 36.

³⁰⁴ Maverdî, I,59; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, I,11.

³⁰⁵ Izutsu, her nedense bu bağlamda önemli bir kavram olan *tarîka* yer vermemiştir.

³⁰⁶ Izutsu, *God and Man*, s. 33.

gereken daha önemli bir mesele de, Kur'an düşüncesindeki yolun alelade bir yol olmayıp, dosdoğru “*müstakîm*” bir yol olduğudur...³⁰⁷. Ancak cahiliyyede “maddî” olan bu yol, Kur'an'da “mecazî” dir. Çünkü Kur'an, “yol” kavramı üzerinde değişikliğe giderek, bu yolu en çok temsil eden *sırât*, ve *sebil* kelimelerini, tamamen dini manada kullanmıştır³⁰⁸.

Bu kelimelerin hem Allah³⁰⁹, hem onun gönderdiği din³¹⁰ ve hem de bunları kabul etmeyen tutum ve davranışlarla³¹¹ irtibatlı kullanılması, dinin işlevlerinden birinin de insanı gittiği yere ulaştıran, İslam için söz konusu olursa insanı Allah'a veya Allah'ın sevgisini kazanmaya ulaştıran bir fonksiyon icra ettiğini anlatmaktadır. Kur'anî anlamda din, hem hedef koyar, hem buna ulaştıran yolu ve bu yolda kullanılacak özel metodu, hem de yolun bizzat kendini çizer. Bu tür bir yaklaşımla Kur'an'ı değerlendirdiğimizde onun, İslam'ı “düşünce tarzından çok yaşam yolu”³¹² olarak sunduğunu anlamak kolay olacaktır. Burada hedef; **Yaratan ve yaratılanların hoşnutluğunu kazanmak**, dolayısıyla hem bu **dünyada** hem de **ahirette mutluluğu kazanmaktır**. Bu yol İslam'dır ve onun kendine mahsus özel metodu ise, Kur'an'da somut bir şekilde ortaya konmuş olan inanç ve eylemler bütünüdür. Şeriat kavramı üzerinde dururken işaret ettiğimiz ve Kur'an'da sadece bir defa zikredilen *minhâc*³¹³ kavramını, “*milletin oluşumu için özel bir yol*”³¹⁴ olarak anlamak daha yerinde bir davranış olacaktır. Bu metodu ve hedefi gösteren Allah'tır. Çok rölatif bir durum olan ve Kur'an'da *viche*³¹⁵ kavramıyla karşılık bulan hedefin³¹⁶ kargaşadan salim olması ancak mutlak bir belirleyici ile mümkündür. İşte Kur'an'ın en merkezi kavramlarından biri olan ve ‘*yola iletmek*’ ve ‘*yol göstermek*’ anlamındaki *hidâyet*³¹⁷ bu fonksiyonu yerine getirmektedir. İnsanların ‘*yolu şaşırtma*’

³⁰⁷ *age.*, s. 136.

³⁰⁸ krş.: *age.*, s. 145-46.

³⁰⁹ 3 Âl-i İmran 99; 4 Nisâ 160, 167; 6 En'âm 116; 16 Nahl 125; 38 Sâd 26.

³¹⁰ 4 Nisâ 51, 115; 5 Mâide 12; 12 Yûsuf 108; 29 Ankebût 38; 31 Lokmân 15; 33 Ahzâb 4; 25 Furkân 27, 42; 60 Mumtehin 1.

³¹¹ 4 Nisâ 76; 6 En'âm 55; 7 A'râf 142; 10 Yûnus 89; 20 Taha 63; 29 Ankebût 12; 33 Ahzâb 67.

³¹² İzzetbegoviç, A. Ali, *İslam Between East and West*, USA. 1984, s. 6, 166.

³¹³ 5 Mâide 48.

³¹⁴ Şehristânî, *age.*, s. 38; *Mu'cemu Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 732.

³¹⁵ 2 Bakara 148.

³¹⁶ *Viche*, kible olarak tefsir edilmiştir (Taberî, II, 28), fakat siyakından hareketle ayetin kiblede daha geniş bir anlam içerdiği anlaşılmaktadır.

³¹⁷ Örnekler: 2 Bakara 16, 38, 120, 175; 3 Âl-i İmrân 73; 4 Nisâ 51, 115; 6 En'âm 35, 71, 117, 175; 7 A'râf 193, 198; 18 Kehf 13, 55; 19 Meryem 76; 20 Taha 47, 123; 22 Hacc 67; 32 Secde 13; 34 Sebe 24, 32; 35 Fâtûr 42; 39 Zümer 23; 47 Muhammed 32; 57 Hadîd 26; 96 Alak 11.

(*dalalet*) gibi bir durumla karşı karşıya kalmamaları için mutlaka *hidâyet* gerekli olan bir durumdur. Kur'an'da bu iki zıddiyetin sürekli aynı bağlamlarda dile getirilmesi dikkat çekici ayrı bir konudur.

Din, bir başka açıdan da Allah'ın insanlara uzattığı bir ip (*hablu'l-lah*)³¹⁸ olarak tasvir edilmiştir. Allah, insana bağlanıp kurtuluşa ulaşması için bir ip uzatmıştır. İnsana düşen de bu ipe tutunmasıdır. Bu düşünceden hareketle dinin burada insanı Allah'a bağlayan bir bağ olduğu, *hablullah*'ın Kur'an'a ihtimali varsa da³¹⁹ aynı surenin 112. ayetiyle birlikte değerlendirildiğinde bunun dine ihtimaliyetinin daha fazla olduğu anlaşılır. İster bireysel ister toplumsal olsun insan bu ipe sarılırsa sonuç onlar için iyi olacaktır. Dinin insanı Allah'a bağlayan bir bağ olmasını *urve* kelimesi *habl*den daha açık bir şekilde³²⁰ ifade etmektedir. Ancak, burada daha ziyade insanın iman ederek Allah'a bağlanmasına vurgu vardır. Allah'a inanan ve bunu yaşama yansıtan bir kimsenin böyle bir duruma geçmesi insanın inandığı Rabbi ile ne kadar iç içe ve sarsılmaz bir şekilde bağlandığını göstermektedir. Bu bağlanmanın Allah tarafından insana bir güvence olarak yansıtılmasında bu iki kavramın seçilmesi isabetli bir benzetmedir.

Dinin işlevselliğini bireyin yaşamı açısından değerlendiren en dikkat çekici kavram *sıbgâ*dır. Kur'an'da geçtiği şekliyle **Allah'ın boyası** (*sibgatullah*) somut anlamda '**boya**' olmayıp insanın Kur'an'da takdim edilen inanç, ibadet ve ahlakî ilkeleri, top yekun benimsemesi ve kişisel tecrübeye dönüştürmesi sonucu kazanılacak olan manevi (psikolojik) bir durumdur. İnsan hem içsel meylini Rabbi'ne yöneltmek ve ona bağlamak (*'urve* ve *habl*), hem de zihinsel ve bedensel enerjisini Rabbi'ne doğru harcamak (*sırât*, *sebîl*, *tarîk*) suretiyle ruhsal ve bedensel bir yaşam sürecektir. Bu derinliğine yaşam öyle bir aşamaya gelir ki adeta "insanın bütün ruhunu kendi rengine boyar"³²¹. Belki bütün inananlarda aynı derecede olmasa da Kur'an; 'Allah'ın boyasından daha güzel bir boyaya kim bürünebilir" diyerek bunu her insan için en uygun tutum olarak tanımlamaktadır.

Esasen bu tutumuyla insan, daha derin bir tecrübeye sahip olmuş olur ki bu

³¹⁸ 3 Âl-i İmrân 103.

³¹⁹ Mâverî, I,414.

³²⁰ 2 Bakara 256; 31 Lokmân 22.

³²¹ Tunç, Mustafa Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İst. 1959, s. 62, 64.

da, onun Allah'ın yarattığı saf haline dönmesidir. Böylece *sıbgâ* fitrat kavramı ile irtibatlanmış oluyor. Bundan dolayı *sıbgâya* literal olarak *din* veya *İbrahim milleti* anlamını vermek³²² yerine *fitratla* irtibatlandırmak³²³ daha uygun bir yorum olacaktır. Kur'an'a göre **gerçek din, insan fitratına uygun olandır**. İnsana bu fitratı veren yani insanı yaratılışta kendi rengine boyayan Allah olduğuna göre onun tarih boyu bütün peygamberlerle birlikte bu fitrata çağırarak için gönderdiği dini benimsemek ve derin bir coşku ile tecrübe etmekle o boyanın rengine dönülmüş olur³²⁴. Bu işlevi de Kur'an'ın sunduğu dinden başka hiçbir oluşum sağlayamaz. İşte bu dinin kişisel bazdaki en önemli fonksiyonu çok somut bir varlığa benzetilmek suretiyle zihinsel bir anlatım şekilsel bir boyuta taşınmış olmaktadır.

Tam ve geniş bir anlam alanına sahip olmadıkları için kavram diyemeyip kelimeler dediğimiz dinin işlevini anlatan grubu kendi aralarında ve onlarla ilişkili olan diğer bir çok kelimeyi birlikte ele almak daha farklı sonuçlara götürebilir. Ancak bu bizim çalışmamızın sınırları dışındadır.

B. DİNİN ONTOLOJİK, EPİSTEMOLOJİK, ETİK VE ESTETİK DEĞERİNİ ANLATANLAR

Önceki bölümlerde Kur'an'ın, sunduğu dini yegane din olarak takdim ettiğini, dolayısıyla Allah katında tek geçerli dinin de o olduğunu yer yer dile getirdik. Bu durum dinin Allah'a göre değerinin bir ifadesidir. İşte burada vurgulanmak istenen şey *hakk* (ontolojik ve epistemolojik) *kayyim/kayyime/kıyemen* (epistemolojik), *hâlis* (epistemolojik-estetik), *mustakîm* (epistemolojik), *ruşd* (ontolojik), *kasd* (etik) gibi kelimelerle de dile getirilmiştir. Bunlardan ilk üçünün (*hakk*³²⁵, *kayyim*³²⁶, *hâlis*³²⁷) din kavramı ile birlikte zikredildiği daha önce ele alınmıştı. Yine *mustakim*, *ruşd* ve *kasd*ın da yol anlamındaki kelimelerle aynı ayetlerde yer aldığına işaret etmiştik.

Bu kavramlar, dinin insan hayatı için geçerli ve gerçekçi bir bütün olduğunu

³²² Ahfeş, I,340; Ferra, III,82; Abdurrezâk, II,60; Taberî, I,571; Zeccâc, I,215.

³²³ Sıbgâyı fitratla ilgilendiren görüşlerin rivayeti için bkz.: Taberî, I,571; Maverdî, I,195.

³²⁴ Mutahhari, *Fitrat*, s. 19-20.

³²⁵ 9 Tevbe 29, 33; 48 Fetih 28; 61 Saff 9.

³²⁶ *Kayyim*, *kıyemen*, *kayyime* (98 Beyyine 3 hariç) kelimelerinin her üçü de tamamen din kavramı ile ilgili olarak kullanılmışlardır: 6 En'âm 161; 9 Tevbe 36; 12 Yûsuf 40; 30 Rûm 30, 43; 98 Beyyine 5.

³²⁷ 39 Zümer 3.

ihlas ettirmekte ve inananlara bir güven vermektedirler. Ancak bunlar içinde bir kavram olarak dinin değeri ile en iyi örtüşen *hakk*dır ve bundan dolayı da din tanımı ve izahlarında sürekli dinin en belirgin vasfı (*dînu'l-hakk*)³²⁸ halini almıştır. Bu kavramın Kur'an'da din ile beraber (*dînu'l-hakk*) kullanıldığı gibi Allah ve vahye sıfat olarak da kullanıldığı³²⁹ göz önüne alınırsa dinin hem Allah'dan geldiğinde hem de onun gönderilme şeklinde hiçbir şüphe ve karışıklığın olmadığına işaret vardır³³⁰. Çünkü bütün insanların yaptığı gibi Kur'an'ın indiği toplumda da herkes kendi dininin doğruluğu ve saflığına olan inancı tamdı. Ancak Kur'an cephesinden bakıldığında bunlar uydurma ve gerçeğe aykırı birer oluşumdur. Böyle bir savunmaya karşı Allah, insan için en doğru yolun Kur'an'da gösterilen yol olduğunu³³¹ açıkça vurgulamaktadır. İşte burada gerçeği (*hakk*) temsil eden din ile onun karşısında yer alan yanlış (*bâtıl*) din ayırımı³³² sürekli gündeme gelmektedir³³³ ve bu ayırım dinin asıl dayanağı olan Allah ile tanrıların *hakk* veya *bâtıl* oluşuna³³⁴ bağlı bir ayırımdır³³⁵. Bu arada dini “*hakk*” ile açıklamanın epistemolojik bir temeli de vardır. Hiççilik (*Nihilism*) ve Şüpheciliğin (*Scepticism*) tam tersine onun akılla kavranılıp aslının ne olduğuna dair bir sonuca varılabileceğini, bu anlamda her hangi bir boşluğun kalmayacağını göstermektedir.

Dinin anlamı ile yakından ilgili olmamakla birlikte bazı yönlerine vurgu yapan kavramlar, Kur'an'ın indiği toplumda anlamları çok iyi bilinen fenomenlere benzetilerek dinin insanlarca daha kolay anlaşılması sağlanmıştır. Yukarıda anılan ve dini niteleyen *hâlis*, *mustakîm*, *kayyım*, *ruşd*, *kasd* kelimeleri de *hakk* ile aynı bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü anılan bu kelimeler de benzer bir fonksiyon icra etmektedir. Böylece dinin değişik kelimelerle yapısal bir bütünlük, sağlamlık ve

³²⁸ Yani; *Dînu'l-hak*: Hak Dini veya Hakk'ın Dini vasfını almıştır. Kur'an'da *hakk* kavramı *dîn* ile birlikte sadece muzaf-muzafun ileyh (*dînu'l-hakk*) terkinde kullanılmakta olup, sıfat-mevsuf (*ed-dînu'l-hakk*) şeklinde kullanılmamaktadır. Bu sebeple tercümede Yazır'a dayanarak Hak Dini veya Hakk'ın Dini şeklinde çevirdik. Yazır'a göre, *dînu'l-hakk* (Hak dini) tabiri Allah dini anlamı ile eş olduğundan *ed-dînu'l-hakk* (Hak din)'dan daha kuvvetlidir. Çünkü bir dinin Hak din olabilmesi ancak Hakk'ın (Allah'ın) dini olmasına bağlıdır. bkz.: Yazır, IV,2505, 2517; VI,4439; VII,4937; I,86, 90.

³²⁹ 5 Mâide 48; 6 En'âm 62; 10 Yûnus 30, 76, 94; 20 Taha 114; 22 Hacc 6, 62; 23 Mu'minûn 116; 24 Nûr 25; 28 Kasas 75; 37 Saffât 37; 51 Zariyat 23.

³³⁰ *Hakkın* Allah ve İslam ile anlam ilişkisi için bkz.: İzutsu, *Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 141-46.

³³¹ 17 İsrâ 9.

³³² 2 Bakara 42; 3 Âl-i İmrân 71; 7 A'râf 118; 8 Enfâl 8; 17 İsrâ 81; 18 Kehf 56; 21 Enbiyâ 18.

³³³ krş.: İzutsu, *Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 143 vd.

³³⁴ 22 Hacc 62; 10 Yûnus 35.

³³⁵ krş.: Yazır, IV,2504-505.

saflık sıfatları izhar edilmiş olmaktadır. Bunun dışında *nûr*³³⁶, *hikmet*³³⁷, *ni'met*³³⁸, *hayr*³³⁹ gibi kelimelerin de din anlamına kullanıldığını savunanlar varsa da bunların böyle bir delaletinin olup olmadığı kesin olmayan bir konudur.

Buradan çıkan sonuca göre Kur'an'da din kavramı ile ilgili bir çok kavramın olduğunu söyleyebiliriz. Ele alınanların dışında daha bir çok kavram ve kelimeyi bu gruba dahil etmek mümkündür. Din kavramının anlam ve alan itibariyle genişliği buna müsaade etmektedir. Ancak konunun sınırlarının genişletilip dağıtılmasına gerek duymuyor ve özellikle dinin fonksiyonu ve değeri ile ilgili olan bu gruptaki kelimelerin din kavramının daha iyi anlaşılması ve anlatım zenginliği sağlaması açısından önemini tekrar vurgulamakla yetiniyoruz.

III. DEĞERLENDİRME

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kavramlar içinde en önemli ve kapsamlısı olan din ve onunla ilgili diğer kavramların semantik alanı üzerine vurgulanacak en önemli husus; bu kavramların Kur'an'ın inzaliyle beraber en büyük değişimi yaşayarak günlük kullanımdan ve vahiy öncesi dar kavramsal içerikten daha geniş ve farklı içerik kazanmış olmasıdır. Sözünü ettiğimiz bu kavramlar, İslam düşüncesi veya İslam medeniyetinin oluşum sürecinde yorumlara dayalı yeni açılımlar ve değişimler yaşamışlardır. Son iki yüzyılda ise modern düşünce ve yaşamın etkisiyle yeni bir değişim yaşamaktadırlar.

İlgili kavramlar yardımıyla dinin, **insanın özüne dönmesi için yapılan bir çağrı ve bunu hem bireysel hem de toplumsal düzlemde yaşama geçirmesi girişimi olduğunu** söyleyebiliriz. Tarihe vurgu yapılarak bu çağrı ve girişimin sonradan türeme ve eklektik bir şey olmayıp orijinal bir olgu olduğunu Kur'an anlatmaktadır. Bu açıdan o, olup bitmiş bir olgu değil, insanın hayat serüveni boyunca Kur'an'ın nazil olduğu güne kadar gelmiş ve kıyamete kadar da devam edecektir. Bunun için Kur'an dini tanımlamıyor. Çünkü o, devam eden bir süreç, yaşanan bir olgudur. Özetle Kur'an'ın anlattığı din, **fıtrat dinidir** çünkü insan

³³⁶ Taberî, III,21-22.

³³⁷ Yahya, Osman, "İslam'ın Derûni Tezahürleri" (çev.: Sabri Hizmetli), *AÜİFD.*, c.: XXVII, 1985, s. 177-78.

³³⁸ Damaganî, s. 460.

³³⁹ Taberî, IV,38.

fıtratına uygundur; **İslam**'dır çünkü o Allah'a teslimiyettir; **dinullah**'tır, çünkü Allah'ın emir ve nehiylerini içermektedir; **sebîlullah**'tır, çünkü insanın mutluluk ve kemale ulaşması için Allah'ın insanın tutmasını istediği yoldur³⁴⁰.

Ele aldığımız kavramları, Kur'an öncesi günlük dilde ve Kur'an'da kazandığı anlamlar çerçevesinde açmaya çalıştık. Bu kavramların kazandığı anlamsal (semantik) yapıyı aşağıdaki şema ile özetlemek mümkündür³⁴¹.

Tablo: -6-
Din Ve Dinle ilgili Kavramların Semantik Alanı

Kelime	Temel anlam	Somut anlam/karşılık
Dîn	1-Cezâ'a 2-Tâ'at 3-A'det	Din
Deyn	Şu anda hazırda olmayan şey ve sonu belli bir zaman dilimi	Borç alıp-vermek
Millet	- Gidilen yol - Yol ve gidişat - Bilinen ve açık yol	İnsan veya insanlar topluluğunun zihniyetini oluştur- ran ve yaşamında takib ettiği ilkelerin çizdiği yoldur.
Şeriat	Suya ve su kaynağına giden yol	Allah'a ve hayatın kaynağına götüren yol
Ümmet	-Belli bir maksat etrafında toplanan topluluk -Kendisini takib edenlerin uyduğu şey	-Mütenasip bazı unsurları taşıyan varlıkların oluşturduğu topluluk -Bir peygamberi takip edenlerin oluşturduğu topluluk
Fıtrat	Bir şeye başlama, yarma, yaratma	Allah'ın yaratmış olduğu ilk şekil
Hanif	Meyl, eğrilik ve istikamet	Müşrikliğin zıddı anlamında, sadece Allah'a yönelen ve bu yönelmeyi sürdüren (<i>muvaḥhid</i>) kişinin sıfatı
İslâm	Teslimiyet, emniyet ve güven kazanma, barış yapma	Kişinin kendini ve dinini Allah'a teslim etmesiyle iç huzuru ve emniyeti elde etmesi.
Sırat,sebil sırat, tarık	İnsanın gideceği yere ulaştıran ve bilinen yol	İnsanı ruhen ve bedenen mutluluğa götüren yol
Habl, urve	İki şeyi birbirine bağlayan araç	İnsanı Allah'a bağlayan bağ
Sıbğa	Boya	İnsanın özünde olan ve yaratılıştan getirdiği saflık
hakk vs.	İçinde yanlış barındırmayan. gerçek ve doğru olan	İçinde insan müdahalesinin olmadığı, şüphe ve tutarsızlıkları olmayan ve Allah'dan gelen gerçek.
Dolaylı anlatımlar (topluca)	İnsanın bildiği ve sürekli iç içe olduğu yol, yol gösterici, gerçek vb. kelimeler.	Dinin insan hayatına en uygun biçiminin Allah tarafından gönderilen olduğunu anlatmak için insana kıyas yapma imkanı veren benzetmeler.

Bundan sonraki bölümde dil ağırlıklı olarak incelediğimiz din kavramının Kur'an tarafından anlamlandırılması yani içinin doldurulması işlenecektir.

³⁴⁰ Tabatabaî, *Mizân*, XVI,198-99.

³⁴¹ Bu şema, Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 54-59'dan esinlenerek hazırlanmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİK VE PRATİK AÇIDAN KUR'AN'A GÖRE DİN KAVRAMININ ANLAM VE İÇERİĞİ

TEORİK VE PRATİK AÇIDAN KUR'AN'A GÖRE DİN KAVRAMININ ANLAM VE İÇERİĞİ

Giriş

Kur'an, kainatı fizik ve metafizik varlığıyla bütüncül şekilde yorumlayan bir kitaptır. Bu bütünselliğin ortaya koyduğu kavramsal örgü, kendi içinde kategorize edildiğinde, bazı kavram ve konuların ön plana geçtiği görülür ki, din kavramı bunların başında yer alır. Yine bu bütünselliği göz önüne aldığımızda Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu üç konu daha vardır. Bunlar; **tanrı**, **tarih** ve **insandır**. Bizce dinin yerli yerince anlaşılmasında bu **üç temel unsurun** çok büyük katkısı vardır. Yalnız bu üç konunun 'Din'in anlam alanı içerisinde yer almadıklarını, ama onunla bir bütünün ana parçalarını oluşturduklarını belirtmekte yarar vardır. Daha açık söylemek gerekirse, dinin anlaşılması büyük oranda bu üç konuya bağlıdır. Bunlar anlaşılmadan dinin de anlaşılamayacağını söylemek büyük bir iddia olmasa gerektir. Kur'an'ın anlattığı din kavramı değerlendirilirken bu üçünden bağımsız olunamayacaktır. Bu gerekliliğin Kur'an dışı din çalışmaları için de geçerli olduğu söylenmektedir¹.

Dinin bu üç kavramla ilgili özel problemlerden bazılarına işaret edelim: **Tanrı'nın** dinin kaynağı ve dindeki yeri, âleme müdahalesi, dinlere göre farklı anlayışı, tanrı (lar)nın özellikleri vs. din-tanrı; **tarihin** başlangıcı, dinin ortaya çıkışı, gelişimi ve değişmesi, dinin tarihte ve insanın gelişmesinde olumlu/olumsuz rolü, tarihin sonunun ve öte-dünyanın tarih olup olmayacağı din-tarih; **insandaki** din duygusunun kaynağı, dinin insan için lüzumu, dinin ve insanın ortaya koyduklarının birbiri ile uyuşup uyuşmayacağı vs. din-insan bağlamında ele alınabilecek konulardır. Şüphesiz bu bağlamda uzun bir liste yapılabilir. Ancak bir fikir vermesi açısından bunlar yeterlidir.

¹ Rousseau, *Dinler*, s. 18-19; King, *Introduction to Religion*, s. 237 vd.; Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,313; Micklem, *Religion*, s. 11-13; Myers, "On the Nature of Religion", s. 138.

Tanrı kavramı, Kur'an'da olduğu gibi bir çok dinin asli normudur. Bu aynı zamanda insan zihninin de a priori bir kavramıdır. Bunu, aynı düzeyde ve biçimde olmasa da belli bir varlık göstermiş bütün dinler tanır². Belli bir formu ve özellikleri belirlenmemiş tanrı düşüncesine sahip olmayan dinlerin de benzer bazı kavram ve inançlara bünyelerinde yer verdikleri bilinmektedir. İnsan kendisinin yaratılmış olduğu fikrini muhafaza ettiği müddetçe de bu düşünce ve inançtan ayrılması imkansız gözüküyor. Özellikle vahiyle sabit olan din için Tanrı, merkezi bir önemi haizdir. Öyle ki Tanrı, dinle ilgili bütün yaşantı ve eylemlerin kendisine yöneldiği kavram konumunu işgal etmektedir³. Bu yönelmenin olabilmesi için güçlü bir iman bağına ihtiyaç vardır. Bu durumda tanrı, insanın sadece bağlanmak suretiyle içsel boşluğunu gidermekle kalmaz aynı zamanda onun yaşantısında uyacağı harici bir otorite konumuna gelir. Böylece insan kendini başka varlıklara iman etmemekle sınırladığı gibi davranışlarında da bir sınırlama gözlemlenmektedir. Bunun aksine Tanrı'nın olmadığını veya olsa da bunun bir ihtimalden öteye gidemeyeceğini varsayan düşünceler, insanın yaşamında kendini sınırlandıracak hiçbir gücün olamayacağını savunmaktadır. Zaten böyle bir şartlanma olduktan sonra insanın artık kendini davranışlarında sınırlandırmaya, dinsel tabirle helal ve haram ayırımı yapmaya ihtiyacı yoktur.

Tarihe ve **insana** gelince, biz burada tarihin ne olduğunu veya onun işleyiş tarzını irdeleyecek değiliz. Sadece tarihin işleyişi ve oluşmasında insanın rolü ve onu çeşitli eylem ve edimlere sevk eden din üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Kuran-ı Kerim tarihsel bağlamda dini açıklarken tecrübi ve deneysel metodu kullanarak bize geçmişi değerlendirmemiz ve gelecek için yön tayini yapmamızda önemli veriler ve ipuçları takdim etmektedir. İnsanın geçmişteki eylemlerinde olumlu veya olumsuz ahlakiliğin ön plana çıktığı bu tarihsel tecrübe bütün zamanlar için geçerli olabilecek **iyinin üstün tutuluşu** ve **kötünün kınanmasını** esas almaktadır. Bu genellemeye göre, tarihin akışı içerisinde insanın var olduğu yerde dinin varlığını da gözlemliyoruz.

Kur'an'a göre **tarih**, insanla başlamakta ve insanın yeryüzündeki faaliyetinin

² Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 210-11; Şeriati, I,182; Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", s. 130; Hartstone, Charles; "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı" (çev.: Mehmet Aydın), *AÜİFD.*, cilt: 24, Ank. 1981, s. 215.

³ Birand, agm., s. 131.

bitimi ile son bulmaktadır. Bu da tarihin insanın hareketlerinin sonucu olduğu düşüncesini doğurmaktadır⁴. Hz. Adem ile başlayan yaşam aynı zamanda tarihin de başlangıcı olarak kabul edilebilir. Çünkü Allah Adem'den önce var olan insanlık yaşantısından bahsetmiyor. Ancak Allah sadece bu kadarla kalmıyor, tarih ve insan ilişkisi üzerindeki ikili etkileşimde kendi rolü hakkında da bazı veriler sunuyor. Bunlar içinde mesela; Allah'ın peygamberler göndermesi, bazı kavimlerin yeryüzünden çekilmesini sağlaması O'nun tarihe müdahalesi anlamına alınabilir. Bir yönüyle bu müdahale yeryüzünde “**ideal iyiye ulaşma**” mücadelesinin bir parçası olarak alınabilir. İdeal iyiye ulaşmak insan için bir süreci gerektirir. Dinin tamamlanması da bu kategoride değerlendirilebilir. Zira bu düzeye gelinceye kadar insanla birlikte onun din düşüncesi epey aşamalardan geçecektir⁵. Fakat Kur'an açısından dinin -kurumsal anlamda- tamamlanması tarihin belli bir aşamasında olmuş, tarih ondan sonra da devam etmiştir. Ancak bu, insan tarihinin tamamen dinsel veya kutsal tarih (*Heilsgeschichte*) olduğu⁶ anlamına gelmemelidir. Böyle bir değerlendirme bir takım yanılgıları da beraberinde getirecektir. Çünkü Kur'an, bütün bir insanlığın tarihini anlatan bir kitap değildir. O kendi payına düştüğü kadarını bize aktarmaktadır.

Buna göre tarih, ne sadece insanın oluşturduğu seküler bir oluşum ne de sadece Tanrı'nın bir düzenlemesidir. Bu, tarihin tamamen insan çabasıyla değil insan dışı etkenlerin de katkısı ile bir seyir takip ettiğini gösterir. Ama her şeye rağmen tarihin seyir çizgisinde belirleyici etkenin ve sebebin insan olduğunu söyleyebiliriz⁷. Bu, bizi din açısından önemli bir sonuca daha götürür ki o da, vahyin gelmesine insanın bizzat kendisinin neden olduğudur. Yani vahyin gelmesini sağlayan ortamı insan hazırlamıştır. Eğer insan bu ortamı hazırlamasaydı, yani, eğer insan fitratını bozmasaydı (*fesâd*) kendi dışından bir dinin gelmesine gerek kalmayacaktı. Ama bu

⁴ Tarihin insan hareketlerinden olduğu fikri için bkz.: Toynbee, Arnold, “Tarihin Faydası ve Değeri”, (çev.: Ahmet E. Uysal), *AÜDTCF Der.*, cilt: XXI, sayı: 1-2, Ocak-Haziran 1963, s. 94; Ortaylı, İlber, “Tarih Dersleri”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 39, Mart-Nisan 1996, s. 153-59.

⁵ Krş.: Tabatabaî, V, 203; İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 172-97.

⁶ Rudi Paret, Kur'an'ın özellikle kıssalarda, tabiatın yaratılışı, dünyadaki varlıklar vs. anlatımlarında sözü dönüp dolaştırıp Allaha veya dinsel bir söyleme getirdiğinden bahsederek; Kur'an'ın nazarında bütün tarihin **Vahiy Tarihi** (*Heilsgeschichte*) olduğunu savunmaktadır. Paret, Rudi; *Kur'an Üzerine Makaleler*, (çev.: Ömer Özsoy), Ank. 1996, s. 58. Hristiyan teolojisinde bu iddiayı haklı çıkartacak düşüncelere rastlamak mümkündür. Schleiermacher (*On Religion*, s. 42) bu anlayışı şöyle özetliyor: “Tarih, en gerçek anlamıyla, dinin en önemli objesidir. O dinle başlar dinle sona erer...”

⁷ Fazlur Rahman, *Ana Komuları Kur'an*, s. 124-25; es-Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu*, (çev.: Mehmet Yolcu), Ank. 1995, s. 135 vd.; Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, s. 196-97.

geri dönmeyecek bir şekilde olmuş bitmiştir. Bu sebeple Kur'an insanı "bozulmamış doğasına (*fitrat*)" çağırmaktadır. Hatta sadece Kur'an değil bütün gönderilen peygamberlerin çağrısı bu doğrultuda olmuştur. Eğer insan bu kadar merkezi bir konumda ise o zaman buradan çıkacak bir başka sonuç da **tarihin hareketten ibaret olduğudur**. Bu bir süreci ve buna bağlı olarak da gelişmeyi ifade eder. Kur'an'ın anlattığına göre insan hareketlerinde sürekli değişme vardır⁸. Sürekli değişme beraberinde gelişmeyi getirmektedir. Tarihin gelişme ve değişme merkezli işleyişi gelişigüzel olmayıp bir düzenlilik içinde devam etmektedir⁹.

İnsanın tarihsel hareketliliği onun Tanrı'yla rekabeti anlamına değil, bilakis kendi kendisi ve diğer insanlarla ve tabiatla mücadelesi anlamına alınmalıdır. İnsan sonlu ve mümkün, karşısında ise aşkın, mutlak ve sonsuz bir varlık vardır. Buna göre Tanrı-insan ilişkisinde rekabetten çok beraberlik ve Tanrı'nın yardımından bahsetmek mümkündür. Çünkü muhtaç olan¹⁰ ve dengeyi kaybeden insandır, düzeltme çağrısı ise Tanrı'dandır. Buradan anlaşıldığına göre insan karmaşık da olsa kendi kendine yetersizliğinin ve eksikliğinin farkındadır; yaratılmışlığının, evrenin sırrına bağlılığının ve kendinin önemsizliği duygusuna sahiptir. Yine o, kendi duygusal hayatının ve etraftaki sınırsız, düzenli, alt edilemeyen tabiatın da bilincindedir. Daha da önemlisi insan ölümlü oluşunun farkındadır. Bunlar karşısında insan ne kadar muğlak olursa olsun bir Tanrı duygusuna, yüce bir kudretin varlığı düşüncesine sahiptir. Bununla birlikte o, kendisine göre yaşamı düzenlemektedir¹¹. Ve bu sırada birçok problemle karşılaşmıştır. Bu soru ve sorunlara ilişkin cevapların bir kısmını insan dinde bulmaktadır. Burada din en geniş anlamıyla alınmaktadır. Sorunların bir kısmının çözümü metafizik kaynaklı, bir kısmının da aklidir.

Dini, özellikle tarih ve insan bağlamında Kur'an açısından değerlendirmek ve somut bulgular ortaya koymak da tefsir yeterli değildir. Tarih, sosyoloji, antropoloji ve psikoloji ile uğraşan yetkin bilim adamları bunları yeniden ele almalıdırlar. Böylece Kur'an açısından doğru bir "Din Tarihi" elde etmek mümkün olacaktır.

⁸ Kur'an ve tarih hakkında geniş değerlendirmeler için bkz.: Mazharuddin Sıddiki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, 13-28, 62, 114, 193-221; Sadr, s. 41 vd.; Özsoy, *Sünnetullah*, s. 73 vd.; Faruki, *Tevhid*, s. 49-54.

⁹ Kur'an'ın *Sünnetullah* terkibi ile dile getirdiği bu konunun değerlendirmesi için bkz.: Özsoy, s. 151 vd.

¹⁰ 35 Fâtır 15.

¹¹ Micklem, *Religion*, s. 10-11.

Bunları anlamak aynı zamanda Kur'an'ın nasıl bir insan istediği sorusuna da cevap verecektir. Kur'an din-insan diyalogunda temel hareket noktası olarak *Fıtrat* kavramını almaktadır. Ancak daha ileri ve derin tahlillerle insanı yeniden okumak gerekir. İnsan daimi bir hareketliliğin sahibi yani sürekli oluşum¹² halinde olduğuna göre onun her an yeniden değerlendirmeye tabi tutulması dinin yerli yerince anlaşılmasında faydalı olacaktır. Bütün felsefi akımlar özellikle de hümanist olanlar (Naturalist, Materyalist, Rasyonalist, Pozitivist ve Existansiyalistler) sürekli insana vurgu yapmaktadırlar¹³. Bu, insanın varoluşunu yani kendi varlığını ve olanaklarını anlaması açısından iyi bir gelişme olmakla birlikte, bu akımların insanın ve insanî olanın kendisine yeteceğini ileri sürerek aşkın veya Tanrı boyutuna ihtiyaç duymamaları Kur'an açısından eksik tavidir. Çünkü Kur'an'a göre insan Allah'a meydan okuyan, ona rakip olan bir varlık değildir. İnsan ne Tanrı'nın ateşini çalmaya çalışan ve bunun için Tanrı'ya savaş açmış bir kahraman, ne de onun karşısında aciz günahkar dolayısıyla aşağılık bir mahluktur. Bu iki düşünceden hangisini kabul edersek edelim sonuç insanı Tanrı'dan nefrete ve onunla mücadeleye götürecektir. Her iki durum da sadece tarihte vaki olmamış, bugün de yarın da kılık ve biçim değiştirerek varlığını devam ettirecektir. Halbu ki o, haddini bilmesi gereken, Allah'ın seçtiği, emaneti omuzlamış ve hür bir şahsiyetin sahibi¹⁴ en üstün yaratıktır¹⁵.

Bu üç konuya genel bir bakıştan sonra, hem tarihsel hem yaşamsal açıdan Kur'an'da din kavramı üzerinde duralım.

I. VAHİY TARİHİ BAĞLAMINDA KUR'AN'IN DİNİ ELE ALIŞI

A. DİNİN KAYNAĞI VE BAŞLANGICI

Bilimsel araştırma ve çalışmaların ileri bir seviyeye ulaştığı günümüzde dinin kaynağı ve başlangıcı söz konusu olduğunda kesin konuşulamayacağına işaret eden Ninian Smart'ın şu itirafına katılmamak mümkün değildir: “En eski insanların dinini spekülâtif nazariyelerin dışında tartışmak imkansızdır. Tarih öncesi devrine ait dinin

¹² Ali Şeriatî'nin, bu hareketliliğinden dolayı insanı; “**sürekli oluş hali**” olarak tanımlaması için bkz.: *Dinler Tarihi*, I, 313-17, 341.

¹³ Rusterholt, “Humanist Religion for The Troubled”, s. 84.

¹⁴ Aydın, Mehmet S.; “İkbal'in Felsefesinde İnsan”, *AÜİFD.*, c. XXIX, 1987, s. 89.

¹⁵ 2 Bakara 28-30; 6 En'âm 165; 11 Hud 61; 17 İsra 70; 20 Taha 114; 23 Mu'minin 115; 31 Lokman 20; 33 Ahzâb 72; 67 Mulk 15; 75 Kıyame 36; 76 İnsân 2; 91 Şems 7-10.

delili yok denecek kadar azdır ve belki insan nev’indeki dinî duygunun köklerinin kesin bir açıklanışı hiç olmayacaktır”¹⁶. Ancak Kutsal Kitaplar’ın verilerini referans alacak olursak fazla ümitsiz olmaya gerek kalmayacaktır¹⁷. Bu bağlamda bizim başvuru kaynağımız olan Kur’an’da yeterli çözümlemelerin yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak başlangıçta bazı noktaların belirtilmesinde yarar vardır.

Her şeyden önce “Dinin Kaynağı”ndan ne anladığımızı ikili bir ayırma tabi tutarak netleştirmek zorundayız. İlk olarak, insanda din duygusunun kaynağının ne olduğu; ikincide ise, bir bütün halinde insanların uyacağı bir dinin kim tarafından konulabileceği yani meşruiyet kaynağıdır. Sosyal bilimler sadece birinci sorunun cevabını vermeye çalışırken dinî ilimlerde özellikle ikincisi üzerinde durulmaktadır. Biz de burada öncelikli ve ağırlıklı olarak birinci soruya cevap arayacağız. Oldukça tartışmalı olan dinin kaynağı konusunda varılan farklı çıkarsamaların asıl sebebinin **“dinin kaynağı nedir?”** sorusundan çok, **“din neden ortaya çıkmaktadır”** veya **“dinin ortaya çıkmasına sebep olan nedir?”** sorusu ve buna verilecek cevaplarda yattığını söyleyebiliriz. Burada şu iki ihtimalden hareket edilmekte ve din hakkındaki bütün tartışma ve tezler bunun üzerine bina edilmektedir:

1- İnsan, doğuştan getirdiği tabiatından kaynaklanan bir içgüdü sebebiyle mi dindardır?

2- Yoksa din, her hangi bir toplulukta kazara ortaya çıkarak bütün insanlığa sirayet mi etmiştir?¹⁸. Daha açıkcası din, insanın dünyadaki yaşamında dış tesirlerin etkisiyle mi ortaya çıkmıştır?

Tabîî olarak bu iki sorunun birbirine zıt iki cevabı vardır. İkinci ihtimalin cevapları genelde tarihi, antropolojik, etnolojik ve psikolojik araştırmalar sonucu ortaya çıkmakta ve Kutsal Kitaplar’ı referans almamaktadırlar. Birinci kısım cevaplar referanslarını anılan bilimlerin yanında Kutsal Kitaplar’dan da almakta dolayısıyla daha geçerli bir konumda durmaktadırlar. Ortaya atılan bütün kuram ve çözümlemeler insandan hareket etmekte ancak, değindiğimiz gibi, din duygusunun

¹⁶ Smart, “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, s. 298, 310, 323; Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi”, s. 439. Benzer düşünceler için bkz.: Galloway, s. 56-57, 65.

¹⁷ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 27.

¹⁸ Birinci anlayışa Maddecî (Physical System), ikinciye de Metafizik (Metaphysical System) diyen Malik b. Nabî’nin her iki görüşü değerlendirmesi için bkz.: *The Quranic Phenomenon*, s. 18-25. Ayrıca; Neşşâr, *Neş’etü’l-Dîn*, s. 30-31.

yaratılıştan mı yoksa sonradan mı ortaya çıktığı sorunu temel ayrılığı simgelemektedir.

1. Din Duygusunun Kaynağı ve Dinin Başlangıcı

Kur'an bu konuyu yaratıcı-yaratılan bağlamında ele almaktadır. Ayetlerden çıkan genel görüntü şudur: İnsan yaratılıştan (fıtraten) kendisinin belirlemediği bir takım duygu ve içgüdülerle dünyaya gelmektedir. Bunlar yerine ve zamanına göre ortaya çıkmakta ve insan, insan olma özelliğini burada göstermektedir. Böylece bu duygular, dürtüler ve içgüdüler insan yaşamının bütün gelişme aşamalarını sürekli kılar¹⁹. Bunlardan birisi de, *fıtrat* kavramında da gördüğümüz gibi, yaratılıştan gelen **inanma ihtiyacı**dır ve bu potansiyel olarak her insanda vardır. “İşte bu duygu dinin evrenselliğinin de sırrıdır”²⁰. Bu diğer duygulardan ayrı, kopuk ve tek başına bir duygu değildir. Böyle olsaydı insanın diğer duygularında da bir kopukluk ve insanın bütün davranışlarında bir tutarsızlık olacaktı. Halbu ki böylesi tutarsızlıklar psikişik hastalık anlamına gelmektedir. O halde; insanın duygularında bir “harmoni” vardır²¹. İnsanın inanmaya olan ihtiyacı onun psikolojik olarak boşlukta kalamayacağı anlamına da gelir. Mutlaka tutunması ve bağlanması gereken bir şeylere ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda Yaratıcı-yaratılmış ayırımını vurgulayan şu ayet oldukça dikkat çekicidir:

“Ey insanlar! Siz **Allah’a muhtaçsınız** (*el-fukarâu*). Allah’ın ise hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve O övülmeye layıktır”²².

Ayet açık bir şekilde insanların “inanma ve din ihtiyacı içinde olduklarını”²³ ifade etmektedir. Ayet bir önceki ayetle birlikte göz önüne alındığında bu psikolojik ihtiyacın farklı yerlerde de olsa giderilmeye çalışıldığı açıkça görülecektir. İnsanın Yaratıcı’sı ile sadece ihtiyaçla sınırlı olmayan ve daha ileri düzeyde içsel bağlantısı da vardır.

“Sonra onu (*insan*) şekillendirdi ve ona kendi ruhundan üfledi. Tıpkı bunun

¹⁹ krş.: Galloway, s. 57.

²⁰ Galloway, s. 58.

²¹ Galloway, s. 81.

²² 35 Fâtır 15 ve 38 Sâd 72. Ayrıca insan zayıf bir yaratık olduğu: 4 Nisâ 28.

²³ Yazır, VI,3984.

gibi O sizi işitme, görme melekeleri ve duygularla donattı”²⁴.

Bu ayette “Allah insana kendi ruhundan üfledi” ve “duygularla donattı”²⁵ kısımları konumuz için önemlidir. Allah insanı fiziki varlık olarak bina ettikten sonra ruhundan üflemiştir. Bu insanın bilinçaltının (*şuûraltı*) Kur’anî yorumudur²⁶. Böylece insanın fiziki varlığında boyutları olmayan bir **manevi alan** (psişik) açılmıştır. Boyutlarının olmaması insanın bu yönünün tanınmasının zor olduğu ve onun gidebildiği kadar içsel derinliğe gittiği anlamını da beraberinde getirmiştir. İnsan farklılıklar olsa da mutlaka bu yönünü doyurma yolunu arayacaktır. Bu sebeple o, her hangi bir objeye veya Yaratıcı’ya bağlanabilir. Ancak Kur’an, insanı gerçek ilah olan Allah’a bağlanmaya ve öbürlerini yadsımaya çağırmaktadır. Çünkü insanın özünde kendisini yaratanla bir yakınlık vardır, bunu anlayacak olan da yine ruhu üfleyenin düzenlediği duygulardır. İnsan göz ve kulak ile ancak imkan dahilinde olacak kadarını anlayabilirken, evreni anlaması ancak *fuâd* yardımı ile mümkün olmaktadır²⁷.

Aktarılan ayetlerden çıkan sonuca göre insan, mutlaka inanacağı bir yüce varlığa ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç insanın tabîî yapısında yer alan **manevi alandan** kaynaklanmaktadır. Yine bu ihtiyacı kendisinde hissetmesi onun duyguları ile ilgilidir. Biz insanın çeşitli duyguları²⁸ içinde sadece birine işaret etmek durumundayız ki o da **inanma** ve **bağlanma ihtiyacı** duygusudur. İnsan bu duyguyu potansiyel olarak (*bi’l-imkan*) doğuştan getirmektedir. 30 Rûm suresi 30. ayetten öğrendiğimize göre insanın yaratılışından getirdiği bu ihtiyacı tabîî ve bozulmamış yapısına (*fitrat*) uygun olarak gidermesi önerilmektedir. Bu sebeple biz insanın dindar doğmadığını ama dindar olmaya müsait olarak yaratıldığını söyledik²⁹. Çünkü, eğer insan dindar doğsaydı “Allah’ın yaratmasında asla bir değişiklik olmaz” hükmünün bir sonucu olarak insan daima yaratıldığındaki dindar haliyle kalacaktı.

²⁴ 32 Secde 9. Ayrıca bkz.: 15 Hicr 29; 16 Nahl 78; 23 Mü’minûn 78; 67 Mulk 23.

²⁵ Kalbler anlamına gelen *el-efide* tabiri daha kapsamlı bir şekilde; “iç seziş ve kavrayış” (İkbal, s. 34); “insanî idrâk” (Seyyid Kutub, *fî Zılâli’l-Kur’an*, V,2810); ve “düşünce ve duygular” (Esed, *Kur’an Mesajı*, II,844) olarak anlaşılmıştır. Bizim tercümemizde bunlara dayanmaktadır.

²⁶ Krş.: İkbal, s. 35-36.

²⁷ Âlûsî, XXI,124; Tabatabaî, XVI,255.

²⁸ İnsan, bir çok motiv ve güdüye sahiptir. Bazıları: Yiyecek, giyinme ve barınma ihtiyacı; kendini savunma, cinsellik; estetik; mevki ve saygı kazanma; doğruyu arama ve ona bağlanma; bilgiyi arama; adalet sevgisi; arkadaş ihtiyacı; mükemmellik arzusu ve onu bulmaya duyulan duygu ve dürtülerdir. bkz.: Beheştî-Bahonar, *İnsan ve Tarih*, s. 93.

²⁹ Tezimiz s. 107-17 deki **Fitrat** kavramına bakınız.

İnsanın dindar olmaya müsait olma durumu onun fitratında içkin olarak vardır³⁰ ve yaşamaya başladığı dünyada şu veya bu şekilde mutlaka ortaya çıkacaktır. Kısaca inanma insanda sonradan olma ve yapay değil, onun tabiatında ve doğal olarak vardır. O halde dinin kaynağı *fitrat* değil belki *fitrî* duygudur ve nihayet “din (insanın derinliklerinde yer alan) bu duyguyla başlar”³¹. Bir başka deyişle insanın insanî özelliklerinden birisi de inanma duygusudur ve bütün duygularıyla insanî özellikler onun inanması ve din edinmesinden önce vardır. Ancak bu dinin insanın bir yan ürünü veya üretimi olduğu anlamına gelmemeli. İnsanın dine katkısı kaynaklık anlamında değil geliştirme anlamındadır ki bunu birazdan ele alacağız.

İnanma ve bağlanma ihtiyacı doğuştan olduğuna göre dinin kaynağı ve özünün, bütün insanlardaki müşterek bir duyguda aranması ve her insanın kendi içinde hissettiği **din ihtiyacı** ile açıklanması daha doğru olacaktır³². Çünkü “din, insan ruhunda ölmez bir ihtiyaç halinde kendini gösteriyor ve yeniden dal budak salıyor. İnsanlıkla eşit bir yaşa sahip olan ve bir türlü öldürülemeyen din, insan ruhunun derinliklerinden kuvvet almaktadır”³³. Dinin insan tabiatının ruhsal (spiritul) yönü ile alakalı olduğuna işaret eden Galloway “onun gerçek tabiatının dış dünyada değil bilakis bizzat insanın ruhunda bulunduğu” nu³⁴ vurgulamaktadır³⁵. O halde dinin kaynağını insan tabiatında (*human nature*) aramak zarureti³⁶ kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Araştırmalardan anlaşıldığı kadar isimleri ve sıfatları farklı olsa da insan hiçbir zaman kendisinin üstünde bir Yüce Güç³⁷ aramaktan vazgeçmemiş ve

³⁰ 7 A‘râf 172; 33 Ahzâb 72; 17 İsrâ 15.

³¹ İkbâl, s. 34.

³² Challaye, s. 207; M. Şemseddin, *Tarih-i Edyân*, I,36; Bilmen, s. 58; Tümer-Küçük, s. 36; Necib, İmara, *el-İnsân fî Zıllı'l-Edyân*, Riyâd 1979, s. 26; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ank. 1981, s. 218; Egemen, Bedii Ziya, *Din Psikolojisi*, Ank. 1952, s. 40-45, s. 11; Mutahhari, s. 160-62; Tümer-Küçük, s. 35-43; Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, s. 289; Johnson, “Dinî Tecrübe”, s. 202; Işık, Emin, “Dinin Kaynağı”, *Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi*, Şubat 1972, sayı 74, s. 46.

³³ Işık, agm., s. 32.

³⁴ Galloway, s. 55.

³⁵ Challaye ise bu olguyu şöyle izah etmiştir: “Gönüllerde egemen olan, insanın kendisinden çok yüksek bir Gerçek’e beslediği bağımlılık duygusudur. Bu duygunun yanı sıra bazen korku, bazen de minnet ve sevgi vardır. Sonlu ve dışkutsal olan yaşam, kutsal Sonsuzlukla temas edince vecde gelir. İşte din, bu temel veri üzerinde durmaktadır”. Challeye, *age.*, s. 212.

³⁶ Schleiermacher, *On Religion*, s. 11-13,16-17; Galloway, s. 55-61; Schmidt, Wilhelm, *The Religion of the Earliest Man*, London 1962, s. 20; Akseki, *İslâm*, s. 187 vd.; M. Şemseddin, I,36 vd.; Şeriatî, *Dinler Tarihi*, I,123-24; Maslow, s. 24; Mutahhari, *Fitrat*, s. 126, 160; Challaye, s. 207 vd.; Johnson, s. 198-99; Chevalier, s. 110.

³⁷ Kur’an terminolojisinde *ilah*, *rabb*, *hâlik* gibi isimlerle anılan ve burada genel bir isimle anılan Yüce Varlık esasına göre dini tanımlayan Otto, Schleiermacher, Tillich vb. düşünürlere “**Din Kavramının Tanımı**” kısmında (s. 13-15) işaret edilmiştir.

mutlaka bağlanma ihtiyacını giderecek bir ilah veya ilahlar bulmuştur³⁸. Dinin kaynağının insanda aranmasından bunu kastetmekteyiz. Aksine aynı noktadan hareket ederek dinin insanın bir icadı olduğu yaklaşımı bu genellemenin dışında kalmaktadır. Zira “İnsan hiçbir yerde ve hiçbir çağda dini kendisinin icat ettiğini düşünmemiş, belki onu ilahi bir vedia olarak aldığını kabul etmiştir”³⁹. Günümüzde yapılan araştırmalarda da artık insanın bu yönü üzerine daha fazla durma eğilimini görmekteyiz.

İnanma ve bağlanma ihtiyacı insanın bu dünyada yalnızlığını anlaması, üstesinden gelemediği dünya yaşamı karşısında korkması, manevi emniyet ve iç huzuru ümidi vs. ile izah edilebileceği gibi, yine insanın şükran borcunu ifa, sevinçlerini paylaşma vs. nedenlerle açıklamak da mümkündür. Adem @’ın yalnızlığından Allah’a sığınması⁴⁰, müşriklerin ölüme yaklaştıkları en zor anlarında Allah’ı tek kurtarıcı görmeleri⁴¹, Firavun’un aynı durumdayken Allah’a teslim olması⁴² vb. Kur’anî anlatımlar birinci ihtimalin örnekleridir. Yukarıda andığımız 32 Secde suresi 9. ayetin sonunda yer alan “... ne kadar da az şükrediyorsunuz!?” cümlesi ile özetlenen ikinci konumun örnekleri ise, insanın gerek bu dünyada ve gerekse öte dünyada daha iyi bir geleceği arzulaması⁴³, kazanımlarından doğan şükran borcunu ödemek istemesi, keza yaratıcısının nimetlerine olan teşekkürü ve ona olan sevgisini hep hatırd tutması⁴⁴ vs. dir. İnsan bunları, yerine getirdiği çeşitli törensel uygulamalarla açığa vurur. Bunların dış şekilleri vahiyle belirlenir. Vahyin olmadığı yerlerde ise çok farklı ve çeşitli uygulamaları görmekteyiz. Dinlerin kaynağı ve yaşanan biçimleri üzerine yapılan tarihi ve antropolojik araştırmaların önemi burada ortaya çıkmaktadır. Örneğin; evrimci düşünceyle konuya eğilse de Frazer (1854-1940)’in ortaya koyduğu gibi, insanlar bahsettiğimiz her iki hal içinde

³⁸ Schmidt, s. 3; Neşşâr, s. 193; M. Şemseddin, I,36; Rousseau, s. 20, 39; Tümer-Küçük, s. 38; Smart, “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, s. 299 vd.; Challaye, s. 207-12; Watts, “Religion”. Evrimci zihniyetle konuyu ele alan Challaye’e göre ilkel dönemlerde bu arayış İnsan Üstü bir varlık anlayışından hareket ederken gelişme seyrinin sonunda Sonsuz Varlık bilincine ulaşmıştır.

³⁹ Rousseau, *Dinler*, s. 29.

⁴⁰ 2 Bakara 37.

⁴¹ 10 Yûnus 22; 29 Ankebût 65; 31 Lokmân 32.

⁴² 10 Yûnus 90.

⁴³ 2 Bakara 201; 7 A’râf 156.

⁴⁴ 1 Fatiha 1-2; 2 Bakara ; 3 Âli-İmrân 145; 6 En’âm 63; 7 A’râf 10, 43, 58, 189; 10 Yûnus 10, 22, 60; 14 İbrâhîm 39; 16 Nahl 114; 17 İsra 3; 22 Hacc 36; 23 Mu’minûn 28; 27 Neml 19, 40; 28 Kasas 73; 35 Fâtır 34; 39 Zümer 7,74.

kendilerine göre inanç ve ibadetler geliştirmişlerdir⁴⁵. Bu ve benzeri araştırmalar⁴⁶ aynı zamanda dinin her yerde ve her zaman var olduğunu gösterdiği gibi vahyin olmadığı durumlarda insanların düştükleri dinsel açmazları da ortaya koymaktadır.

Dinin kaynağının yaratılıştan gelmeyip sonradan çeşitli nedenlerden dolayı ortaya çıktığını savunan düşüncelerin başlangıcı ise oldukça eskidir. Keoslu Kritias (MÖ. 5. yy.)’ın “din, insanları ahlak ve adalete yöneltebilmek için onları korkutmak amacıyla uydurulmuştur” dediği rivayet edilmektedir⁴⁷. Ancak özellikle 18. ve 19. yy. da dinler üzerine yapılan araştırmalar dinin kaynağını sonradan ortaya çıkan etkenlerde aramalarına rağmen konuyu Kritias kadar basit bir temele oturtmak ve peşin hükümle mahkum etmek gibi bir kolaycılığa kaçmamışlardır. Ancak dinin insana ait bir olgu olduğu ve dolayısıyla sonradan ortaya çıktığı yolundaki hakim düşünce yerini korumuştur. “Charles Darwin (1809-1882), 1859 da *The Origins of Species* (Türlerin Aslı) adlı kitabını yayınladıktan sonra bilginler ve antropologlar, evrim fikrini dine uygulamaya başladılar. Onlar dinin en yüksek şekli -çok kere monoteizm böyle tasavvur edilmişti- olarak kabul edilen her ne ise, o yüksek dereceye varan bir dini gelişme merhaleleri dizisi tasavvur etmişlerdi”⁴⁸. Smart’ın söylediklerine katılmakla birlikte dini, evrimcilik düşüncesinin David Hume (1711-1776) tarafından daha önce net bir şekilde açıklandığını belirtmek zorundayız.

Hume’a göre, çoktanrıcılık insanlığın ilk dinidir, aksini savunmak insanların kulübelerden önce saraylarda yaşadıklarını veya tarım yapmadan önce geometri çalıştıklarını iddia etmektir⁴⁹. O dinin kaynağını şu cümleleri ile açıklamaktadır: “Öyleyse, çoktanrıcılığı benimsemiş olan bütün uluslarda ilk din fikirlerinin, doğada

⁴⁵ Frazer, James G. (ö. 1940) (*Altın Dal* (çev.: Mehmet H. Doğan), İst. 1991) adlı eserinde bu olgunun argümanlarını yeteri kadar toplamıştır.

⁴⁶ Bir kısmını daha önce andığımız bu araştırmalara örnekler: Max Müller, *The Sacred Books of the East*; William James; *The Varieties of Religions Experiences*; Edward Tylor; *Primitive Culture*; Durkheim; *Dini Hayatın İlkel Şekilleri*; Wilhelm Wundt; *Elements of Folk Psychology*; Henry Bergson; *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*; Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*; Mircea Eliade; *Kutsal ve Dindışı; İmgeler ve Simgeler*; Malvert; “Dinlerin Kaynağı” (çev.: H. Cahit Yalçın), *Fikir Hareketleri Der.*, yıl: 1, s. 9, İst. 1933, s. 3-5; Malvert, “Dinlerin Zuhuru ve İnhitatı”, *Fikir Hareketleri Der.*, yıl: 2, s. 13, 1934, s. 7-8; Challaye, *Dinler Tarihi*; Garaudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı* (çev.: Cemal Aydın), İst. 1995; Şeriati, *Dinler Tarihi*, I-II.

⁴⁷ *Anabritanica Ansiklopedisi*, V,282.

⁴⁸ Smart, “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, s. 318.

⁴⁹ Hume, s. 34-35. Dinin Başlangıcı’nın şirk değil tevhid olduğunun felsefi bir yorumu daha önceleri Voltaire tarafından yapılmıştır. bkz.: Voltaire (1694-1778), *Felsefe Sözlüğü* (çev.: Lütfi Ay), İst. 1995, s. 305-307.

olup bitenleri seyretmekten değil, yaşamın olaylarıyla ilgili bir kaygıdan ve insan zihnini işleten bitmek tükenmek bilmez umut ve korkulardan doğduğu sonucuna varabiliriz”⁵⁰. Daha sonra Auguste Comte (1798-1857) evrim fikrini meşhur 3 Hal Kanunu (Teolojik-Metafizik-Pozitivist devreleri) ile formülleştirmiştir. Bu formülün birinci devresinde insanlığın dini sırasıyla *fetişist* ve *politeist* devirlerinden geçmiş ve nihayet *monoteizme* ulaşmıştır⁵¹.

Böylece biyolojik ve tarihi evrimci nazariyeler bu araştırmalarda da etkisini göstermiş ve yapılan çalışmalara damgasını vurmuştur. Bu donelerle hareket eden seküler düşüncelere göre insan, yeryüzünde ilkel (*primitive*) bir hayat döneminden başlamak üzere sürekli daha yüksek bir seviyeye doğru gelişim süreci (*process of evolution*) yaşamaktadır. Dinde bu ilkel dönemlerde hurafe ve politeist bir yapıda insanın yaşam mücadelesinin bir parçası olarak bazı nedenlerden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış dinlerin **ilkel** (*primitive*) ve **gelişmiş** (*high*) olarak ikiye ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Bir kısım araştırmacılar tarihi kalıntılardan yola çıkarak ilk çağlarda yaşayan ilkelerin dinlerini, bir kısmı da çağdaş ilkelerin dinlerini keşfetmeye çalışmışlardır. Her iki sonuca göre insanlığın ilk dini, bu ilkelerin dinidir. İleri düzeydeki toplumların dini bu ilkel şekillerden evrilerek gelmiştir⁵². Ancak her iki yaklaşım da meseleyi çözmekten çok, iyice karmaşık hale getirmiştir⁵³. Çünkü ortaya konan tezlere göre dinin birden çok kaynağı vardır. Bunlardan bir kısmına göre insanın tanımadığı ve hakkında fazla bilgi olmadığı doğa olayları karşısında düştüğü korku, dehşet ve bu olayların etkilerini savma çabası; ölüm karşısında duyulan korku; hayatı koruma ve yaratma dinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Seküler yoruma göre de kaynak; toplumun kendisi, insan düşüncesi, cinsel sapmanın sembolü olan *odipus kompleksi*, baba düşüncesi vs. dir⁵⁴.

⁵⁰ Hume, s. 39, 86.

⁵¹ Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 124-28, 315-25.

⁵² Bu gelişimin iyi bir örneğini süreç felsefesinin önemli isimlerinden Bergson’un *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı* (I,174, 193-95, 208 vd.) adlı eserinde bulmaktayız.

⁵³ Rousseau, s. 17-18.

⁵⁴ Dinin Kaynağı hakkında ileri sürülen teolojik, psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve felsefi kuramlar, bunların temsilcileri, bu alanda yapılan araştırmalar ve sonuçları, birbirleriyle karşılaştırılması hakkında en geniş çalışma Wilhelm Schmidt tarafından yapılmıştır: *The Origin and Growth of Religion-Facts and Theories*, (translated by: H. J. Rose), 2. baskı (ilk baskı 1931), London 1935. Ayrıca bkz.: Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, s. 106-28, 156, 170; Elideda, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 13-28; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 66-85; Tümer-Küçük, s. 27-35; Nielson, *Religions of the World*, s. 10-13; Barre, s. 10 vd.; Smart “Tarih Öncesi Dinlerle İlkel Dinler”, s. 317.

Bu kuramların her biri kendi düşünce sistemine göre geliştirilmiş olmakla birlikte dinin kaynağını açıklaması açısından yeterli değildir. Örneğin; Frazer ve Malinowski (1884-1942) primitif dininin kaynağının **ölüm korkusu** olduğunu açıklamışlardır. Fakat bu iki görüş de dinin muhtevasını ve insanın neden ölüm veya ölümlerin ruhlarından korktuğunu tam anlamıyla açıklayamamışlardır⁵⁵. Bundan dolayı korku kuramı önemli ama tek başına dinin kaynağı olması konusunda başarısız bir kuramdır⁵⁶. Yine Durkheim'in öncülük ettiği ve dinin kaynağını toplumla açıklayan kuram toplumu tanrılaştırmakta ve yeterli bir çözümleme olarak görünmemektedir⁵⁷. Dinin kaynağında cinselliği gören düşünceler de aynı yetersizlikle karşı karşıyadır. Çünkü "dini şuur muhtevasının içeriğini değerlendirirken dini tecrübelerin bir cinsel muharrikin ürünü olduğunu söylemek tamamıyla yanlış bir tutumdur. Çünkü şuurun bu her iki şekli -din ve cinsellik- birbirine zıt değilse de nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğurdukları hareketler bakımından birbirinden kesinlikle ayırırlar. Gerçek şudur ki, dini vecd ve heyecan halinde, bir anlamda kendi kişiliğimizin dar çerçevesinin dışında bir pratik gerçeği öğrenmiş bulunuyoruz. Dinî cezbe, benliğimizi derinliklerine kadar sarsan şiddetinden dolayı psikoloğun gözünde şuur altı olayı gibi görünür"⁵⁸. O halde "Freud'un kuramı aşırı spekülattır. Onun kabul ettiği ilk asırlardaki adam öldürmenin (*odipus kompleksi*) bir delili yoktur. En eski zamanlardaki insanların çok evli gruplarda bir arada toplandığı tespit edilmemiştir ve hiçbir zaman edilemeyecektir de. İlkel insanlar arasında totemcilik genel bir fenomen değildir. Kurbanlar, totemle ilgili yönden makul bir şekilde açıklanamamıştır ve ilk ürünlerin sunulması kutsal bir ayin ihtiva etmemektedir. Kısacası, bir dinin meydana gelme kuramı olarak Freud'un açıklamasına inanmak güçtür"⁵⁹. Sonuç olarak korku, güven ihtiyacı, otoritelerini devam ettirmek isteyen şeflerin hileleri, sosyal fayda, yahut olayların sebeplerini bilmemekten doğan boşluk gibi nedenler dinin temelini gösteremez⁶⁰. Aynı şekilde dinin ilk şekli ruhlara tapmak (*animizm*), atalara tapmak, büyü, totem-tabu, tabiat varlıklarına tapma (*naturizm*) kuramları da insanın bu büyük ve derin tecrübesini küçük düşürmek, temelsiz ve boş bir çaba olarak göstermek gibi

⁵⁵ krş.: Barre, *The Ghost Dance*, s. 10; Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, s. 495.

⁵⁶ Galloway, s. 76.

⁵⁷ Barre, s. 11; Kösemihal, s. 170-71, 200.

⁵⁸ İkbâl, s. 46.

⁵⁹ Smart, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler", s. 313; Black, s. 613, 622.

⁶⁰ Rousseau, s. 20.

gerçeğe aykırı çözümlemelerdir⁶¹.

Yaygın bir söylem halini alan bu düşüncelerin altında yatan etken, dine karşı olumsuz bir tavır alış olduğuna işaret etmek istiyoruz. Çünkü bu durumda din, sonradan ve dış etkenler sebebiyle ortaya çıktığına göre bu olgunun ortadan kalkması da mümkündür. Dinin kaynaklarını araştıranların bilgi kaynakları ve sonuçları da önemlidir. Onlardan her biri ortaya koyduğu kuramı elde ettiği tarihi veriler veya gidip gördüğü, incelediği topluluk ve kabilelere göre ortaya koymuşlardır. Buradan hareketle de geliştirdikleri kuramları genel-geçer saymışlardır. Bu da bölgesel ve sınırlı bir durumu evrenselleştirme ve genel-geçer kılma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır ki bunu kabul etmek güçtür. Ancak bu kuramların tamamen boş ve yalın iddialar olduğunu söylemek de imkansızdır. Bunları dinin kaynağından ziyade onun ortaya çıkmasına sebep olan şeyler olarak değerlendirebiliriz⁶². Özellikle Kur'an'ın da sık sık göndermelerde bulunduğu şirkin ve Kur'an'da gündeme gelmeyen inançların ortaya çıkışı ve işleyiş tarzları konusunda bu veriler son derece yararlı bilgiler olarak değerlendirilebilir. Bu araştırmalar ulaştıkları verilere göre konuşmaktadırlar. Bu haliyle onların ulaştığı en eski veriler insanlığın yeryüzü serüveninin ilk kaynakları değildir. Dolayısıyla onlar gidebildikleri en eski dönemden bu tarafa hareket ederek dinin başlangıcı veya kaynağı hakkında konuşmaktadırlar. Kur'an'ın da benzer verileri bize sunduğunu görmek mümkündür. Eğer Kur'an'ın geldiği dönemi dinin başlangıcı olarak alacak olsak bizim de dinin ilk şeklinin şirk olduğunu söylememiz mümkün olurdu. Çünkü ilk ve en eski kaynak o idi. Ancak Kur'an, tarihi veya dini, indiği dönemden başlatmadığı için biz de daha gerilere gitmek durumundayız.

Dinin kaynağı konusunda araştırmaların tümünün aynı verileri ortaya koyduğunu da söyleyemeyiz. Anılan görüşlerin aksinin ortaya konulduğuna da işaret etmiştik. Bu konuda en ciddi araştırmalardan birini yapan Wilhelm Schmidt (1868-1954)'tir. Schmidt, kendisinden önce Andrew Lang (1844-1912) tarafından

⁶¹ Değerlendirmeler için bkz.: Tümer-Küçük, s. 27-34; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 66-85, 166; Mutahhari, *Fitrat*, s. 115-44; Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, s. 495; Muhammed Kutub, s. 289; Işık, agm., s. 33 vd; Necib, s. 25-50; Sezen, *Sosyolojide ve Din Sos. de Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst. 1990, s. 191 vd.

⁶² M. Şemseddin, I,38.

açıklanan “insanlığın dinsel inancının tek bir ilaha inanmakla başladığı”⁶³ fikrini daha üst düzeyde ve somut delillerle ispata çalışmıştır. Evrimci Etnoloji yerine Tarihi Etnoloji metodu ile yola çıkan Schmidt, ilkel insanın dininin temelde monoteist ve zaman ve zemine göre sıfatlarda farklı anlayışlar olsa da bir Yüce Varlık (*Supreme Being*) fikrine sahip olduğunu ortaya koyuyor⁶⁴. Doğal olarak zamanın geçmesiyle bu anlayışlarda da değişimler olmakta ve monoteist karakter bozulmaya başlamaktadır. Ancak her şeye rağmen insanlık monoteist anlayışı hiçbir zaman tamamen terk etmemiştir⁶⁵.

Kur’an’a göre dinin başlangıcı insanın tarih sahnesine çıkışıyla eş-zamanlıdır. Din duygusu bütün bireylerde yatay ve dikey evrensel bir olgu olduğuna⁶⁶ göre, Adem’in bu olgudan uzak olması mümkün değildir. Kur’an onun iman ve ibadetleri somutlaşmış dinî yaşamından açıkça bahsetmemiştir. Bu durumda Adem @’ın dinsel inanç ve eylemlerinin oldukça sınırlı olduğunu söylememiz mümkündür. Halbu ki daha sonra gelen peygamberlerin kapsamlı bir dinî inanç ve eylemler bütününi kendisi ve toplum için yaşamsal kılma faaliyetinin içinde olduklarını görüyoruz. Bu, mantıkî bir durumdur. Zira insanlık sürekli çoğalan ve hayatta farklılaşan bir varlıktır. Bu bağlamda Kur’an açısından dinin gelişimi fikrinin kabul edilebilirliği⁶⁷, fakat ilkelikten medeniliğe doğru bir gelişmenin kabulünün imkansızlığını söyleyebiliriz. Çünkü Kur’anî verilere göre insan doğuştan medenidir⁶⁸. Ancak Kur’an’ın anlattığı Adem ve onun iki oğlu ile ilgili kıssalardan yola çıkarak dinin yeryüzünde tevhit şeklinde, başladığını şirkin ise sonradan ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz⁶⁹. Bizim için önemli olan da burasıdır.

İnsanların ilk zamanlar **tabîi** (*fitri*) halde yaşadıkları ve bunun tevhit esası üzerine devam edip şirkin sonradan ortaya çıktığını vurgulayan Kur’anî delillerden birisi *Ummeten vahiteden* (□□□□□□□□) terkididir. “**Tek bir ümmet**” (*ummeten vahideten*) ifadesi dünya sahnesine ilk çıktıklarında insanlığın birliğini

⁶³ Bu geleneğin başta Lang olmak üzere diğer temsilcileri ve çalışmaları için bkz.: Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, s. 172-249.

⁶⁴ Schmidt, *The Religion of the Earliest Man*, s. 3-20, 27.

⁶⁵ Schmidt, Wilhelm, *The Religion of Later Primitive Peoples*, London 1962, s. 1-27; Schmidt, *The Religion of the Earliest Man*, s. 27.

⁶⁶ Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,107; Necib, s. 63.

⁶⁷ Akseki, *İslam*, s. 244 vd.

⁶⁸ Tabatabâi, II,118.

vurgulamaktadır⁷⁰. Bu formül ayetlerde şu şekilde yer almıştır:

“İnsanlık **tek bir topluluk** (*ümmeden vahideten*) idi, sonra ihtilafa düştüler. Rabb’in tarafından onlara bir karar verilmemiş olsaydı, ayrılığa düştükleri konuda aralarında (ki görüş ayrılıklarını çözümleyen) hüküm verilirdi”. (10 Yûnus 19)

“İnsanlık tek bir topluluk (*ümmeden vahideten*) idi. Sonra insanların aralarındaki ihtilafları çözmeleri için Allah müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderdi ve onlarla beraber hakikati anlatan kitabı indirdi. Buna rağmen, kendilerine gerçek deliller geldikten sonra aralarındaki kıskançlıktan dolayı onun hakkında ihtilafa düşenler bizzat bu (vahy)in verildiği aynı insanlardı. Ancak Allah, inananları, kendi iradesiyle, üzerinde ihtilafa düştükleri hakikate sevk etti; çünkü Allah, isteyeniyi doğru yola ulaştırır”. (2 Bakara 213)

Bu ayetlerde söz konusu edilen insanlar, yaşadıkları zaman ve onları tek bir ümmet yapan şeyin ne olduğu konusundaki tartışmalar⁷¹ bir yana Kur’an hiçbir belirlemede bulunmamıştır. Dolayısıyla konu hakkında söylenenlerin kesin bir değere sahip olmadıklarına işaret etmeliyiz. Geçmişte olduğu gibi, *ümmeden vahideten* terkiibini sadece dini boyutta değerlendirmek yerine, bu ayetlerin aynı zamanda sosyal bir varlık olan insanın fitrî özelliklerden kaynaklanan hayata farklı bakışlarının anlatıldığını da belirtmeliyiz. O halde bu ihtilaf; **dinî** ve **toplumsal** olmak üzere iki grupta değerlendirilmelidir⁷².

Her iki ayetin konusu aynı olup birbirini tamamlamaktadır. Şöyle ki; insanoğlunun yeryüzündeki hayatı başladıktan sonra bir süre doğuştan var olan (fitrî) eğilimlerle toplumsal yapıyı devam ettirmişlerdir. Çünkü yaratılıştan gelen ortak yapı bütün insanlar arasında gayet mütecanis bir durum arz ediyordu. Buradaki uyum insanların hem yaratılış hem de inanç olarak birliği anlamını taşır⁷³. Dolayısıyla eğer

⁶⁹ Akseki, s. 228; Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, 266-67; Bilmen, s. 49-58; Şeriati, I,107, 276; Albayrak, *Kur’ân’da İnsan -Gayb İlişkisi*, İst. 1993, s. 27.

⁷⁰ 2 Bakara 213; 10 Yûnus 19.

⁷¹ “*Ümmeten vahideten*” ifadesiyle anlatılmak istenen birlikteliğin iman üzere mi küfür ezere mi olduğu, yine zaman açısından Hz.Adem ile Hz.Nuh arası dönemi mi yoksa daha sonraki bir dönemi mi kapsadığı konusundaki görüşler için bkz.: Taberî, II,337; Mâverdî, I,271; Bagavî. I,243; İbn Cevzî, I,208. Tenkid ve değerlendirmeler için bkz.: Tabatabâî, X,30-33.

⁷² Ayetlerin bu bağlamda değerlendirilmesi için bkz.: Tabatabâî, II,113 vd., X,29-30; Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim*, s. 211.

⁷³ Burada, Kılıç (*age.*, s. 236)’ın şu tesbitine katıldığımızı vurgulamalıyız: “İnsanlar nasıl, fizik olarak tek kökten neşet etmişlerse, inanç bakımından da tek bir kaynaktan beslenmektedirler...”.

fitrî olan bu gerçekliği bozmasalardı bütün insanların tabîi (fitrî) din üzere kalmaları mümkün olacaktı⁷⁴. Ancak Allah'ın kendilerine verdiği akıl, duyu vb. insanî özelliklerinden dolayı hayata ve olaylara farklı bakışlar ortaya çıkmış, nihayet bu farklı düşünceler insanın fitratını yabancılaştırma eğilimi gösterdiği bir zaman Allah duruma müdahale ederek doğru yaşam tarzını göstermek istemiştir⁷⁵. Doğal olarak burada insanın gelişme seyrini takip edebiliriz. Çünkü insan cinsi hepsi temiz ve doğru bir hal üzere yaratılmıştır. Ama insanın yaratılma gayesi olan gelişme, ilerleme, seçme ve sorumluluk üstlenme gibi işlevleri yerine getirebilmesi için tek tip olarak kalması mümkün değildir ve bunu Allah da istememiştir. Ayrıca bu ayetlere benzer formülasyonu içeren bir takım ayetler⁷⁶ de bu yargımızı desteklemektedir. Örneğin; 5 Maide 48. ayeti şöyledir:

“... Eğer Allah isteseydi sizleri bir tek ümmet yapardı, Fakat size verdiği ile sizi denemek (istediğinden bunu yapmadı). Öyle ise iyi işlerde birbirinizle yarışın”.

Ayetten anladığımıza göre Allah, insanları tek bir din üzere olmaktan çok, yaratıldıkları halde bırakmak istemiştir. Meseleyi böyle bir düzlemde tartışmak daha derin ve çok nazik bir konuyu tartışmaya açmaktadır. O da şudur: İnsanlar kendilerine peygamber gelinceye kadar ne ile hayatlarına yön verdiler, dinî bir yol gösterici olarak önlerinde duran şey ne idi?. Bu konuda, genel olarak iki cevap vardır;

1. İnsanlar fitraten iman sahibi idiler, ayrıca Allah ilk insandan itibaren kendi emir ve nehiylerini Adem @ vasıtasıyla bildirmiş, insanlar da bu doğrultu da yaşamlarını devam ettirmişlerdir. Ancak bu düşüncede olanlar aynı zamanda ilk kitapla birlikte şeriatı getiren Hz. Nuh olduğunu söylemektedirler. Bununla ilgili referansları şeriat konusu işlenirken verilmişti.

2. Allah'ın ayette haber verdiği peygamberlerin gelme süreci başlamadan önce -ki bu süreç Nuh @ ile başlamıştır- insanlar bozulmamış fitratlarına göre yaşamlarını devam ettirmişlerdir ki, buna **fitrî din** veya **tabîî din** ismini vermiştik.

⁷⁴ krş.: İzutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 254-56.

⁷⁵ Bize göre peygamberler, bozulma olayı vuku bulduktan dan sonra gönderilmiştir. Bunun zıddı ayetlerden çıkmaz iken mesela; Fazlur Rahman aksini savunmaktadır: “İnsanlık başlangıçta birlik içinde idi, fakat sonra peygamberlere vahiy gelmeye başlayınca bu birlik bozuldu ve bölünmeler oldu”. bkz.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 301.

⁷⁶ İlgili ayetler şunlardır: 11 Hûd 118; 16 Nahl 93; 42 Şûrâ 8; 43 Zuhuf 33.

Bu mesele daha çok kelâmî bir tartışma olarak İslam düşünürleri arasında güncelliğini korumuştur. Sanırız konunun temelini insanın doğruyu, kendisi için iyi ve güzeli (*el-hayr ve eş-şer*) kendi aklı ile bilip bilemeyeceği sorunu oluşturmaktadır. Yukarıdaki iki düşünceden de anlaşılacağı gibi böyle bir soruya cevap aslında peşin olarak da verilmiş olmaktadır. İnsanın iyi ve kötüyü, hatta Allah'ın varlığını ve kendisinin rabbi olduğunu bilebilir. Ayrıca şeriatla akıl arasında bir çatışma yoktur, şeriatın iyi veya kötü gördüğünü akıl da kabul eder, aklın iyi ve güzel gördüğünü şeriat ta iyi görür⁷⁷. Fahreddin Razi bu düşünceye oldukça sert cevaplar vermiş ve insanlığın vahiyden müstağni olamayacağını, aklın ise vahyin yerini alamayacağını ve de aklının insan için iyi ve kötü olanı, onun çıkarına olanı tespit edemeyeceğini savunmuştur⁷⁸.

Konuyu fazla dağıtmanın ve tartışmaları gereksiz yere uzatmanın kazandıracağı bir şey yoktur. Rasyonel olarak da bu konunun çözümüne yönelik çaba kısır çekişmelere sürükler. Nitekim bu konu mezhebi kaygılarla ele alındığından aynı metodu uygulamak sonuç vermeyecektir. Baştan beri bizim takip ettiğimiz yaklaşıma göre ayetlerde akıl-şeriat çekişmesi veya uyumu diye bir konu gündeme gelmemektedir. Hele insanların Allah'ı akılları ile bilip bilemeyeceği sorunu buradan hiç çıkmaz. Kaldı ki verdiğimiz bütün ayetlerde Adem ve ondan sonraki nesillerin Allah'ı daima bildiklerini gösteriyor. Üstelik ayetler de ihtilafların sonradan ortaya çıktığını açıkça söylüyor. Hepsinden önemlisi de insanların temiz doğal yapılarının değişmediğidir. O halde önemli olan şu gerçeğin tahakkuk etmesidir: “Allah'ın birliğine iman etmek insanlıkta asıldır. Beşeriyeti ilk önce böyle bir doğru imana ulaştıran ister akıl ve içgüdü olsun, isterse bir nebinin tebliğ ettiği ilahi kanun olsun; bu o kadar önemli değildir, çünkü netice aynıdır”⁷⁹.

2. Dinin Meşruiyet Kaynağı

Böylece başta ikiye ayırmış olduğumuz dinin kaynağından ikincisine, yani “dini ortaya koyanın kim” olacağı sorununa da değinmiş olduk. Burada Adem @ kıssasına bir göz atmamız gerekecektir.

⁷⁷ Bu konunun bir tartışması için bkz.: Yazır, II,743 vd.; Akseki, s. 235-43; Kılıç, s. 216-37.

⁷⁸ Râzî, VI,10-13.

⁷⁹ Akseki, s. 243. (Bazı kelimelerde güncelleştirmeler yapılmıştır).

Adem kıssasına göre⁸⁰; insanın ilk ortaya çıktığı ortam Cennet'tir. Burada Allah'ın onunla konuşmaları ve ona verdiği ilk talimattan bahsedilir. Böylece insan ilk olarak Allah ile ve en yakın ilişkiyi kurmak yani vahiy ortamında bulunmakla karşı karşıyadır. İnsan kendi seçeneğini kullanarak ilk talimata aykırı hareket etmiş⁸¹ ve böylece Cennet gibi bir konumdan daha alt düzeye (dünyaya) geçmiştir. Ancak bu mekan değişimi insanın “*düşüşü*” anlamına gelmemektedir. Belki de bu, insanın insan olma vasıflarının tecelli etmesi için zorunlu bir hareket idi. Çünkü Adem'in bu hareketi onun “*şuurlu ve özgür bir şahsiyete yükseldiğine işaret etmektedir*”⁸². Böyle olmakla birlikte Cennet insanın kaybettiği büyük makamıdır. Ve ona dönüş de ancak yaşadığı bu dünyadaki yapıp-etmeleri ile mümkün olacaktır⁸³. Yapıp etmelerde önderlik peygamberlere düşmektedir. Biraz önce işaret ettiğimiz ayetlerin ilk cümlesi olan “*Ümmeten vahideten*” terkinin ardından “*ihtilafa düştüler de bunun üzerine Allah peygamberler gönderdi...*” cümlesi bu duruma işaret etmektedir. Çünkü, “*insanoğlunun yaratılışı gereğince aradığı ve arayacağı her şeyi peygamberler ona sunmuştur*”⁸⁴. Ne yazık ki, Kur'an açısından, bu devreye bir daha dönülemeyecektir, insan o şansı ebedi olarak kaybetmiştir. Artık vahiy o fitri kabiliyetlerden biri olan “*nefsini koruyan*” ilkesine çağırıcı ve yönlendirici⁸⁵ bir müdahil olarak insana ve insan aklıyla yürüyecek önerilerle gelmiştir. Diğer önemli bir nokta da Adem'in cennetten çıktıktan sonra yalnızlığını ve hatasını anlamış olmasıdır. Böylece o Allah'a dönmenin kendisi için en iyi kurtuluş yolu olduğunu anlamıştır. Adem'in iki oğlunu anlatan kıssanın verdiği bilgilere göre de; Adem'den sonra insanın Allah ile irtibatı kopmamış ama yine kendinden kaynaklanan sebeplerden dolayı fitratta bozulma alametleri ortaya çıkmış ve kardeş kardeşi öldürmüştür⁸⁶.

Daha sonra insan neslinin çoğalması ve yaşam tecrübesinin getirdiği çeşitlilik insanı yeni yönelişlere sürüklemiştir. İşte bu aşamada gittikçe fitrattan uzaklaşma dini anlamda bir bozulmayı ifade eder ve bunun en belirgin şeklini de şirk oluşturur. Buna göre tevhit ve şirk eş-zamanlı olarak yeryüzünde vaki olmamıştır. Şirk daha sonra ortaya çıktığından dolayı bu bozulmanın önüne geçmek ve **insanı ilk yaratılış**

⁸⁰ 2 Bakara 30-39; 7 A'râf 11-25; 15 Hicr 28-31; 20 Taha 115-123.

⁸¹ 20 Taha 121.

⁸² İkbal, s. 119.

⁸³ Bu sonuca göre din, insanın bir yanılğı sonucu kaybettiği (Cennet) saf ve ilk haline dönme (tekrar Cennete girme) çabasıdır.

⁸⁴ Mutahharî, *age.*, s. 19, 161.

⁸⁵ 17 İsrâ 9.

⁸⁶ 5 Mâide 27-31.

mihverine (*fıtrat*) döndürmek için Allah peygamberler aracılığıyla insanların uyacağı kurallar göndermiştir⁸⁷. Bu silsilede ilk olarak Allah, Nuh'u ve onunla beraber insanın uyacağı kuralları göndermiştir. **Nebevî şeriat** gelinceye kadar insanların *fıtrî şeriat* üzerine yaşadıklarını daha önce açıklamıştık⁸⁸. Zira insanların ilahi bir düzenlemeye ihtiyaç duymaları için bunu gerektirecek bir durumun ortaya çıkması gereklidir⁸⁹. Benzer bir şekilde bireysel yaşamın toplumsal yaşama dönüşmesi ve insanın iç duygularının dışa yansması da bir süreci gerektirmektedir. Bundan dolayı “şeriatlar insanlığa sonradan gelmiştir”⁹⁰ yerinde bir tesbittir.

Kur'an'a göre insanlar için din koyma yetkisi sadece Allah'a aittir⁹¹ ve o tarih boyu ihtiyaç olduğunda peygamberler göndermiştir⁹². Allah dışında din koyanların geçerliliği yoktur⁹³. Buna rağmen, toplumdaki durumsallığı tespit ve tanımak için Allah dışında din koyanların bu hareketlerini “din” olarak tanımlayan Kur'an, kendi dışında din koyma işlemini “*hevâ*” kavramı altında toplamaktadır. 45 Casiye 23. ayette açıklanan *hevâ* merkezli **din edinme**⁹⁴ sadece insanın bireysel olarak keyfine göre davranması anlamına değil, bununla beraber Taberî'nin de açıkladığı gibi “Allah dışında insanın arzusuna göre edindiği her türlü ilah anlamına gelir”⁹⁵. Müellifler dini tanımlarken “*din, vaz-ı ilahidir*” demekle işte bunu anlatmak isterler. Dinin Allah tarafından konulacağı noktasında farklı bir söylem getiren olmamıştır. Ancak bunu ifade tarzlarında farklılık vardır. Bu bağlamda kimine göre dinin kaynağı vahiy iken kimine göre de peygamberliktir⁹⁶. Hangi adla anılırsa anılsın ikisinin de aynı şey olduğunu söylemeye gerek yoktur. Peygamberler dahil hiçbir kimsenin dinin konulmasında hiçbir yetkisi yoktur⁹⁷. Onlar ancak elçi olmaları

⁸⁷ 42 Şûrâ 13; 4 Nisâ 163-164; 22 Hacc 67.

⁸⁸ Bu konunun delillendirilmesi ve şeriatın başlangıcı tartışmaları için **Şeriat** kavramına bakınız, s. 86.

⁸⁹ Reşid Ridâ, *Menâr*, II,294; Tabatabâî, II,119 vd.

⁹⁰ Yazır, II,746; Esed, I,61.

⁹¹ 2 Bakara 142; 3 Âl-i İmrân 79; 4 Nisâ 146; 16 Nahl 49-52; 17 İsrâ 9; 20 Taha 123; 22 Hacc 67; 42 Şûrâ 3, 13.

⁹² 2 Bakara 253; 15 Hicr 9-11; 16 Nahl 36; 35 Fâtır 24; 39 Zümer 64-65; 42 Şûrâ 13; 57 Hadîd 26-29; 64 Teğâbûn 6.

⁹³ 3 Âl-i İmrân 19,85; 4 Nisâ 125; 42 Şûrâ 21; 21 Enbiyâ 53-55; 33 Ahzâb 67; 43 Zuhurf 23.

⁹⁴ Benzer ayetler için bkz.: 25 Furkân 43; 28 Kasas 50; 47 Muhammed 14.

⁹⁵ Taberî, XIII,150.

⁹⁶ Yazır, VI,3824, I,87-88; Bilmen, s. 46; Akseki, s. 1, 9; Akdemir, Salih; “Müsteşriklerin Kuran-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları”, *AÜİFD.*, c.: XXXI, Ank. 1989, s. 179; Yazır, Elmalılı M. H., “Dibâce”, *Metâlib ve Mezâhib*, İst. 1978, s. XLI; Sunar, “İslam Dini'nin Kaynağı ve Gayesi”, s. 72-74.

⁹⁷ Akseki, *İslam*, s. 9, 12-16.

sebebiyle Allah’dan aldıklarını tebliğ etmekle mükelleftirler⁹⁸.

Bir dinin din olabilmesi için yukarıda bahsettiğimiz duyguların yanında pratiklerinin de oluşması gerektiği için⁹⁹ Allah’ın peygamberler göndermesi gerekliydi. Öyle anlaşılıyor ki dinin bu anlamdaki kaynağı da “**ihtiyaç**” temeline dayanmaktadır. Bu ihtiyacı; toplumun ortak konsensüse varacak veya vardıracak ilkesel düzeyde kurallara gereksinmesi olarak anlamak durumundayız¹⁰⁰. Bu bağlamda “vahy insandaki din duygusunu takviye ve beyan etmektedir”¹⁰¹. Din duygusunu insana veren ve vahiyle din koyan merkezin aynı olması, dinin kaynağı olarak vahyin insanın fitratı ile uygunluk arz edip çatışmaması ve zıtlaşmaması sonucunu doğurmaktadır.

Tarihte dinsizliğin olmadığı özellikle vurgulanmaktadır¹⁰². Bu iddia Kur’an’a göre de yanlış değildir. Zira Kur’an hiçbir yerde dinsizlikten bahsetmez. Ancak dini uygulamaların şekli ve biçiminden ve din diye ortaya konan şeylerin tutarsızlığı ve gerçeğe uygun olmadığından bahseder. Gerçeğe uygun olan hatta gerçeğin kendisi ise vahiyle ortaya konan dindir¹⁰³. O halde **din koymanın**; birisi fitrat örtüsünü açan ve insanı uyandıran **vahiy**, diğeri de insanların kendi **arzuları** olmak üzere iki kaynağı vardır¹⁰⁴. Yatay ve dikey anlamda vahiyde değişkenlik olmazken, insan arzularında daima bir değişkenlik ve çeşitlilik vardır. Vahiy insandan bağımsız bir olgu olarak karşımıza çıkarken diğerkende tam tersi hakimdir.

B. DİNİN TAMAMLANMASI

Dinin vahiy-tarih bağlamında son aşaması “**dinin tamamlanması**” dır. Bu olgu tamamen vahye ait bir betimlemedir ve Kur’an’da bir defa yer almasına rağmen dinin önemli bir vassıdır. Ancak bu mesele Allah’a ait bir tasarruf olmakla birlikte farklı bağlamları içinde barındıracak ve rölatif değerlendirmelere gidilebilecek geniş

⁹⁸ 5 Mâide 99; 10 Yûnus 15, 18, 19; 11 Hûd 1-2; 13 R’ad 7.

⁹⁹ Schmidt, *The Religion of the Later Primitive Peoples*, s. 18

¹⁰⁰ M. Şemseddin, *Tarih-i Edyân*, s. I,39 vd.

¹⁰¹ Akseki, s. IX (Giriş).

¹⁰² Malik b. Nebi, s. 17: İzmirli İsmail Hakkı, s. 218, 228; M. Şemseddin, I,37; Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. ; Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,107; Tümer-Küçük, s. 27; Albayrak, *Kur’an’a Göre İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 27.

¹⁰³ krş.: M. Şemseddin, I,37

¹⁰⁴ Yazır, VI,3824.

anlam yumağına da sahiptir. İlgili ayet (3 Maide suresi 3) şöyledir:

“(bazı haramlara işaretten sonra) Bugün kafirler dininizden ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinize nimetimi tamamladım ve İslam’ın sizin için din olmasına razı oldum ...”

Kur’an vahyinin tamamlanmasına ve Hz. Peygamberin ölümüne yakın bir zamanda, rivayetlere göre son inen ayet veya ayetlerden biri olan bu ayetin¹⁰⁵ verdiği mesaj nedir? **Dinin tamamlanması** veya kemal noktasına ulaşması matematiksel ve şekilsel tamamlanma mı yoksa farklı bir tamamlanmayı da ifade eder mi? Ayetin içeriği göz önünde bulundurulursa dinin tamamlanması, teosofik bir sırdan ziyade pratik bir değere sahiptir. Her şeyden önce vahye muhatap olan insanlara yönelik pratik neticesinden söz edilebilir. Şöyle ki; bu ayetin inzaliyle birlikte sahabenin psikolojik olarak güçlenmiş ve rahatlamış olmaları gerekir. Zira, Kur’an’ın bu ana kadar sürekli eleştirdiği yanlış ve eksikliklerin karşısında kapsamlı ve sistemli bir dinin ne demek olduğunu anlamışlardır. Yirmi yıllık bir mücadelenin bir serüven ve boş inan olmayıp gerçek olduğu ortaya çıkmıştır; artık kendileri dışındakilerin karşısında eziklik duymamaları sağlanmıştır. Yine o güne kadar problemlerinin çözümünü vahiyden bekleyen müminler artık bundan böyle vahiyden bu tür beklentilerin olmaması gerektiği de zihinlere yerleştirilmiştir. Hatta rivayetlerden anlaşıldığına¹⁰⁶ göre sahabeden bazıları bu tamamlanmanın Hz. Peygamber’in ölümünü de kapsadığını anlamışlardır. Ancak bunların zaman açısından geçici yerel bir fayda olduğu açıktır.

Muhammed @’a kadar peygamberler zinciri bir süreç ifade eder. Bu arada her peygamberin kendi zamanına uygun şartlarla toplumuna vahyi tebliğ tedrici olarak sürekli devam etmiştir¹⁰⁷. Şeriat kavramının böyle bir içeriğe sahip olduğunu belirtmiştik. Bu hem zamanın şartlarına göre gelen değişiklikleri hem de insanın zihinsel ilerlemesini içerir. Üstelik her peygamber ile hayata yeni bir bakış ve tazelik

¹⁰⁵ Taberî, VI,79-81; Semerkandî, I,416; İbn Kesir, II,12; Ateş, II,463.

¹⁰⁶ Adı geçen eserler.

¹⁰⁷ İncil’de yer alan, Matta, bab 5, ayet 17’deki Hz. İsa’nın şu sözünü konumuzu aydınlatması açısından burada anmak yerinde olacaktır: “Sanmayın ki ben Musa’nın getirdiği şeriatî (*nomos*) eksiltmeye geldim, aksine ben onu (şeriatî) tamamlamaya geldim”. Attas’a göre İsa @ şeriatî tamamlamak bir yana o şeriat getirmemiş, sadece İslam’ı müjdelemek için gelmiştir. Nihayet o, yeni bir din getirmemiştir. Bizce bu görüşün kabul edilebilirliği oldukça zayıftır. bkz.: Attas, *Modern Çağ*, s. 53-56.

gelmiştir. Nihayet Kur'an'ın inzaliyle "ideal iyiye ulaşma" çabası dediğimiz bu süreç tamamlanmıştır. Kur'an'dan öğrendiğimize göre kendisinden önceki peygamberlere Hz. Muhammed'e geldiği kadar teferruatlı sosyal içerikli vahiyler gelmemiştir. Bu anlamdaki ayetler serisi ancak Kur'an'da tamamlanmıştır. Ayette kullanılan *ikmâl* (□□□□□) kelimesi "en üst noktaya ulaşmak" anlamını içinde barındırmaktadır¹⁰⁸. Bu da vahyin ilk başlangıcından Hz. Peygamber'e kadar olan dönem içerisinde dinin yapısal olarak tamamlanması anlamına gelmektedir. Ve bu da I. Bölüm'de bahsedilen 23 yıllık **kavramsallaşma süreci** (*process of conceptualization*)nden daha genel ve uzun bir süreyi ifade etmektedir.

Buradan hareketle konuyu bir başka boyuta taşımamızın gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; Kur'an'ın din (*ed-dîn*) kavramına yüklediği tarihsel anlamını (**insanlığın tarihsel dinî tecrübesi**) hatırlayacak olursak, tamamlanma olayının bu çerçevede cereyan ettiğini anlamamız kolaylaşacaktır. Bütün vahiy tarihi boyunca dinin önemli kısmını oluşturan iman ilkelerinde bir değişme olmamıştır. Yine ibadet ve helal-haram konusunda son söz söylenmiştir. Fakat insanın yaşadığı anı yakalama ve dinini o zamanda yaşama söz konusu olduğuna göre hayata yeni bakışlar ve yeni çözümler nasıl olacaktır. Toplum canlı bir organizma olduğuna göre sürekli değişim ve ilerlemenin kaçınılmazlığı ortadadır. Buna karşılık dinde kemal noktasına ulaşılmıştır. Çünkü din bir tanedir. Ayetteki "İslam'ın sizin için din olmasına razı oldum" cümlesi de; **insanlığın bunca tecrübesinden sonra varacağı en üstün ve kendisi için en hayırlı dini tutumun Allah'a teslim olmak olduğunu, insan din arayışında ne kadar ileri giderse gitsin son nokta olarak Allah'a teslim olmayı bulacağını gösterir**. Ancak insanın zirveye ulaşması her fert için ayrı bir olgu olduğundan her an ve her yerde bu mümkün olacaktır. Burada yine Kur'an ayetlerine bakarak insanın zirvesinin de bir noktası olduğunu görebiliriz¹⁰⁹. O da bu mükemmel dine aracılık eden kişinin şahsında gösterilmiştir¹¹⁰. O halde bir anlamda Adem ile başlayan insanın kemali de tamamlanmış demektir. Yani din ve insan birbirine orantılı olarak kemale ulaşmıştır.

¹⁰⁸ 6 En'âm 115; 24 Nur 55; 61 Saff 9; 48 Fetih 28; 9 Tevbe 36 ayetleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

¹⁰⁹ Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,313-17, I,340-41.

¹¹⁰ Kur'an bu örnekliliği 33 Ahzab suresi 21. ayette şöyle açıklar: "Andolsun ki, Allah'ın Rasulü'nde sizin için Allah'ı ve ahiret gününü arzulayan kişinin güzel bir örnekliliği vardır"

Bundan böyle her bir bireyde sıfır noktasından başlayan olgunlaşma kemale doğru bir seyir takib edebilir.

Dinin tamamlanması ile insanın önünde ilerleme ve yükselmenin iki kaynağı kalmıştır. Birincisi vahyin ürünü olan **Kur'an** ve onu kendine rehber edinmede yorumlayacak olan **akıldır**. Çünkü, eğer vahiy kesilmişse bu; artık zihinsel ve fiziki ilerlemenin insana bırakıldığı ve bu çabada manevi yol gösterecek ilkelerin de Kur'an'da tamamiyle yer aldığını gösterir. Söz konusu **yükselme** ve **ilerleme** insanın deruni yaşantısı ve bireysel ve toplumsal günlük yaşam problemlerinin hallini de içine alan çok geniş yelpazeli bir kavramdır. Kur'an insanın yolunu aydınlatma vazifesini ona sunduğu genel ilkeler (*mükemmel usûl-i teşri ve kavanîn-i ictihâd*¹¹¹) ile devam ettirecektir. “Şu halde yeni gelişme ve değişmelerin ışığında Kur'an, yeniden yorumlanabilecek ve insanlığın ihtiyacına cevap verecek yeni çözümler üretilebilecektir”¹¹². Eğer Kur'an'ın indirildiği toplumda bütün insanlığın yaşam konuları ve problemlerini, buna paralel olarak da Kur'an'da bunların tek tek çözümlerini bulsaydık dinin tamamlanmasını **matematiksel ve fiziksel bir şablon** olarak anlamamız mümkündü. Halbu ki bu insan doğasına aykırıdır. Böyle olmadığına göre tamamlanmayla birlikte Kur'an'da ortaya konan mükemmel genel ilkeleri yaşanan zaman ve zemine göre (*burada ve şimdi*) insanların durumlarına ve beklentilerine cevaplar sunan **dinamik bir olgu** olarak kabul etmemiz gerekecektir¹¹³. Bu dinamikliğin birinci safhası olan sunulma ve açıklanma devri vahyin tamamlanması veya Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermiştir. Bundan sonra dinin birey veya toplumlarda nesnelleşmesi devresi başlamaktadır ve bunun sonu yoktur. Yani dinin varlığı insanın varoluşu ile kaimdir. Kur'an açısından dinin dayandığı **aslî kaynak** ortadadır. Dolayısıyla anlama, yorumlama ve yaşama devresi olan bu devrede insan, aslî kaynaktan dini alacak ve anlayacak, sonra din sistemini oluşturacaktır ki, bunu biraz sonra “Kur'an'da Din Sistematigi” bölümünde ele alacağız.

Sonuç olarak dinin tamamlanması, eksik olan bir şeylerin giderilmesi anlamında değil, bir süreç sonucu gelineen nihai noktaya ulaşma anlamındadır¹¹⁴.

¹¹¹ Yazır, III,1568.

¹¹² Albayrak, agm., s. 289.

¹¹³ krş.: Albayrak, aynı yer; Ateş, II,464; Esed, I,215 (dipnot: 120).

¹¹⁴ Bu noktada, İmam Maturidî'nin; “dinin tamamlanması onun nakıslığı anlamına değil, izhar edilmesi anlamındadır” çözümlemesine dikkat çekmek istiyoruz. Maturidî, *Te'vilât*, vr. 782^a.

Peygamberler yeniden başlayan ve her defasında yeni bir proje ile insanlığın karşısına çıkmamışlar, ancak bozulmalara karşı önceki geleneği yeniden ama bazı ilavelerle insanlara sunmuşlardır. Buna göre; Kur'an'dan ilk din son din¹¹⁵ şeklinde bir çıkarsamada bulunamayız, ancak ilk peygamber son peygamber şeklinde bir sonuca varabiliriz. Bu süreç Muhammed @'a geldiğinde Allah, bu konuda söyleyeceği son sözü söylemiş, insanın dini anlamda ihtiyaç duyacağı genel prensipleri açıklamış ve sözlü vahiy dönemi sona ermiştir. Bundan sonrasını ise insana bırakmıştır¹¹⁶. Çünkü insan yaşamı ile birlikte gelecek problemler sonsuzdur ve bunlar sonsuza kadar da devam edecektir. **Tarih-insan-vahiy** üçlüsünde karşımıza iki devir çıkmaktadır. Birisi vahyin indiği dönem, buna bütün peygamberlerin dönemini katabiliriz, ikincisi de vahyin kesilmesinden sonraki dönemdir. Dinin sistematik olarak insanlar tarafından anlaşılması çabası bu ikinci dönemde meydana gelmiştir. Ancak Kur'an'ın varlığı insanın bu olgusal alandaki yaşamını aşkın alandan kopmadan sürdürmesini olanaklı kılmaktadır¹¹⁷.

II. KUR'AN'A GÖRE DİN SINIFLANDIRMASI

Geçmişte kalan ve halen varlığını devam ettirenlerle birlikte birçok din vardır. Dinlerin çok olmasının nedenleri üzerinde çeşitli yönlerden durulabilir. Bunlar arasında “insan ruhunun temel ihtiyaçları ve istekleri noktasından yaklaşmak”¹¹⁸ iyi bir çözüm olabilir. Dinleri öz, kaynak, hedef, gaye, değer, varlık anlayışı vb.¹¹⁹ bakımlarından birbirinden ayıran ve her birinin kendine has olan özellikleri vardır¹²⁰. Bu özelliklerin bir kısmı ortak olsa da genelde bir ayrılık olduğu inkar edilemez. Artık sadece ismi kalmış olanlarla, bugün yaşayan dinlerin bütünü bir çatı altında toplanarak tanıtılamayacağı için bunlar arasında bir sınıflandırmaya gitmek zorunludur.

Bu amaçla din ile ilgilenen her bilim alanı kendine göre çeşitli açılardan dini

¹¹⁵ **İslam** kavramının izahına (s. 124-28) bakınız.

¹¹⁶ bkz.: eş-Şâtıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fi Usûli 'ş-Şeri'a* (tah. ve şerh: Abdullah Draz), Kahire t.y., s. 32-33, 77; İkbâl, s. 173-76, 197.

¹¹⁷ krş.: Açıkgenç, s. 288.

¹¹⁸ Micklem, *age.*, *Bilgi Felsefesi*, s. 194.

¹¹⁹ bkz.: M. Şemseddin, *Tarih-i Edyân*, I, 26, 29 vd.; Cilacı, Osman; *Dinler ve İnsanlar*, Konya 1990, s. 127 vd.

¹²⁰ Kant, *age.*, s. 144; Micklem, s. 200.

tasnif etmiştir¹²¹. Ayrıca konu üzerinde özel çalışma yapmış olan kişiler¹²² de dinleri kendilerince çeşitli kategorilere ayırmışlardır. Ancak Sosyal Bilimler alanında **kurumsallaşmış**¹²³ **şekilleri** göz önünde bulundurularak yapılan din tasnifleri önyargılı ve evrimci görüşün hakimiyeti altındadır ve makul tasnifler olmaktan uzaktır. Dolayısıyla dinler hangi şekilde ayrılırsa ayrılısın kesin sınırları çizmek çok zordur. Bundan dolayı dinin tanımında olduğu gibi tasnifinde de ortak kabul gören tam ve uygun bir sonuca ulaşılammıştır¹²⁴. Müslüman bilginlerin¹²⁵ kendi kültür ve anlayışlarını yansıtan bölümlmeleri önemli olmakla birlikte yukarıdakiler gibi, çeşitli nedenlerden dolayı yetersizdirler¹²⁶.

Kur'an'a gelince, onun dinleri yukarıdaki gibi bir tasnifi esas almadığı açıktır. Esasen insanlığın tarihin başlangıcında tek bir din üzere olduğunu bildiren Kur'an, daha sonra insanların bilinen ve bilinmeyen birçok nedenden dolayı çeşitli dinlere

¹²¹ Buna göre dinler; mensuplarının konuştuğu dillere göre, sami dinler-Hind-Cermen dinler; tanrısal inançlarına göre, tevhid-şirk ve putperest dinleri; ibadet, züht, hikmet, ilim anlayışına göre, esâtir-ilahî-aklî-ahlakî dinler; yeryüzündeki yaygınlıklarına göre, bölgesel-evrensel-millî veya kabile-millî-evrensel dinler ve Doğu-Batı dinleri; kutsal inancı esasına göre, sakramental-profetik-mistik dinler; tarihi gelişime göre, ilkel-yüksek dinler; tarihi süreç içindeki durumlarına göre, tarihi dinler-yaşayan dinler, ilkel dinler-gelişmiş dinler gibi birçok kategoriye ayrılmıştır. Bu ayrımlar için bkz.: M. Şemseddin, I,29; Frayer, *age.*, s. 30-37, 47, 66; Galloway, *age.*, s. 88, 109, 131, 185; Wach, *age.*, s. 4 vd., 23; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 85-91, 133, 207, 233, 267; Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, 2. bas., İst. 1972, s. 255-56, 263; Tümer-Küçük, s. 47 vd.; Altson, agm., s. 170; Cevad Ali, VI,8; Cilacı, s. 128; Chevalier, agm., s. 30-32; Hamilton, agm., s. 66; Black, agm., s. 615; Langley, Myrtle S., *World Religions*, Oxford 1993, s. 7; Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s. 443; Yümni, *age.*, s. 171.

¹²² Bu kişilere göre de dinler: Doğal-vahyî-felsefî/akılcı; vahyî-doğal (revealed-natural) veya doğal-öğrenilmiş (natural-learned); doğal-aklî (naturel-positive); tabiî-ruhanî-mutlak, tabiî-metafizik, tabiî-ahlakî; ilkel şahsi-putperest sosyal-Hıristiyan/semavî din; ferdî-cemaat veya ümmet; statik-dinamik; sosyal-evrensel; özel-evrensel; bireysel-kurumsallaşmış; otoriter-hümanist; akıl-vahiy; model-misyonerlik; staküko-muhalefet-devrim-antidevrim (status-quo- resistance-revolution- the counterrevolution); dünyevî-uhrevî/hak-batıl dinler/i gibi kategorilere ayırmışlardır. Bu tasnifler için sırasıyla bkz.: Hume, s. 33, 128-30; Kant, s. 143; Schleiermacher, s. 89-109; Hegel, V. Hartman ve Tiele'in tasnifleri için M. Şemseddin, s. I,31, 32, 33; Tolstoy, s. 74-93; Durkheim, s. I,87-90; Bergson, s. I,229-38; Rousseau, s. 134-35; Challege, s. 220; Maslow, s. 16; Fromm, s. 42, 44; Weber, Max; *Sosyoloji Yazıları*, (çev.: Taha Parla), İst. 1992, s. 243; Micklem, s. 58-69, 74 vd; Lincoln, s. 275-77; Vrijhof, agm., 520-24.

¹²³ Tezimizde zaman zaman geçen "Kurumsallaşma" belli bir kurumun yönetimi ve belirlenmesinde olan din değil, her hangi bir dinin inanç, ahlak ve ibadet sisteminin oluşmuş şekli anlamında kullanılmaktadır.

¹²⁴ Watts, "Religion" mad.; M. Şemseddin, I,29 vd.

¹²⁵ Buna göre dinler; milel-nihâl, hak-batıl, ilahî-tabîî, vahyî-tabîî, semavî-beşerî/vadî/aradî, fitrî-ilkel, kitaplı-kitapsız, münzel-müevvel-mübeddel, muharref-muharref olmayan, vahyî-cahilî, tabîî-tabiatüstü, hakiki-sahte, fitrat dini vb. adlarla tasnif edilmiştir. bkz.: Şehristânî, s. 37; Reşit Rıda, III,361; Akseki, *İslam*, s. X, 346; Akseki, agm. (I-II), 239-42, 257, 259; Seyyid Kutub, *fi-Zılâlî'l-Kur'an*, II,891, 904; M. Şemseddin, I,34; Kerare, s. 66; Hanefî, agm., s. 157-58; Taplamacıoğlu, *age.*, s. 91; Sunar, s. 73; Sezen, *age.*, s. 171, 224; Öztürk, *Din ve Fitrat*, s. 195.

¹²⁶ Taplamacıoğlu, *age.*, s. 91; Tümer-Küçük, s. 175.

daha doğrusu çeşitli eğilimlere yöneldiklerini anlatmaktadır. Bu parçalanma sonrasında İslam'ı tebliğ eden peygamberler gönderilmiştir. Başka kanıtlara göre ise Allah, insanları kendi özgür iradeleri ile baş başa bırakmış¹²⁷ ve onları tek bir gidişatta toplamamıştır. Eğer dileyseydi onların farklı inanç ve eylemlerde olmalarına müsaade etmezdi. Kısaca, Allah istememiş ama insanlara yolun doğrusunu gösterdikten sonra onların tercihlerin engellememiştir. Bu bağlamda şu ayeti tekrar anmakta yarar vardır:

“İnsanlık tek bir topluluk (*ümmeden vahideten*) idi. Sonra Allah müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderdi ve insanların görüş ayrılığına düştükleri şeyler hususunda aralarında doğru karar vermeleri için onlarla beraber hakikati anlatan kitabı indirdi. Buna rağmen, kendilerine gerçek deliller geldikten sonra aralarındaki kıskançlıktan dolayı onun hakkında ihtilafa düşenler bizzat bu (vahy)in verildiği aynı insanlardı. Ancak Allah, inananları, kendi iradesiyle, üzerinde ihtilafa düştükleri hakikate sevk etti; çünkü Allah, isteyeniyi doğru yola ulaştırır”¹²⁸.

Kur'an insanlığın aklen ve fikren tekamüle ermiş olduğu bir çağda gelmiştir. Bu nedenle o, insanlığın tercihinine sunduğu şeyde de aklını ve fikrini esas almış ve hiç kimsenin zorla inanmasını istememiş, bu konuyu bireylerin kendi tercihinine terk etmiştir¹²⁹. “**Eğer Rabbin isteseydi**” hitabını barındıran bütün ayetler bunu defalarca vurgulamıştır. Çünkü insan tecrübeden ibarettir ve bunun en somut olarak ortaya çıktığı alan dindir. O halde o, bunu özgürce seçmeli ve ona göre de sorumlu olmalıdır. Konuyla ilgili başka ayetlerden¹³⁰ anlaşıldığına göre, insanların değişik dini tutum ve davranışlarının olmasındaki hikmet, bunların iyilikte ve ahlakta birbirleriyle yarış etmesi¹³¹ ve sınanmasıdır¹³². Kur'an'ın bu izahlarından onun tek dinli ve tek sosyal yaşamlı bir dünya isteyip istemediği sorununun tartışmak mümkündür.

Konuyu bu şekilde temellendirdikten sonra Kur'an'ın din tasnifini hangi düzlemde ele aldığına bakalım. Din kavramının Kur'an'da kullanılışını ele alırken bir

¹²⁷ 17 İsrâ 15.

¹²⁸ 2 Bakara 213. Diğer ayetler: 10 Yûnus 19; 11 Hûd 118; 16 Nahl 9, 93; 42 Şûrâ 8.

¹²⁹ 10 Yûnus 99.

¹³⁰ 2 Bakara 148; 5 Mâide 48; 16 Nahl 93; 17 İsrâ 84; 32 Secde 13; 43 Zuhuruf 33.

¹³¹ Maturidî, *Tevîlât*, vr. 188^a; Fazlur Rahman, *age.*, s. 304; Akdemir, *Hristiyan Kaynaklara ve Kur'an'a Göre Hz. İsa*, s. 214-15.

¹³² 7 A'râf 163; 11 Hûd 7; 18 Kehf 7; 21 Enbiyâ 35; 68 Mulk 2; 76 İnsân 2.

genelleme yaparak din kavramını **mutlak** ve **değişken** (objektif-subjektif) olmak üzere ikiye ayırmıştık. Bu ayırımdaki her iki şeklin içeriğini belirlemek daha esaslı tasnifi yapmamızda yol gösterici olabilir. Temel özelliği ile **mutlak din**; Kur'an'ın Allah'a izafe ettiği, bütün peygamberlerin getirdiği, esas ve ilkeleri belli olup zaman ve zemine göre özünde değişkenlik olmayan dindir. **Değişken din** ise; mutlak dinin insan müdahalesiyle içeriği değiştirilmiş şekli veya tamamen insan üretimi olan rölatif dindir¹³³.

Dinin mutlak-değişken ayırımı onun kaynak açısından değerini ortaya koymaktadır. Halbu ki Kur'an'da esas amaç din kavramının yaşamsal değerini ortaya koymaktır. Zaten din esas olarak insan için bir şey ifade eder. Tanrı'nın dinsel düzenlemeye göre kendisini yönlendirmesi anlamsızdır. Buna karşılık anlam arayışını insan sürdürmektedir ve esas olan insanın bu arayışında gerçeği bulmasıdır. Kur'an'a göre bu gerçek bir tanedir (*hakk*) ve o da Allah'dır. Bu gerçek insanın inanç ve yaşamına tevhid olarak yansımaktadır. Buna karşılık söz konusu gerçekliği kabul etmeyen veya ona ulaşamayan ikinci bir tavır vardır ve o gerçek olmayanı (*bâtıl*) temsil etmektedir¹³⁴. Buradaki ayırımda gözetilen nokta, **insanın inanç ve düşünce, tutum ve davranışlarıdır**. Kur'an açısından insan bir yapıp etmeler toplamıdır, insan hakkındaki bütün değerlendirmeler de buna göre olmaktadır. Dolayısıyla dinsellik sadece içsel ve bilgisel bir tutum değil bununla beraber dışa yansımadır da. Eğer o, sadece manevi bir tavır olsaydı her hangi bir dinsel ayırıma gitme ihtiyacı olmayacaktı. Ne var ki insanları farklı olmaya iten en önemli neden **içsel ihtiyaç ve isteklerin** yerine getirilme biçimidir. Allah bu noktada yaratılışın bozulmadan en ideal şekilde¹³⁵ dünya hayatının devam ettirilmesini ister¹³⁶. Bunu gerçekleştirmemek aynı zamanda yaşamda dikotomiye (*küfr, şirk, nifâk, fesâd, fücûr, fahşâ, munker* vs.) beraberinde getirir. Gerçeklik noktasından hareketle ortaya çıkan bu iki zıt tavır, bir ayırım yapmamızda temel hareket noktası olacaktır.

Bu söylediklerimize bir ilave de şu olmalıdır: Kur'an'ın insanların kendilerine göre yaptıkları isimlendirmeyi gündeme getirmesinin sebebi, sadece vakıayı dile getirmek ve ilk hitap çevresi ile iletişimi direkt sağlamaktır. Yoksa onun gayesi burada isimlerle hareket etmek (*nominalist*) değildir. Eğer önemli olan isimler

¹³³ Mutlak ve Değişken ayırımı için, I. Bölüm "B. Kavramsal Kullanım" başlığına (s. 61) bakınız.

¹³⁴ 22 Hacc 62; 31 Lokmân 30.

¹³⁵ 39 Hucurât 13.

¹³⁶ 30 Rûm 30; 39 Zümer 6-7.

olsaydı, insanlık kaçınılmaz olarak mümin, müşrik, münafık olmalarına bakmaksızın Kur'an'ın tanıdığı dinler olan İslâm, Nasârâ, Yahûdî, Sabîî, Mecûsî isimlerinden birisine mensup olacaktı. Eğer isimlendirmeye itibar yoksa o zaman “insanlara göre” Nasrânî veya Yahûdî olan birisi “Allah’a göre” tevhidi koruyan bir dinsel ve ahlaki yaşam¹³⁷ sürdürüyor olabildiği gibi¹³⁸, Müslüman olan birisi de tevhidin zıddına, onu ihlal eden davranışlar sergilemesi mümkündür¹³⁹. Çıkan sonuca göre, Kur'an'ın insanları **içlerindeki inançları ve açığa vurdukları eylemleriyle**¹⁴⁰ değerlendirmeye tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. O halde Kur'an; insanların iman, düşünce, ahlak ve eylemlerini dinsel olarak:

a- **Tevhid merkezli** din,

b- **Beşer merkezli** din olmak üzere iki ana grupta değerlendirmektedir.

İnsanın eylemlerini gözetten bu ayırma göre tevhid; ne kurumsal bir yapı ne de Tanrı'nın bir olduğu bilgisidir, aksine kişinin yaratıcısını hayat tarzının merkezine yerleştiren kişisel bir tavidir. O sadece şirkin zıddı da değildir. İslam kavramında da işaret edildiği gibi Kur'an, bütün önceliği insanın kendisini Rabb'ına teslim etmesi ve davranışlarında başat ölçüt olarak ona öncelik tanınmasıdır. İşte tevhidi yaşam budur ve *ed-dîn* kavramının yer aldığı ayetler içinde *muhlisen/muhlisîne lehu'd-dîn*¹⁴¹ tanımlaması da bunu anlatmaktadır.

Böyle bir belirlemenin ardından; “O halde neden Kur'an İslam, Nasârâ, Yahûdî, Sabîî, Mecûsî isimlerini kullanıyor?”¹⁴² sorusu zihinde belirmektedir. Kur'an, nüzul zamanında Hicaz bölgesinde bulunan ve bilinen dini gruplardan isimlerini vererek bahseder. Bunlar; Yahûdiler, Hristiyanlar, Sabîîler, Mecûsiler ve müşriklerdir¹⁴³. Kur'an bunlara kendilerine göre dindar oldukları gözüyle bakar.

¹³⁷ Bütün insanları kendisinin yarattığını bildiren Allah, hiçbir ön şarta bağlı olmaksızın eşit olarak bütün insanların; Rabbine olan **saygısını en iyi bir şekilde devam ettirerek (etkâ) en iyi (ekrem)** olabileceğini bildirmektedir: 49 Hucurât 13.

¹³⁸ Fazlur Rahman, *age.*, 303; Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an*, s. 248 vd.

¹³⁹ 5 Mâide 87; 6 En'âm 119-120; 7 A'râf 31-32, 56; 10 Yûnus 12; 16 Nahl 90; 24 Nûr 4, 23; 33 Ahzâb 58; 49 Hucurât 11; 89 Fecr 15-16, 17-20.

¹⁴⁰ Kur'an'ın sürekli insanla ilgili olarak onun inanç ve eylemlerini birlikte ve çoğunlukla fiil formuyla vermesine dikkat edilmelidir.

¹⁴¹ 4 Nisâ 146; 7 A'râf 29; 10 Yûnus 22, 104-105; 29 Ankebût 65; 31 Lokmân 32; 39 Zümer 2-3, 11,14; 40 Mu'min 14, 65; 98 Beyyine 5.

¹⁴² Burada ismi geçen dinler Kur'an'da yer aldığı için sayılmıştır. Kur'an'ın en çok eleştirdiği ve din olarak nitelediği *şirk* ise burada kurumsallaşmış bir din değil tevhidin zıddı bir tavır alış olarak alınmaktadır. *Nifak, küfr* de böyledir.

¹⁴³ 2 Bakara 62; 5 Mâide 69; 22 Hacc 17.

Fakat Allah başka dinlere razı olmadığından¹⁴⁴ kendi dininde toplanılması çağrısında bulunmaktadır¹⁴⁵. O sadece bunlarla yetinmeyip daha önce gelmiş peygamberlerin kavimlerinin dinlerinden bahsetmekte fakat hiçbirinin hangi dine tabi olduğunu (dinlerinin adlarını) belirtmemekte¹⁴⁶ ama onların dinlerini tasnif edecek kadar bilgi vermektedir. Çünkü onun için önemli olan şu veya bu dine mensup olmak değildir. Bunların isimleri yok diye onları tasnif dışı tutamayız. Buradan da anlaşılıyor ki Kur'an'ın gayesi; tarihsel bilgi vermek değil tarihi süreç içinde insanın tecrübesini ana esasları ile göstermektir. Dolayısıyla ismi verilen ve verilmeyen bütün dinsel tavırları yukarıdaki iki ana grupta toplamanın daha makul olacağı görülmektedir¹⁴⁷. Anılan dini gruplar içinde Ehli kitap (Yahudi ve Hristiyanlar) aslen tevhid ehlidirler, çünkü onlara da İslam gelmiştir¹⁴⁸. Ancak onlar bu dinin unsurlarını kendilerine göre yorumlayarak dünyevî düzleme has kıldıkları, dahası şirk ve küfre düştükleri için ayrı bir kategoriye alınmışlar¹⁴⁹ ve özel olarak asli şekle dönmeye çağrılmışlardır¹⁵⁰. Mecûsî ve Sabîfler hakkında ise fazla söz söylememektedir. Anılan isimlere mensup kimseler tamamen Kur'an'ın reddettiği anlamda bir dinsel yaşam içinde oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Bunlar içinde tevhid merkezli davranışlar sergileyenler olduğu gibi¹⁵¹ bunlardan her bir fert de aynı konuma gelebilmek imkanına sahiptir¹⁵². Bu sebeple her iki durumda olanlar müjdelenmişlerdir¹⁵³.

Başka bir sorun da İslam'ın bir dinin ismi olarak Kur'an'da yer almış olmasıdır. Bu ismin var olması yapılan din tasnifini geçersiz kılmaz mı? Kur'an'dan anlaşıldığı kadarıyla bütün insanlığın tarihi boyunca tevhid dininin ismi İslam'dır ve onu kabul edenler (Allah'a teslim olanlar) bahsettiğimiz tasnifte birinci grubun en somut örneğidirler. Bu sebeple dinlerinin ismi verilmeyen Ashab-ı Kehf'in tevhidi

¹⁴⁴ 3 Âl-i İmrân 83; 39 Zümer 7.

¹⁴⁵ 3 Âl-i İmrân 19; 4 Nisâ 146; 9 Tevbe 29; 10 Yûnus 104-105; 16 Nahl 52; 30 Rûm 30; 42 Şu'arâ 13.

¹⁴⁶ Örneğin; Firavn, Nemrut, güneşe tapanlar, Lut ve Nuh kavminden bahseden Kur'an onların dinlerinin adlarını vermemektedir.

¹⁴⁷ A. H. Akseki'nin bu konuda yaptığı incelemede vardığı şu sonuç ilginç olduğu kadar yaptığımız tasnifin uygunluğundaki isabeti desteklemektedir: "Filhakika din mefhumu ikiden hali değildir: 1. Sabit bir hakikatin olması, 2. Batıl ve uydurma bir vehmin ifadesi olması". bkz.: *İslam*, s. 367.

¹⁴⁸ 2 Bakara 83; 6 En'âm; 10 Yunus 84.

¹⁴⁹ 3 Âl-i İmrân 98-99, 110; 5 Mâide 59, 63-79; 28 Kasas 52-54; 57 Hadîd 27; 98 Beyyine 1-6.

¹⁵⁰ 3 Âl-i İmrân 64.

¹⁵¹ 2 Bakara 62; 3 Âl-i İmrân 110, 113-115; 4 Nisâ 173, 175; 5 Mâide 66-69; 6 En'âm 159; 7 A'râf 165; 41 Fussilet 46; 57 Hadîd 26-27; 60 Mumtehhine 8.

¹⁵² Buna göre insanların sadece çeşitli dinlere değil aynı din içinde de bölünmelerin olduğunu, Kur'an nazar-ı dikkate aldığı ortaya çıkmaktadır.

¹⁵³ 2 Bakara 112; 13 R'ad 29.

düşünce ve davranışları sergiledikleri için İslam dininde olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu anlamda Kur'an'ın sürekli gündemde tuttuğu İslam tabiri özünde “Allah’a teslim olmayı” ifade eder. Kurumsal anlamda İslam ise, zihinlerimizde yer eden “Allah’a teslim olmanın” ilke ve eylemlerle sistemleşmiş şeklidir¹⁵⁴.

Tek tek Allah’a teslim olmuş (*müslüman*) insanların oluşturduğu İslam toplumu bir ümmet olma özelliğini kazanmış ve “**Dengeli Toplum** (*ümmeten vasatan*)”¹⁵⁵ olarak adlandırılmıştır. Böyle olmasına rağmen onlar tevhidi bozan davranışlara sapabilirler¹⁵⁶, bu duruma düşmemeleri için Allah hiçbir garanti vermemiştir¹⁵⁷. Kısaca Kur'an'a göre insanların şu veya bu isimle anılmaları nihai hüküm olmayıp aksine nihai hüküm, kişinin davranışlarına göredir. Bu da bize dini sınıflandırmanın “**neye göre**” yapılması gerektiğinde önemli bir dayanaktır.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, tevhid merkezli din, tek bir Tanrı'yı hoşnut etme kaygısı ile hareket eden ve hayatını buna göre anlamlandıran¹⁵⁸ insanların dinidir. Burada Tanrıyı hoşnut eden davranışlar belli bazı ibadetleri yerine getirmekle sınırlı değildir. Aksine bu davranışların ağırlık noktası bireyin insanlara karşı olan davranışlarında yatmaktadır. Beşer merkezli din ise, referanslarını insan düşüncesi, vehim ve korkularından vs. alan ve hayatın bunlara göre anlamlandırıldığı¹⁵⁹ dindir. Tek bir dini (*ed-dîn*) oluşturmaya çalışan ve dinler (*edyân*) kavramına yer vermeyen Kur'an, baştan sona bu iki zıt grubun (**tevhid merkezli** ve **beşer merkezli**) tarih boyu cereyan eden mücadelesini anlatmaktadır. Böylesi bir yaşamı salık veren peygamberlerin mücadelesinin gayesi beşerin kendi kendine yetersizliğini dolayısıyla beşer merkezliliğinin terk edilmesidir. Bundan dolayı, din kavramını **insanlığın tarihsel dini tecrübesinin** olarak niteledik¹⁶⁰. Bu iki grubun farklılık arz eden ana özelliklerini şöylece belirleyebiliriz¹⁶¹:

¹⁵⁴ krş.: Esed, *Kur'an Mesajı*, I,31, III,1176; Albayrak, agm., s. 285.

¹⁵⁵ 2 Bakara 143.

¹⁵⁶ 6 En'âm 159; 9 Tevbe 38-39; 47 Muhammed 38.

H. Basri Çantay, 6 En'âm 159. ayetin izahı sadedinde klasik rivayetleri verdikten sonra konumuzla ilgili şu tesbiti yapmaktadır: “Bizce ayet-i kerime dinde ihtilafa ve tefrikaya düşen müslim ve gayri müslim her cemiyete şamil ve hükmü âmdır”. Çantay, H. Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, İst. 1984, I,213.

¹⁵⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, s. 305.

¹⁵⁸ 4 Nisâ 125.

¹⁵⁹ 2 Bakara 120, 170; 5 Mâide 50; 27 Neml 24; 28 Kasas 50.

¹⁶⁰ bkz.: s. 61 vd. daki “**B. Kavramsal Kullanım**” başlığı.

¹⁶¹ Bu özellikler genel anlayışlardan çıkarılmış ve Kur'an etrafında düşünülerek hazırlanmış olup kesin ve son şekil değildir. Dinlerdeki diğer genel farklılıklar için bkz.: Akseki, *İslam*, 14, 359-67; İzzetbegoviç, s. 9-11; Öztürk, s. 22-40,195-97; Faruki, s. 126-30; Nielson, s. 1-4; Sunar, agm., s. 59 vd. Ayrıca yukarıda din tasnifi için verilen referanslar.

Tablo: -7-
Tevhid Merkezli ve İnsan Merkezli Dinin Özellikleri

Tevhid Merkezli Dinin Özellikleri	İnsan Merkezli Dinin Özellikleri
1- Tek, aşkın ve mutlak Tanrı'ya iman vardır 2- Hakim karakter kutsal ve manevi esastır. 3- Evrenseldir 4- Kaynak insanın dışındadır 5- Otantik ve saftır 6- Doğaldır (İnsan fitratına uygundur). 7- Düalizm (din-dünya, dünya-ahiret, ruh-beden ayırımı) yoktur, ahiret inancı vardır 8- İçsel (iç dünya) yaşantıyı dışla birleştirir 9- Tek merci Allah'tır 10- Kutsal ancak Tanrı'dır, diğerleri kaynağını ondan alırlar 11- Dünya-ahiret dengesini muhafaza eder	1- Tek, aşkın ve mutlak Tanrı inancına yer yer rastlanır. 2- Hakim karakter; materyalist ve kutsal-kutsal dışı ayırımına dayanır 3- Evrensel ve lokal olabilir. 4- Kaynak insanın sadece kendisidir. 5- Eklektiktir. 6- Doğaldır (Ağırlıklı olarak insanın insanın aklı üretimidir) 7- Düalizm (kutsal-kutsal dışı, dünya-dış dünya) fikri olup, öte dünya inancı genelde yoktur. 8- Daha çok dışsal (dış dünya) yaşantıyı esas alır. 9- Tanrı, tanrılar, putlar, atalar, güneş, kendi hevaları, ulema, şeytan vs. ¹⁶² otorite veya inanç objesidir. 10-Kutsalın kaynağı Tanrı olabildiği gibi insan da olabilir. Kutsalı tanımayan şekilleri de vardır. 11-Sırf dünyevi ve sırf ahirete yönelik olabilir.

Ortaya koymaya çalıştığımız kadarıyla Kur'an'ın din tasnifi çeşitli bilim dallarınca yapılan tasniflerle örtüşmemektedir. Dinin kaynağı, özü ve temel özelliğine (iman-amel birliği) atıfta bulunan bu tasnifin daha anlaşılır ve anlamlı olduğunu söylemek mümkündür. Yine özünde insanın kurtuluşunu (*felâh*) esas alan bu tasnif aynı zamanda insanın yaşadığı anı (burada ve şimdi) önemsemekte olup geçmiş ve geleceğe dönük tasnifin daimi varoluşu gerektiren din için anlamsız olduğunu varsaymaktadır. Bu tasnifte söylenenler daha çok kuramsal düzeyde kalmakla eksik bir görünüm arz etmektedir. Eksikliği tamamlamak için çalışmamızın bundan sonraki kısmında Kur'an'ın sunduğu “**Tevhid Merkezli Din**”in pratik hayattaki yerini ve görünen özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

III. DİNİN KUR'ANÎ SİSTEMATİĞİ¹⁶³

Çalışmamızın başında sorduğumuz “**Din Nedir?**” sorusunu burada bir daha sormak durumundayız. Çünkü dinin ne olduğu sorusu bir anlamda onun hangi özelliklere sahip olduğu ile ilintilidir. Soruyu daha farklı olarak: “Hangi oluşumlar dindir?”; “Kavramsal bir sisteme bu dindir demenin şartları nelerdir?”; son olarak da “Dinin özellikleri nelerdir?” biçimlerinde de sorabiliriz. Dini din yapan boyutların

¹⁶² 2 Bakara 170; 27 Neml 24; 28 Kasas 50.

¹⁶³ Din sistematığı sadece Kur'an'la ve vahiy dönemi ile sınırlı olduğuna dikkat edilmelidir.

tesbiti kadar onların kendi içlerinde “tutarlı bir bütün”¹⁶⁴ oluşturmaları da önemlidir. Çünkü bu soruya olumlu yanıt veren bir oluşumu en azından *kavramsal sistem* sayacak ve içine aldığı kuram ve pratikte şu üç özelliği arayacağız;

1- İç tutarlık

2- Dış uyum (yakın (*toplum*) ve uzak (*evren*) çevre, insan ve diğer varlıklar ile)

3- Sınırların belirlenmesi¹⁶⁵.

Sayıdığımız bu üç özellik, insan-toplum-tabiat bağlamında kurgulanan her hangi bir din sisteminin “**tutarlı bir bütün**” olma şartının açılımıdır. Böylece kavramsal bir sistemi; **unsurları arasında organik bir bağ bulunan yapı olarak** tanımlamaktayız. Her hangi bir din için ortaya konan temel özellikler (boyutlar) eğer bu bütünlüğü bünyesinde barındıramıyorsa yaşama ve insana olumlu etkiler bırakma şansı yoktur. Çünkü din, insan için vardır. İnsanın içsel yaşamındaki tutarsızlıklar ruhsal hastalıktır. Din içsel yaşama bir harmoni kazandırmıyorsa bunun insan için olduğunu iddia edemeyiz. Keza insanın dış yaşamında da eğer uyumsuzluklar varsa bu insana kazanımlar sağlamaktan çok sahip olduklarını da kaybettirir. Din insanın doğa ile ve diğer insanlarla birlikte yaşamasına ve bunlardan tecrit edilmesine değil bilakis daha fazla kaynaşmasına katkıda bulunamıyorsa onun da insana uygun olduğunu iddia edemeyiz. Nihayet insana sunulan dinin ne olduğu açık ve net olarak belli olmalıdır.

Bu sebeplerden dolayı dini tanımanın onu oluşturan temel unsurları belirlemekten geçtiği fikrinden hareket edenler kendilerine göre bir takım özellikler tespit etmişlerdir¹⁶⁶. Bunların her birinin ayrı bilim dallarına ait olması ve belli bir dini esas almamaları bizi onların sonuçlarına aynen katılmamızı engelliyor. Örneğin; sadece “inanma” veya bir takım tasavvurlardan ibaret olduğunu esas alacak olursak Kur’an’ın din sistematığının, hatta bütün dinlerin yarısını göz ardı etmemiz

¹⁶⁴ Sistem için bu belirleme Şekip Tunç’a aittir. bkz.: *Bir Din Felsefesine Doğru*, s. 14.

¹⁶⁵ Krş.: Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 128; Stone, “A Theory of Religion”, s. 337-38, 347.

¹⁶⁶ Genelde birbirinden farklı özellikler için bkz.: Taplamacıoğlu, *age.*, 59-60; Şeriati, I, 110, 135, 137; Tümer-Küçük, s. 7; Altson, “Din”, s. 167-70; Nielson, s. 3-10; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1993, s. 292-95; Smart, “Din ve İnsan Tecrübesi”, s. 427-34; Langley, s. 8; Tolstoy, *Din Nedir*, s. 55; Northbourne, s. 14; Özemre, A. Yüksel, “Din Nedir?”, *Umran Der.*, Kasım-Aralık 1997, sayı: 40, s. 45, 47.

gerekecektir¹⁶⁷. Çünkü hiçbir din, insan hayatının sadece belli bir yönü ile ilgilenmez. Keza; önemli bir özellik olarak ileri sürülen “kutsal mekanlar veya ibadet yerleri” Kur’an açısından kesinlikle dinin bir şartı değildir. Hatta Hacc hariç bu şart, ibadet için bile yoktur. Benzer bir şekilde “kutsal olan ve olmayan” ayırımı Kur’an’ın gündeminde yoktur. Ancak bunlar arasında sayılan *iman*, *ibadet*, *ahlak*, *öte-dünya inancı*, *züht yaşamı* gibi Kur’an’ın temel aldığı şeyleri kabul etmek durumundayız. Bu bağlamda şunu belirtmekte yarar vardır: Eğer din kuramında Kutsal bir kitap referans alınmıyorsa dinin temel özellikleri toplumsal gelişme ve değişmelere göre “**din kurucuları**” veya “**teorisyenler**” tarafından belirlenir. Böyle bir düzlemde özelliklerin tespitinde hiçbir bağlayıcılık yoktur ve tamamen öznelidir. Benzer bir davranış da bir dine veya bütün dinlere ait tek bir özellik bulma gayretidir. Dinlerdeki özelliklerin biri veya bir kısmı ortaklaşa paylaşılabılır, fakat bu bütün dinlerin aynı içeriğe sahip olduğu anlamına gelmez¹⁶⁸.

Yukarıdaki üç şartı Kur’an açısından değerlendirdiğimizde olumlu cevaplar almamız mümkündür. Bunlardan birisi olan, din kavramının semantik anlamları (**itaat-karşılık vermek-adet**) arasındaki uyum ve tutarlılığa değinmiştik. Aynı uyum uygulamalarda da görülmelidir¹⁶⁹. Kur’an çerçevesinde iyi bir “**anlam sistemi**”ne sahip olan din kavramının bu soyut haliyle kalması mümkün değildir. Keza, bir dinin (özellikle de Hak Dini’nin) gerçekliği, ancak, o dinin ikame ettiği ilkelerin yaşandığında insan doğası ve insanî olanla orantılı olmasına bağlıdır¹⁷⁰. Şunu demek istiyoruz: Kavramsal bir sistem tek başına bir şey ifade etmez: Bilakis, onun kendi içinde oluşan birleştiricileri ile kavramsal içerik ve çerçevenin tamamlandığını söyleyebiliriz. Bu yapıyı sağlıklı bir şekilde ortaya koymanın gerekliliği, Kur’an’ın bütün bir yapısı açısından çok önemlidir. Çünkü Kur’an’ın temel hedefi, bu gerçekliğin insan tarafından anlaşılmasıdır. Kısaca Kur’an’ın **insan ve evren anlayışı (Weltanschauung)** veya “Kur’an’ın ontolojisi”¹⁷¹ nin en açık ve net ifadesi din kavramından başkası değildir.

¹⁶⁷ Dinin tek yönlü bir oluşum olmadığı yorumu için bkz.: Frayer, *age.*, s. 34; Nothbourne, *age.*, s. 14.

¹⁶⁸ Stone, s. 350-51.

¹⁶⁹ Burada *ed-dîn* ile ilgili ayetlerde yer alan *el-kayyım*, *el-hakk*, *kıyemen*, *el-hâlis* tanımlamalarında kısmen bu tutarlılık işlenmiştir.

¹⁷⁰ krş.: Yazır, I,90; Albayrak, agm., s. 288.

¹⁷¹ Izutsu (*God and Man*, s. 35), Kur’an’ın sisteminde nihai hedef olan bir kavramın bulunmasının gerekliliğine işaret etmekle önemli bir belirlemede bulunmuş, ancak bunun adını açıklamamıştır. Bizce sistem açısından Kur’an’da *dîn*’den daha geniş ve uygun bir kavram yoktur.

A. KUR'AN'A GÖRE DİN'İN TEMEL UNSURLARI

Kur'an, **vahiy-insan-tabiat** üçgeninde kurguladığı dinin aslı boyutlarını bize açık bir üslupla izah etmiştir. Burada yapacağımız din kavramının sistemini oluşturan özelliklerini sıralama işlemi, aynı zamanda dinin kavramsallaşma sürecini de takip etmektedir. Bu süreçte öncelikle insanın psikolojik olarak dine ısınması ve sonuç olarak onu içselleştirmesi süreci vardır. Hz. Peygamber'in 23 yıllık dini tebliğ süreci de bunu göstermektedir. Eğer bu süreç olmasaydı, Begoviç'in dediği gibi; “o, mağarada bir hanif olarak kalacaktı”¹⁷². Yine eğer din bir takım görünür zahiri uygulamalar (ibadetler, hukuki uygulamalar vs.) olsaydı, o zaman peygamberin insanları öncelikli olarak tevhidi ikrara çağırmasına gerek yoktu.

İnsanın bir din ile ilişkisi iki aşamalıdır. Birincisi onu **kabul etmek** (*inanmak*); ikincisi ise, bu kabule daha derinlik kazandırmak için bunu kesin bir **bağlanmaya** (*teslim olmak*) götürerek yaşamında genel bir tutum ve tavra dönüştürmesi ve aktif olarak hayatını düzenlemesidir. Bunlar her bir **din** ve **yarı-din** için vazgeçilmez iki husustur. Kur'an'a göre, bu iki hususun Kur'anî kavramlarının *îmân* ve *islâm* olup, dinin temel unsurlarının Allah tarafından belirlendiğidir. Yani bu belirleme **yukarıdan aşağıya**dır. Fakat bu belirleme ve izah insan mantığına göre formel bir şekilde sunulmadığından bizler onları topluca ve yaşam için anlaşılır kılmaya çalışırız. Bu da uyma ve uygulamanın **aşağıdan yukarıya** doğru bir yön takibi demektir. Böylece **aşkın alan** kendini **içkin alana** açmakta ve iletişimin başlatıcısı olmaktadır. Buna karşılık içkin alan oraya yönelerek iki alem arasında sürekli olgusal bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişkinin (insan-Allah ilişkisi) en kuvvetli yönü *iman*, en somut yönü ise *ibadettir*. İstisnasız bu ilişki iman bağı ile kurulmaktadır. Böylece dinin alanlarını belirleyen ipuçları yavaş yavaş belirlemektedir. Şimdilik **iman** ve **ibadetin** önemli iki alan olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki boyutu ile din, şeriat kavramı ile örtüşmektedir. “Din, **iman** ve **amel** mevzuu olarak akıl ve ihtiyara teklif olunacak hak ve hayır kanunlarının heyeti mecmuasıdır ki **millet** ve *şeriat* dahi tabir olunur”¹⁷³.

¹⁷² Begoviç, *İslam Between East and West*, s. 152.

¹⁷³ Yazır, I,90. Birand'ın, “... din dendiğinde, dinî şuur ve dinî yaşantı akla gelir...” ifadesini de benzer bir açıklama olarak almamız mümkündür. bkz.: “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 130.

Din kavramının yer aldığı ayetlerden¹⁷⁴ yola çıkarak bu iki alanı keşfetmek zor olmayacaktır. Bu ayetler genel anlamda dinin temel içeriklerini belirleyici (*normatif*) olup, bunların açılımını Kur'an'ın diğer ayetlerinde bulmaktayız. Bunlar içinde; “Yüzünü (kendini) Allah’a teslim eden ve muhsin olan ve İbrahim’in milletine uyandan daha güzel dini olan var mıdır?!” anlamındaki 4 Nisâ 125. ayete dayanarak Râzî, dinin **iman** ve **amel** ikilisi üzerine kurulu olduğunu açıklamaktadır¹⁷⁵. Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde en çok tekrarlanan iki merkezi kavrama bakarak bu düşünceye katılmamak mümkün değildir. Râzî, ayette yer alan *esleme ve chehu lillah* (Yüzünü (kendini) Allah’a teslim eden) ifadesinin imana işaret ettiğini söyler ve şu izahı yapar: “İslam *inkiyâd* ve *hudû* ‘dur; *el-vech* ise insanın en güzel azasıdır. İnsan kalbiyle Rabbini bilir ve nefsi ile onun rububiyet ve ubudiyetini ikrar ederse o yüzünü ona teslim etmiştir”. Amelin karakteri ise *vehuve muhsinun* ifadesinde yatmaktadır ki o da, güzellikleri işlemek ve kötülükleri terk etmektir¹⁷⁶. Reşid Rıdâ (ö. 1354/1935)’da aynı düşünceyi paylaşmakla birlikte iman şartını, ikiye ayırarak dinin erkânını; Allah’a iman, dirilişe iman ve amel-i salih¹⁷⁷ olmak üzere üç şıkta toplamıştır. Mâturidî (ö.333/944) benzer bir yargı ile Kur'an ayetlerinin; **tevhid**, **islam**, **risalet** ve **iyi davranışlar** (yapanın kınanmasına değil övülmesine vesile olan her fiil) içerikli olmak üzere dört çeşitte olduğunu söylemek¹⁷⁸ suretiyle dinin temellerini o da, yukarıdakilerle hemen hemen aynı kategorilere ayırmaktadır. Bu iki hususu diğer ayetlerden de tespit etmek mümkündür¹⁷⁹.

Ancak bu iki esasa göre hareket etmemiz halinde Kur'an'ın ikame ettiği dinin, insan-Allah arasında ikili bir münasebet ve belirli bazı inanç ve ibadetlerle sınırlandırılmış olduğu fikri ortaya çıkabilir. Halbu ki Kur'an'da din kavramı hiçbir

¹⁷⁴ 4 Nisâ 125, 146; 7 A'râf 29; 10 Yûnus 104-105; 12 Yûsuf 40; 30 Rûm 30; 39 Zümer 2-3, 11, 14; 40 Mu'min 65.

¹⁷⁵ Râzî, XI,45. Kavramlar aynı olmamakla birlikte bu iki özelliğin Azzam tarafından da öne çıkarıldığı görülmektedir. bkz.: Azzam, Abdurrahman, *Ebedî Risâlet* (çev.: H. Hüsnü Erdem), İst. 1962, s. 57 vd.

¹⁷⁶ aynı yer.

¹⁷⁷ Reşid Rıdâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI,207 vd. Rıdâ, bu ayrımı 2 Bakara 62. ayete dayandırmaktadır: “İman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiilerden Allah’a, Ahiret gününe inanan ve salih amel işleyenlerin mükafatları Rablerinden ve onlar ne kokacaklar ve ne de üzüleceklerdir”.

¹⁷⁸ Mâturidî, vr. 618^a. Mâturidî bunları 37 Sâffât suresine özellikle suresinin 37. ayetine dayanarak belirlemiştir.

¹⁷⁹ 2 Bakara 62, 163, 186, 285; 5 Mâide 69; 8 Enfâl 2; 9 Tevbe 18; 18 Kehf 88; 19 Meryem 60; 21 Enbiyâ 25; 24 Nûr 62; 32 Secde 15; 52 Tûr 21; 37 Sâffât 39; 49 Hucurât 15; 74 Müddesir 38; 66 Tahrim 12; 99 Zilzâl 7-8; 112 İhlâs 1-4.

zaman sadece Allah ile kul arasında ikili bir ilişki anlamında kullanılmamıştır. Kur'an'ın bütününden dinin insan için olduğunu anlıyoruz. İnsanın da insanlarla bir arada yaşayan bir varlık olduğunu yadsımazsak yukarıdaki sınırları yeniden değerlendirmeye tabi tutmamız gerekecektir. Maturidî yaptığı belirlemede dördüncü özellik ile bu alana da işaret etmiştir. Din kavramının yer aldığı ayetler¹⁸⁰ ve diğer ayetlerde¹⁸¹ **amel (eylem)** kavramının Allah ile olan münasebetinin dışında insanın, insanlarla ve evrendeki diğer tüm varlıklarla ilişkilerinde dikkat etmesi ve uyması gereken bir takım kuralları ve genel-geçer ilkeleri de içerdiğini görmekteyiz ki, buna şimdilik **genel davranış kuralları (ahlak)** diyelim. Bu ayırımı yapmamıza sebep olan şu ayetin benzerlerine rastlamak mümkündür:

“Gerçek iyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin iyiliğidir ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Allah rızası için yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunan köle ve esirlere sevdiği maldan harcar namazı kılar, zekat verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar bunlardır ve muttakiler de bunlardır”¹⁸².

Böylece Kur'an'ın iki alana oldukça geniş bir açıyla hitap ettiğini görmekteyiz. Nitekim Semerkandî (ö. 375/985) 5 Maide 1. ayetindeki; “Ey iman edenler! akitlerinizi yerine getirin ...” ifadesinde yer alan “akitler (*u'kûd*)” (ve surenin 2-3. ayetleri) çerçevesinde bu alanları şu şekilde sınıflamaktadır:

1- Allah'ın kullarına akdi (emirler, nehiyeler)

2- İnsanla Allah arasındaki akitler (iman, nezir vb.)

3- İnsanla diğer insanlar arasındaki akitler (alış-veriş, icar vb)¹⁸³. Burada daha çok hukuki bir düzlem gözetilmiş olsa da bizim için önemli olan alanlara işaret edilmiş olmasıdır.

¹⁸⁰ 1 Fatiha 4; 107 Mâ'ûn 1-4; 7 A'râf 51; 6 En'âm 70, 137, 159; 40 Mu'min 65; 30 Rûm 30, 32, 42; 8 Enfâl 49; 33 Ahzâb 5; 60 Mumtehine 8-9; 49 Hucurât 16; 5 Mâide 3, 54, 57, 77; 9 Tevbe 11, 36.

¹⁸¹ 2 Bakara 177; 8 Enfâl 2-3; 17 İsrâ 15; 22 Hacc 77; 35 Fâtır 18; 39 Zümer 7; 41 Fussilet 46; 45 Câsiye 15; 49 Hucurât 10-13; 65 Talak 5; 103 Asr 1-3.

¹⁸² 2 Bakara 177.

¹⁸³ Semerkandî, *Bahru'l-U'lûm*, II,412. Benzer ayırımlar için bkz.: Âlûsî, VI,48; Reşid Rıdâ, VI,119.

O halde Kur'an'ın dinin alanını genel olarak üçe ayırdığını ama bunların birbirinden kalın çizgilerle ayrılmış alanlar olduğunu söyleyemeyiz. Aksine bunlar birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili ve iç içedir. Bu durumda dinin üç temel alanda durduğunu veya üç temel boyut üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar;

- 1- Allah'a iman
- 2- Allah'a kulluk
- 3- İnsanlara karşı iyi davranmaktır.

İşte Allah'ın insanlıktan başından beri değişmeyen isteği budur. Zaman, mekan ve lisanları farklı olan nesillere, peygamberlere göre kavram, anlayış ve şekli farklılıklar olsa bile ana temeller asla değişmemiştir. Esasen şariat kavramı ve kısmen de millet kavramının vurgulamak istediği de budur. Bu esasları daha öz olarak kavramak için şu kavramları kullanabiliriz:

- 1- İman
- 2- İbadet
- 3- Ahlak

Bu üçlü yapıda son iki esas aynı çatı altında toplanmakta ve eylem alanını oluşturmaktadır. Tespit edilen bu üç alandan her biri kendi içinde oluşturulan kuramsal yapısıyla dinin sistematiğini oluştururlar. Bu üçlü yapı hemen her din için geçerli olup içerikleri her dinin kendine göre şekillenmiştir. Bunlardan **iman** (*teorik*) boyutu bir dinin görülmeyen alemin mahiyeti hakkındaki görüşlerini ve insan hayatının nasıl şekillenmesi gerektiğiyle ilgili dinin amaçlarını ifade eder. **Eylem** (*pratik*) boyutu ise, bu amaçlar etrafında gerçekte şekillenmiş uygulamalar ve faaliyetlerdir¹⁸⁴. Bu durum da, Kur'an-ı Kerim bağlamında dinin tek bir alan ile sınırlandırılması mümkün değildir.

Dinin özellikleri ne kadar çok olursa olsun, bunlar arasında en azından yukarıdaki üç özellik üzerinde sosyal ve dini bilimler arasında bir ittifak olduğu görülmektedir¹⁸⁵. Daha çok Kur'an'a göre din (İslam)'ın özelliklerini tespit edenlerin

¹⁸⁴ Krş.: Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s. 430-31.

¹⁸⁵ Bir kısmına yukarıda işaret ettiğimiz bu eserlere ek olarak şunları da sayabiliriz: İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 11-14; Bilmen, s. 98; Aydın, s. 5; Akseki, *İslam*, s. 2, 25; Akseki, A. Hamdi, "Din-i Tabîî ve Din-i Umumi I-II", *Sebilu'r-Reşâd*, c.: 15, sayı: 307-308, İst. 1334-335, s. 257; Aşgar, *Hasâisu's-Şerîa 'ti'l-İslamiyye*, s. 28; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, İst. 1984, s. 33; Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 27; *İA*, III, 91.

saydıkları farklı gibi gözükse de sonuçta bunlar şekli farklılıklardır. Bizim sistematiğimiz içinde bunların bir kısmı saydığımız üç temel alanın içinde alt alanları oluştururken bir kısmı da daha başka alanlarda ele alacağımız özelliklerdir¹⁸⁶.

1. İman

Kur'an, *imân*¹⁸⁷, *islâm*¹⁸⁸, *tasdîk*¹⁸⁹ vb. kavramlarla inanma ve kabullenmeyi, onun zıddı olan ret ve inkarı da *kizb*¹⁹⁰, *küfr*¹⁹¹, *şirk*¹⁹², *ilhâd*¹⁹³, *cuhd*¹⁹⁴, *nifâk*¹⁹⁵ kavramlarıyla anlatmaktadır. İnanma dine olumlu cevabın, ret ve inkar dine karşı tutumun ilk adımıdır. Kur'an'ın her tarafına dağılmış bulunan bu konunun hakim kavramı *imândır*¹⁹⁶. İlgili ve zıt kavramlarla birlikte imanın din için büyük öneminden dolayı Kur'an'ın ekseriyeti bu alanla ilgilidir. Dolayısıyla iman, dinin temeli ve özü olduğunu¹⁹⁷ söylemek yanlış değildir. Her din de olduğu gibi Kur'an'da kendi yapısı içerisinde bir inanç sistemi oluşturmaktadır.

Kur'an'ın **inanmak** ve **reddetmek** diyalektiği düzleminde geliştirdiği iman kuramı, kendine has bazı özellikler taşımaktadır. İnsanın bir yapıp-etmesi olarak¹⁹⁸ ele alınan iman, bütün formları Kur'an tarafından belirlenmiştir. İnsanın inanması gereken şeyler ve inanma biçimi hakkında bilgi verip bunları kabule çağıran Kur'an,

¹⁸⁶ Akseki, *İslam*, s. 359-60; Bilmen, s. 60-91; Öztürk, s. 22-40, 195-97; Faruki, s. 126-30.

¹⁸⁷ 2 Bakara 62, 177, 285; 3 Âl-i İmrân 193; 4 Nisâ 60, 137; 5 Mâide 12, 111; 6 En'am 82; 8 Enfâl 42; 20 Taha 73; 27 Neml 81; 28 Kasas 53; 42 Şûrâ 15; 67 Mulk 29; 72 Cinn 2.

¹⁸⁸ 2 Bakara 112, 131; 3 Âl-i İmrân 20, 83; 6 En'am 14, 71; 40 Mu'min 66; 72 Cinn 14.

¹⁸⁹ 5 Mâide 119; 33 Ahzâb 8, 24; 37 Sâffât 37; 39 Zümer 33; 47 Muhammed 21; 56 Vakıa 57; 66 Tahrîm 12; 70 Me'âric 26; 75 Kıyame 31; 92 Leyl 6.

¹⁹⁰ 2 Bakara 39; 3 Âl-i İmrân 184; 5 Mâide 10; 6 En'am 5, 21, 31, 148; 10 Yûnus 74; 15 Hicr 80; 20 Taha 56; 25 Furkân 11; 27 Neml 84; 29 Ankebût 18; 32 Secde 20; 34 Sebe 45; 35 Fâtır 25; 38 Sâd 14; 39 Zümer 32, 60; 40 Mu'min 70; 50 Kâf 5; 67 Mulk 9; 75 Kıyame 31.

¹⁹¹ 2 Bakara 61, 161; 3 Âl-i İmrân 4, 70, 98, 106; 4 Nisâ 56; 5 Mâide 5; 6 En'am 1; 8 Enfâl 36; 9 Tevbe 54, 66, 80, 84; 11 Hûd 60; 13 R'ad 27, 43; 14 İbrahim 9; 16 Nahl 39, 55, 106; 18 Kehf 37, 105; 19 Meryem 77; 22 Hacc 57; 23 Mu'minûn 33; 24 Nûr 55; 28 Kasas 48; 29 Ankebût 23, 52, 66; 30 Rûm 16, 34; 44; 34 Sebe 3, 31, 33, 53; 37 Sâffât 170; 39 Zümer 63; 40 Mu'min 42; 41 Fussilet 41, 52; 43 Zuhuruf 33; 46 Ahkâf 7; 57 Hadîd 19; 60 Mumtehine 1; 64 Teğâbun 10; 74 Muzzemmil 17; 90 Beled 19.

¹⁹² 3 Âl-i İmrân 64, 151; 4 Nisâ 36, 48; 6 En'am 81, 148; 7 Allah'raf 33; 12 Yûsuf 38; 13 R'ad 36; 14 İbrahim 22; 18 Kehf 38, 42, 110; 40 Mu'min 42; 29 Ankebût 8; 72 Cinn 2.

¹⁹³ 7 A'râf 180; 16 Nahl 103; 41 Fussilet 40.

¹⁹⁴ 6 En'am 33; 7 A'râf 51; 11 Hûd 59; 27 Neml 14; 29 Ankebût 47, 49; 31 Lukmân 32; 40 Mu'min 63; 41 Fussilet 15, 28; 46 Ahkâf 26.

¹⁹⁵ 3 Âl-i İmrân 167; 4 Nisâ 61, 138, 140, 142; 8 Enfâl 49; 9 Tevbe 64, 67, 68, 77, 97; 33 Ahzâb 12, 60, 73; 48 Feth 6; 57 Hadîd 13; 63 Munâfikûn 1, 7, 8.

¹⁹⁶ İsim şekli hariç fiil ve mastarları Kur'an'da 500 civarında zikredilmektedir.

¹⁹⁷ İktbal, s. 18; Özcan, Hanifi, *Epitemolojik Açından İman*, İst. 1992, s. 97.

¹⁹⁸ İmanla ilgili konuların daha çok fiil ile anlatımına dikkat çekilmek istenmiştir.

bundan sonrasını insana bırakmaktadır. Konuyla ilgili bir ayet şöyledir:

“Ve de ki: Hak Rabbiniz’denir. O halde dileyen iman etsin dileyen inkar etsin”¹⁹⁹.

Bu seçme hakkı, insanın inandığı şeylerin ne/ler olduğunu bilmesine matuftur. Zira insanın neye inanacağını bilmesi gerekir ki, kabul veya inkar edebilsin. Böyle bir bilgi kaynağı olmadığı takdirde kişiye göre iman edilecek farklı objeler ortaya çıkar. Kur’an böyle bir çıkmazı önlemiştir. İnanılacak şeylerin belirlenmesinden sonra insanın olumlu veya olumsuz tepki vermesi imanda özneliliğin (*subjektiflik*) ön planda olduğunu göstermektedir. Ancak bu inanılacak şeylerin insan tarafından belirlendiği anlamına gelmez²⁰⁰. Vahyin bilgiyi temel alması aynı zamanda imanın da bir bilgi sonucu oluştuğunun kanıtıdır. Fakat insanın inanması için bilgi yeterli olmayabilir. Bilginin yanında onun gönlünde bir yol açması da Allah’ın elinde olan²⁰¹ bir şeydir.

Buna göre inanç esasları birtakım irrasyonel dogmalar ve körü körüne kabullerden ibaret değildir. Kur’an’ın anlattığı şeylere akıl ile açıkça anlayarak inanılır. Burada peygamberin peygamber olduğunu tasdik önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü iman onun doğruluğunu kabulle başlamaktadır. Bu, kişinin inandığı objeyi kendi bilinci ile kabul ettiğini de gösterir ki, iman da aslında böylesi bir manayı barındırmaktadır²⁰². Ardından onun getirdiklerine iman gelir. Onun getirdiği (kitap) doğru ise, o zaman kitabın verdiği hiçbir bilgi hakkında artık şüphe kalmayacaktır. Kur’an, iman konularında, ağırlıklı olarak bütün değerlerin kaynağı olan Allah hakkında kesinlikle bilinemezçiliği (*agnostic*) ve şüpheciliği (*sceptic*) kabul etmemektedir. Bundan dolayı Kur’an, peygamberi ve onun getirdiklerini sürekli “gerçek (*hak*)” olmakla nitelemektedir²⁰³. Dolayısıyla, dine inanma veya inkar, ayrı ayrı konuları ve ayrıntıları sayarak değil toptan (*külli*) bir kabul veya ret anlamına gelmektedir²⁰⁴. Bunu Kur’an vahyinin ilk dönemlerinde inen “Dini

¹⁹⁹ 18 Kehf 29. Ayrıca bkz.: 6 En’âm 35, 107; 10 Yûnus 99; 16 Nahl 9; 17 İsrâ 107.

²⁰⁰ Krş.: Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 21.

²⁰¹ 6 En’âm 125; 39 Zümer 22.

²⁰² Farukî, s. 56-58; Özcan, s. 34-38.

²⁰³ Gerçekliğe dayanma, imanın en temel şartlarından birisi olduğuna dair izahlar için bkz.: Farukî, *Tevhid*, s. 58.

²⁰⁴ Reşid Rıdâ, I,335.

yalanlayanı gördün mü?”²⁰⁵ ve “Artık bundan sonra dini kim yalanlayabilir?”²⁰⁶ ayetleri de tekit etmektedir.

O halde Kur'an-ı Kerim'e göre iman, dinin temel özellikleri içinde asla vazgeçilmez (*sine qua non*) bir şarttır, ama bu, iman dinle özdeş olduğu anlamına gelmez²⁰⁷. İşte dini, beşerî oluşumlardan ayıran en temel özellik de budur. En belirgin farklılık ise aşkın gerçekliğin kabul edilmesidir²⁰⁸ ki, buna Kur'an “*el-gayb*”²⁰⁹ ismini vermektedir. Dinde bu imanı bir kenara bırakacak olursak, o zaman o, *theocentric* olmaktan çıkarak, *antropocentric* bir oluşumdan başka bir anlam ifade etmez.

Kur'an-ın din kuramına göre iman objeleri, çok karmaşık ve sınırsız sayıda değildir. Din kavramının en net ve açık belirlenen alanı iman alanıdır. Kur'an'ın indiği dönemde yerel ve evrensel düzlemde iman biçimi ve konuları düzensiz olduğundan onun en çok bu noktada düzeltme ve sağlam kaideler inşa etme çabasında olduğu görülmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz 2 Bakara 177. ayetin yanında şu ayet de aynı inanç konularına işaret etmektedir:

“Ey iman edenler! Allah’a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz. Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkar ederse tam anlamıyla sapıtmıştır”²¹⁰.

Bu ayetler de gösteriyor ki, Kur'an'a göre iman objeleri: **Allah, peygamber/ler, melekler, kitap/lar, ahiret** (öte-dünya) olmak üzere sayısal olarak beş gruba²¹¹ ayrılmaktadır²¹². Bu konular farklı bağlamlarda ve bazen de farklı isimlerle ya tek başlarına veya ikili, üçlü, hatta dörtlü²¹³ olarak tekrar tekrar

²⁰⁵ 107 Mâ‘ûn 1.

²⁰⁶ 95 Tîn 4.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, s. 139.

Maverdî ve Maturidî bazı Kur'an ayetlerindeki *ed-dîni* iman veya itikad olarak tefsir ederler. bkz.: Şahin, Hasan, *Maturidi'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 17-30; Maverdî, II,195; II,239. Onların muhtemelen kelami kaygılarla yaptıkları bu yorumları, iman öneminin vurgulanmasıyla birlikte Kur'an'ın din kavramını tam anlamıyla yansıtmamaktadır.

²⁰⁸ krş.: Ling, *Karl Marks and Religion*, s. 155-56.

²⁰⁹ 2 Bakara 3.

²¹⁰ 4 Nisâ 136.

²¹¹ Akseki, “Din-i Tabîî ve Din-i Umûmî -II-”, s. 257; Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ank. 1992, s. 29 vd.; Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden Bakış*, İst. 1995, s. 25-114.

²¹² Kaza ve Kader konusu isim olarak açıkça zikredilmediği ve Allah'a iman içerisinde zaten var olduğu için burada sayılmamıştır. krş.: Güngör, *age.*, s. 115-16.

²¹³ Örnekler için bkz.: 2 Bakara 62, 136, 232, 285; 3 Âl-i İmrân 179; 4 Nisâ 39, 59, 152, 171; 5 Mâide 11, 69; 7 A'râf 158; 8 Enfâl 141; 9 Tevbe 18, 29, 44, 45; 24 Nûr 47, 62; 39 Zümer 33; 48 Fetih 9; 57 Hadîd 7, 8, 19, 28; 58 Mücadile 22; 61 Saff 11; 64 Teğabun 8; 65 Talak 2; 66 Tahrîm 12; 70 Me'âric 26; 92 Leyl 6.

vurgulanmaktadır. Bu ayetlerde; Allah-peygamber/ler, peygamber/ler-kitap/lar (Allah'ın indirdiği ayetler ya da peygamberlerin getirdikleri de denir), Allah-ahiret birlikte anılmakta ve Allah merkezi iman objesi olma vasfını muhafaza etmektedir. Kur'an'da bütün bu sayılan iman objelerinin ortak ismi; **gayb**dır. Bu kavram, "insanın kavrayış alanının ötesinde bulunan ve onu aşan"²¹⁴ **soyut gerçeklerin** ortak adı olarak ahiret, peygamber, melek ve Allah'a imanı²¹⁵ içine alan **aşkın alemi** içerdiği gibi evrenin yaratılışı ve sonu, kıyametin saati, insanın rızkı ve eceli, ruh, şeytan, cin vs. diğer bütün sayılmayan konuları da içeren çok geniş kapsamlı bir kavramdır²¹⁶. Buna göre Kur'an'da iman esasen "**Gayba iman**" dan ibarettir. Küfür ve şirke düşmek aslında Allah'ı ilah kabul etmemekten çok gaybın kavranılamaz kabul edildiğindendir. İnsanın somut varlıklara imanı tercihi burada ortaya çıkmaktadır. Bu genellemede peygamberler ve kitapların soyut olmayıp fiziki gerçeklikler içinde yer aldığı gibi bir itiraz akla gelebilir. Bu doğru bir yargı olmakla birlikte, Kur'an'a göre peygamber ve kitabın fiziki varlıklarından ziyade onlara bu özellikleri kazandıran kaynağın doğrulanması ve tasdik edilmesi önemsendiği için gayb olarak nitelendirdik.

O halde imanı; **tevhid** (Allah'ın birliği), **vahiy** ve **ahiret**²¹⁷ olmak üzere üç grupta toplayabiliriz. Diğer bütün inanç konuları bu üçü içinde değerlendirilebilir. Kur'an'ın bütününden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an'da bütün inceliklerine kadar en iyi bir şekilde anlatılan alan iman alanıdır. Bunun ötesinde yer alan bilgiler ise iman için asli fonksiyonlar olmayıp insanın arzusuna göre öğrenmeye çalışacağı konulardır.

a. Tevhîd

Kur'an'da imanın birinci objesi durumunda olan Allah'a imandan (tevhid) kasıt, onun varlığı ve birliğinin yüzeysel olarak onaylanması değildir. Bilakis Ebu Hanife'nin de işaret ettiği gibi²¹⁸, O'nun sayısal olarak değil, evrende ortağının olmaması, sıfat ve fiillerinde eşsiz ve benzersiz olması anlamında birliğinin kabul

²¹⁴ Esed, I,4.

²¹⁵ Zemahşerî, I,39; Beydavî, I,45; Yazır, I,172-77.

²¹⁶ Esed, I,4; Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 160 vd.

²¹⁷ Akseki, *İslam*, XVIII, 2.

²¹⁸ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l- Ekber*, Ankara 1984, s. 8.

edilmesidir. Bu haliyle tevhid, bütün peygamberlerin çağrısının ortak temelidir²¹⁹. Kur'an, gerek müşrikler ve gerekse Yahudi ve Hıristiyanlara Allah'ı en yüce varlık olarak tanıdıkları halde işaret edilen özelliklerini ihlal ettikleri için sürekli eleştiriler yöneltmiştir. Eğer gaye sadece Allah'ın tanınması olsaydı bütün bunların sert bir şekilde gündeme gelmesine gerek kalmayacaktı. Bu sebeple ayetlerde Allah açık bir şekilde tanıtılmıştır ki, bu, din için bir zorunluluktur. Çünkü, "eğer Tanrı Bilinemez olursa o zaman onun hakkında hiçbir şey kabul edemeyiz"²²⁰. Kur'an, inancın ana objesi olan Allah hakkında çok fazla şey söylemiştir ta ki, inananların zihinlerinde bu konuda bir karışıklık oluşmasın. Yüzlerce ayette açıklanan bu özellikleri 112 İhlas suresi şu şekilde özetlemektedir:

"De ki: O Allah tekdir. Allah, öncesiz ve sonrasız, bütün evrenin asıl sebebidir²²¹. O doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk olamaz".

Ana hatlarıyla bu tanıtıma göre aşkın (*müte'âl*) olan Allah²²²; bütün evrenin Rabbidir, alemin dışında değildir, bütün yaratılmışlardan yücedir, her şeyi yaratan, idare eden, daima diri, her şeyin başı ve sonu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, ibadete yegane layık O'dur, bütün canlıların yaşamı için gerekli olan şeyleri O yaratır, dünyanın gidişatını düzenler, insan yaşamının her anını kontrol eder, nihayet insanın eceli onun bilgisindedir, bu dünyanın sonunu getirecek de O'dur ve öte-dünyada da yegane söz sahibidir. Bu sıfatlarıyla ondan başka bir ilah yoktur ve O hiçbir şeye benzemez²²³. *Lâilahe illallah* formülü bütün bu söylenenlerin tek cümlelik özetidir. Buna göre tevhid; istisna içinde istisna yapmamaktır. Yine O, daima insanın yanındadır ve ulaşılmaz bir varlık değildir. Çünkü O, insana en yakın ve en büyük destekdir. O, seven, bağışlayan, merhamet eden, hak edene sevap ve azap veren ve kullarına karşı adil olandır. Nihayet dinsel bütün hareketlerde insanlar sadece Allah'a

²¹⁹ Akdemir, "Müşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları", s. 179.

²²⁰ Barre, s. 1-2.

²²¹ Ayetteki *samed* kelimesi, Esed'e dayanılarak böyle çevirilmiştir. bkz.: *Kur'an Mesajı*, III,1322.

²²² 13 R'ad 9.

²²³ 1Fatiha 1-3; 2 Bakara 116-117, 163, 255; 3 Âl-i İmrân 2, 18; 6 En'âm 12, 73, 101-103, 107, 164; 10 Yûnus 61, 68; 13 R'ad 8-10; 15 Hicr 24, 86; 16 Nahl 51; 17 İsrâ 42, 99, 111; 18 Kehf 110; 19 Meryem 335-36; 20 Taha 5, 98; 21 Enbiyâ 22, 25; 27 Neml 59-60, 74; 28 Kasas 68-70, 88; 35 Fâtır 3, 38; 36 Yasin 12; 37 Sâffât 1-5, 180; 38 Sâd 65; 39 Zümer 4; 40 Mumin 62, 65; 42 Şûrâ 9, 31, 49; 43 Zuhuruf 45, 81, 84-85; 44 Duhân 8; 51 Zâriyât 50-51; 53 Necm 43-55; 54 Kamer 54-55; 57 Hadîd 3; 73 Muzzemmil 9; 85 Burûc 12-14.

karşı sorumludurlar²²⁴. Sayılan özellikleri ile Allah'ı tanımak insan aklı için mümkündür. Bu kadar canlı ve alemde etkin (*faâ'l*)²²⁵ olması müminin O'na candan ve güvenle bağlanması ve dinî duyguların daha iyi bir şekilde tatmin edilmesine sebep olur²²⁶.

Bu durumda tevhid, Kur'anî dinin bütün inanç, düşünce ve eylemlerinin temel öğretisidir. Bunun ihlal edilmesi dinin temelden yoksun kalması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu, inancı ilgilendiren bir ilke olması yanında düşünce ve eylemlere de yansıyan çok daha geniş ve kapsamlı etkiyi bünyesinde barındırmaktadır. Bir kısmına daha önce yer yer değindiğimiz bu genişliğe; varlık, evren, insanlık, insanın kendisi²²⁷, dünya²²⁸ ve ahiret birliği dahildir²²⁹. Tevhidin zıddı olan kavram şirk ve küfürdür. Bunlar ise, tevhid ilkesine ters bir tarzda Allah'ta, insanda ve tabiatda dualist ve pluralist olmayı öngörmektedir. Bütün bunlardan dolayı çalışmamızda birinci ilke olarak “Allah’a iman” yerine “tevhid” ismini benimsedik.

Kur'an'ın bu konu üzerinde her şeyden fazla ısrar etmesinin sebebinin şöyle özetlemek mümkündür:

“1- Allah'tan başka her şey Allah'a bağımlıdır; buna, tabiat bütünüyle dahildir;

2- Allah, bütün kudreti ve yüceliği ile beraber temelde sonsuz rahmet sahibidir;

3- Bu iki esas, temelde Allah ile insan arasında özel bir ilişkiyi gerektirir. Bu ilişki, **kul** ile **kulluk edilen** (*abd-ma'bud* veya *abd-Rabb*) ilişkisidir. Nihayet bunlar insan ile insan arasında da uygun bir ilişkiyi gerektirir. Dolayısıyla bütün bu kurallara bağlı ilişkiler tabîi olarak, insanın hem kişi hem de toplum olarak hesaba çekilmesini gerektirir. Bu üç noktayı iyice anlarsak Allah'ın tüm varlık aleminde

²²⁴ 5 Mâide 98; 6 En'âm 147; 9 Tevbe 116; 10 Yûnus 44, 64, 107; 17 İsrâ 25; 20 Taha 82; 26 Şu'arâ 9, 75-83, 217-220; 27 Neml 73; 39 Zümer 53; 40 Mu'min 2, 19; 42 Şûrâ 19-26; 50 Kaf 16; 59 Haşr 22-23; 85 Burûc 14-16.

²²⁵ 11 Hûd 107; 55 Rahmân 29; 85 Burûc 16.

²²⁶ krş.: Faruki, *Tevhid*, s. 14-15, 39.

²²⁷ Kur'an'da şu tür ifadeler çokça rastlamaktayız: “yerde ve göklerde ne varsa hepsi Allah'ındır”. bkz.: 2 Bakara 107, 284; 3 Âl-i İmrân 109, 129; 4 Nisâ 126, 131, 132, 171; 10 Yûnus 66; 21 Enbiyâ 19.

²²⁸ 21 Enbiyâ 22.

²²⁹ Faruki, s. 22-28; Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, s. 304, 373; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 219; Öztürk, *Din ve Fıtrat*, s. 210.

mutlak merkez olduğu hakikatini de büyük ölçüde anlamış oluruz. Çünkü Kur'an'ın ana hedefi Allah değil, insan ve onun davranışlarıdır²³⁰. Kur'an'ın anlattığı bu **tevhit**; *küfür, şirk, deist, teist* vb. düşüncelerin tümünü ortadan kaldırmaktadır.

b. Vahiy

Vahiy olgusu, üçlü bir bütünden ibarettir. Bunun bir ayağı vahiy Allah'tan alıp getiren elçi (*melek*), ikincisi vahiy alan ve insanlara ulaştıran kişi (*peygamber*) ve üçüncüsü ise bu iletişimin sonucu ortaya çıkan ürün (*kitap*)dür. Bütün peygamberler aynı vakıayı yaşamışlardır. Burada istisna olan durum, bu olayda meleğin her zaman yer almaması yani peygamberin vasıtasız olarak Allah'tan bilgi alması ve bütün peygamberlere kitabın verilme şartının olmamasıdır²³¹. Dolayısıyla bu üç özellik o kadar birbirine bağlıdır ki bunlardan hangisi anılsa diğerleri de akla gelecektir ve yine her üçü de vahiy anlatacaktır. Kabaca vahiy formülü şudur: Allah, melek aracılığı ile (veya doğrudan) insanlardan seçtiği kişilere kendi ayetlerini gönderir²³². Bu formüle göre bütün peygamberler, kitaplar, melekler vahiy kategorisinde aralarında bir fark gözetilmeksizin iman objesi olmaktadırlar²³³.

Allah, insanı başıboş bırakmadığının somut işareti olarak daima peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler, Kur'an'da anlatılanlarla sınırlı olmayacak kadar çoktur²³⁴. Daha çok insanların bir iman ve ahlaki bozulma ve bunun ardından sürüklendiği toplumsal bunalımların yoğunlaştığı dönemlerde gönderilen peygamberlerin asıl görevi; insanları hatalara ve sapkınlıklara karşı **uyarmak**, Allah'ın nimetlerini **haber vermek** ve **müjdelemektir**²³⁵. Her iki hususun sonucu ahirete yönelik olmasına rağmen asıl etki ve işlevi bu dünya için geçerlidir. Dinin, insanın dünyada doğruyu bulması çabasına yönelik bu hedefi Hz. Muhammed ile somut bir kitap olarak insanlara ulaştırılmış ve yukarıda izah edildiği gibi Allah'ın peygamberler göndermek suretiyle insanlarla kurduğu haberleşme sona ermiştir.

²³⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur'an*, s. 42.

²³¹ 3 Âl-i İmrân 184; 17 İsrâ 55; 28 Kasas 51; 32 Secde 23; 40 Mu'min 53-54; 42 Şûrâ 51; 81 Tekvîr 19-21; 85 Burûc 21-22; 87 A'lâ 18-19.

²³² 16 Nahl 2, 43-44.

²³³ 2 Bakara 285; 10 Yûnus 74; 26 Şu'arâ 192-195.

²³⁴ 4 Nisâ 164; 10 Yûnus 74; 16 Nahl 36.

²³⁵ 2 Bakara 213; 4 Nisâ 163-165; 6 En'âm 48, 84-86; 130; 7 Araf 35; 14 İbrahim 4; 17 İsrâ 94; 18 Kehf 56; 19 Meryem 51-61; 42 Şûrâ 13; 46 Ahkâf 9.

Buna göre peygamber/ler **din kurucusu** veya **din koyucusu** değildirler, hatta dinin aslına hiçbir ilavede dahi bulunamazlar, sadece Allah'ın vahyettiklerini tebliğ ederler²³⁶. Bu konuda tek yetki sahibi onları gönderen Allah'tır. Onlar, Allah'ın dininin daha iyi anlaşılması için insanlara yol gösterir ve hatta kendi hayatlarında bizzat yaşayarak insanlara bu konuda örnek olurlar²³⁷. Şüphesiz peygamberler hemcinsleri gibi birer insan olmakla birlikte²³⁸, Allah'ın seçtiği en seçkin insanlardır ve onlar bu özellikleri ile dinde güven kaynağıdır. Eğer bu böyle olmasaydı dinin insanlar tarafından benimsenmesi asla mümkün olamazdı. Nihayet verdikleri mücadele, sundukları örnek yaşamları ve insanların gönüllerine dini yerleştirmeleri nedeniyle insanlığın bütün peygamberlere şükran borcu vardır.

Buna göre peygamberliğin dindeki yerinin önemi ortadadır. Eğer peygamber olmasaydı Allah'ın insana gönderdiği dinin yaşanması zor olacak ve belki de kitap sadece teorik bir içerikle bilgisel ve düşünsel düzlemde kalacaktı. Burada Allah'ın kitabının anlaşılması ve dinin yaşanmasında peygamberin vazgeçilmez rehberliği yadsınamaz bir gerçektir. Ancak buradan peygamberin daima var olması gerektiği gibi bir sonuç çıkarılamaz. Çünkü geçmişte de insanlığın bütününe peygamberler gönderilmemiştir²³⁹. Ancak peygamber gönderilmeden insanların Allah tarafından bazı şeylerden sorumlu tutulmayacağı açıklanmıştır²⁴⁰. Hz. Muhammed'in geçmişten önemli farkı ardında Kur'an-ı Kerim'i bırakmış olmasıdır ve Allah'ın muradının insanlara ulaşması için bunun aracılığı yeterlidir. Bir başka husus da, Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderildiğinin bildirilmesidir²⁴¹. Buradan da anlaşılıyor ki Peygamber @'ın bir beşer olarak ömrü süresince görevini yaptıktan sonra Allah'ın insanlığa olan mesajı Kur'an-ı Kerim aracılığı ile devam edecektir. İşte dinin kutsal Kitaba dayanması da burada önem kazanıyor. Çünkü insanlık daima aynı yerde durmuyor. Sürekli dini anlama ve yorumlamada yanlış ve doğru arasında gidip gelebiliyor. Kutsal kitap ise insana daima uyarma ve müjdeleme işlevini yerine getiriyor. Böylece Allah'ın vahyi zaman ve zemine göre hem süreklilik kazanıyor, hem de yaşamsal önemini muhafaza ediyor. Sanırız dinin Kutsal kitaba bağımlı ve

²³⁶ 7 A'râf 35; 10 Yûnus 15-16; 14 İbrahim 11; 33 Ahzâb 39; 42 Şûrâ 48; 67 Mülk 44-46.

²³⁷ 33 Ahzâb 21; 60 Mumtehhine 4, 6.

²³⁸ 17 İsrâ 95; 21 Enbiyâ 8; 25 Furkân 20.

²³⁹ 25 Furkân 51.

²⁴⁰ 6 En'âm 131.

²⁴¹ 25 Furkân 1-2; 34 Sebe 28; 42 Şûrâ 7.

bağlı olarak yorumlanması insanın yaşadığı her anda ve yerde (**Burada ve şimdi**) Rabbi ile irtibatını sürekli yeniden anlaması ve ahdini tazelemesi anlamına gelmektedir. Bu işlem devam ettiği müddetçe de peygamberin gelmesine gerek kalmayacaktır. Dolayısıyla dinin tahrif ve yabancılaşmadan korunabilmesi kutsal **Kitab**'ın muhafazasına bağlıdır.

c. Ahiret

Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu birinci konu tevhid, ikincisi de bu dünyadan sonra yeni bir hayatın (Öte-dünya) olacağıdır²⁴². Kur'an, din kavramının oluşum sürecinde Allah'a imandan sonra bu olguyu *yevmu'd-dîn* terkibi ile zihinlere yerleştirmeye çalışmıştır. Bunun sebebi o dönem toplumunun özellikle ölüm ve ondan sonraki geleceği ısrarla inkar etmeleriydi. Ancak Kur'an diyalektiğinde bu olgu Allah inancı ile doğrudan bağlantılıdır. Buna göre Allah'ı inkar eden, ahiretin varlığını da inkar etmektedir veya ahireti inkar eden Allah'ı da inkar edecektir. Halbu ki, Allah'ın sahip olduğu sıfatların sonucu olarak ahiret mutlaka gerçekleşecektir. İnsanı ve bütün varlığı yaratan Allah ahireti de yaratabilecektir.

Bu dünyada iman konusu olan şeylerin, pozitivist bakış açısına göre “öte-dünya” gerçekleşmeyeceğinden onların “bilgi”ye dönüşmeyeceği ve dolayısıyla inanmayanlar aleyhine bir müeyyidenin de olamayacağı şeklindeki düşüncelere “Kuran açısından bakıldığında, durum bunun tamamen tersi olacaktır. Öte dünyada, ister inansın ister inanmasın, herkes oradaki durumu, “kesin olarak görecek”²⁴³, bu konudaki yargılarının doğru veya yanlış olduğunu anlayacaktır. İnanmayanlara “Yalanlayıp durduğunuz işte budur”²⁴⁴ denecek; veya onlar diyecekler²⁴⁵. Yani bu dünyada iman konusu olan şeyler hem inanan, hem de inanmayan için öte dünyada bilgi konusu olacaktır”²⁴⁶.

“Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Bunda şüphe yoktur; fakat insanların çoğu inanmıyorlar”. (42 Şûrâ 17)

²⁴² Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 85, 88.

²⁴³ 102 Tekâsur 7.

²⁴⁴ 83 Mutaaffîfin 17.

²⁴⁵ 89 Fecr 24.

²⁴⁶ Koç, *Din Dili*, s. 183.

“Sûra üfürülür, işte bu söz verilen gündür”. (50 Kaf 20)

“İnsan görmüyor mu ki, biz onu nutfeden yarattık. Bir de bakıyorsun ki, açıkça isyan ediyor. Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal vermeye kalkışıyor, ve “Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?” diyor. De ki, onları ilk defa yaratmış olan diriltir. Çünkü O, her türlü yaratmayı çok iyi bilir”. (36 Yâsin 77-79)

“O gün varıp durulacak yer sadece Rabbinin huzurudur”. (75 Kıyame 12)

“Kim bir iyilik getirirse ona bundan daha üstün karşılık vardır. Kim bir kötülük getirirse, o kötülükleri işleyenler ancak yaptıkları kadar ceza görürler”. (28 Kasas 84)

“İman edip güzel işler yapanlar, Rablerinin izniyle içinde ebedi kalacakları ve altından ırmaklar akan cennetlere sokulacaklardır ... Allah’ın nimetlerini inkar ile değiştirenleri ve kavimlerini helak yurduna sürükleyenleri görmedin mi? Onlar cehenneme girecekler. O ne kötü karargahtır”. (14 İbrahim 23, 28-29)

Çok geniş bir süreci anlatan Ahiret kavramını oluşturan belli başlı aşamalar şunlardır: Bu dünyanın sonunun gelmesi (*yevmu’l-kıyâme*, *es-sâ’ah*), öldükten sonra dirilerek (*b’as*) Allah’ın huzurunda toplanma (*haşr*) ve bu dünyada yapılanların hesabının görülerek insanlara yaptıklarının karşılığının verilmesi (*yevmu’l-hisâb*) dir. Kur’an ahiret olgusunu, Allah’ın her şeyin başı ve sonu olması ilkesine²⁴⁷ dayandırarak öte-dünyanın varlığını, yeniden dirilişi ve insanların bu dünyanın hesabını vererek karşılığını alacaklarını²⁴⁸ vurgulamıştır. Bu uzun sürecin aşamalarını; *yevmu’l--kıyâme*²⁴⁹, *yevmu’l-b’as*²⁵⁰, *yevmu’l-cem*²⁵¹, *yevmu’l-hisâb*²⁵², *yevmu’d-dîn*²⁵³ gibi değişik terkiplerle anlatmaktadır. Bütün bu ifadelerin işlediği; Allah’ın insanları hesaba çekeceği fikri Kur’an’ın her yerinde mevcuttur; ve bunun tüm ahlakî/dinî sistemin esas temeli olduğu söylenebilir²⁵⁴.

Ölüm ve ahiret düşüncesi hakkında şu ince noktaya işaret etmeden

²⁴⁷ 57 Hadîd 3.

²⁴⁸ 2 Bakara 281; 10 Yûnus 4, 26-27; 16 Nahl 61; 17 İsrâ 13, 71; 19 Meryem 66-72; 36 Yâsin 51; 37 Sâffât 50-62; 53 Necm 38-41; 56 Vakı’a 1-10; 75 Kıyamet 1-15; 101 Kâri’a 6-11.

²⁴⁹ 2 Bakara 85, 113; 3 Âl-i İmrân 161, 194; 16 Nahl 25, 27; 22 Hacc 9, 69; 30 Rûm 12, 14.

²⁵⁰ 26 Şu’arâ 87; 30 Rûm 56; 38 Sâd 79.

²⁵¹ 64 Tegâbun 9; 11 Hûd 103.

²⁵² 38 Sâd 16, 26, 53; 40 Mu’min 17, 27.

²⁵³ İlgili ayetler daha önce ayrıntılı ele alındığından tekrar edilmemiştir.

²⁵⁴ Faruki, *Tevhid*, s. 239 (Dipnot 34).

geçemeyeceğiz. İnsanın yaptıklarını dizginleyen en büyük engel “**kaybetme**” duygusudur. Eğer bu böyle olmasaydı insanı engelleyen hiçbir şey olmayacaktı. Onun en büyük kaybı ölümdür. Kur’an ise insana ölümün bir kaybetme değil bilakis kazanma olduğunu sürekli hatırlatmaktadır. Benzetme olarak, insanın ahirete yönelik yaptıkları kazançlı bir yatırım gibidir. Kur’an bu duyguyu güvene dönüştürmek ister. Bu güven kazanıldığı zaman ölüm bir engel olmaktan çıkar. Yapacaklarını da bu düşüncenin verdiği psikolojik rahatlık ve destek ile daha içten, düzenli ve eksiksiz yapmaya gayret eder. Bu, Kur’an’ın insana sunduğu ahiret düşüncesinin imana döndürülme esprisidir.

Dinin ahirete yönelmesi ve oraya ağırlık vermesi konusunda Kur’an’da önemli değişiklikler vardır. Mesela, ölümün bir son olmayıp bir başlangıç olarak açıklanması ve ahiret hayatı ile irtibatlandırılarak daha canlı ve vurgulu bir şekilde sunulması bunlardan biridir. Yine Kur’an, ölüm ile kişinin bu dünyaya ait bütün tasarruf ve bağlantılarının kesildiği fikrini aşılacak istemekte ve 102 Tekâsur suresinde de görüldüğü gibi insanların ölümlere yönelmelerini ilkelik olarak addetmekte ve reddetmektedir. Gerçekten de tarihte görüldüğü gibi, insanların ölümlere yönelmeleri animizmi doğurmuştur²⁵⁵. Ölümü bu dünyadan kesin bir ayrılık ve tamamamen farklı boyutlarda yeni bir hayatın başlangıcı olarak gören Kur’an, ruh-beden ayırımından çıkan animizm²⁵⁶ vb. sapmaların da önüne geçmiştir²⁵⁷.

Dinin mantığı açısından ahiretin varolması zorunlu bir durum arzeder. Aksi halde dinin bu dünyadaki ilke, prensip ve istediği eylemler **saçma** olurdu. Zira bunların bir kısmının insan için hemen bir karşılığı yoktur. Ahiretin kabulü ile, tevhit merkezli dini diğerlerinden ayıran en önemli esaslardan birisi daha ortaya çıkmaktadır.

2. Eylem

Bütün çabalar “Nasıl bir insan?” ve “Nasıl bir toplum?” sorusuna yönelik cevap aramaktan kaynaklanıyor. İster ilahî olsun ister insanî olsun bu sorulara verilen

²⁵⁵ Schmidt, *The Religion of Later Primitive Peoples*, s. 8.

²⁵⁶ Schmidt, *age.*, s. 10.

²⁵⁷ İslam dünyasında ise bir takım davranışların animizmin kılık değiştirmiş şekline doğru bir kayış olarak telakki edilecek kadar yanlışlar olarak dikkate alınabilir.

cevaplar “Din” dir. Yalnız bu cevap sadece bilgisel (*cognitive*) değil aynı zamanda eylemseldir. Kur’an’ın açıkladığı dini diğer birçoğundan ayıran en önemli özellik, onun hem bireysel hem de toplumsal alana vurgu yapmasıdır.

Yukarıda, imanın din için oluşturduğu temeli vurguladık. Burada bu **pasif temel** (*iman*) üstüne kurulan insan fiillerinin oluşturduğu **aktif temel** (*eylem*) kuramını ele alacağız. ‘İnsan fiilleri’ terkibinden, aşağıda gösterilecek olan geniş eylem alanının tamamı anlaşılmalıdır. Kur’an’ın *amel* kavramı bu alanı anlatmakla beraber, sadece ibadetleri çağrıştırma ihtimali göz önünde bulundurularak daha kapsamlı olan *eylem* kavramı tercih edilmiştir. Böylece hem insanın Allah’a karşı yaptığı fiilleri, hem de bunun dışındaki bütün davranışları aynı kategoride toplanmıştır. Bu genellemede yer alan, dinin bireyselliği ve toplumsallığı gözönüne alınacak olursa, dinin, Kur’an tarafından **vahiy-insan-tabiat** üçgeninde kurgulandığına dair yukarıdaki yargımıza bir öge daha ekleyerek dörtlü bir temellendirmeye gitmemiz gerekmektedir ki o da, **toplumdur**. Kur’an buna **ümme** ismini vermiştir. Böylece Kur’an’a göre dinin, **vahiy-insan-toplum-tabiat** şartlarına göre kurgulandığı sonucuna varmaktayız.

Kur’an-ı Kerim insanın faaliyet alanını oldukça geniş perspektifle ele alır. İman ile başlayan bu halka, evrendeki bütün varlıklarla olan ilişkiye kadar uzanır. Aynı genişlik ve çeşitlilikte olmasa da eylem, dinde hiçbir zaman eksik olmaz. Çünkü “bütün dinleri din yapan ortak özellik eylemdir ki, onlar vasıtasıyla inananla üstün gerçek birbirine bağlanır. Yalnız bunların iman kümesince rasyonalize edilmesi lazımdır”²⁵⁸. Dolayısıyla “tarihte yaşamış olan dinler içinde ayinsiz ve merasimsiz din görülmemiştir”²⁵⁹. “Kabul edilebilir nitelikteki dinlerin hepsinin asıl tabiatı *vazife dini* olmalarıdır. Vazife yüklemeyen bir din veya hayat tarzı, gayet tehlikelidir. Aksi takdirde hayat pek çok duygusal aşırılıklara ve isyankar ihtiraslara düşer. Kant, dini, “bütün vazifelerin ilahi emirler olarak tanınması ve kabul edilmesi” diye tanımlar. Her muteber hayat tarzı, bir takım mecburiyetler yükler. İlimde gerekli olan şey, gerçeğe ulaşma isteğidir. Dinde gerekli olan şey, insanî değerler uğruna ilahi emirlerle işbirliği yapmaktır. Vazife, hayatta esas gaye ve maksadın temelidir. Zevk ise, geçmişin hatıralarında ve geleceğe ait emellerle ilgilendiğinde iç rahatlığı

²⁵⁸ Stone, “A Theory of Religion”, s. 337.

²⁵⁹ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, s. 256. Ayrıca bkz.: Akseki, *İslam*, s. 436.

vermeyen ve tabii olarak sağlıklı, geçici ve fani yaşantı yani bir çeşit avareliktir. Büyük bir davaya sadakat, bölünmüş kişiliğin birleştirici bütün değerlerini ihtiva eden, pek çok kişileri topluma bağlayan ve hayata ahenkli bir yön veren unsurdur”²⁶⁰.

Dinde iman, Allah ile kul arasında bir ilişkidir ve sadece zihin ve duygularla sınırlıdır. Ancak eylemler (*acts*) öyle değildir. Bunlardan ilk anda anlaşılan insan-Tanrı arasında cereyan eden belli ibadetlerdir ki, burada sadece subje-obje (kul ve Rabb)’yi ilgilendiren bir durum vardır. Ama bu eylemler fiziki hareketliliği gerektirdiğinden sonuçları dünya yaşamına yansımakta ve iman gibi ikili ilgi ile sınırlı kalmamaktadır. Eylemlerin ikinci bir türü daha vardır ki, bunlar da subje-obje ilişkisinden ibarettir ama, subje aynı kalmakla beraber obje değişerek; insan, insanlar veya diğer varlıklardan biri hatta tabiatın kendisi olmaktadır. Ancak bu eylemlerin maddi olmayan sonuçları Tanrı’ya yansımakta ve sonuçta insan, Tanrı’ya yansıyandan kendi payına düşeni ahirette almaktadır. O halde ilk bakışta sınırlı gibi gözükse de nihai olarak insan faaliyetlerini şu iki kategoriye ayırmak mümkündür:

a- İnsan-Allah ilişkisi: İbadet

b- İnsanın çevresi ile ilişkisi: İbadet dışındaki bütün davranışlar²⁶¹.

Din kavramının semantik açıdan içerdiği **karşılıklı ilişkiyi** oluşturan anlam alanları içinde en öne çıkan **adetin** somut karşılığı dinin işte bu **amel** kısmıdır. Çünkü burada insanın gerek Allah ile, gerekse diğer varlıklarla bilinçli olarak sürekli ikili bir ilişkisi vardır. Karşılıklı ilişkinin Allah ile olan yönü, **dinin bireysel boyutu**; insanlarla olan ilişki yönü ise **toplumsal boyutunu** ifade etmektedir. Dinin anlam alanındaki **itaat** ise, özellikle Allah’a karşı fiillerin davranış biçimini anlatmaktadır. **Cezaya** gelince o, insanın bütün fiillerinin dünya ve ahiretteki sonucunu anlatmaktadır.

a. İnsan-Allah İlişkisi: İbadet Boyutu

“Dinde subject ve object olması gerekir. Bu ikisi arasında bağ meydana gelmesi dini tecrübe ile olur. Dinin en merkezi aktı **ibadettir**. İbadeti insan, Gerçek

²⁶⁰ Johnson, “Dini Davranış”, s. 28.

²⁶¹ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu ayırımı ilk olarak Şâtîbî yapmıştır. Ancak Şâtîbî her iki tür davranışları da ibadet olarak anlamaktadır. bkz.: Şâtîbî, *Muvâfakât*, II,215. Çağdaş bir değerlendirme için bkz.: Akseki, *İslam*, s. XXIII, 435.

diye inandığı şeye karşı yapar. İnsan bu Gerçeğe inanmalıdır. Eğer inanmazsa ibadet de yapmaz”²⁶². İbadet, insanın kutsal bildiği değere objektif yönelmesi, O’nunla işbirliği yapma çabasıdır²⁶³. Kur’an açısından olaya yaklaşıncı, insanın Allah ile ilişkisi, ona iman etmekle başlamaktadır. Ancak iman etmek diğer konuları da içerdiğinden onu ayrı olarak değerlendirmemizi gerektirmiştir. Kur’an’ın merkezi öneme sahip esas kavramı Allah’tır. Ancak, insan da Kur’an’da bir o kadar öneme sahip merkezi bir yer işgal eder. Burada ilişki kurma sadece insana ait bir faaliyet değildir. Allah da insan ile ilişki kuran bir varlıktır. Kur’an açısından, bu ikili ilişkiyi değişik boyutlara ayırmak mümkün²⁶⁴ olmakla birlikte, iman ve vahiy dışında bizim için önemli olan, Rab-kul münasebetinin somut şekli olan ibadettir. Çok açık bir dille Kur’an 2 Bakara 21. ayetiyle şöyle sesleniyor:

“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, takvaya erişsiniz”.

İbadet, iman etmenin, iman etmek de insan olmanın zorunlu bir sonucudur. İbadette birbiri ile bütünlük arzeden iki yapılanma vardır. Birincisi; şekil, uygulama ve zaman olarak her yönüyle belli olan **sistematik ibadetler** (*ibâdât-ı mersûme*); ikincisi ise, yukarıdaki üç şarta bağlı olmayan **düzensiz ibadetler**dir. Birinciler sayısal olarak az ama insan hayatında daima ve mutlaka tekrarlanan **namaz, oruç, hac ve zekattır**²⁶⁵. Yerine getirme sırasında hareket bakımından herkesin eşit olarak yaptığı bu ibadetlerde içsel duygunun boyutu kişilere göre değişebilir. Fakat, bu derinlik olmasa ve Kur’an tarafından makbul görülme bile bunları şekilsel olarak yerine getirmek mümkündür. Genelde bütün ibadetler özellikle de bunlar, diğer vazifelerin ortaya çıkışı ve kulun Allah ile olan bağını sürekliliğe döndürme açısından itici ve hatırlatıcı ve insana şahsiyet kazandırıcı bir vazife icra ederler²⁶⁶.

“Safa ve Merve Allah’ın nişanlarındandır. Kim Kabe’yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir günah yoktur. Kim içinden gelerek fazladan iyilik yaparsa, şüphesiz Allah karşılığını verir”. (2 Bakara 158)

²⁶² Galloway, *Philosophy of Religion*, s. 82 (özetle).

²⁶³ Krş.: Johnson, “Dini Tecrübe”, s. 200.

²⁶⁴ Bu münasebetlerin tasnifi ve izahları için bkz.: İzutsu, *God and Man*, s. 121-239.

²⁶⁵ Hac ve zekat için **ekonomik yeterlilik** şartını unutmamak gerekir.

²⁶⁶ İbadetlerin çeşitli etkileri açısından değerlendirilmesi için bkz.: Bayrakdar, Mehmet, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, Ank. 1987, s. 9-61; Mevdudi, *Tefhim*, II,550; İzzetbegoviç, *age.*, s. 179 vd.

“İnsanları hacca çağır ki, yürüyerek veya uzak yollardan idmanlı binekler üstünde sana gelsinler. Kendileri için birtakım faydalar görsünler, Allah’ın onlara rızık olarak verdiği hayvanları belli günlerde kurban ederken O’nun adını ansınlar. Siz de bunlardan yiysin; çaresiz kalmış yoksulu da doyurun”²⁶⁷.

“Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız diye size de sayılı günlerde oruç farz kılındı. İçinizde hasta olan veya yolculukta bulunan kimse (tutamadığı günlerin) sayısınca diğer günlerde tutsun. Oruca güç yetiremeyenlerin onun yerine, bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermeleri gerekir. Kim isteyerek daha çok iyilik yaparsa, bu kendisi için daha iyi olur. Eğer bilerseniz, oruç tutmanız. Sizin için daha iyi olur”²⁶⁸.

“Ailene namaz kılmalarını emret, sen de onda devamlı ol ...”. (20 Taha 132)

“Güneşin batmaya yüz tutmasından gecenin kararmasına kadar namaz kıl; sabah okumasını da (yap) ...”. (17 İsrâ 78)

“Gündüzün iki ucunda ve gecenin erken vaktinde namaz kıl. Şüphesiz iyilikler kötülükleri giderir”²⁶⁹.

“Sadakalar (zekat), Allah’ın bir emri olarak, yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara ve kalpleri (İslam’a) ısındırılacaklara, boyunduruk altında olanlara, borçlulara, Allah yoluna ve yolda kalanlara (aittir). Allah alim ve hakimdir”. (9 Tevbe 60)

“Namaz kılın, zekatı verin! Kendiliğinizden sunacağınız her türlü iyiliği Allah katında bulacaksınız. Allah yaptıklarınızı görmektedir”. (2 Bakara 110)

“Onlara; muvahhidler olarak dini Allah’a has kılmak suretiyle yalnızca O’na kulluk edin, namazı kılın zekâtı verin diye emredildi. İşte doğru din budur”. (98 Beyyine 5)

Son iki ayette de yer aldığı gibi, hemen her yerde peşpeşe anılan namaz ve

²⁶⁷ 22 Hacc 27-28. Hacc ibadeti ile ilgili olarak ayrıca bkz.: 2 Bakara 196-203; 3 Âl-i İmrân 96-97; 5 Mâide 1-2, 94-97; 22 Hacc 29.

²⁶⁸ 2 Bakara 183-184. Ayrıca bkz.: 2 Bakara 185, 187.

²⁶⁹ 11 Hüd 114. Namaz ile ilgili olarak bkz.: 2 Bakara 115, 142-149, 238; 4 Nisâ 43, 142; 5 Mâide 6; 6 En’âm 92; 7 A’râf 29, 107; 14 İbrahim 31; 17 İsrâ 110; 23 Mu’minûn 1-6; 25 Furkân 64; 29 Ankebût 45; 50 Kaf 39; 62 Cum’a 9; 70 Me’âric 22-35; 107 Mâ’ûn 4-7.

zekat din kavramı ile direkt alakalandırılan iki ibadettir²⁷⁰. Hacc hakkında İbrahim ve İsmail @ dışındaki peygamberlere atıflarda bulunmayan Kur'an, oruç, zekat ve namazın önceki peygamberler tarafından da²⁷¹ tebliğ edildiğini anlatmaktadır²⁷².

İkinci gruptaki ibadetlerde zorunluluğun ötesinde gönülden geldiğince kişiler kendi istekleriyle yaparlar ve burada manevi boyutun derinliği sınırsızdır. Sınırsız olmak, bu ibadetlerin sayısal ve zamansal çokluğu demek değildir. İnsanın içinden gelen kulluk duygusunun yoğunluğunu, Allah'a yakınlık gerilimini ve huşusunu yansıtan bu ibadetler; sistematik ibadetlerin mecburiyetin dışında (*tatavvu'* □□□□) kişinin kendi arzusuyla fazladan yaptıkları ve **dua**²⁷³, **secde**²⁷⁴ **tilâvet/ kıraat**²⁷⁵, **zikir** (Kur'an okuma, Allah'ı anma)²⁷⁶, **şükür**²⁷⁷, **tesbih**²⁷⁸, **tezekkür/ tefekkür**²⁷⁹ vs. den kişinin yine kendi arzusu ile istediği kadar yaptıklarıdır. Burada söylemek istediğimizi yukarıdaki ayetlerde iki kere tekrar eden “*Kim isteyerek fazladan iyilik yaparsa, şüphesiz Allah karşılığını verir*”²⁸⁰ pasajı güzel bir şekilde vurgulamaktadır. Allah ile olan diyalogda insanın hür olarak kendi istek ve arzusu ile yapabildiği kadarını yapmasında hiçbir kısıtlama yoktur²⁸¹. Hatta bu diyalogun derecesinin artması açısından bu tür ibadetlerin de zorunluk gibi sürekli kılınması çok önemlidir. Anılan sistematik ibadetlerin zorunluluğu dışında kesinlikle yeni bir ibadet şeklinin

²⁷⁰ Daha çok namazla birlikte zikredilen zekat için ayrıca bkz.: 2 Bakara 83, 110, 177; 4 Nisâ 77, 162; 5 Mâide 12, 55; 7 A'râf 152; 9 Tevbe 5, 11, 18, 71; 18 Kehf 81; 22 Hacc 41, 78; 24 Nûr 37, 56; 27 Neml 3; 30 Rûm 39; 31 Lokmân 4; 33 Ahzâb 33; 58 Mücâdile 13; 73 Müzzemmil 20.

²⁷¹ Ateş, VI, 61.

²⁷² 2 Bakara 43, 45, 83, 183; 5 Mâide 12; 10 Yûnus 87; 11 Hûd 87; 14 İbrahim 40; 19 Meryem 31, 54-55, 59; 20 Taha 14; 21 Enbiyâ 73; 31 Lokmân 17; 42 Şûrâ 36-38; 98 Beyyine 5.

²⁷³ 2 Bakara 186; 7 A'râf 55-56, 180; 17 İsrâ 110; 25 Furkân 65-66, 74; 40 Mu'min 60.

²⁷⁴ 3 Âl-i İmrân 41, 113; 5 Mâide 91; 13 R'ad 28; 22 Hacc 18; 39 Zümer 9; 50 Kâf 40; 58 Mücâdile 19; 96 'Alak 19.

²⁷⁵ 2 Bakara 121, 129; 3 Âl-i İmrân 113, 191; 7 A'râf 204; 8 Enfâl 2; 16 Nahl 98; 17 İsrâ 45, 106, 107; 18 Kehf 27; 19 Meryem 58; 27 Neml 92; 29 Ankebût 45; 35 Fâtır 29; 62 Cum'a 2; 73 Müzzemmil 20.

²⁷⁶ 2 Bakara 41, 152, 198; 3 Âl-i İmrân 103, 135; 7 A'râf 69, 205; ; 8 Enfâl 2, 45; 18 Kehf 24; 22 Hacc 34-35; 24 Nûr 37; 33 Ahzâb 21, 34-35, 41; 26 Şu'arâ 227; 37 Sâffât 3; 39 Zümer 22-23, 45; 54 Kamer 17, 22; 57 Hadîd 16; 63 Munâfikûn 9; 72 Cinn 17; 74 Müddesir 55; 80 'Abese 12;

²⁷⁷ 2 Bakara 152, 172, 185; 5 Mâide 6; 10 Yûnus 60; 27 Neml 19; 39 Zümer 7.

²⁷⁸ 3 Âl-i İmrân 41; 17 İsrâ 44; 20 Taha 130; 32 Secde 15; 40 Mu'min 55; 48 Feth 9; 50 Kâf 40; 56 Vakı'a 74; 57 Hadîd 1; 76 İnsân 26.

²⁷⁹ 2 Bakara 219, 266; 3 Âl-i İmrân 191; 6 En'âm 80, 152; 7 A'râf 3, 57; 10 Yûnus 3, 24; 11 Hûd 24; 13 R'ad 3, 19; 14 İbrahim 25; 16 Nahl 11, 44, 90; 17 İsrâ 41; 20 Taha 44; 24 Nûr 1, 27; 30 Rûm 21; 32 Secde 4; 38 Sad 29; 39 Zümer 9, 27; 40 Mu'min 58; 44 Duhân 58; 59 Haşr 21.

²⁸⁰ 2 Bakara 158, 184.

²⁸¹ Kur'an'ın bu konuda son derece serbest tavır takınması, şekilciliğin ve kuralcılığın ötesine geçmesi, bürokratik kalıplara sıkıştırılmasının tabiatına aykırı olduğunu göstermektedir. Bu olgunun bütün dinlere ait genel yorumu için: Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 242.

ihdas edilmesi mümkün değildir; Allah'ı anmak isteyenler için bu kapı daima açıktır. Hz. Peygamber'e hitaben bu konuyu açık bir şekilde gündeme getiren şu ayet de başka bir kanıttır:

“Gecenin bir kısmında uyanarak kendin için fazladan namaz kıl. Böylece belki Rabbin seni övgüye layık bir makama gönderir”. (17 İsrâ 79)

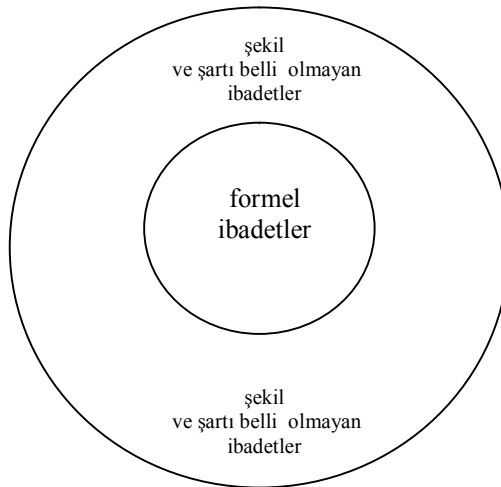
“Asla zarara uğramayacakları bir kazanç umarak Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan gizli ve açık verenler var ya ...” (35 Fâtır 29)

Burada duanın bütün ibadetler içinde çok özel bir yerinin olduğunu Kur'an'dan anlamaktayız. Sık sık atıflarda bulunduğumuz **dua** yeryüzünde yaşayan bütün insanların ortak dini davranışdır. Kur'an'da da ona atıflar vardır. İnsanın evrende üstün ve yüce olarak tanıdığı varlığa karşı yönelttiği istekleri, onun içten ve kendiliğinden yaptığı bir ibadettir. Bunun nedeni duanın ibadetin özü olmasıdır. Bir adım daha ileri gidersek insan fitratından kaynaklanan²⁸² bu davranış, fitrat dininde ibadetin ta kendisidir ve insanla birlikte vardır. Diğer ibadetler ise sonradan belirlenmiş ve teşri kılınmıştır²⁸³. Dolayısıyla dua; bütün zaman ve mekanlarda bilinen ve uygulanan insanlığın en yaygın bir ibadetidir.

İbadetle ilgili olarak anlatılanları bir şekilde şöyle gösterebiliriz:

Sekil 2

Manevi Alanda ibadetlerin konumu



²⁸² 10 Yûnus 12, 22; 39 Zümer 49. Ayrıca dua ile ilgili yukarıda verilen ayetlere bakınız.

²⁸³ krş.: Reşid Rıdâ, XI,209.

Şekilde de görüldüğü gibi, ibadetlerin merkezinde sistematik ibadetler yer almaktadır. Bu, aynı zamanda onların zorunlu olduklarını anlatmaktadır. İkinci gruptakilerde belli şartlara bağlı olmadıklarından, bu alan kişiye bağlı olarak genişletilebilir. Ancak bunlar diğerlerinden tamamen ayrı da değildirler. Örneğin; namaz formel bir ibadettir, ancak zorunluluk dışında kişiler istedikleri kadar bu ibadeti yapabilirler. Yine secde namazın zorunlu bir şartı iken, ikinci gruba dahil olduğunda sadece secde olarak yapılabilir ve insan zamana bağlı olmaksızın istediği kadar bunu yapabilir. Keza oruç, zamana bağlı olarak belli miktarda yapılan bir ibadet olarak formel bir ibadettir. Ancak, insan bu ibadeti belli zaman dışına da taşıyarak istediği kadar yapabilir. Yine, Kur'an okuma birinci grup ibadetlerde kısmen yer alırken, bunların dışında sınırsız bir şekilde istenildiği kadar bunu yapılabilir. Bu kıyası diğer ibadetlere de uygulayabiliriz. Önemli fark, sistematik ibadetleri yapmakla kişi kendisinden esas olarak istenen dinsel vazifesini yapmış sayıldığı halde, öbür ibadetleri yaptığında bu görevi yerine getirmiş sayılmamasıdır. Yani ikinci grup için geniş bir serbestlik tanınmasına rağmen birinci için daha açık ve net bir şekilde yapılmaları istenmiştir.

İç dünyanın Allah'a teslimiyetteki zenginliği, insanın bütün ibadetlerinde somut olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda O'na karşı yaptığı kulluk onun bağlılığını da göstermektedir. Allah bu davranışın yapılmasını isterken, insan cinsini esas almış ve hitabını evrenselleştirmiştir. Ancak insanın Allah ile olan diyalogunun dışında onun fiziki ve ruhi durumlarının gözetildiğini söylemek mümkündür. O'na kulluk yapmaya her insanın hakkı vardır ve bu konuda kesinlikle ayırım yoktur. İbadet için gözlenen husus, daha üstün olma yarışının temel hareket noktası kabul edilmesidir. Doğal olarak kulluk, iman etmekle başlamaktadır.

Dinin ibadette en önemli şartı, insanın daima fiziksel ve zihinsel açıdan Rabbi ile diyalog ve irtibatını muhafaza etmesidir. Allah ile fiziksel irtibatı ibadetlerin görünen şekilleri sağlarken, iman ve ahlakî ilkeler bunu zihinsel sürekliliğe çevirir ve insanlararası diyaloga yansıtır. Artık insan, bütün davranışlarında Rabbini gözetken bir pozisyon alır. Böylece insanların zorlama ile kural ve kaidelerle düzeltilmesine

gerek kalmaz. “*De ki: Dinimi Allah’a mahsus kılarak (muhtesen) kulluk ederim*”²⁸⁴ benzeri pasajlar kullukta **içtenlik** ve **sürekliliği** belirtmektedir. *İhlâs*ın ibadetlere kattığı önemli bir kural da kişinin başlangıçtan itibaren **niyetinde samimi** olmasıdır. Bu olmadığı zaman Allah’a kulluk geçici veya belli süreli bağlılık olur. Kur’an böylesi bir bağlılığı, İzutsu’nun deyişiyle “geçici tevhidî (*momentary-or temporary-monotheism*)”²⁸⁵, kesinlikle reddetmektedir.

“Eğer inkar ederseniz, şüphesiz Allah, size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz. Eğer şükrederseniz bundan hoşnut olur. Hiçbir günahkar diğerinin günahını çekmez. Nihayet hepinizin dönüp gelişi Rabbinizedir. Yaptıklarınızı O size haber verir. Çünkü O, göğüslerin içindeki her gizliyi hakkıyla bilendir. İnsanın başına bir sıkıntı gelince, Rabbine içtenlikle yönelerek yalvarır. Sonra Allah ona bir nimet verince, önceden yalvarmış olduğunu unutur. Allah’ın yolundan saptırmak için O’na eşler koşar. De ki: Küfrünle biraz eğlene dur, çünkü sen, muhakkak cehennem ehline sin. Yoksa o, geceleyin secde ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse gibi mi? De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür. De ki: “Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlara iyilik vardır. Allah’ın yarattığı yeryüzü geniştir. Yalnız sabredenlere mükafatları hesapsız ödenecektir”. (39 Zümer 7-10)

Kur’an’ın istediği kulluk anlayışını özetleyen yukarıdaki ayetler; ibadette **süreklilik** ve **içtenliğin** yanında, Allah’a bağlılık ve şükran duygularını sunmanın önemine işaret etmektedir. İstenilen düzeyde ibadetin insanla ilgili pragmatik sonuçları da bildirilmektedir; o da bu dünyada ve ahirette iyilik ve kurtuluştur²⁸⁶. Allah’ın bir va’d olarak bildirdiği kulluktaki bu işlevselliğe (dünyadaki faydaya) aslında müşrikler bile inanmaktadırlar²⁸⁷. Darda kalan bir müşrikin geçici olarak Allah’a yönelmesi bundan dolayıdır. İçtenlikle yapılan ibadetlerin karşılığı mutlaka hem de fazlasıyla gelecektir.

“İman edip iyi işler yapanlara Allah karşılıklarını tam olarak verecek ve

²⁸⁴ 39 Zümer 14.

²⁸⁵ İzutsu, *God and Man*, s. 102.

²⁸⁶ 3 Âl-i İmrân 135; 8 Enfâl 2, 45; 16 Nahl 98; 17 İsrâ 45, 107; 35 Fâtır 29; 35 Şuarâ 227; 62 Cuma 10; 73 Müzzemmil 20; 87 ‘Alak 15.

²⁸⁷ 10 Yûnus 12, 22; 39 Zümer 8, 49.

onlara lutfundan daha fazlasını da ihsan edecektir. Kulluğundan yüz çeviren ve kibirlenenlere gelince onlara acı bir şekilde azap edecektir. Onlar, kendileri için Allah'tan başka ne bir dost ve ne de bir yardımcı bulurlar"²⁸⁸.

Sürekliliği vurgulayan Kur'an, kulluğun bu dünya hayatının tümünü kapsadığını bildirmektedir. İnsan eğer bu dünyada insanî vasıflarını ölünceye kadar muhafaza ediyorsa bunun mantıkî sonucu; onun iman ve ibadetinin de aynı zamanlama ile orantılı olduğudur²⁸⁹.

“Rabbini hamd ile tesbih et ve secde edenlerden ol. Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et”. (15 Hicr 98-99)

İşte ibadetin ruhu burada kendini açıkça göstermektedir. Allah'a karşı yapılan ibadetlerdeki şeklin özünü oluşturan **samimiyet**, **içtenlik** ve **alçakgönüllük**²⁹⁰ olarak devam ettirilen bağlılık **sevgiye** ve **aşka** dönüşecektir. İbadetteki ahlaki tutumun böyle bir gelişme göstermesi, onun diğer alelade ilişkilerden ayrılmasına ve ahenkli bir şekilde yürümesine sebep olacaktır. **Sevgi**, ibadetle dünya ve ahirette iyiye kavuşmaya duyulan özlem sebebiyle oluşmaktadır²⁹¹. Eğer sırf bunlar derinlikten yoksun şekli birer yükümlülük olarak algılanır ve yapılırsa sevgi boyutu ya çok düşük düzeyde kalır veya hiç olmaz. Halbu ki insanın ibadetten zevk ve lezzet alması ve onun psikolojik rahatlığını hissetmesi ancak buna bağlıdır. Münafıklık tam bu noktada kendini göstermektedir. Münafıklık; **dinde sevgiye ve isteğe dayanmayan kulluğun adıdır**. İşte imanla başlayan ve ibadetle aşka dönüşen ilişkiyi anlatan dindarlığı bütün boyutları ile anladığımız zaman dini de anlamış olacağız ki, bu, dini içerden anlamadır²⁹².

Eğer insan var oldukça iman ve ibadet de var olacaksa bu ikisinde belli bir aşamada son bulacak bir kemal noktası aranmaz. Çünkü o, insanla beraber var olur ve ancak o ölünce kesilir. İman ve ibadet ulaşılması gereken nihai bir hedef de değildir ki, ona ulaşmaya çalışılsın ve ulaşıncaya da kesilsin. İman bir kere ve en

²⁸⁸ 4 Nisâ 173. Diğer ayetler: 2 Bakara 152; 4 Nisâ 147; 14 İbrahim 7; 24 Nûr 38; 35 Fâtır 30; 42 Şûrâ 26.

²⁸⁹ krş.: Âlûsî, XIV,87.

²⁹⁰ 7 A'râf 205. Bu özü anlatan kavramlar şunlardır: *İslâm*, *hudu'*, *tezellül*, *tâa't* (*dîn*'in bir manası da budur) vs. dir.

²⁹¹ krş.: Yahya, “İslam'ın Derûnî Tezahürleri”, s. 191; Johnson, “Dini Davranış”, s. 28-29; Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 131.

²⁹² Birand, agm., s. 130.

başta olur ve kesilmeksizin devam eden bir bağıllık olarak varlığını sürdürür. İbadet de öyledir; insanın bilinçli olarak başlattığı hareketler bu bilinci kayboluncaya (delirmek gibi) veya yok oluncaya (ölmek veya süresiz uyuşturmak gibi) kadar devam eder. Üstelik, eğer varsa bile bu kemal noktasını bilecek olan Tanrı'dır. Dolayısıyla ibadetlerin kiminde şekilsel olarak belirleme var ama çoğunda tavır olarak yoktur. Yaşanan derinlikteki ölçü ve üstün noktayı bu iman ve ibadetlerin yöneldiği merkez (Tanrı) bilir. Dolayısıyla ibadet daima tekrarlanmaktadır ki, elde edilen bağıllık muhafaza edilsin. Bazı tasavvufi ve çağdaş anlayışlarda ibadetin bir noktadan sonra kalkacağı düşüncesi²⁹³ tutarlı bir yargı değildir. Çünkü insan sürekli iniş ve çıkışlarla yaşar. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu olgu bütün yaşam boyu devam eder. Bu nedenle ibadetin insan için gerekliliği hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Eğer kalkarsa insandan insanî özellikleri de kaldırmak gerekir. Bu da insanın doğasına aykırıdır²⁹⁴. Bu durumda o, insan olmaz, başka bir varlık mesela; melek olur ki bu, varlık olmanın şartlarını değiştirmek demektir. Halbu ki varlıkta başkalaşım (yabancılaşma değil) mümkün değildir. Bunu 30 Rûm suresi 30 ayeti ilan etmiştir. İbadetlere gerek yoktur derken, bizim formel ibadetler dediklerimiz kastolunuyorsa, bilinmelidir ki onları kaldırmak demek yerine yeni ibadetler ikame etmek demektir. Bunlar da; Kur'an'ın bildirdiği şekilsel olmayan ibadetler olduğu gibi, meditasyon, yoga vb. tezkiye operasyonları veya modern seküler bir takım davranışlar olabilir. Bütün bu söylediklerimizden dolayı "Sana ölüm (*yakîn*) gelinceye kadar Rabbin'e ibadet et" pasajı başka bir şekilde anlaşılamaz²⁹⁵.

Sosyal yaşamdaki ahlaki üst nokta önemlidir ve eğer insanda kemal aranacaksa burada aranmalıdır. Çünkü bu alan insanların birebir ilişki alanlarıdır. İyinin iyi veya en iyi olup olmadığını insan aklen ve bilgisel olarak anlayabilir, ölçebilir, kıyaslayabilir. Kur'an'ın gayesi insanı bu üst noktaya ulaştırmaktır²⁹⁶. İnsan buraya ulaşırsa kemale ermiş demektir. Ahlakta üst noktaya ulaşma birdenbire olmayıp belli bir süreci gerektirir ki, bilinçli bir şekilde insan bu vasıfları içselleştirebilsin. Ancak ulaşılan bu derecenin muhafazası gerekir ve o zorunlu bir

²⁹³ Bu fıkri savunan ekoller için bkz.: Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İst. 1341, s. 177; Çağdaş düşünceler için örneğin bkz.: Hanefî, agm., s. 159.

²⁹⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II,107-108.

²⁹⁵ Ayetin ibadetin sürekliliğini vurguladığı hakkındaki yorumlar için bkz.: İbn Kesir, II,560; İbn Teymiyye, 'Ubûdiyye, s. 50-51, 80-81; Âlûsî, XIV,87; Yazır, V,3080; Ateş, V,81.

²⁹⁶ Kur'an, bu üst noktayı ifade eden *ekrem* (49 Hucurât 13) kavramını bir kere ve onu da birçok ahlakî davranışın güzel olan taraflarını anlattıktan sonra gündeme getirmektedir.

durumdur. Çünkü, insanın bunu kaybetmesi tekrar başa dönmesi anlamına gelir. Böylece şu sonuca varıyoruz: İnsan **imanda**, **ibadette** ve ahlakta sürekli bir çabanın ve yeniden oluşun içindedir. Yani **insan zihinsel ve eylemsel bir süreçtir**. Bunun bittiği yerde (ölüm), insan yoktur. Bu olgu bilinçli olarak kesilirse insan eksik demektir. **Din budur işte**. Söylediğimiz nedenlerden dolayı, “*Din, vaz-ı ilahi kesb-i beşeridir*”²⁹⁷ betimlemesi yerinde bir yargıdır. Kur’an açısından din, daima kitaptadır. İnsan ise, onu seçerek alır ve yaşar, yani dindar (*religious*) olur.

Bu noktada tevhid merkezli din ile beşer merkezli dinin farkı da ortaya çıkıyor. Beşer merkezli din veya oluşumların, iman-ibadet-ahlak üçlüsünden en çok vurgu yaptıkları yer ahlaktır ve kendi içlerinde en olgun tarafları da burasıdır. Buradaki sübjektifliği de gözönünde bulundurursak beşer merkezliliğin Kur’an açısından yadsınmadığı ancak eksik bulunduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı farklılıklarla birlikte, tevhid merkezli din ve beşer merkezli dinin buluştuğu en önemli yer bundan sonra ele alınacak olan ahlakî düzlemdeki insanın çevresi ile ilişkilerine ait düzenlemelerdir.

b. İnsanın Çevresi İle İlişkisi: Ahlakî Davranış Boyutu

Kur’an-ı Kerim’in başlıca iki kategoride değerlendirdiği insan davranışlarına yönelik söylemlerinin birincisini ele aldık. Eğer Kur’an, insan-Allah ilişkisinden başka söylemleri bulundurmasaydı O’nun din sistematüğini burada noktalandıracaktık²⁹⁸. Böylece İslam’ı bireysel bir din olarak Allah-insan münasebeti şeklinde tanımlamak mümkün olacaktı. Böylesi bir dinin de öte dünya mutluluğunu sağlasa bile bu dünya için aynı fonksiyonu yerine getirmede yetersiz kalacağını söyleyebilecektik. Çünkü böyle bir dinsel ilişki ve yaşayışta kişi sadece kendini ilgilendiren inanç ve çoğu ahlaki olan sınırlı amellerle “kendini arındırma”ya çalışacaktı. Halbu ki, insanın öncelikli beklentisi ve isteği yaşanan reel düzlemde

²⁹⁷ Yazır, I,83; Albayrak, agm., s. 282.

²⁹⁸ İzutsu, dinin alanının insan-Allah ilişkisi ile sınırlı olduğunu söylemekle (*Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 37) yanlış bir sonuca varmıştır. Onun, “insanın Allah’a karşı ahlakî davranışı” dediği bu alanın dinin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Ancak komple insan yaşamını ele alan ve birbirinden ayrılmaz içiçeliği sürekli vurgulayan Kur’an’dan böyle bir düşünce çıkarmak imkansızdır. Kaldı ki o, “insanın yaşadığı topluma karşı ahlaki tavrı kısaca ahlak’ın kaynağının tamamen din olduğunu” (*age.*, s. 38, 268) söylemekle bu görüşünde çelişkiye düşmüştür. Doğrusu da her iki alanın bir bütün olarak değerlendirilmesidir.

mutluluğunun sağlanmasıdır. İşte insanın bu alanla ilgili ilişkisi; diğer insanlar ve tabiatla olan yatay ilişkidir.

Yatay ilişki, Allah ile olan **dikey ilişkiye** göre daha çok çeşitli ve karmaşıktır. Karmaşık ve çeşitli olmak, ilişkilerin şeklini ve ruhunu belirleyen kural ve kanunların da o oranda çeşitlenmesine sebep olmaktadır. İnsan hayatına anlamlı katkılarda bulunan Kur'an'ın buradaki tutumu, bütün bu ilişki çeşitlerini tek tek ele alarak somut çözümler getirmek yerine bütün insanî çözümlemelere dayanak teşkil edecek olan **genel ilkeler** ortaya koymaktır. Halbu ki, ibadet ve imanda bunun tersine kemiyet ve keyfiyet tamamen açıklanmıştır. İnsan hayatının sürekliliği ve değişkenliği karşısında bu tutum doğaldır. Aksi bir tutum Kur'an'ın geçerliliğini ortadan kaldıracaktı. Çünkü insan hayatının işaret edilen çeşitlilik ve karmaşıklığı, Kur'an'ın nüzul çağından daha fazla çoğalmış ve farklılaşmıştır. Bundan sonra da aynı olgu devam edecektir. **Dini tecrübe** (*dikey ilişki*), bireysel bir olaydır. İnsanoğlu yeryüzünde yaşadığı sürece, çevresinde bulunanlarla da yaşamak zorundadır. Çünkü insan, doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bu varlık başkalarının katkılarıyla devam edebilir. Onun için insan başkalarıyla birlikte hareket etmeye muhtaçtır. Bu birliktelik birtakım araçlar sayesinde gerçekleştirilebilir. Başkalarıyla yaşamak için bir arada olmak kadar önemli olan şey, bu birlikteliğin olumlu devamı için kararlı olmaktır.

Kur'an'dan öğrendiğimiz kadarıyla tarihsel olarak insanın bu birlikteliği kurması sırasında kendisine yöneltilen ilk eleştiri, onun yeryüzünde kan dökme ve kötülüğe bulaşması²⁹⁹ ihtimalidir. Ona, ilk etapta, Rabbine karşı geleceği veya O'nu yüceltmede kusur edeceğine dair bir eleştiri yöneltilmemiştir. Burada iki hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi; meleklerin dini, sadece Allah'a ibadet etmektir, onların sosyal yaşamda ahlaki davranış kurallarına ihtiyaçları yoktur. İkincisi; insan için böyle olmayıp, kulluğunu yerine getirirken aynı zamanda dünyada iyiliğin takipçisi olmak zorunluluğu vardır. İyi olmanın ahlaki temelini anlatan *Halife* kavramına Kur'an yer vermektedir. Bu sıfatı insana Allah'ın kendisi vermiştir. O halde bu, fitrî bir yükümlülüktür. Kur'an'daki kontekse göre halife olmak; kan dökme ve fesat çıkarmak³⁰⁰ gibi toplumsal yaşamı ve dünyayı kaosa sürükleyecek

²⁹⁹ 2 Bakara 30.

³⁰⁰ Bu iki olumsuz davranışın toplumsal bozulmanın temeli olduğuna dair bkz.: 5 Mâide 32.

bütün kötü davranışlardan kaçınmak, fesad yerine *sulhu*³⁰¹ tercih etmektir. Kaos tevhide aykırı bir olgudur. Zaten yeryüzünde bu olgu başladıktan sonra Allah peygamber göndermiştir³⁰². O halde halife sıfatı insan ile vardır ve fakat bu sığata riayet edilmediğı zaman vahiy devreye girerek duruma müdahale etmektedir. İnsanın olgunluğu demek olan halifelik tevhidin ahlakî boyutudur³⁰³. İşte bu genellemeden sonradır ki Kur'an, davranışların ahlakiliğini farklı kavramlarla izah etmiştir.

Buraya kadar ortaya çıkan sonuca göre din sistematığında Kur'an'ın insana ait iki temel davranış kategorisini şu iki esasta değerlendirdiğı anlaşılmaktadır:

1. Allah ile barışıklık (müsalemet),
2. Diğer varlıklarla barışıklık³⁰⁴.

Her iki davranışın bulunduğu yer barışıklıktır (*müsalemet*) ki, bu kavram da Kur'anî dinin adı olan *İslâm* ile aynı anlam temelinde buluşmaktadır. İslam kavramı her iki davranış alanının da birleştiğı ve ilgili düzenlemelerin kaynaklandığı kavramdır. İnsanın, kainatın yüce Rabbine inanması (*tevhîd*) ile başlayan bu olgu, ona ibadet etmesi sonucu teslimiyet olarak somutlaşır. Ancak Kur'an, buraya kadar bireysel kalan bu teslimiyet alanını genişleterek sosyal hayata da yansıtır. Bunun ilk adımı ibadetlerin sosyal hayata yansımasıdır. Dindar olmak; ibadetlerin verdiği ruhî yapıyı diğer işlere de yansıtmaktır³⁰⁵. Eğer insan bir olan Tanrı'ya inanıyorsa onun buyruklarında ayırım yapamaz. Kur'an da O'nun buyrukları ile dolu olduğuna göre inanan insanın burada yer alan buyruklar arasında ayırım veya seçim yapması düşünülemez. Yapıldığı taktirde dinin bölünmesi söz konusu olmaktadır³⁰⁶. Mesela; bazı ibadetlerin toplu yapılması; namazın kötülüğü engellemesi; iktisadi faaliyet alanına giren zekat/sadakanın ekonomik yardımlaşmayı esas alması ibadeti sadece bireyin işi olmaktan çıkarır ve etkilerini sosyal alana da yansıtır. İman ve ibadetlerin fiziksel ve ruhsal temizlenmeyi temin ettiğini anlatan (*tatahhur/tezekki, takvâ, felâh,*

³⁰¹ Kur'an *sulhu fesâdın* karşısına koyarken, insan fiillerinin tercih edilenini de aynı kökten gelen *sâlih* kelimesi ile nitelemektedir. Bu diyalektiğin yer aldığı ayetler için bkz.: 2 Bakara 27; 26 Şu'arâ 105; 28 Sâd 27.

³⁰² Yukarıda *ümmeden vahideten* ile ilgili izahlara bakınız.

³⁰³ krş.: Sadr, *age.*, s. 122 vd.; Garaudy, *age.*, s. 107.

³⁰⁴ Akseki, *İslam.*, s. XXIII.

³⁰⁵ İbadetlerde sosyal yön için bkz.: İzzetbegoviç, *age.*, s. 158 vd.; İkbal, *age.*, s. 128-29.

³⁰⁶ Dinde keyfi seçmeciliğe kaçan Ehl-i Kitap ve müşriklere Kur'an şiddetli eleştiriler yöneltmiştir: 6 En'âm 159; 30 Rûm 32.

sulh, ihsân vs.) kavramlar³⁰⁷; insanlarla olan ilişkilerde hedeflenen olumlu sonucu anlatmak üzere de kullanılmaktadır³⁰⁸ ki, insanın Allah’la ve diğer varlıklarla olan ilişkilerinin sonuçlarının bulunduğu yer burasıdır. Bir buluşma noktası da her iki davranış türünün, insanın kurtuluşu için aynı bağlamda birlikte ele alınmasıdır³⁰⁹. Kur’an daha genel bir şekilde **yararlı ve doğru iş** (*amel-i sâlih*³¹⁰) kavramıyla bu iki tür davranışı insana ait ve aynı ruhu paylaşan davranışlar olarak ele almaktadır. Dolayısıyla mümin, ibadetlerde olduğu gibi sosyal yaşamda da imanının verdiği ruhla hareket alanını oluşturmak, iktisadi, siyasi, hukuki vb. sosyal yaşam süreçlerine bu davranış ruhunu yansıtmak durumundadır. Bunlardan insanlara karşı olanlarını biz **ahlakî davranışlar** olarak değerlendiriyoruz.

“Kur’an, öncelikle insan faaliyeti konusunda doğru bir ahlakî tutumun oluşmasıyla ilgilenen bir tebliğdir. Doğru hareket, ister siyasi, ister dini ve isterse sosyal olsun, İslam’a göre ibadet sayılır³¹¹. Bu yüzden Kuran, faaliyet için gerekli olan doğru bir zihin halini oluşturan her çeşit ahlak gerilimine ve psikolojik tesirlere önem verir. O, gurura ve kendi kendine yeterli olma duygusuna; başka deyişle bir yandan mutlak hümanizme, öte yandan da ümitsizliği ve mağlubiyeti öncelikle kabul etmenin ahlakî düşüklüğüne karşı bizleri uyarmaktadır. Yine o, bir taraftan takva ve Allah korkusu üzerinde, diğer taraftan da Allah’ın rahmeti ve insanın esas itibarıyla iyi olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Açıkça görülmektedir ki Kur’an’ın asıl gayesi, en yüksek derecede yaratıcı ahlakî enerjinin serbest bırakılmasını sağlamaktır”³¹². Dolayısıyla nerede ve hangi zaman diliminde olursa olsun inanan kişi, ilişkilerinin özünü belirleyen ve değişmeyen “bütün ahlaki davranış ilkeleri”³¹³ni Kur’an’dan almaktadır.

Sözünü ettiğimiz bu temel güzel ahlakî ilkeler; adil olmak (*adl-adalet*)³¹⁴,

³⁰⁷ 2 Bakara 21, 183, 197; 7 A’râf 170; 9 Tevbe 103; 20 Taha 132; 22 Hacc 37, 77; 35 Fâtır 18.

³⁰⁸ 5 Mâide 93; 42 Şûrâ 23; 49 Hucurât 1, 13; 58 Mücadile 9, 13; 64 Teğâbun 16; 91 Şems 9-10; 92 Leyl 5-10.

³⁰⁹ 2 Bakara 83, 177; 23 Muminûn 1-6; 70 Meâ’ric 22-35.

³¹⁰ ‘*amilû’s-sâlihât*’ formülü için bkz.: 2 Bakara 25, 82, 277; 3 Âl-i İmrân 57; 4 Nisâ 34, 57, 122, 124; 5 Mâide 9, 93; 10 Yûnus 9; 11 Hûd 11, 23; 20 Taha 75, 112; 22 Hacc 50; 24 Nûr 55; 40 Mu’min 58; 47 Muhammed 2.

³¹¹ Bizce davranışların ahlakî olması veya ahlakî ilkelere riayet edilerek yürütülmesi ibadet değildir

³¹² Fazlurrahman, *İslam*, s. 336.

³¹³ Nasr, *Modern Dünya Rehberi*, s. 79.

³¹⁴ 4 Nisâ 3, 135; 5 Mâide 8, 42, 42; 49 Hucurât 9; 55 Rahmân 9.

şahitliği doğru yapmak³¹⁵, sözünde ve emanetinde güvenilir olmak (*ahd/emanet*)³¹⁶, doğru olmak (*sıdk/istikamet*)³¹⁷, boş ve yararsız şeylerden kaçmak³¹⁸, iffet³¹⁹, şefkat³²⁰ ve tevazulu olmak³²¹, ırzını korumak³²², gönülden, karşılıksız ve cömertçe bağışta bulunmak (*infâk*)³²³, insanların arasını düzeltmek³²⁴, yardımlaşma (*teavun/tenasur*)³²⁵, muhtaçları doyurmak (*itâ'm*)³²⁶, yeryüzünde Allah'ın istediği iyiliğin yayılması için mücadele etmek (*cihâd*)³²⁷, kararlılık (*sebat*)³²⁸, sabretmek (*sabr*)³²⁹, öfke yerine affedici olmak³³⁰, Allah'ın ve insanların iyiliklerini unutmamak (*şükr*)³³¹, Allah'tan korkmak (*haşyet/havf*)³³², kötülüklerden pişmanlık duymak (*tevbe*)³³³ vs. dir³³⁴. Sayılan ve sayılamayan bütün bu tür konularda olaylara karşı duyarlı olmayı, Kur'an, iyi ve güzel işler (*sâlihât/ma'rûf/ hayr/ hasenât/ tayyib/ helâl*)³³⁵ olarak takdim etmektedir.

Bunların zıddı olan kötü fiiller ise; zulümetmek (*zulm*)³³⁶, güvenilir olmamak (*hiyânet*)³³⁷, düşmanlık beslemek (*adâvet*)³³⁸, cimrilik (*şuhh*)³³⁹, saçıp savurma (*israf/tebzîr/katr*)³⁴⁰, yalan (*kizb*)³⁴¹, hırsızlık, zina, katl vb. günahları işlemek

³¹⁵ 2 Bakara 283; 5 Mâide 8, 106; 25 Furkân 72; 70 Me'âric 33.

³¹⁶ 2 Bakara 177; 23 Mu'minûn 8; 70 Me'âric 32.

³¹⁷ 9 Tevbe 7; 11 Hûd 112; 33 Ahzâb 23; 41 Fussilet 30; 42 Şûrâ 15; 46 Ahkâf 13.

³¹⁸ 23 Mu'minûn 3; 25 Furkân 63, 72.

³¹⁹ 42 Şûrâ 37.

³²⁰ 48 Feth 29.

³²¹ 25 Furkân 63.

³²² 23 Mu'minûn 5-7; 25 Furkân 68; 70 Me'âric 29-31.

³²³ 2 Bakara 177, 264; 8 Enfâl 3; 17 İsrâ 29-30; 23 Mu'minûn 4; 25 Furkân 67; 42 Şûrâ 38; 57 Hadîd 7; 70 Me'âric 24-25.

³²⁴ 8 Enfâl 1; 49 Hucurât 10.

³²⁵ 5 Mâide 2; 42 Şûrâ 23;

³²⁶ 22 Hacc 28, 36; 72 İnsân 8-9; 74 Muddesir 44; 107 Mâ'ûn 3.

³²⁷ 5 Mâide 8, 54; 7 A'râf 199; 29 Ankebût 6, 69; 47 Muhammed 31; 49 Hucurât 15; 61 Saff 11.

³²⁸ 3 Âl-i İmrân 147; 8 Enfâl 45.

³²⁹ 2 Bakara 177; 4 Nisâ 25; 8 Enfâl 46; 11 Hûd 11; 16 Nahl 42; 32 Secde 24; 42 Şûrâ 43; 103 Asr 3.

³³⁰ 3 Âl-i İmrân 134; 4 Nisâ 149; 7 A'râf 199; 24 Nûr 22; 42 Şûrâ 40, 43; 64 Teğâbun 14.

³³¹ 2 Bakara 172; 5 Mâide 49; 16 Nahl 78; 27 Neml 19, 40; 46 Ahkâf 15.

³³² 6 En'âm 15; 8 Enfâl 48; 33 Ahzâb 37; 36 Yâsîn 11; 50 Kâf 33; 79 Nâzi'ât 40.

³³³ 5 Mâide 39; 6 En'âm 54; 20 Taha 82; 25 Furkân 70-71; 28 Kasas 67.

³³⁴ krş.: Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, s. 79; Kerare, *ed-Dîn ve 'ş-Şehâde*, s. 41-44.

³³⁵ 3 Âl-i İmrân 110, 114; 5 Mâide 87, 100, 114; 6 En'âm 160; 9 Tevbe 3, 41; 11 Hûd 114; 16 Nahl 97, 114; 25 Furkân 70; 27 Neml 89; 66 Tahrîm 1.

³³⁶ 7 A'râf 162; 10 Yûnus 13; 42 Şûrâ 42.

³³⁷ 4 Nisâ 107; 8 Enfâl 27, 58; 22 Hacc 38.

³³⁸ 6 En'âm 112; 8 Enfâl 60; 43 Zuhuruf 68.

³³⁹ 4 Nisâ 128; 33 Ahzâb 19; 59 Haşr 9; 64 Teğâbun 16.

³⁴⁰ 3 Âl-i İmrân 147; 4 Nisâ 6; 7 A'râf 31; 17 İsrâ 26-27; 25 Furkân 67; 39 Zümer 53;

³⁴¹ 4 Nisâ 50; 6 En'âm 21, 24; 9 Tevbe 43; 18 Kehf 5; 24 Nûr 8; 26 Şu'arâ 223; 39 Zümer 59; 40 Mu'min 28; 58 Mucâdile 2, 14.

(*fisk/fücûr/fesâd*)³⁴², rastgele yemin etmek (*hemmâz*)³⁴³, hased etmek³⁴⁴, kabalık ve azgınlık etmek (*utull*)³⁴⁵, nefsinin isteklerine tabi olmak (*hevâ*)³⁴⁶, büyüklenmek (*tekebbür*)³⁴⁷, kendini hiçbir şeye muhtaç görmemek ve kendine aşırı güvenmek (*istiğnâ*)³⁴⁸, alay etmek (*istihzâ/sahr*)³⁴⁹, insanlara vesvese vermek³⁵⁰, iffet ve namus dışı davranmak (*fahş*)³⁵¹, haddini aşmak (*taa'ddi/bağy*)³⁵², kural ve kanun tanımamak (*tuğyân*)³⁵³, sosyal barışı bozarak toplumu karmaşa ve çıkmaza sürüklemek (*fitne*)³⁵⁴ vs. dir. Kur'an, bunları da kötü, hoş karşılanmayan ve sevimsiz işler (*munker/şerr/seyyiât/ habîs/ harâm/ zenb/ hatîe/ ism*)³⁵⁵ olarak takdim etmektedir.

Örneğin şu ayet iyi ve kötü davranışları birlikte değerlendirmektedir:

“Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya yardımı emreder. Edebe aykırı her şeyden, kötülükten, azgınlıktan meneder. Düşünüp öğüt alırsınız diye size öğüt veriyor”³⁵⁶.

Allah’a teslimiyet (*islam*) ile başlayan ve hareketlerin özünü belirleyen bu ilkelere göre hareket eden insanın varacağı sonuç; Allah’a karşı saygılı olmak ve ondan sakınmak açısından **insanî yücelik** (*takvâ*), **yüksek ahlak** (*ihsan*) ve **erdemlilik** (*birr*)dir. Yukarıda da işaret edildiği gibi bunlar, Allah ile olan iyi ilişkiler sayesinde de elde edilecek sonuçlardır. 5 Mâide suresi 2. ayette insanların *birr* ve *takvâ* üzerine yardımlaşp **günah**, **kötülük** (*ism*) ve **düşmanlık** (*udvân*) üzerine yardımlaşmamasının gerekliliğini ifade ediyor. Bunlara uymak da yine *takvâ* (Allah’a karşı saygılı olmak ve ondan sakınmak)ya dayandırıyor. O halde *birr* insanların ahlakî üstünlük noktası; *takvâ* da yalnız insan-Allah ilişkisinin üst

³⁴² 2 Bakara 11, 27, 197, 205; 4 Nisâ 93; 5 Mâide 30, 38, 108; 7 A'râf 33, 56, 85; 10 Yûnus 33; 17 İsrâ 32; 26 Şu'arâ 152; 35 Furkân 68; 42 Şûrâ 38; 49 Hucurât 6; 53 Necm 32; 60 Mumtehin 12; 71 Nûh 27.

³⁴³ 68 Kalem 11; 108 Humeze 1.

³⁴⁴ 113 Felak 5.

³⁴⁵ 68 Kalem 13.

³⁴⁶ 4 Nisâ 135; 25 Furkân 43; 42 Şûrâ 15.

³⁴⁷ 16 Nahl 23; 31 Lokmân 7; 40 Mu'min 35.

³⁴⁸ 92 Leyl 8; 96 'Alak 7.

³⁴⁹ 49 Hucurât 11.

³⁵⁰ 114 Nâs 4.

³⁵¹ 2 Bakara 268; 3 Âl-i İmrân 135; 17 İsrâ 32; 24 Nûr 19.

³⁵² 2 Bakara 194, 5 Mâide 87; 229; 4 Nisâ 14; 7 A'râf 33; 23 Mu'minûn 7; 42 Şûrâ 27;

³⁵³ 79 Nâzi'ât 37; 96 'Alak 6.

³⁵⁴ 2 Bakara 191; 8 Enfâl 25; 113 Felak 4.

³⁵⁵ 2 Bakara 81; 3 Âl-i İmrân 104; 4 Nisâ 112; 5 Mâide 62; 6 En'âm 120, 151, 160; 7 A'râf 32, 33; 9 Tevbe 68-71, 102; 17 İsrâ 38; 21 Enbiyâ 74; 24 Nûr 11; 40 Mu'min 3, 55; 42 Şûrâ 37; 49 Hucurât 12; 53 Necm 32; 99 Zelzele 8; 113 Felak 3-5.

³⁵⁶ 16 Nahl 90.

noktasıdır. Yalnız *takvâ* kökünün hem insanlar hem de Allah ile ilişkiler için kullanılması **takvânın** sosyal ilişkilere de yansıdığı ve bu ilişkilerin ruhunu oluşturduğu anlamına gelmektedir. Böylece bu iki yönü birlikte **en iyi şekilde** aynı temele oturtan insan (*etkâ*)³⁵⁷ Allah nazarında **en iyi insan** (*ekrem*) olmaktadır. Böylece **gerçek** anlamda **mümin**; iman, ibadet ve ahlakî eylemleri birlikte yürüten kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu ayetler (8 Enfâl 1-4³⁵⁸) bu iççeliği vurgulaması açısından zikredilmeğe değer:

“Sana savaş ganimetlerinden soruyorlar. De ki, onlar Allah ve Rasul’e aittir. Allah’tan korkun ve aranızda barışı sağlayın. Eğer müminler iseniz Allah’a ve Rasulüne itaat ediniz. Müminler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri titrer, Allah’ın ayetleri okunduğu zaman da imanlarını artırır. Onlar sadece Allah’a güvenip dayanırlar, namazlarını dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden karşılıksız dağıtırlar. İşte bunlar gerçek müminlerdir (*el-mu’minûne hakkâ*). Onlar için Rableri katında derece derece mükafat, bağışlanma ve bol rızık vardır”.

Kur’an yukarıdan beri anlattığımız bu **gerçek mümin** prototipini çizmekte ve en güzel erdemlere sahip olan böyle insanların oluşturduğu topluluğa *ideal ümmet* ismini vermektedir. Ümmet kavramının anlamından yola çıkarak, iman-eylem bütünlüğünü oluşturan esaslar etrafında buluşan, zaman ve mekana müdahale eden (tarihi değiştiren) inanan kişilerin oluşturduğu toplum, ancak bu ismi alabilmektedir³⁵⁹. Yine bu esaslar iyi bir müslüman olmanın yanında toplumun iyi bir üyesi olma (çağdaş söylemle *vatandaş*) özelliğini de kazandırmaktadır ve bunlar normal yaşam için gerekli olan şartlardır. Bütün toplumlar kendi üyelerinin iyi insan olmasının asgari şartlarını oluşturma çabasıdadırlar. Kur’an’ın benimsediği ahlakî ilkesel boyutlara onu esas almayan diğer toplumlarda da az veya çok rastlamak mümkündür³⁶⁰. Örneğin; tanrı merkezliliği ve aşkın boyutu inkar eden hümanist din teorilerinde de belirlenen esas ilkelere; dürüstlük (*integrity*), sorumluluk

³⁵⁷ 49 Hucurât 13.

³⁵⁸ Diğer örnekler: 2 Bakara 177; 3 Âl-i İmrân 110, 191; 5 Mâide 2, 8; 8 Enfâl 74; 17 İsrâ 23-38; 21 Enbiyâ 16; 23 Mu’minûn 1-11; 25 Furkân 63-77; 32 Secde 15-19; 33 Ahzâb 1-3, 36, 70; 42 Şûrâ 36-43; 48 Fetih 29; 49 Hucurât 1-13; 51 Zâriyât 15-21; 65 Talak 2-3; 66 Tahrîm 5; 70 Me’âric 23-35; 103 Asr 1-3.

³⁵⁹ krş.: Faruki, *Tevhid*, s. 95-98.

³⁶⁰ Akseki, “Mukaddime”, *Ebedî Risalet*, Abdurrahman Azzam, s. 39.

(*responsibility*), yardımseverlik (*helpfulness*), merhamet (*compassion*)³⁶¹ Kur'an tarafından da bütün ilişkilerin temeline oturtulmuştur. Yine bütün toplumsal yapılanmalarda ahlakın egemenliğinin arzulanıp bunun başarılmadığı yerde somut yeni düzenlemelere gidilmektedir.

Kur'an daima canlı bir hayatı ve insanı esas alan bir kitap olduğuna göre buraya kadar sistematize edilen dini, muhayyel bir proje olarak sunmamıştır. Kendisine pilot bölge olarak seçtiği bir toplumda bunların dinamik olarak görülmesi gerektiğinden, indiği topluma tatbikini öngörmüştür. İnzalin ilk döneminde buraya kadar anlatılanlar yeterli olurken, İslam toplumunun tam anlamıyla teşekkül ettiği inzalin son dönemlerinde hukukun dahil olması ile prototip tamamlanmıştır. Şurası bir gerçektir ki, **iman, ibadet ve temel ahlakî ilkelerin** değişmemesine karşın **hukuk** daima değişmekte ve yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Kur'an burada örnekleme yoluna giderek toplumun ihtiyaçlarının hukuk zemininde nasıl halledileceğinin yolunu (*şir'at* ve *minhâc*) göstermiştir. Hatta tenzil döneminin bütün hukukî problemlerini bile tek tek çözmemiş bunu peygambere veya ilgililere terk etmiştir. Bunun gerekçesi açıktır: **Kur'an durağan bir hayata ait kitap değildir.** O daima yaşayan ve yaşanan bir kitap olmayı istemektedir³⁶².

Kur'an, yukarıdan beri anlatılan ahlakî tavrı oluşturmakla ilk planda bireyin kurtuluşunu temine yönelmiş, ardından bu bireylerin oluşturduğu toplumun da daima kendini yenilemek suretiyle diri olarak **ayakta kalma** (*ihyâ*)sını hedeflemiştir:

“Ey insanlar! Allah ve Rasulü sizi, size hayat verecek şeylere çağırdıkları zaman uyun. Şunu iyi bilin ki, Allah kişi ile kalbi arasına girer ve bilin ki, sonunda onun huzurunda toplanacaksınız”. (8 Enfâl 24)

Böylece öznel düzlemde gerçekleştirilen ahenkli dinî-ahlakî yapının, aynı ahengi muhafaza ederek nesnel düzleme (toplum/ ümmet) taşınması istenmiştir³⁶³. Dolayısıyla bireyin iyi bir müslüman olması, uyumlu bir vatandaş olmasını da temin etmektedir. Toplum bireyle aynı kulvarda bulunduğu müddetçe bu böyledir. Dine insan unsurunun etki ve müdahalesi de bu aşamada başlıyor. Çünkü toplum, algı biçimine ve anlayışına göre bir sistematik oluşturuyor. Bütün toplumsal projelerde

³⁶¹ Rusterholt, “Humanist Religion for the Troubled”, s. 87, 89.

³⁶² 2 Bakara 2; 17 İsrâ 9, 82; 25 Furkân 1; 57 Hadîd 9.

³⁶³ krş.: Attas, *Modern Çağ*, s. 97-98.

olduğu gibi bu durum, kaynak açısından ilahi olmasına rağmen yaşamı beşeri olan din için de normaldir. Dinin kültürün etkisine girişi bu aşamadan sonra başlamaktadır.

Ahlakî ilkeleri bireye mal ettikten sonra, canlı bir şekilde sosyal düzenin kurulması istenmektedir. Sosyolojik anlamda dinin, “**dünya kurma**” ve “**dünya koruma**”³⁶⁴ fonksiyonu bu aşamadan sonra devreye girmektedir. Böylece insan gelecek yaşamına yönelik eylemlerinin bir değer taşıdığının farkına varmaktadır³⁶⁵. Ahlakî ilkeler çerçevesinde hareket etmek, sosyal ilişkilerin normal gidişatı için yeterlidir. Hukuk bu normalliğin devamına yardımcı olmaktadır. Ancak normalliği bozan davranışlar karşısında devreye yeni tedbirler girmektedir ki bunlar, cezai tedbirlerdir. Kur’an-ı Kerim toplumu bozan davranışların cezasını aynı sonucun yani **ayakta kalma** (*ihyâ*)nın elde edilmesine dayandırmaktadır³⁶⁶.

Kur’an hem deskriptif (tanımlayıcı) hem normatif (kural koyucu)dir. Bunlar olmasa eksik bir din olurdu. Ancak o, belli bir topluma inmiş ve uygulamaya koyduğu bazı hükümlerde o zamanın sosyal şartlarını gözönünde tutmuştur. Sonradan gelenler acaba bu hükümlerin birini veya bir kaçını akılla değiştirebilirler mi? Yoksa onlarla eşdeğer veya onların gayesini gerçekleştiren benzer hükümler koyabilir mi? Çünkü Kur’an, önem verdiği bazı konuların üzerinde ayrıntıyla durmuş ve o günün acil müdahale bekleyen konusu olarak çözüme kavuşturmuştur. Mesela; aile, miras, evlilik, (zina ve zina iftirasının, hırsızlık ve adam öldürmenin cezası vb.) cezai müeyyideler örnek olarak sayılabilir. Kur’an’ın ibadetler dışında bu tür hükümler getirmesinin sebepleri üzerinde şunlar söylenebilir:

- 1- Dinin dünyevi hayatla birlikte yaşanması gerektiği.
- 2- Sadece ahirete yönelik ibadetlerle saf dinin din olamayacağı ve eğer insanı ilgilendiren bir şey var ise bunun mutlaka insanın her anını kaplaması gerektiği.
- 3- Hayatın içinde olmayan bir kitabın yaşama hakkının olmadığı.
- 4- Dinin herkesin işi olduğu.

³⁶⁴ *Dünya kurma ve dünya koruma* kavramları ve dinin bu anlamdaki fonksiyonu için bkz.: Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 29-88.

³⁶⁵ krş.: Myers, “On the Nature of Religion”, s. 136.

³⁶⁶ 2 Bakara 28, 65, 179; 8 Enfâl 53; 13 R’ad 11.

Görüldüğü kadarıyla, insanın toplumsal yaşamına ilişkin hitabında Kur'an'ın genel karakterinin **sivil çözüm** üzerine bina edildiği, öncelikle bireylerin ilişki ve sorunlarını bu zihniyetle ele almalarını salık verdiği anlaşılmaktadır. Bu, **resmi çözüm**ün inkarı veya önemsenmemesi anlamına gelmemelidir. Ancak dini gönülden kabul eden birey, böylece yaşamın bütün alanlarına ait davranışlarını gönülden ve isteyerek Kur'an'ın öğütlediği ahlakî prensiplere uygun olmasına dikkat edecektir. Çünkü bunda kişinin dünyevî ve uhrevî kazancı vardır. Tanrı bunları va'd etmiştir. Davranışların bozuk veya yanlış olması durumunda ise kazanç kayba dönüşmektedir. Sivil çözümün temelinde, insanın bu ahlakî zihniyeti gözeterek davranması yatmaktadır. Kur'an ferdin iç ve dış alemini bir bütün olarak ele alıp mütenasip bir düzleme oturtmak için temel ilkeleri ortaya koyarken, toplumun tenasübü için de genel ilkeleri ortaya koymuş ve kurum, kural ve ilişkileri düzenleyen yasaları yapma serbestisini her toplumun kendine ve kamuoyuna bırakmıştır. Böylece onun ferdî ve kamusal hitabı hem formel hem (ilkeleri sayesinde) zihinsel şekilde varlığını devam ettirme imkanı elde edilmiştir.

Bu formülasyonun beşer taklidinde ise tek yönlülük vardır. Yani beşer merkezli dinde insan, davranışlarını ahlakî prensiplere uygun yaparsa kazancı sadece bu dünyada iyi olmaktır. Bunun uhrevî bir kazancı düşünülemez. Yine bu düzlemde insan hata ve yanlış yaparsa cezasını görür. Onda da uhrevî bir sonuç gözetilmez. O, görünen alemin kurallarıdır sadece. Bu söylediklerimizden resmi çözümün beşeri bir düzenleme ve seküler anlamlar içerdiği anlaşılmalıdır. Kur'an'ın bu tür resmi düzenlemelerinin oldukça az olduğunu söylemiştik. Ancak o, bunları tamamen seküler anlamda sunmamaktadır. Miras ve nikah gibi bazı konularda tam, şahitlik, alışveriş, suçların cezaları, siyasal düzenleme ve ilişkiler, askeri ve eğitim, uluslararası ilişkiler, savaş ve barış gibi çoğu konuda da örneklemelerle genel kaideler koyma yoluna gitmiş ve bu örnekliğin verdiği zihniyetle dünyevî bütün sorunları çözmeyi ve düzenlemeler yapmayı insana bırakmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi insan hayatının daima ve en hızlı değiştiği ve geliştiği, üstelik ayrıntısı en çok olan alanda bu alandır. Dolayısıyla bütün zamanlara ve mekanlara göre sosyal ilişkilerin ayrıntılarını düzenlemek insana kalmıştır. Burada insan özgürdür. Daha genel bir ifadeyle, **sivil çözüm** vahiy alanı, **resmi çözüm** de akıl alanı içinde yer almaktadır. Ancak burada, Kur'an'ın koyduğu genel ahlakî davranış

prensipieri ihlal edilmemek suretiyle tamamen serbest hareket edilebilir. **Sivil** ve **resmi** çözümün bu anlattığımız ruhunu bir çok ayette³⁶⁷ görmek mümkündür. Her şeye rağmen resmi çözümün yetmeyebileceğine işaret için olsa gerek hüküm ifade eden pasajların sonunda insanın vicdanına hitap edilmesi önemlidir. Öyle anlaşıyor ki Kur'an sivil çözümün daha etkili olduğunu ihsas ettirmektedir. Çünkü insanın bundan kaçması mümkün değildir³⁶⁸. Resmi çözümde görüngüler üzerine hüküm verilebilmektedir. Sivil yaklaşımda olduğu gibi resmi düzenlemelerde³⁶⁹ de Kur'an ruhuna uygun uyulması gereken bazı dinî-ahlakî ilkeler şunlardır:

1- Dinde zorlama yoktur, özgürlük vardır³⁷⁰. Bu da bilgi, yorum, inanç ve yaşam çoğulculuğu demektir.

2- Ferdi sorumluluk³⁷¹.

3- Aracısız Allah-insan münasebeti³⁷².

4- Adalet³⁷³.

5- Eşitlik³⁷⁴. Herkes Allah'ın yarattıkları olması, iman edenler ise kardeş olmaları açısından eşittir.

6- İnsanı yüceltme³⁷⁵. İnsan öldürmek, kölelik vs. hoş karşılanmamıştır.

Bu yaklaşımlarıyla, Kur'an birey ve toplum hayatındaki bütüncül yaklaşımından dolayı düalizmden uzak bir panorama çizmektedir. Böylece sivil ve resmi çözüme yaptığı bu vurgu sebebiyle o, **dinde gözettiği öncelikleri de sıralama** imkanı vermektedir.

Buraya kadar anlatılan Kur'anî din sistemi, birey tarafından benimsenip içselleştirildiği takdirde **gerçek mümin** veya **gerçek dindar** ortaya çıkmaktadır. Kısaca "gerçek dindar, hayatın olgu ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan

³⁶⁷ Örnekler: 4 Nisâ 59, 64; 8 Enfâl 46; 26 Şuâ'râ 151; 33 Ahzâb 33, 69-71;

³⁶⁸ 33 Ahzâb 54.

³⁶⁹ Bu kısımdaki "resmi düzenleme veya çözüm" kanun ve hüküm koyma anlamındadır.

³⁷⁰ 2 Bakara 256.

³⁷¹ 6 En'âm 164; 35 Fâtır 18; 53 Necm 38.

³⁷² 2 Bakara 186; 8 Enfâl 24.

³⁷³ 4 Nisâ 135; 5 Mâide 8, 45; 6 En'âm 152; 7 A'râf 29, 84.

³⁷⁴ 49 Hucurât 13.

³⁷⁵ 4 Nisâ 92; 5 Mâide 32.

insan³⁷⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sistemin bir bütün olarak benimsenmesi esastır. Çünkü her bir boyut din sistematğinde vazgeçilmez bütünlüğün parçalarını oluşturmakta, biri diğerini dışarıda bırakarak bir din sistematğı oluşturma imkanı vermemektedir. Ancak Kur'an'ın insan davranışında sivil çözüme yaptığı vurgu ve oluşturmak istediğı temel tutum açısından iman, ibadet ve ahlakî davranışlar arasında önemine göre öncelik bakımından yeni bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda sıralama şöyle olmaktadır:

1. İman
2. Ahlak (İman ve ibadetin ortak paydası olarak)
3. İbadet

Bu sıralamada ahlakın öne geçtiğı görölmektedir. Bunun gerekçelerini uzun uzadıya anlatmak yerine³⁷⁷ kısaca şunu söyleyebiliriz. Ahlak iman ve amelin ortak paydası olarak burada yer almıştır. Her şeyin temeli olan imandan sonra Kur'an'da bu konunun önemi açıktır³⁷⁸. Çünkü dinin kavramsallaşma sürecinde Kur'an, imandan sonra önceliğı ahlaka vermiştir. Vahiy tarihinin yarından çoğu bu olgunun yerleşmesine ayrılmıştır. Güzel davranışların ihlal edildiğı yerde hukuki düzenlemeler devreye girmekte ve gerekenin yapılması istenmektedir. Halifelik vasfından hareketle şunu söylemek yanlış olmaz: Kur'an bireyin müslüman (Allah'a teslimiyet) olmadan önce insan olmasını yani yaratılıştan gelen doğal ve saf özelliklere sahip çıkmasını ister. Mekke'de ilk inen ayetler önce iyi vasıflara sahip olmanın üzerinde durmaktadır³⁷⁹. İslam, bu insanî özellikleri güçlendirir, mükemmelleştirir, daha da önemlisi de kalplerin ve zihinlerin ıslahını ister³⁸⁰. Cennet ve cehennem kazanma yolları³⁸¹ konusunda sadece ibadet değil yukarıdan beri işaret edilen ahlakî davranışları da saymaktadır. Bu Kur'an'ın büyük kısmını oluşturur. Bu durum iniş sırasına göre ayetler dizildiğinde de görülür. Bu sıralamada iki şey, **iman**

³⁷⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 57.

³⁷⁷ Böyle bir sıralamanın gerekçeleri hakkında bazı ipuçları için bkz.: Paçacı, Mehmet; "Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları", *İslami Araştırmalar*, c.: 7, sayı. 2, Bahar 1994, s. 181-92.

³⁷⁸ Ahlakın önemini Akseki, onu "ikinci bir fitrat" olarak nitelemekle ("Mukaddime", *Ebedi Risalet* s. 39) belirtmeye çalışmıştır.

³⁷⁹ Örnek olarak bkz.: Mâûn, Abese, Duhâ sureleri, 23 Mu'minûn 8-11; 25 Furkân 63-68, 72-74; 28 Kasas 77 ayetleri.

³⁸⁰ 26 Şu'arâ 89; 47 Muhammed 2, 5.

³⁸¹ krş.: İzutsu, *Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 152, 155-59 vd.

ve **insanın istikamet sahibi olması**³⁸² dikkati çeker. Bunlar olmadan bir takım ibadetlerin yapılması sadece görünürde insanların müslüman olmasına neden olur. Halbu ki insanların Allah'a teslim olması sadece onun önünde secde etmek değildir. Bu komple bir tavrın benimsenmesidir. O halde din, insanın iyi olması için vardır.

Son olarak insanın tabiat ile olan ilişkisi üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir. Kur'an, Allah'ı alemlerin rabbi olarak takdim ediyor³⁸³. *Fıtrat* kavramıyla da bütün alemleri yaratanın yine kendisi olduğunu izah ediyor. İnsan nasıl yaratıcısını biliyor ve ona karşı bir takım eylemlerde bulunuyorsa, insanın dışındaki bütün canlılar da kendilerince Allah'a karşı olumlu eylemlerde bulunuyorlar³⁸⁴. Nihayet bütün evren ve onun içindeki her bir yaratılmış, Allah'ın yüceliğini ve kudretini isbat eden birer delil (ayet)dir. İnsan bunları görerek tefekkür etmeli ve Allah'ı daha iyi kavramalıdır³⁸⁵. Yine dünyadaki çeşitli fayda veren şeyler Allah tarafından insanın istifadesine³⁸⁶ sunulmuştur³⁸⁷.

Bütün bu söylenenlerden şunu çıkarabiliriz: İnsan bu dünyada yalnız bir varlık olmadığı gibi, diğer varlıklar da alelade ve rastgele değildirler. İnsan onlarla olan münasebetlerinde, tıpkı insanlarla olduğu gibi ahlakî ilkeleri gözeterek hareket etmelidir. Kur'an'ın genel yapısından hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İnsan nasıl ki kendisini ve etrafındakileri koruyup gözetiyor ve onlarla en güzel diyalogları sergiliyorsa aynı özgün ve özverili davranışı kendisi dışındaki bütün tabiat ve tabiat varlıklarına karşı yürütmelidir. Bunlar yapılırsa dünyada hatta evrende insanın sebebiyet verdiği felaket ve kaosların bir çoğu yaşanmayacaktır. Kur'an bu meselede ayırım gözetmeden felaketin sadece diğer varlıklar için değil insanı da kuşatacak çapta olabileceğini haber vermektedir³⁸⁸. Ümmet kavramında da işaret edildiği gibi toplumsal hatta bütün canlılarla ortak hayatın devamını ihlal eden *zulum*³⁸⁹, *fitne*³⁹⁰,

³⁸² İslam'ın ruhunu; Allah'ın birliğine ve sıfatlarına iman ve istikamet (her yönden doğruluk) olmak üzere iki temele oturtan Akseki bu bağlamda önemli olanın altını çizmektedir. bkz.: İslam, XXXXIII.

³⁸³ 1 Fâtiha 2; 3 Âl-i İmrân 189.

³⁸⁴ 17 İsrâ 44; 24 Nûr 41; 61 Saff 1; 62 Cum'a 1; 24 Nûr 41.

³⁸⁵ 3 Âl-i İmrân 190-191; 24 Nûr 43-45; 88 Gâşîye 17-21;

³⁸⁶ 2 Bakara 22, 29; 16 Nahl 5-8;

³⁸⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 163-64.

³⁸⁸ 30 Rûm 41.

³⁸⁹ 10 Yûnus 54; 11 Hûd 100-101.

³⁹⁰ 8 Enfâl 25.

*fesâd*³⁹¹ vb. leri, Kur'an tarafından daima duyarlı olunması gereken kavramlar olarak takdim edilmektedir³⁹². Kur'an, dini bu kadar geniş bir vakıa olarak gündeme getirmiştir³⁹³.

IV. KUR'AN'A GÖRE DİNİN BİREYDE VAROLMA ŞARTLARI

Kur'an, dinin insan tarafından bilinçli olarak benimsenmesini arzu edip aksine bilinçsiz toplu bir iltihakı istemez. Fakat bunun alelade bir kabul olduğu sanılmamalıdır. İnsan körü körüne önüne geleni taklit ve devamda ısrar³⁹⁴ etmemeli ve kendi aklıyla seçmeye (*tefekkür-tezekkür*) karar vermelidir. Bir insanın dini benimsemesi ve onu yaşayabilmesi için şu şartlar olmalıdır:

- 1- Akıl ve bilgi
- 2- Hürriyet
- 3- Sorumluluk bilinci³⁹⁵

Dinin seçimi **akılla** mümkün olur ve ancak akılla devam ettirilir. Akıldan yoksun olmak dinde sorumluluğu kaldırır. Kur'an bunun için sürekli insan aklına hitab eder³⁹⁶. İlke olarak şunu söyleyebiliriz: Allah yolu gösterir, oradan aklın klavuzluğunda yürümek insana düşer. O halde önemli olan rasyonel, müsbet ve pratik özellikler gösteren Kur'anî dini *tefekkür* ve *tezekkür* sonucu kabul edilmesidir. Böylece kişi de sorumluluk duygusu doğar ve onun bütün öğretisi ve talimlerini yaşamak için daha bilinçli ve farkında olarak kendine mal eder.

Hürriyet de hem ilk başta bir insanın müslüman olması, hem de bu seçimi yapmış birinin dini vazifelerini yerine getirmesi (dindarlık) için şarttır. Aksi halde zorlama ile insanlar görünüşte müslüman olurlar. İnsanın bilinçli ve özgür seçimi

³⁹¹ 28 Kasas 77; 30 Rûm 41.

³⁹² Çok geniş bir perspektifle özetlenen bu konu özellikle İslam hukukçuları tarafından **Makasidu's-Şâr'i /Şeri'a** adı altında ele alınarak incelenmektedir. bkz.: Şatıbî, *Muvâfakât*, II,5 vd.; İbn Aşûr, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi* (çev.: M. Erdoğan- V. Akyüz), İst. 1988, s. 27 vd.

³⁹³ Kur'an'a göre dinin kozmik bir vakıa olarak tanım ve yorumu için bkz.: Malik b. Nebi, *The Quranic Phenomenon*, s. 184.

³⁹⁴ Bu tür davranışları Kur'an, "Atalar dininde ısrar" olarak ele almaktadır: 2 Bakara 170; 5 Mâide 104; 7 A'râf 28; 10 Yûnus 78; 43 Zuhuruf 24.

³⁹⁵ Yazır, bu konuyu "Dinin Şartı" olarak nitelemekte ve sadece akıl ve hürriyeti şart olarak ele almaktadır. bkz.: *Hak Dini Kur'an Dili*, I,84-89.

³⁹⁶ Yazır, I,84; Şeriati, *Dinler Tarihi*, I,113-14.

onun başka özgürlüklerini kısıtlamaya ve bazılarında vazgeçmeye yine bilinçli olarak evet dediği anlamına gelir. Çünkü sonsuz sayıda seçimden sadece “en iyi” olduğu düşünülen tercih, öbürleri terk edilir. Terk edilenler arasında arzuladıkları olsa bile bu böyledir. Bilinçli seçim yapılmamış veya bu konuda bilinçlenilmemişse, birey bocalama ve kararsızlıklar yaşar. Bu da dinin onda olumsuz etkiler bırakması sonucunu doğurur³⁹⁷. İnsanın fitraten dindar doğmadığını söylemiştik. Dolayısıyla insan, cebren veya önceden belirlenmiş dinî kişilik olarak müslüman olmaz, bilakis kendi seçimiyle olur³⁹⁸. Bu kişinin müslüman olmamayı seçmesi için de geçerlidir. Sonuç olarak bundan insan sorumlu olacak, Tanrı değil³⁹⁹. Eğer hür irade olmasaydı Allah’a kulluk, insanın inasana köle olması gibi olacaktı. O zaman **yargı** olmadan **ceza** olacaktı. Zira kölelikde yargı yok, efendinin doğrudan cezası vardır.

Bu iki ön şart insanda **sorumluluk bilincini** doğurur. Sorumluluk bilinci, insanın yapıp-etmelerinin neye göre, niçin yaptığı sorusunun cevabıdır. Daha da önemlisi, öte-dünyada hesaba çekilmesi ve yaptıklarının karşılığını bulması için sorumlu olunduğunun bilinmesi gerekir. Çünkü din, sorumluluk getirir⁴⁰⁰. İnsanda “sevgi ve nedamet”⁴⁰¹ hislerini harekete geçiren de sorumluluk bilincidir.

Bu şartlar insanın diniyle ve kendisiyle barışık yaşaması sonucunu doğurur. Bunların olmadığı yerde din olmaz. Dinin bireyde varolması için **kolaylık**, **hoşgörü**⁴⁰² vb. başka şartlar saymak mümkün olmakla birlikte biz esas olanlar üzerinde durduk.

V. DİNİN GAYESİ

Dinin gayesinin, Kur’an’ın bütününden çıkardığımız din sistemiyle ilgili ile yakından alakası olduğu anlaşılmaktadır. Evrenin **insan için**, insanın da yeryüzünün imar ve ıslahı için (*halife*⁴⁰³) yaratılmış olması⁴⁰⁴ nedenselliği (*gaiyet/causalite*) izahta

³⁹⁷ Gene de bu konunun derinlemesine psikolojik tahlili yapılmalıdır. Dinden kaçma, dini inkar etme, din değiştirme, dinin yasaklarını çiğneme ve emirlerine kayıtsız kalma vs. bu bağlamda ele alınabilecek birkaç sorundur.

³⁹⁸ Yazır, II,860; İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 242; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 68, 72, 78-79.

³⁹⁹ 7 A’râf 172-173.

⁴⁰⁰ 75 Kıyamet 36; 23 Mu’minûn 115.

⁴⁰¹ Birand, “Dinin Mahiyeti Üzerine”, s. 131.

⁴⁰² krş.: İbn Aşûr, s. 95.

⁴⁰³ 2 Bakara 30.

⁴⁰⁴ bkz.: Özsoy, *Sünnetullah*, s. 76 vd.

önemli kalkış noktasıdır. Kur'an'da anlatılan tarihsel geçmiş de bu gayeyi izah etmekte benzer bir konuma sahiptir. Ancak bu ıslahı gerçekleştirebilmesi için önce insanın ıslah olması gerekmektedir ve bu bir kısır döngü de değildir. İşte bu noktada dinin fonksiyonelliği devreye girmektedir. Dinin fonksiyonelliği söz konusu olunca karşımıza şöyle bir ikilem çıkmaktadır: Din, insanla Allah ilişkisini mi düzenler, yoksa dinin bunu da içine alacak olan daha kapsamlı bir fonksiyonu var mıdır? Bu sorunun cevabı aynı zamanda **dinin gayesini** ortaya çıkaracaktır. Şu ayet daima bir cevap olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Cinleri ve insanları yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım”.(51 Zâriyât 57)

Bu ayetten hareketle, insanın Allah'a kulluk için yaratıldığı veya dinin gayesinin sadece insanları Allah'ı tanımak (*ma'rifet*) ve kulluk etmek⁴⁰⁵, Allah'a götürmek⁴⁰⁶ veya kulluk ettirmek olduğu⁴⁰⁷ iddia edilirse o zaman, insanın din için yaratıldığı sonucu çıkar ki bu, yanlıştır. İnsanın dinden önce varlık alanına çıkmış olması bile tek başına böyle bir iddianın yanlışlığını gösterir. Kur'an'ın ve peygamberlerin gönderilme gayesi insana yol göstermek, onlara öğüt vermek, olayların ve varlığın arka planını anlama yollarını (*hikmet*) göstermek ve Allah'ın yüceliğini anlatmaktır. Ancak ayetten, ibadetin başka varlıklara değil de sadece Allah'a yapılacağı, kulluk edilme hakkının ancak Allah'a ait olduğunun bildirildiğini⁴⁰⁸ ve yaratılma gayesinin kulluk olmadığını⁴⁰⁹ rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu imkanı bize surenin genel konteksi vermektedir. Surede bu ayete kadar peygamberlerin şirk unsurları ile mücadelesi anlatılmakta ve ayetin ardından da Allah'ın insandan kendisine ibadet edilmesinin dışında bir şey istemediğini anlatmaktadır. Esasen Allah, insanların kulluk bazında hiçbir şeylerine muhtaç değildir⁴¹⁰. O halde ayetin geniş anlamı şöyle olmalıdır: “Ben cinleri ve insanları

⁴⁰⁵ Taberî, XXVII,12; İbn Cevzî, VII,213-14; Beydâvî, VI,87; Hâzin, VI,87; Kurtûbî, XVII,55-56; İbn Kesîr, IV,238; Âlûsî, XXVII,21; Esed, III,1072.

⁴⁰⁶ Roger Garaudy, dinin gayesinin insanları Allah'a götürmek olduğunu, bunu anlatan kavramın da 'yol' anlamındaki 'şariat' kavramı olduğunu savunmaktadır. bkz.: Garaudy, *Entegrizm-Kültürel İntihar* (çev.: Kamil B. Çileçöp), İst. 1993, s. 87-104.

Ancak onun bu konuyu şariat kavramı ile sınırlandırmakla yanlış olduğunu zannediyoruz. Zira şariat kavramı dinin fonksiyonu ile ilgili olmakla birlikte onun gayesinin bir kısmını anlatmakta fakat bu bağlamda genel bir kavram olarak gözükmemektedir. İzahlar için **Şariat** kavramının tartışıldığı başlığa bkz.: s. 86-96.

⁴⁰⁷ Aşgar, *Hasâisu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 26.

⁴⁰⁸ Zemahşerî, IV,406; Yazır, VI,4546; Mevdudî, *Tefhim*, V,482.

⁴⁰⁹ Râzî, XXVIII,199; Tabatâbâî, XVIII,390-91. Tabatâbâî'ye göre burada bahsedilen konu ibadet anlamında kulluk değilde yaratılmış olmak açısından (*tekvînî*) kullukdan bahsedilmektedir.

⁴¹⁰ 31 Lokmân 12.

kulluklarını yalnız bana yapmaları için yarattım”. Kanaatimizce ayet bir kısım insanların sözgelimi, “Tanrı yoktur”; “Tanrı eksiktir ve ortağa ihtiyacı vardır” veya “Eğer Tanrı yoksa...” vb. yargılarının ve kendileri gibi yaratılmış olan varlıklara kulluk (*ibadet*) etmelerinin anlamsızlığını vurgulamak istemektedir. Eğer insanın yaratılma gayesi Allah’a kulluk olsaydı, hem dinin alanı, hem de insanın varolma sebebi sınırlandırılmış olurdu. Meseleyi Kur’an’ın öngördüğü şekilde çözmez isek, “insanların Allah dışında varlıklara kulluk etmeleri, yaratılma gayesinde Allah’ın iradesine ters bir tutum olacağından Allah’ın mükemmelliğine aykırı olurdu” benzerinden gereksiz ve içinden çıkılmaz tartışmalarla olayı çözmeye çalışırız⁴¹¹. O halde tek bir ayete bağlı olarak insanın yaratılış gayesinin izahı zordur. Konuyla ilgili olan başka ayetleri de⁴¹² göz önünde bulundurursak her birine göre ayrı bir hüküm çıkarabiliriz. Fakat biz kapsamlı bir sonuca varmak istiyoruz⁴¹³.

Dinin gayesi, “Dinin Kur’anî Sistematiği” başlığı altında anlatılan Din’i gerçekleştirmekle gerçekleşir. Gaye, insanı **kurtuluşa** ve **mutluluğa** kavuşturmaktır. Bunun nasıllığı ve imkanı ayrı bir konudur. Kur’an açısından bakıldığında o; “Bu Kur’an, en doğru yola iletendir” ayeti (17 İsrâ 9) ile kendisini bu konuda en yetkin kaynak olarak göstermektedir.

Dinin gerçekleşmesi iyi insana ulaşmaktır. Kur’an’ın hedefi toplumda ‘**en iyi insan**’ prototipini ortaya koymaktır ki böyle bir insana onun, **muttaki**⁴¹⁴ sıfatını verdiğini gördük. Fakat Kuran sadece bu isimle kalmayarak bu prototipi daha iyi anlatmak ve bu anlamda çeşitliliği sağlamak için *salih*, *muhsin* vb. isimler de kullanıyor. Muttaki insan en genel anlamda, **Allah’ın emirlerine tazim ve ona saygı ve yarattıklarına şefkat gösteren insandır** diye tanımlanabilir. Kuran, dolayısıyla onun anlattığı din, bu insan tipinin gelişimi ve olgunlaşmasına⁴¹⁵ **yardımcı olmak** için gelmiştir. Her insanın bu hedefe ulaşması mümkündür. Çünkü Kur’an bu imkanın her insanda olduğu fikrini, hiçbir ön şarta bağlamadan, **fitrat** kavramına

⁴¹¹ Ayetle ilgili yapılan yorumlarda çok farklı sonuçlar vardır. İçlerinde kabul edilemeyecek kadar olanları da dahil bu rivayetler ve yorumlar için bkz.: Taberî, XXVII,12; İbn Cevzî, VII,213-14; Râzî, XXVIII,199; Kurtûbî, XVII,55-56.

⁴¹² Örnek için bkz.: 4 Nisâ 165; 11 Hûd 88, 118-120; 49 Hucurât 13; 61 Saff 9; 67 Mulk 2.

⁴¹³ Kur’an’ın gayelerinin bütün yaşam alanları ile ilgili olarak çok kapsamlı bir değerlendirme için bkz.: Reşid Rıdâ, *Tefsîru’l-Menâr*, XI,143-293.

⁴¹⁴ krş.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 83-88.

⁴¹⁵ İnsanın fitri özelliklerinin tedrici bir şekilde gelişmesi ve dinin buradaki rolü ile ilgili açıklamalar için bkz.: Tabatabâî, *Mîzân*, XVI,195-99; İkbal, s. 18; Akseki, *İslam*, s. XXVII vd.; Bilmen,

indirgemıştır. Bu insan her anlamda **normal insan** demektir. Normal insan ise, Kur'anî din sistematığının üzerine kurulu olduğu temellerden hareketle diyebiliriz ki, **Tanrı-insan-toplum-tabiat dörtlüsü ile barışık olan (müsalemet)** kişidir⁴¹⁶. Dinin Kur'an'dan anlaşılan hedefi budur. O zaman insan, yeryüzünde bunu ortaya koymaya ve oluşturmaya çalışmalıdır.

İnsanın mutluluk ve kurtuluş arayışı onun bütün çabalarını motive etmekte olup hep var olagelmıştır. “Kurtuluş dinin diğer adından başka bir şey değildir. Yani, bütün dinler temel olarak her hangi bir düzeyde insanları kurtarmayı tasarlamaktadır. Kurtuluşun daima iki yönü vardır: İnsanlar neden (hangi şeyden) kurtarılacak ve ne için kurtarılacak. İnsanların neden ve ne için kurtarılacağı kültürden kültüre ve dinden dine değişmektedir”⁴¹⁷.

“Bir bütün olarak insanlığın kurtuluşu ile ilgilenen Kur'an”⁴¹⁸ bu bağlamda *felâh, tezkiye, ıslâh, fevz*⁴¹⁹ vb. kavramlarını öne çıkarmaktadır. Ancak bu kurtuluş sadece dünyevî olmayıp aynı zamanda uhrevîdir de⁴²⁰. Bu kurtuluş dünyada sosyal ve psikolojik anlamda olmaktadır. “Kur'an beyan etmektedir ki bu kurtuluş; kendini arındırmaya (87 A'la 14), doğal dürtülerin dönüştürülmesine (59 Haşr 9), iyi amellere (22 Hacc 77), yapıcı ve olumlu çabalara (23 Mü'minûn 1-11), kötülüğe karşı direnmeye, iyiliği emretmeye, dindarlığa (3 Âl-i İmrân 200), çevrenin ıslah edilmesine, faziletin yayılmasına, bozulmanın engellenmesine (3 Âl-i İmrân 104) vb. şeylere bağlıdır”⁴²¹. Ahirette ise bu kurtuluş, iki durumdan iyi olana (*cennet*) kavuşmaktır. O halde **din, hem bir kaçış ve hem de bir sığınmadır**.

İnsanın böyle bir sonucu elde etmesi onun mutluluğu da kazanmasına neden olmaktadır. Kurtuluşun iki dünyayı da kapsamasının doğal sonucu olarak mutluluğun

Muvazzah İlm-i Kelam, s. 58 vd.; Neşşâr, *Neş'etu'd-Dîn*, s. 10; Fazlur Rahman, *age.*, s. 169; Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an*, s. 211.

⁴¹⁶ Bizim dört yönlü aldığımız bu barışıklığı İkbâl'in *Allah ve evrenle sınırlandırmış olması* bizim saydıklarımızla sonuç olarak çatışmamaktadır. bkz.: İkbâl, *age.*, s. 25.

⁴¹⁷ King, “Religion” mad., XII,287. Ayrıca bkz.: Nasr, S. Hüseyin, “Çok Dinli Bir Dünyada Yaşamak”, *Makaleler I* (çev.: Ş. Yalçın), İst. 1995, s. 19; Kılıç, s. 40.

⁴¹⁸ Izutsu, *God and Man*, s. 75.

⁴¹⁹ Bu kavramlar etrafında dinin gayesinin izahı için bkz.: Reşid Rıdâ, III,257-58, V,148; Akseki, *İslâm*, s. XXVII. Osman Yahya, dinin gayesini derûnî anlamda insanın kötülüklerden arınması (*tezekkâ akidesi*)na dayandırmaktadır. bkz.: Yahya, “İslâm'ın Derûnî Tezahürleri”, s. 190.

⁴²⁰ 2 Bakara 5; 3 Âl-i İmrân 135; 5 Mâide 35, 90, 100; 8 Enfâl 2, 45, 104, 131, 200; 7 Arâf 8, 69, 156; 16 Nahl 98; 17 İsrâ 45, 107; 35 Fâtır 29; 35 Şuarâ 227; 40 Mu'min 8-9; 59 Haşr 20; 62 Cuma 10; 73 Müzzemmil 20; 87 'Alak 15.

⁴²¹ Beheştî-Bahonar, *İnsan ve Tarih*, s. 100-101. Ayrıca bkz.: Reşid Rıdâ, III,257-58.

da iki dünyayı kapsadığı anlaşılmaktadır⁴²². Dinin bu anlamdaki rolünden dolayı Ferit Kam “dini, sırf saadet olarak”⁴²³ nitilemektedir. Dehlevî ise, dinin temizlik, Allah’a teslimiyet, semahat (hoşgörü, cömertlik) ve adalet esaslarını gerçekleştirmek suretiyle insanın mutluluğunu hedeflediğini savunmaktadır. Ona göre bu mutluluk fıtrata uygun olandır⁴²⁴.

Aslında bütün bu söylenenler dinin insanın hem bu dünyada hem de öte-dünyada menfaatini (*maslahat*) korumak için⁴²⁵ konulduğu sonucuna varabiliriz. Buna ister insanın kurtuluşu, ister mutluluğu elde etmesi denilsin hepsi aynı noktada toplanmaktadır: İnsanın menfaatinin korunması. Burada sadece hukuki anlamdaki menfaatleri kastetmediğimiz buraya kadar yapılan izahlardan anlaşılmaktadır. Kur’an bu söylediklerimizi Hz. Şuayb’ın dilinden şöyle seslendiriyor:

“Dedi ki: Ey kavmim! Eğer ben Rabbimden apaçık bir delil üzerinde isem ve O bana, tarafından güzel bir rızık vermişse buna ne dersiniz? Size yasak ettiğim şeylerde aksini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadarıyla *ıslâh*dan başka bir şey istemiyorum. Başarmam ancak Allah’ın yardımı ile olacaktır. Yalnız Ona dayandım ve yalnız Ona yöneldim”. (11 Hûd 88)

Yukarıda söylediğimiz bir cümleyi yeniden formüle ederek özetlemek istersek dinin gayesinin, **insanın bir yanlış sonuca kaybettiği saf ve ilk haline dönme (tekrar cennette girme) çabasında⁴²⁶ ona en büyük yardımı sağlamak olduğunu** söyleyebiliriz.

VI. DEĞERLENDİRME

İnsanın en temel gereksinim ve tecrübelerinden biri olan dinin Kur’an’da yaşam için anlamının nasıl ve hangi düzeyde ele alındığını incelediğimiz bu bölümde, dinin temel ve kendine has olup onu diğer kültür yapılarından (insanî olgulardan) ayıran özellikleri ile incelemeye çalıştık. İlk bakışta çok dağınık gibi

⁴²² İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, XIX,95, 99; Akseki, s. XXVI.

⁴²³ Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, s. 63. Ayrıca bkz: Sunar, s. 78.

⁴²⁴ Dehlevî, *Hüccetullahi’l-Baligâ*, I,160-65.

⁴²⁵ Dehlevî, I,27, 311. Konunun “Şeriat’ın Gayeleri” bağlamında ve ağırlıklı olarak hukuki düzlemde geniş izahı için bkz.: Şâtıbî, *Muvâfakât*, I. ve II. ciltler; İbn Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 89-162.

gözükten iman-eylem bütünlüğünü sistematik olarak yakalamak mümkündür. İnsanın mutluluğunu hedef alan bu sistem, toplumsal bir proje olarak insanın önüne konulmamıştır ama her topluma ve her çağa hitap eden ve toplumsal hayata derin anlamlar kazandıran açılımları esas almıştır. Bunun içinde iman konuları, ibadetler ve ahlakî davranış ilkeleri vardır ve Kur'an bunları insana mal ederek dünyaya ve hayata bakışını yönlendirmesini istemiştir.

Kur'an'dan anladığımız kadarıyla bu fonksiyonellik, bir bütün halinde ve daimi olması gerekir. Sayılan her üç alanda da denge gözetilmektedir. Aksine mesela; dinin sosyal alandaki fonksiyonunu sürekli helaller ve haramlarla belirlemeye kalkmak, onun insana dolayısıyla değişen toplumsal yaşama dar elbise olarak takdim edilmesi anlamına gelmektedir. Halbu ki Kur'an, insan için belli şeyler dışında haram sınırlarını çok fazla geniş tutmamıştır.

İnsanın yaşamında takip edeceği yolu sadece kendi pratikleri ile bulmasının mümkün olmadığı bunun yanında aşkın bir varlık tarafından yol gösterilmesinin gerekliliği Kur'an tarafından vurgulanmıştır. İşte bu amaçla din kuramı bilfiil detaylı bir şekilde izah edilmiştir. İnsanın hür iradesi ve aklı ile seçeceği din, onun bu dünyada ve öte-dünyada mutluluk ve kurtuluşunu hedeflemiştir.

⁴²⁶ Bu çaba, hem bu dünyayı cennet gibi yapıma ve hem de gerçek cennete girme arzusu olarak alınmalıdır.

GENEL SONUÇ

Kur'an, sürekli üzerinde düşünmekle (*tefekür/tezekkür*) şeffaflaşan anlamlar bütünüdür. Bu yapıldıkça derinliğe gidilir ve asıl söylenmek istenen şeyler tebellür eder. Bu sebeple sadece literal okuma (*tilavet*) ile yetinilemez. Onun en temel ve en genel kavramlarından birisi olan **din** de bu metotla okunmalıdır.

Böyle bir amaçla Kur'an bağlamında din kavramı ele alındığında önce, *dîn* kelimesinin semantik incelemeye tabi tutulması gerekir. Buna göre din kelimesinin lugatta şu üç temel anlama sahip olduğu anlaşılmaktadır: Karşılık vermek (*cezâ*), itaat etmek (*tâ'at*) ve adet (*âdet*). Bu anlamların bütünden hareketle din kelimesinin, **iki obje arasındaki karşılıklı ikili ilişkiyi** anlattığı ortaya çıkmıştır. Kur'an, din kelimesini *cezâ* anlamında kullanmış, *âdet* anlamını da kavramlaştırmıştır.

Kendi içerisindeki kavramsal örgüye göre merkezde din kavramı olmak üzere başka önemli kavramların da bu alana dahil olduğu ve bir çerçeveyi tamamladığı görülmektedir. Buradan hareketle dilde kullanılan temel anlamlarına uygun olarak kavramlaştırdığı altılı kelime grubu (*millet*, *şerî'at*, *fıtrat*, *ümme*, *hanîf*, *islâm*) ile Kur'an, din kavramını tasvir etmekte ve onun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Buna göre; **şeriat**, insanı hedefine ulaştıran yol; **millet**, bu yolculuk sırasında uyulacak ve uygulanacak zihinsel ve eylemsel ilkeler; **ümme**, ortak gaye olarak belirlenen ilkeler etrafında buluşan ve bu ilkelerin belirlediği yolda yürüyen insanlar topluluğu; **hanif**, bu yolda takınılacak ana tavır (*tevhit*); **İslam**, bu yürüyüşün özü ve adı ve nihayet **fıtrat**, yukarıda tasvir edilen yürüyüşün insanın orijinal ve gerçek formunu muhafaza eden asli yürüyüşü ve ona en uygun davranışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün dinlerin sonradan ortaya çıktığına ve bunlar içinde ilk ve en sahih olanı Kur'an'ın adlandırmasıyla **İslam** olduğuna göre, bunun dışındakiler birer taklitten başka bir şey değildir. Halbuki bütün taklitler ve icatlar (*hevâ/bid'at*) kötüdür ve insana yabancıdır. Kur'an'a göre din kavramını bu açılardan betimleyen diğer yan kavramlar (*hakk*, *hâlis*, *kayyım* vb.) dizgesini de buraya dahil ettiğimiz zaman bütünlük tamamlanmaktadır. Bu haliyle **Din**, (Kur'an'ın orijinal ifadesiyle *ed-dîn*) **insanın tabîî özü ile örtüşen gerçeklik** olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik Kur'an tefsirlerinde din kelimesi, bütüncül bir kavram olarak ele

alınmaktan çok, kelimenin geçtiği özel kontekse göre diğer ayetlerden bağımsız olarak değerlendirilmiş ve sadece soyut bir karşılık verme şeklinde tefsir edilmiştir. Benzer yaklaşımlara din kavramının anlam alanına giren diğer kavramlarda da rastlamak mümkündür. Bu, Kur'an'ın anlatmak istediği kavramsal din değildir. Halbu ki o, *din* kelimesini alelade veya sınırlı bir takım faaliyetler için kullanılan bir kelime olmaktan çıkarmış ve hayatın her anına ve durumuna hitap eden kapsamlı ve merkezi bir kavram haline getirmiştir. Kur'an'ın öngördüğü bu durumu yakalamak için sadece dilsel çözümlemelerin yeterli olmadığı da aşîkardır. Buna göre Kur'an nazarında **din, insanın ne amacı ve ne de aracıdır**. O, bizzat insanla var olan bir gerçekliktir.

Yapılan incelemeler ışığında dini genel anlamda şu şekilde tanımlamak mümkündür: Din, **insanın doğal yapısındaki derinliğinden (içinden) gelen yüceltme ve bağlanma duygusunun zorunlu bir şekilde yaşama yansıyarak bağlanmanın imana, yüceltmenin eyleme dönüşmesidir**.

Burada insanın esas alınması, dini onun yarattığı anlamında değil, dinin onda ortaya çıktığı ve tamamen insanî bir olgu olduğu içindir. Derinlik (*iç yapı*) ise, insanın doğal yapısında yer alan duygularının ve bu arada din duygusunun kaynağıdır. Din duygusu bunlar içinde en güçlü olanıdır ancak, öbür duyguları ile beraber olup onlardan bağımsız değildir. Mesela; sevgi insanın yöneldiği varlığa sınıksız sarılma ve ona bağlanmanın en belirleyici unsurudur. Korkuyu da aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür. Yüceltme ile kastımız, insanın kendisi dışında varlık veya varlıkları evrende en üst konumda görmesi veya görmek istemesidir. Kur'an'a göre yüceltilen bu varlık Allah'tır ve onun konumu her şeyin üstündedir, güçlüdür, kuvvetlidir, tek yaratıcıdır, koruyandır, bağışlayandır vs. O'nun dışında hiçbir şey bu şekilde yüceltilemez. Ancak insanlar yine de Allah dışında bazı göreceli varlıkları çeşitli kategorilerde, Allah kadar olmasa da, yüceltirler. Algılama bu seviyeye inse de Kur'an açısından böylesi davranışlar din olarak telakki edilebilirler. Dinin yaşama yansıması yüceltmenin bir sonucudur. Bu yüceltme çeşitli şekillerde olur. En belirgin şekli ibadetlerdir. Ancak ibadetler hayata diğer anlamlarıyla yansıyarak alan genişlemesine gider. Bu her din için farklı düzeylerde olur. Bazılarında hayatın bütününe kapsarken, bazılarında kısmen, bazılarında da çok daha düşük seviyede olur. Kur'an birinci şekli tercih etmekte, hatta bu dini ahirete

yansıtmaktadır. Böylece o, **iman**, **ibadet** ve **ahlakî ilkelerin** oluşturduğu sistematik bütün olarak ortaya koyduğu dinin sürekli kılınmasını istemiştir. Bu suretle insan, **zihinsel** ve **eylemsel** olarak dini yaşayacaktır.

Din, sistematik anlamda bir kurum olarak gelir. Bu genel kaideyi Kur'an'da açıkça gördüğümüz gibi, hayata sistematik bir yaklaşımla bakan ister ilahi kaynaklı, ister beşeri kaynaklı olsun bütün **dinler** ve **yarı-dinler**, daha genel bir ifadeyle bütün oluşumlar aynı şekilde ortaya çıkmaktadırlar. Ancak bu ilk çıkışın ardından onun hayata aktarılması farklı algılama ve uygulamalara konu olabilmektedir. Kur'an insanlığın tarihindeki bu öznelliğin yığınla misalleriyle doludur. Kur'an bir kez daha vurgulamıştır ki, kutsal kitaplar da dahil bütün bu oluşumlar insan unsurunun müdahalesi sonucu tahrif ile iç içe yaşamakta veya yüzyüze gelmektedir. Dinin temeli olan ve onsuz asla olunamayan bütün temel referanslar gibi Kur'an da daima safiyetini muhafaza etmek zorundadır. O, İslam dünyasında din konulu lehte ve aleyteki bütün tezlerin kaynağı olması açısından ana kaynak olmaya devam edecektir. Bu çalışma dinin sadece bu ilk safhasını konu almakta ve daha sonraki oluşumları dışarda bırakmaktadır.

Kur'an'a göre gerçek din, insan fıtratına uygun olandır. O da; Allah'ı şartsız ve ön yargısız bir anlayışla tek ilah olarak kabul etmektir. İşte bu özel anlamıyla din (*İslam*), insanlığın tarihsel dini tecrübesidir, bütün peygamberlerin dinidir. Kur'an'a has özellikleri ile din, insanın yeryüzündeki varlığından kısa süre sonra ortaya çıkmış ve Hz. Muhammed'in tebliğinde son bir kez daha somut olarak ortaya konulmuştur. Bu anlamıyla dinin, **insanın özüne dönmesi için yapılan bir çağrı ve bunu hem bireysel hem de toplumsal düzlemde yaşama geçirilmesi girişimi olduğunu** söyleyebiliriz.

Kaynağı açısından bu din, Allah'ın insanlara gönderdiği olgu; gayesi açısından, insanı kurtuluşa ve mutluluğa kavuşturma çabası; özellikleri açısından, inanç, amel, düşünce ve ahlak bütünlüğü ile üstün fert ve bu fertlerin oluşturduğu saygın toplumun meydana gelmesini isteyen anlam ve eylemler toplamıdır.

Böylece din, bir kimlik yaratma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an bunu yapıyor ve ona riayet edilerek yaşanmasını istiyor. Tarihe vurgu yaparak da o, sunduğu mesajın eklektik ve yapay olmayıp orijinal bir olgu olduğuna

işaret ediyor. Buna bağlı olarak din, olup bitmiş bir olgu değil insanlığın hayat serüveni boyunca yaşamış ve kıyamete kadar varlığını devam ettirecektir. Bunun için Kur'an dini tanımlamıyor. Çünkü o, devam eden bir süreçtir, yaşanan bir olgudur, her yerde ve her zaman hayatın içinde (*Burada ve Şimdi*)dir.

Dinler, sürekli insanlığa açılımlar sağlayan oluşumlardır. Gerçekten de insanlığın bugün ulaştığı seviyede dinin çok büyük rolü olduğu yadsınamaz. Evrensel açılımlarla ve yeni bir solukla ortaya çıkan Kur'an, din kavramıyla insanın varoluşunun arka planını deşifre ederek onun fiziksel varlığının ötesine geçmeye çalışmaktadır. Yine o, insanın içsel yaşamını kendine esas konu seçerek bu yaşamın daha da ilerlemesi ve olgunlaştırılması suretiyle insanın hem Tanrı hem de insanlar hatta bütün varlık alemiyle olan ilişkisini yükseltmek ve barışı egemen kılmak istemektedir. Dini insanın işi olarak ele alan Kur'an, anılan bu yaklaşımlarıyla bütün insanların yaşamlarında onurlarına yakışan manevi katkılar yapacak anlamlar bütünü sunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA*

- Abbas el-Kerare; **ed-Dîn ve's-Şehâde**, 2. bas., Mısır 1371/1952.
- Abdulazîz Sâlim; **Târîhu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye**, Beyrut t.y.
- Abdulvehhâb Hallâf; **'İlmu Usûli'l-Fıkh**, İstanbul 1984.
- Abdurreşid İbrahim; **ed-Dînu'l-Fitrî**, İstanbul 1304/1921.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanâ'ni; **Tefsîru'l-Kur'ân** (tah.: M. Muslim Muhammed), Riyad 1989.
- Açıkgenç, Alparslan; **Bilgi Felsefesi**, İstanbul 1992.
- Adıvar, A. Adnan; **Bilim ve Din** (İlim ve Din), İstanbul 1994.
- Afzalur Rahman; **Siret Ansiklopedisi** (Hz. Muhammed @) (çev.: Komisyon), İst. 1996.
- el-Ahfeş el-Evsad, Said b. Mesade el-Belhî el-Mecaş'i; **Me'âni'l-Kur'ân** (tah.: Abdu'l-Emir Muhammed Emin el-Verd), 1. bas., Beyrut 1985.
- Ahmed İsa Beg; **el-Muhkem fî Usûli'l-Kelimâti'l-'Ammiyye**, Mısır, 1939.
- Akçay, Mustafa; **İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü**, Sakarya Ü. İlahiyat Fak. Der., sayı: 1, 1996, s. 273- 296.
- Akdemir, Salih; "Müsteşriklerin Kuran-ı K. ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları", **AÜİFD.**, c.: XXXI, Ank. 1989, s.179-210.
- _____ ; **Hristyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ank. 1992.
- Aksan, Doğan; **Anlambilimi ve Türk Anlambilimi**, 2. bas., Ank. 1978.
- Akseki, A. Hamdi; **İslam; Fitrî, Tabî ve Umumî Bir Dindir (İslam)**, İst. 1943.
- _____ ; "Din-i Tabî ve Din-i Umumî I-II", **Sebîlu'r-Reşâd**, c.: 15, sayı: 307-308, İst. 1334-1335, s. 239-242 ve 357-360.
- _____ ; "Mukaddime", **Ebedi Risalet**, Abdurrahman Azzam, İst. 1962, s. 5-44.
- Albayrak, Halis; **Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi**, İst. 1993.
- _____ ; "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'ân'da Din Kavramı", **Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu Bildirileri**, Ank. 1993, s. 281-289.
- Altson, William P.; "Din" (çev.: Günay Tümer), **AÜİFD.**, c.: 18, 1972. s. 163-176.
- el-Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud; **Rûhu'l-Me'ânî**, 4. bas., Beyrut 1985.
- AnaBritanica Ansiklopedisi**, "Din" mad., İst. 1986, VII,280-284.el-Askerî, Ebu Hilal; **(Kitabu) Cemheretu'l-Emsâl (Cemhere)**, (tah.: M. Ebu'l-Fadl İbrahim,

* Dipnotlarda bazı eserler ilk geçtiği yerden sonra kısaltılarak gösterilmiştir. Bu kısaltmalar Bibliyografya'da eserin tam isminden sonra parantez içinde verilmiştir.

- Abdu'l-Mecid Katamiş), 2. bas., Beyrut 1988.
- _____ ; **el-Furûku'l-Lugaviyye**, Kum 1353.
- Armstrong, Karen, **Tanrı'nın Tarihi** (çev.: Heyet), Ankara 1998.
- el-Aşgar, Omer Suleyman; **Hasâisu's-Şerî 'atî'l-İslâmiyye**, 1.bas., Kuveyt, 1982.
- Atay, Hüseyin; **İslam'ın İnanç Esasları**, Ankara 1992.
- _____ ; "Giriş" **İslam Hukuk Felsefesi**, Abdulvahhâp Hallâf, Ankara 1985.
- _____ ; **Kur'an'a Göre Araştırmalar -II-**, Ankara 1993.
- Ateş, Süleyman; **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul 1989.
- _____ ; **Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali**, Ankara 1977.
- Attas, Seyyid M. Nakib; **Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri (Modern Çağ)** (çev.: M. Erol Kılıç), İst. 1989.
- Aydın, Mehmet; **Din Felsefesi**, İzmir 1987.
- _____ ; "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **AÜİFD.**, c.: XXIX, 1987, s. 83-106.
- Aynî, Mehmed Ali; **Tasavvuf Tarihi**, İstanbul 1341.
- Azzam, Abdurrahman; **Ebedî Risâlet** (çev.: H. Hüsnü Erdem), İst. 1962.
- el-Bagavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud; **Me'âlimu't-Tenzîl** (tah: Heyet), 2. bas. Riyad 1993.
- el-Bakillanî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib; **Kitabu Temhîdi'l-Evâil**, I. bas., Beyrut 1987.
- Barre, Weston La; **The Ghost Dance- The Origions of Religion**, NewYork 1972.
- Bayraklı, Bayraktar; "İslam ve Millet Kavramı", **Din Eğitimi Araştırmaları Der.**, sayı: 2, İst. 1995, s. 101-115.
- Bayrakdar, Mehmet; **İslam İbadet Fenomenolojisi**, Ankara 1987.
- el-Behiy, Muhammed; **İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar** (çev.: Ali Turgut), İstanbul 1988.
- Beheştî, M. Hüseyin-Bahonar, Cevad; **İnsan ve Tarih** (çev.: Ahmet Erdinç), İst. 1989.
- Berger, Peter L.; **Dinin Sosyal Gerçekliği** (çev.: Ali Coşkun), İstanbul 1993.
- Bergson, Henry; **Ahlak İle Dinin İki Kaynağı** (çev.: Mehmet Karasan), 2. bas., Ankara 1962.
- el-Beycûrî, İbrahim b. Muhammed; **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, Beyrut 1983.
- el-Bikaî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer; **Nazmu'd-Durer**, Haydarabad 1981.
- Bilmen, Ö. Nasuhi; **Muvazzah İlmi Kelam**, İstanbul 1339.
- Birand, Kamıran; "Dinin Mahiyeti Üzerine", **AÜİFD.**, c.: 6, s. I-IV, Ankara 1959, s. 120-134.
- _____ ; "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", **AÜİFD.**, c.: 8, Ankara 1961, s.

115-118.

Black, David M.; "What Sort of A Thing is A Religion? - A View From Object-Relations Theory", **International Journal of Psycho- Analysis**, vol. 74, iss. Jun., London 1993, p.p. 613-625.

el-Buhârî, Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail, **Sahîhi'l-Buhârî**, (el-Kütübi's-Sitte içinde), İst. 1413.

Bulaç, Ali; **Din ve Modernizm**, İst. 1995.

_____ ; **Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş**, İst. 1995.

_____ ; "Millet", **Nehir Dergisi**, sayı: 2, Temmuz- Ağustos 1993, s. 38-43.

Cerrahoğlu, İsmail; "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", **AÜİFD.**, sayı: 11, Ank. 1963, s. 82-92.

Cevad Ali; **el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm**, 2.bas., Bağdat 1993.

el-Cevherî, İsmail b. Hammad; **es-Sıhah**, (tah.: A. Abdu'l-Gafur Attar), 3. bas., Beyrut 1984.

Challaye, Felicien; **Dinler Tarihi** (çev.: Samih Tiryakioğlu), Ank. 1994.

Chevalier, Jean; "Din Fenomeni" (çev.: Mehmet Aydın), **AÜİFD.**, s: XXVIII, s. 79-125, Ank. 1986.

Cilacı, Osman; **Dinler ve İnsanlar**, Konya, 1990.

Comte, Auguste; **Pozitivizm İlmihali** (çev.: Peyami Erman), İst. 1986.

Condon, John C.; **Kelimelerin Büyülü Dünyası** (çev.: Murat Çiftkaya), İst. 1995.

Cook, Stanley A.; "Religion" mad., **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Edinburg, XI, 1930, s. 662-693.

el- Curcânî, es-Seyyid eş-Şerif; **et-T'arifât**, Kahire 1991.

Çağatay, Neşet; **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara 1982.

Çantay, H. Basri; **Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim**, İstanbul 1984.

ed-Damâgânî, el-Huseyn b. Muhammed; **Kâmusu'l-Kur'ân**, (Islâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fi'l-Kur'an), (tah.: Abdu'l-Aziz Seyyid el-Ehl), Beyrut 1985.

Demirci, Kürşat; **Dinlerin Dejenerasyonu**, İstanbul 1985.

Dietrich, John H.; "Religion Without God", **Religious Humanism**, vol. 26, iss. 4, 1992, p.p. 187-99.

Draz, M. Abdullah; **Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru**, (çev.: Salih Akdemir), 1. bas., Ankara 1983.

_____ ; **ed-Dîn- Buhûsun Mumehhedetun li Dirâseti Târîhi'l-Edyân**, Kuveyt 1980.

Durkheim, Emile; **Din Hayatının İbtidai Şekilleri** (çev.: Hüseyin Cahit), İst. 1923.

Ebu Hanife; **el-Fıkhu'l- Ekber**, Ankara 1984.

Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseyni el-Kefevi; **el-Kulliyât (Mu'cemun fi Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Lugaviyye)**, Beyrut 1992.

- Ebu'l-Leys es-Semerkindî; **Bahru'l-'Ulûm** I-III, (tah.: Ali Muhammed Muavvid; Ahmed Abdu'l-Mevcud, Zekerriyya Abdu'l-Mecid), Beyrut 1993.
- Ebu's-Suû'd; **İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut t.y.
- Edwards, Rem B.; **Reason and Religion**, USA. 1972.
- Egemen, Bedii Ziya; **Din Psikolojisi**, Ank. 1952.
- Eliade, Mircea; **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu** (çev.: Mehmet Aydın), Ankara 1990.
- Erdoğan, Mehmet; **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İst. 1990.
- Esed, Muhammed; **Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir** (çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İst. 1996.
- el-Ezraî', Ali b. el-Izz; **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvîyye**, (tah.: Beşîr Muhammed Uyun), Dimeşk 1992.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr; **Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ**, (tah.: Muhsin Mehdî), Beyrut 1968.
- Faruki, İsmail R.; **Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması** (çev.: Dilaver Yardım), İst. 1987.
- Fazlur Rahman; **Ana Konularıyla Kur'an** (çev.: A. Açıkgenç), 2. bas., Ank. 1993.
- _____ ; **İslam** (çev.: M. Dağ, M. Aydın), 3. bas., İst. 1993.
- Ferid Vecdî, Muhammed; **Dâiretu Me'arifi'l-Karni'l-'İşrîn** ("ed-Dîn" mad), Beyrut t.y., IV,106.
- el-Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad; **Me'â'ni'l-Kur'ân**, I-III,2. bas., Beyrut 1980.
- Feuerbach, Ludwig; "Religion as Illusion"; **Classical and Contemporary Readings of Philosophy of Religion**, John Hick, USA. 1964, s. 175-179.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin M. b. Yakub; **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1994.
- _____ ; **Basâiru Zevi't-Temyîz fî Latâifi Kitâbi'l-Azîz**, (tah.: M. Ali en-Neccar), Beyrut t.y.
- Freud, Sigmund; **Totem ve Tabu** (çev.: Niyazi Berkes), İst. 1971.
- _____ ; **Bir Yanılsamanın Geleceği; Bilim ve İman** (çev.: H. Zafer Kars), 2. bas., İst. 1994.
- Frazer, James G.; **Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri** (çev.: Mehmet H. Doğan), İst. 1991.
- Frazer, Hans; **Din Sosyolojisi** (çev.: T. Kalpsüz), Ank. 1964.
- Fromm, Erich; **Psikanaliz ve Din** (çev.: Şükrü Alpagut), 1. bas., İst. 1990.
- Galloway, George; **The Philosophy of Religion**, Edinburgh 1945.
- Garaudy, Roger; **İnsanlığın Medeniyet Destanı** (çev.: Cemal Aydın), İst. 1995.
- _____ ; **Entegrizm-Kültürel İntihar** (çev.: Kamil B. Çileçöp), İst. 1993.
- Gökalp, Ziya; "Millet Nedir", **Makaleler VIII**, (haz.: F. Ragıp Tuncer), Ank. 1981. s.

151-159.

_____ ; “Millet Nedir”, **Makaleler VIII**, (haz.: F. Ragıp Tuncer), Ank. 1981, s.75-77.

_____ ; “Millet Nedir”, **Makaleler XII**, (haz.:Abdulhaluk Çay), Ank.1982, s. 226-31.

Gökberk, Macit; **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1985.

Güleçyüz, Kazım; **Şeriat ve Demokrasi**, İstanbul 1995.

Günay, Ünver; **Din Sosyolojisi Dersleri**, Kayseri 1993.

Güngör, Mevlüt; **Kur'an Penceresinden Bakış**, İstanbul 1995.

Gürdal, Salih; **Din Nedir?**, 2. Bas., İstanbul 1983.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebu Abdurrahman; **Kitâbu'l-'Ayn**, (tah.: Mehdi el-Mahzumî ve İbrahim es-Samirâî), Beyrut 1988.

Hamidullah, Muhammed; **Mecmuatu el-Vesâiku's-Siyâsiyye**, Kahire t.y.

Hamilton, Kenneth; “Homo Religiosus and Historical Faith”, **New Theology**, no: 3, Second Printing, New York, 1966, s.

Hanefî, Nasan, “Dini Değişim ve Kültürel Tahakküm” (çev.: İlhami Güler), **İslami Araştırmalar**, c.: 6, sayı: 3, 1992, s. 157-164.

Hartstone, Charles; “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı” (çev.: Mehmet Aydın), **AÜİFD.**, c.: 24, Ank. 1981, s. 205-219.

Hodgson, M. G. S., **İslam'ın Serüveni** (çev.: Heyet), İstanbul 1995.

Hökelekli, Hayati; **Din Psikolojisi**, Ank. 1993.

el-Hudaybi, Hasan İ.; **İslam Dünyasında İnanç Sorunları** (çev.: M. B. Eryarsoy), İst. 1986.

Hume, David; **Din Üstüne** (çev.: Mete Tunçay), Ank. 1995.

Huxley, Julian; “Evolutionary Humanism”, **Classical and Contemporary Readings of Philosophy of Religion**, John Hick, USA 1964, s. 357-363.

Işık, Emin; “Dinin Kaynağı”, **Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi**, Şubat 1972, sayı 74, s. 32-46.

Izutsu, Toshihko; **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar (Dinî ve Ahlâkî Kavramlar)** (çev.: Selahattin Ayaz), 2. bas., İst. 1991.

_____ ; **God and Man in The Koran (God and Man)**, Tokyo, 1964.

İbn Abbâd, İsmail; **el-Muhît fi'l-Luga**, (tah.: Muhammed Hasan Al-i Yasin), 1. bas., Beyrut 1994.

İbn Abdi'l-Berr el-Kurtûbî, Ebu Amr Yusuf; **et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Meânî ve'l-Mesânîd (et-Temhîd)**, (tah.: Said Ahmed A'rab), y.y. 1982.

İbn Aşûr, Tahir, **İslam Hukuk Felsefesi**; (çev.: M. Erdoğan- V. Akyüz), İst. 1988.

İbn Atıyye el-Endelusî, Ebu M. Abdu'l-Hakk b. Galib, **el-Muharreru'l-Vecîz**, Beyrut 1993.

- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed el-Hasen, **Cemheretu'l-Luga**, (tah.: Remzi Munir Bal'bekkî), Beyrut 1978.
- İbn Faris b. Zekeriyya, Ebi'l-Huseyn Ahmed; **Mucmelu'l-Luga (Mucmel)**, (tah.: Zuheyr Abdu'l-Muhsin Sultan), 2. bas., Beyrut 1986.
- _____ ; **Mu'cmu Makâyisi'l-Luga (Makâyis)**, Beyrut 1994.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed el-Melik b. Hişam el-Meafîrî; **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, (tah.: Muhammed Abdu'l-Kutub, M. ed-Dali Balta), 3. bas., Beyrut 1995.
- İbn İshak, Muhammed; **Sîretu İbn İshak**, (tah. M. Hamidullah), Konya 1981.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail; **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Mısır 1980.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim; **Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân**, (şerh-neşr: Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1978.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadıl Cemaleddin M. b. Mukrim; **Lisânu'l-'Arab**, 3. bas., Beyrut 1994.
- İbn Mulakkin, Siracuddin Ebi Hafs Ömer b. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed; **Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, (tah. Semir Taha el-Meczûb), Beyrut 1987.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed; **Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkileri** (Arapça metinle birlikte) (çev.: Bekir Karlığa), İst. 1992.
- İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Takıyuddin Ahmet b. Abdulhalim; **Kitâbu'l-İmân**, Beyrut 1983.
- _____ ; **el-'Ubûdiyye**, 6. bas., Dimeşk 1983.
- _____ ; **Mecmû'u Fetâvâ**, (Cem ve Tertib: Abdu'r-Rahman Muhammed b. Kasım), Riyad t.y.
- İbnu'l-A'râbî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah; **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I-IV, Beyrut 1988.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman; **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, Beyrut 1978.
- _____ ; **Nuzhetu'l-E'yûnu'n-Nevâzîr fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir**, (tah.: M. Abdu'l-Kazım er-Radi), Beyrut 1987.
- İbnu'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed; **Kitâbu'l-Esnâm**, (tah.: Ahmed Zeki Başa), Ankara 1969.
- İkbal, Muhammed; **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu** (çev.: N. Ahmed Asrar), İst. 1984.
- İncil**, İstanbul 1990.
- İslam Ansiklopedisi (İA.)**, "Din" mad., MEB., İstanbul 1993, III,90-91.
- İslam Ansiklopedisi (DİA.)**, "Din" mad., İstanbul 1990; IX,312-48.
- İslam Ansiklopedisi (DİA.)**, "Arap" mad., İstanbul 1990, III,272-323.
- İsmail Hakkı (Bursevî); **Furûku Hakkî**, İstanbul 1251.
- İzmirli İsmail Hakkı; **Yeni İlm-i Kelam**, Ankara 1981.

- İzzetbegoviç, A. Ali; **İslam Between East and West**, USA. 1984.
- İ'zz'u-Dîn Abdulaziz b. Abdisselam es-Sulemî; **Tefsîru'l-Kur'ân**, (tah. Abdullah b. İbrahim A. el-Vehibi), Beyrut 1996.
- Jeffery, Arthur; **Foreign Vocabulary of the Qur'an**, Kahire 1937.
- Johnson, Paul E.; "Dini Tecrübe" (çev.: Recep Yaparel), **DEÜİFD.**, sayı: III, İzmir 1993, s. 195-203.
- _____ ; "Dini Davranış" (çev.: Habil Şentürk), **DEÜİFD.**, sayı: II, İzmir 1985, s. 25-27.
- Jung, Carl Gustav; **Din ve Psikoloji**, (çev.: Cengiz Şişman), İstanbul 1993.
- Kam, Ferit; **Dini Felsefi Sohbetler** (sad.: S. H. Bolay), 4. bas., Ankara t.y.
- Kant, Immanuel; **Religion Within The Limits Of Reason Alone** (translated by.: Theodore M. Greene, Hoyt H. Hudson), New York 1960.
- Kerare, Abbas; **ed-Dîn ve's-Şehâde**, 2. bas., Mısır 1371/1952.
- Kılıç, Sadık; **Fıtratın Dirilişi**, İstanbul 1992.
- _____ ; **Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an**, İzmir 1993.
- Kırca, Celal; **Kur'an ve İnsan**, İstanbul 1996.
- el-Kindî, Ebu Yûsuf Yakub b. İshak; **Felsefi Risaleler** (çev. ve inceleme: M. Kaya), İstanbul 1994.
- King, Winston L.; "Religion" maddesi, **The Encyclopedia of Religion**, Editor in Chief: Mircea Eliade, New York 1987, cilt: XII, s. 283-293.
- _____ ; **Introduction to Religion** (A Phenomenological Approach), New York, 1968.
- Kisana, Andrew; "The Common Sense Religion", **İnternet: <http://newscape.com/kisana.htm>**.
- Koç, Turan; **Din Dili**, Kayseri 1995.
- Kocabaş, Şakir; "The Concept of Nation in the Qur'an", **İlim ve Sanat Dergisi**, sayı: 9, Eylül-Ekim 1986, s. 32-41.
- Kösemihal, Nurettin Şazi; **Durkheim Sosyolojisi**, İstanbul 1971.
- el-Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî; **el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân**, Beyrut 1985.
- Kuzgun, Şaban; **İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik**, 1. bas., Kayseri 1985.
- Lagree, Jacqueline; **ed-Dînu't-Tabî'î** (La Religion Naturelle) (Fransızca'dan çev.: Mansur el-Kadî), Beyrut 1993.
- Lane, Edward William; **Arabic-English Lexicon**, Beirut 1980.
- Langley, Myrtle S., **World Religions**, Oxford/England 1993.
- Le Bon, Gustav; **Kitleler Psikolojisi** (çev.: Selahattin Demirkan), 4. bas., İst. 1979.

- Lenin, V. İ., **Sosyalizm ve Din** (çev.: Ömer Ünalın), Ank. 1994.
- Lincoln, Bruce, **Religion, Rebellion, Revelation**, 1. bas., London 1985.
- Ling, Trevor, **Karl Marx and Religion in Europe and India**, Great Britain 1980.
- Luckman, Thomas, “Modern Toplumda Din ve İnsan” (çev.: M. Emin Köktaş), **DEÜİFD.**, sayı: V, İzmir 1989, s. 431-447.
- Malik b. Nabi; **The Quranic Phenomenon** (translator: Abu Bilal Kirkari), USA.1983.
- Malvert; “Dinlerin Kaynağı” (çev.: H. Cahit Yalçın), **Fikir Hareketleri Der.**, yıl: 1, sayı: 9, İstanbul 1933, s. 3-5.
- _____ ; “Dinlerin Zuhuru ve İnhitatı” (çev.: H. Cahit Yalçın), **Fikir Hareketleri Der.**, yıl: 2, sayı: 13, İstanbul 1934, s. 7-8.
- Mânsûrîzâde Saîd; “Şeriat ve Kanun I”, **Dâru’l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası**, sayı: 6, İstanbul 1915/1331. s. 530-535.
- _____ ; “Şeriat ve Kanun II”, **Dâru’l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası**, sayı: 8, İstanbul 1917/1333. s. 601-606.
- Mardin, Şerif, “Max Weber Üzerine- Giriş”, **Sosyoloji Yazıları, Max Weber** (çev.: Taha Parla), İstanbul 1992, s. XIII-XVI.
- Mardin, Şerif, **Din ve İdeoloji**, 4. bas., İst. 1990.
- Maslow, Abraham H., **Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler** (çev.: H. Koray Sönmez), İstanbul 1996.
- el-Maturidî, Ebu Mansur; **Te’vilâtü Ehli’s-Sunne**, (yazma), H. Selim Ağa Ktp. no. 40.
- el-Maverdî, Ebu Hasan Ali b. M. b. Habib, **en-Nuket ve’l-Uyûn** (Tefsiru’l-Maverdî), (tah: es-Seyyidb. Abdu’l-Mansur b. Abdu’r-Rahim), I-VI, Beyrut, t.y.
- Mehmet Şemseddin (Günaltay), **Târih-i Edyân**, İstanbul 1338.
- Mert, Nuray, **Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış**, 1. bas., İstanbul 1994.
- Mevdudi, Ebu’l-Ala, **Tefhimu’l-Kur’an** (çev.: Komisyon), İstanbul 1987.
- _____ ; **Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı** (çev.: Ahmed Asrar), İstanbul 1983.
- _____ ; **Kur’an’a Göre Dört Terim** (çev.: O.Cilacı, İ.Kaya), İstanbul 1989.
- Micklem, Nathaniel; **Religion**, London 1950.
- Mu‘cemu Elfâzı’l-Kur’ân’l-Kerîm**, (Mecmau’l-Lugati’l-Arabi yayını), Tahran t.y.
- Muhammed Ahmed ed-Dali (tahkik eden), **Mesâilu Nâfi’ b. el-Ezrâk an Abdillâh b. el-Abbas**, 1. bas., Limasol-Kıbrıs 1993.
- Muhammed Kutub; **İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler** (çev.: Bekir Karlığa), İstanbul 1987.
- Mustafa Abdurrâzık Başa, **ed-Dîn ve’l-Vahy ve’l-İslam**, Mısır 1364.
- Mutahhari, Murtaza, **Fıtrat** (çev.: Cafer Kırım), 1.bas., İstanbul 1992.
- Müslim, Ebu’l-Huseyin b. El-Haccac; **Sahîhi Muslim** (el-Kütübî’s-Sitte içinde),

İstanbul 1413.

Myers, R. Thomas, “On the Nature of Religion”, **Religious Humanism**, vol. 24, iss. 3, 1990, p.p. 132-138.

Nabiğa ez-Zubyanî, **Divân**, (tah: M. Ebu'l-Fadl İbrahim), 3. bas., Kahire 1990.

Nasr, S. Hüseyin, “Çok Dinli Bir Dünyada Yaşamak”, **Makaleler I** (çev.: Şehabettin Yalçın), İstanbul 1995, s. 9-40.

_____ ; **Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi (Modern Dünya Rehberi)** (çev.: Şehabettin Yalçın), İstanbul 1995.

Necib, İmara; **el-İnsân fî Zıllı Edyân**, Riyâd 1979.

Nedâ Abdu'r-Rahman Yusuf eş-Şayi'; **Mu'cemu Elfâzi'l-İctimâ'îyyeti fî Devâvîni'l-Muallakâti'l-Aşr**, Beyrut 1991.

_____ ; **Mu'cemu Lugati Devâvîni Şu'arâi'l-Muallakâti'l-Aşr**, Beyrut 1993.

en-Nedvi, Ebu'l-Hasan Ali, **Dinsizlik Dini** (çev.: Hasan Beşer), İst. 1965.

en-Nehhas, Ebu Cafer Ahmed M. b. İsmail, **İ'râbu'l-Kur'ân**, (Tah: Zuheyr Gazi Zahid), 3. bas., Beyrut 1983.

en-Neşşâr, Ali Sami; **Neş'etü'd-Dîn: en-Nazariyyâtü't-Tatavvuriyye ve'l-Muellehe**, İskenderiye 1949.

Nielson, Niels C. ve 7 arkadaşı; **Religions of The World**, 2. bas., New York 1993.

Northbourne, Lord, **Modern Dünyada Din** (çev.: Şehabettin Yalçın), İst. 1995.

Okumuş, Ejder; **Kur'an'da Toplumsal Çöküş**, İstanbul 1995.

Ortaylı, İlber, “Tarih Dersleri” **Türkiye Günlüğü**, sayı: 39, Mart-Nisan 1996, s. 153-59.

Otto, Rudolf, “The Numinous”, **Classical and Contemporary Readings of Philosophy of Religion**, John Hick, USA 1964, s. 1243-267.

Özcan, Hanifi; **Epistemolojik Açıdan İman**, İstanbul 1992.

_____ ; **Maturidî'de Dini Çoğulculuk**, İstanbul 1995.

Özdoğan, M. Akif; **Semantik Açıdan Kur'an'da İslam Kavramı**, (basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1995.

Özek Ali başkanlığında heyet, **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Anlamı**, Ankara 1993.

Özemre, Ahmet Yüksel, “Din Nedir?”, **Umran Der.**, Kasım-Aralık 1997, sayı: 40, s. 45-51.

Özsoy, Ömer, **Sünnetullah**, Ankara 1994.

Öztürk, Yaşar Nuri, **Din ve Fıtrat**, 2. bas., İstanbul 1992.

Paçacı, Mehmet; “Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları”, **İslami Araştırmalar**, c.: 7, sayı: 2, Bahar 1994, s. 181-192.

Pak, Zekeriyya; **Kur'an'da Kulluk**, İst. 1999.

- Palmquist, Stephen, "Does Kant Reduce Religion To Morality?", **İnternet:** <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/DKRRM.html>.
- Parett, Rudi; **Kur'an Üzerine Makaleler**, (çev.: Ömer Özsoy), Ank. 1996.
- Pazarbaşı, Erdoğan, **Kur'an ve Medeniyet**, İstanbul 1996.
- Pazarlı, Osman, **Din Psikolojisi**, 2. bas., İstanbul 1972.
- Penrice, John, **A Dictionary and Glossary of The Koran**, Beirut 1990.
- el-Pezdevi, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Abdi'l-Kerim; **Usuli'd-Din**, (tah.: Hans Peter Linss), Kahire, 1963.
- Pickthall, M. Marmaduke, "İntroduction", **The Glorius Quran**, Libya t.y.
- er-Ragıb el-İsfehani, el-Huseyn b. Muhammed, **el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986.
- er-Râzî, Fahreddin; **et-Tefsîru'l-Kebîr**, (Mefâtihu'l-Gayb), Beyrut 1190.
- Reşîd Rıdâ, **Tefsîru'l-Menâr**, Beyrut t.y.
- Riis, Ole, "Recent Development In The Study of Religion in Modern Society", **Acta Sociologica**, vol. 36, issue 4, 1993. pp. 371-383.
- Rousseau, Hervé, **Dinler (Tarihi ve Sosyal İncelemeler)** (çev.: Osman Pazarlı), İstanbul 1970.
- Rusterholtz, Wallace S., "Humanist Religion for The Troubled", **Religious Humanism**, vol. 25, iss. 2, 1991, p.p. 83-89.
- es-Sadr, Muhammed Bakır, **Kur'an Okulu**, (çev.: Mehmet Yolcu), Ank. 1995.
- Sayis, Muhammed Ali; **Tarîhu Fıkhi'l-İslâmî**, Beyrut 1990/1410.
- Schmidt, Wilhelm; **The Origin and Growth of Religion-Facts and Theories** (translated by: H. J. Rose), 2. baskı, London 1935.
- _____ ; **The Religion of the Earliest Man**, London 1962.
- _____ ; **The Religion of Later Primitive Peoples**, London 1962.
- Schimmel, Annemarie, **Dinler Tarihine Giriş**, Ank. 1955.
- Schleiermacher, Friedrich, **On Religion** (translated: Richard Crouter), Great Britain 1996.
- es-Seâ'libî, Ebu Mansur Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail, **Fıkhu'l-Luga** (tah.: Cemal Talebe), Beyrut 1994.
- es-Semerkandî, Ebu'l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, **Bahru'l-Ulûm**, (tah. Komisyon), Beyrut 1993.
- es-Semin, eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf, **Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, (tah: Muhammed et-Tancı), I-IV, Beyrut 1993.
- Seyyid Kutub; **fi Zılâli'l-Kur'ân**, Cidde 1986.
- _____ ; **İslam Düşüncesi** (çev.: H. Şükrü, R. Tosun, M. Çelen), İst. 1992.
- _____ ; **el-Mustakbel li haze'd-Dîn**, İstanbul 1988.

- Seyyid Addı Shırr, **Kitâbu'l-Elfâzi'l-Fârisiyyeti'l-Mu'arreb**, Beyrut 1908.
- Sezen, Yünni; **Sosyoloji'de ve Din Sosyolojisi'nde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, İstanbul 1990.
- Sıddıki, Mazharuddin, **Kur'an'da Tarih Kavramı** (çev.: Süleyman Kafkas), 3. bas., İstanbul 1990.
- es-Sicistanî, es, Ebu Bekr Muhammed b. Aziz, **Garîbu'l-Kur'ân**, (tah.: Ahmed Abdu'l-Kadir Saluhiye), Dimeşk 1993.
- Smart, Ninian, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler", (çev.: G. Tümer), **AÜİFD.**, c.: XXX, Ank. 1982, s. 297-323.
- _____ ; "Din ve İnsan Tecrübesi" (çev: A. İhsan Yitik), **DEÜİFD.**, sayı: VII, İzmir 1992, s. 423-44.
- Smith, W. Cantwell, **The Meaning and End of Religion**, 3. bas., Minneapolis 1991.
- Soysaldı, Mehmet, **Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar**, İzmir 1997.
- _____ ; "Kur'an'da İslam ve Şariat Kavramlarına Semantik Bir Yaklaşım", **Türk Yurdu**, sayı: 90, Ank. 1995, s. 36-40.
- Stone, Jim, "A Theory of Religion", **Religious Studies**, vol. 27, iss. 3, New Orleans-USA. 1991, p.p. 337-351.
- Subaşı, Necdet, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, İstanbul 1996.
- Sunar, Cavit; "Din Nedir?", **AÜİFD.**, c.: 10, Ank. 1963, s. 65-69.
- _____ ; "İslam Dininin Kaynağı ve Gayesi", **AÜİFD.**, c.: XXIII, Ankara 1978, s. 59-95.
- es-Suyutî, Celaleddin Abdurrahman; **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Kahire 1978.
- _____ ; **el-Muhezzeb fîmâ vaka' fî'l-Kur'ân mine'l-Mu'arreb**, 1. bas., Beyrut 1995.
- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî; **Hüccetullâhi'l-Bâliğa** (şerh ve talik: eş-Şeyh Muhammed Şerif Sukker), Beyrut 1994.
- Şahin, Hasan; **Maturidî'ye Göre Din**, Kayseri 1987.
- eş-Şâtibî, Ebu İshak; **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a** (tah. ve şerh: Abdullah Draz), Kahire t.y.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth M. b. Abdu'l-Kerim b. Ahmed; **el-Milel ve'n-Nihâl**, (tah.: Muhammed Seyyid Kilanî), Beyrut 1961.
- Şeriati, Ali; **Papa ve Marx Olmasaydı** (çev.: A. İskender, S. Yakın), 1. bas., Ankara 1983.
- _____ ; **Dinler Tarihi I-II** (çev.: Abdullah Şahin ve Abdulhamit Özer), İst. 1990.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Mısır 1964.
- et-Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut 1991.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, I-

- XV, Beyrut 1988.
- et-Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame, **Şerhu Muşkili'l-Âsâr**, Beyrut 1410.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, “Din Sosyolojisi’nde Son Gelişmeler”, **AÜİFD**, Ank. 1963, s. 49-63.
- _____ ; **Din Sosyolojisi**, Ank. 1983.
- et-Tehanevî, Muhammed Ali, **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn (Keşşâf)**, İst. 984.
- Tillich, Paul, **Systematic Teology**, USA. 1966.
- Tolstoy, Leo Nikolayeviç, **Din Nedir?** (çev.: Murat Çiftkaya), İstanbul 1995.
- Toynbee, Arnold; “Tarihin Faydası ve Değeri”, (Konferans metnini çev.: Ahmet E. Uysal), **AÜDTCFD**, c.: XXI, sayı: 1-2, Ocak-Haziran 1963, s. 93-102.
- Tunç, Mustafa Şekip; **Bir Din Felsefesine Doğru**, İst. 1959.
- Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, 2. bas., Ank. 1993.
- Türkçe Sözlük**, TDK., İstanbul 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Sosyoloji**, İstanbul 1943.
- _____ ; **Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul 1969.
- Ünal, Ali, **Kur’an’da Temel Kavramlar**, İstanbul 1986.
- el-Uneysî, Tubyâ, **Tefsîru Elfâzi'd-Dehîle fi'l-Lugati'l-Arabiyye ma'a Zikri Asliha bi Hurûfihi**, Kahire 1965.
- el-Vâhidî en-Nîsâbûrî Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet, **el-Vasît fi Tefsîri'l-Mecîd** (tah.: Heyet), Beyrut 1994.
- _____ ; **Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân**, (tah.: Kemal Besyûni Zağlûl), Beyrut 1991.
- Vahidüddin Han, **Hikmetu'd-Dîn** (İngilizce'den çev.: Zaferu'l-İslam Han), 1. bas., Kahire 1973.
- Voltaire, **Felsefe Sözlüğü** (çev.: Lütfi Ay), İst. 1995.
- Vrijhof, Pieter Hendrik, “Din Sosyolojisi Nedir?” (çev.: M. Emin Köktaş), **DEÜİFD**, sayı: IV, İzmir 1987, s. 505-526.
- Wach, Joachim, **Din Sosyolojisine Giriş** (çev.: Battal İnandı), Ankara 1987.
- Watt, W. Montgomery, **Hiz. Muhammed Mekke’de** (çev.: R. Ayas, A. Yüksel), Ankara 1986.
- _____ ; **İslam Nedir** (çev.: Afif Rıza), 2. bas., İstanbul 1993.
- Watts, Alan Wilson, “Religion” mad., **Microsoft Encarta 96 Encyclopedia** (CD). Funk&Wagnalls Corporation, 1996.
- Weber, Max; **Sosyoloji Yazıları**, (çev.: Taha Parla), İst. 1992.
- Yahya, Osman; “İslam'ın Derûni Tezahürleri” (çev.: Sabri Hizmetli), **AÜİFD**, c.: XXVII, 1985, s. 177-200.
- Yaparel, Recep; “Dinin Tarifi Mümkün mü?”, **DEÜİFD**, sayı: IV, İzmir 1987, s. 403-

417.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi; **Hak Dini Kur'an Dili**, 3. bas, İstanbul 1971.

_____ ; “Dibâce”, **Metâlib ve Mezâhib**, İstanbul 1978.

Yıldırım, Suat; **Kur'an'da Ulûhiyyet**, İstanbul 1987.

ez-Zebîdî, Muhibbu'd-Din Ebi Feyz; **Tâcu'l-'Arûs fî Cevâhiri'l-Kâmûs**, Beyrut 1994.

ez-Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyye; **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbihi** (tah.: Abdu'l-Halil Abduh Şelebî), 1. bas., Beyrut 1988.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer; **el-Keşşâf**, Beyrut 1947.

_____ ; **Esâsu'l-Belâğa**, y. y. 1979.

ez-Zevzenî, ed-Darîr Ebu Abdullah el-Hasen b. Ahmed; **Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a**, Beyrut t.y.

Zuheyir b. Ebi Sulmâ; **Dîvân**, Beyrut t.y.