

Mutasavvıflar farz ibadetlerin insanı Allah'a yaklaştıracığına, farzlardan sonra yapılan nâfile ibadetlerin bu yakınlığı daha da arttıracığına ve kulu mevlâsına ulaştıracığına inanırlar. Hadiste de belirtildiği üzere bu durumda Allah kulun gören gözü, işiten kulağı olur" (Buhârî, "Rikâk", 38). Bu sebeple sûfler nâfile ibadetlere büyük önem verirler.

Sûflere göre ibadet cehennemden kurtulmanın ve cennete girmenin aracıdır. Bu amaca ulaşmak niyetiyle ibadet etmek câizdir. Ancak ibadet ve ubûdiyyetin en yüksek derecesi, hiçbir karşılık beklemeden sırf rızâsını kazanmak ve emrine uymak için Allah'a tapmaktır. Özellikle Râbia el-Adeviyye'den itibaren bu anlayış sûflerin ortak görüşü haline gelmiştir (Attâr, s. 83). Sûfler sevap için ibadet edeni ücret almak için çalışan işçiye benzetirler.

Azîmet ve ruhsat açısından da ibadetler üzerinde duran sûfler, ruhsat ve kolaylık esasına göre ibadet etmeyi avam için câiz görürken kendileri daima azîmet ve ihtiyatı esas alır, nicelik ve nitelik bakımından ibadetleri en mükemmel şekilde yerine getirmeye çalışırlar. İbn Haffif, bir derviş için te'vil yapmaktan ve ruhsata yönelmekten daha zararlı bir şeyin bulunmadığını söyler (Sülemî, s. 210, 465, 488). Tasavvuf kaynaklarında bunun sayısız örneği bulunmaktadır.

Sûflerin farz ve nâfile ibadetlerin yanı sıra ahzâb ve evrâd okuma, semâ ve zikir yapma gibi ibadetleri de vardır. Halvethânelerde ve çilehânelerde inzivaya çekilmek, türbeleri, tekkeleri, meşâyihî ziyaret etmek, temessüh ve teberrük de tasavvuf ve tarikat ehlinin telakkilerince ibadet şekilleridir. Ayrıca sohbet meclisleri de ibadet olarak anlaşılır. Sûflerin bu özel ibadet şekilleri üzerinde geniş olarak durmaları, zâhir ulemâsı tarafından bunlara farzlardan daha fazla önem verilmesi olarak yorumlanmış ve şiddetle tenkit edilmiştir. Bazı sûflerin ibadeti, "nefsin arzularına muhalefet etmek" şeklinde tanımlamaları ve bu muhalefeti nefse eziyet etme derecesine vardırımları da tenkit konusu olmuştur.

"Göklerde ve yerde olan her şey, güneş, ay, yıldızlar, dağlar Allah'a secde eder" (el-Hac 22/18) meâlindeki âyeti her şeyin Allah'a ibadet ettiği şeklinde tefsir eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların Allah'a muhtaç olmaları O'na ibadet etmeleri anlamına gelir. İbnü'l-Arabî buna zâfî, aslî ve fitrî ibadet adını vermekte-

dir. İnsanların iradeleriyle yaptıkları ibadetler ise özel nitelikteki ibadetlerdir (el-Fütûhât, II, 328, 353, 539; IV, 118, 197).

Abdurrahman-ı Câmî sûflerle Melâmîler'i hak tâlibi; zâhid, fakir, hâdim ve âbidleri de âhîret tâlibi olarak görür. Ona göre haz alarak ibadet edene "âbid", külfetle ibadet edene "müteabbid" denir. Bir de ibadette riyakâr olanlar vardır (Nefehât, s. 9, 12). Melâmîler ibadetin samimi olması için gizli tutulmasına önem verir, her çeşit farz ve nâfile ibadetleri bu çerçevede yerine getirmeye özen gösterirler. Câmî, Kalenderîler'in de Melâmîler'in yolunu tuttuğunu, ancak bunların farz ibadetlerle yetindiklerini, Kalenderî olduklarını söylemekle birlikte gerçekte zındık olan diğer bir zümrenin ise günahı insanları incitmekten, sevabı onlara iyi davranmaktan ibaret görüp bunun dışında ibadet kabul etmediklerini söyler (a.g.e., s. 11). Mezhepler tarihi literatüründe İslâm dışı kabul edilen gruplar da ibadeti gerekli görmez (bk. GÂLİYYE; İBÂHİYYE).

Tasavvufta, kendilerini tamamen Allah'a verdikleri ve bilinçlerinin yeterince yerinde olmadığı kabul edildiği için "meczip" diye anılan zümre mensupları dünya ile ilgilenemedikleri gibi ya hiç ibadet etmezler veya ibadet ederken kurallara uymazlar. Sûfler ara sıra ibadet eden meczupların Allah'ın velî kulları olduklarını, ancak yükümlülüğün temeli olan akıl melekeseine tam olarak sahip bulunmadıkları için ibadette yükümlü olmadıklarını ileri sürerler. İbn Haldûn, "İbadet olmadan velîlik olmaz" diyerek meczupların velîliğini inkâr eden fakihleri hatalı bulur ve velîliğin Allah'ın dilediğine verdiği bir lutuf olduğunu, ibadete bağlı bulunmadığını söyler (Muḳaddime, I, 102).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İmân", 37, "Rikâk", 38; Müslim, "İmân", 1; Muhâsibî, *el-Veşâyâ*, Beyrut 1986, s. 136, 204, 355; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1965; Serrâc, *el-Lüma* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1960, s. 203-231, 531, 538; Kelâbâzî, *et-Ta'aruf*, s. 58; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳatü'l-ḳulûb*, Kahire 1961, II, 186-271; Sülemî, *Ṭabaḳât*, s. 159, 210, 465, 488; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 171, 195, 223, 227, 295; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1385/1966, I, 106; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 116; IV, 301, 361; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, Tahran 1346 hş., s. 83; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'arif*, Beyrut 1960, s. 541; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûs*, s. 83, 187; a.mlf., *el-Fütûhât*, II, 308, 328, 353, 539; III, 402, 437; IV, 102, 118, 172, 197, 199, 310; Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 371; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, I, 90-167; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, I, 102; a.mlf., *Şifâ'ü's-sâ'il*, Ankara 1957, s. 107; Câmî, *Nefehât*, s. 9, 11, 12, 13; Ankaravî, *Min-*

hâcû'l-âbidîn, Bulak 1250, s. 164, 198; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliğa*, Kahire 1966, s. 561; İbrahim Hakî Erzurumî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 430; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 135, 177.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

D) Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet. Dinî hayatın ayırıcı özelliği olan tabiat üstü yüce bir varlıkla veya kısaca Tanrı'yla ilişki insanda inanç, ibadet, tecrübe, bilgi ve etki boyutları çerçevesinde ortaya çıkar. Psikolojik açıdan ibadet, insanla Tanrı arasındaki ilişki ve iletişimin insana ait söz, beden duruşu ve hareketler gibi sembolik eylemlerle ifadesi olarak anlaşılır. Dua, dinî âyin ve tören gibi tapınma şekillerini de içine alan geniş anlamıyla ibadet ferdin kendisini Tanrı'ya çok yakın hissettiği, O'nunla derûnî münasebetler içinde bulunduğu hissini veren özel bir tecrübe ve bu tecrübeye dayalı her türlü eylem ve işlemidir, dinî hayatın uygulamaya yönelik ifadesidir. Buna göre kutsal zaman ve mekânlara saygı, ilâhî irade ve kâinat hakkında geniş bir yorum sistemine bağlı olarak yapılan törensel eylemler ve âyinler, belli bir sonuca ulaşmak için yapılan bütün özel törenler (tahâret, dua, oruç, kurban vb.) ibadet kavramı içerisinde ele alınabilir (Wach, s. 28).

Dindar insanın tapınma eylem ve işlemleri olarak ibadet geçici ve tesadüfî bir olay değil dinî hayatın esaslı ve gerçek bir ifadesi olarak kabul edilir. Bu kapsamıyla ibadet dinî hayatla o kadar sıkı bir bağ içerisinde ki ibadet olmadan dinin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği bile şüphelidir. Bu açıdan ibadet psikolojiye indirgenemez ve psikoloji tarafından da açıklanamaz, ancak ibadetin insan üzerindeki etkileri incelenebilir.

William James, Gordon W. Allport, Paul E. Johnson, Carl Gustav Jung, Viktor E. Frankl, Becker, Fr. Maslow gibi bilim adamlarına göre dinin fert üzerindeki asıl etki ve fonksiyonu onda güçlü, uyumlu, bütünleşmiş, sağlam yapılı bir kişilik oluşturmaktır. Din psikolojisi araştırmalarından elde edilen sonuçlar da bunu desteklemektedir. Muhammed İkbâl de aynı görüşü felsefî ve metafizik düzlemde kuvvetle savunmuştur (*İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 18, 200, 207). Bu anlayışa göre dinî inanç ve değerler, ibadet ve törenlerle dünya hayatına ilişkin dinî açıklamalar insan hayatına bir anlam ve amaç kazandırır; insanlar arası ilişkileri düzene koyar; kişinin zihinsel açmazlarını çözer. Ayrıca dinin insanı davet

ettiği ve yönlendirdiği ideallerle oluşturduğu cemaat hayatı kişiye bir kimlik kazandırır; cinsellik ve saldırganlık dürtülerinin ıslah edilip faydalı duruma getirilmesine hizmet eder; ruh sağlığını koruyucu, ruhî meseleleri tedavi edici etkiler yapar (Allport, s. 89-93; Johnson, s. 231-251). Dinin, insanın iç dünyası ile tabii ve toplumsal çevre arasında denge ve uyum kurmasına yardımcı olmasında ve insana kişilik yapısındaki güçleri bütünleştirme imkânı vermesinde ibadetin büyük payı vardır (Argyle-Hallahmi, s. 201-203).

Dinî hayatın temel unsuru olarak ibadetin etkisi tek bir alanla sınırlanmaz. Bu bakımdan tapınma, insanın şahsî ve mânevî cephesiyle birlikte etki ve sonuçlarını iletme aracı olan bedenî ve maddî yönünü de etki altına almakta ve bu şekilde insan hayatının bütününe kuşatabilmektedir (Wach, s. 26). İbadetin fert ve toplum hayatına yaptığı kabul edilen bu etkiler alanında sürdürülen özel araştırma ve incelemeler henüz yeterli olmakla birlikte mevcut çalışmalar ve teorik değerlendirmeler konu hakkında bir fikir verebilmektedir. Meselâ Amerika Birleşik Devletleri'nde 10.000 kişiye uygulanan çok sayıda psikolojik test sonucunda, dine inanan veya bir mezhebin kilisesine devam eden kişilerin bunu yapmayanlardan daha sağlam bir kişiliğe sahip oldukları tesbit edilmiştir (Link, s. 20, 105). Türkiye'de oruç psikolojisi üzerine yapılan bir alan araştırmasında ankete katılanların % 75'inin oruç tutmanın kişiliği geliştirdiği kanaatine sahip oldukları görülmüştür.

Bazı araştırmalar, dua ve ibadetin kişiliğin yeniden yapılanması için en önemli vasıta olduğunu ortaya koyarken (Wulf, s. 167-168) bazıları da fiziksel ve ruhsal sağlığı koruyucu veya tedavi edici rolü üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Dinî bir hayat yaşamının ruh sağlığı yönünden büyük önemini en etkili biçimde dile getirenlerin başında Jung gelmektedir. Ona göre dinî inanç, dua ve törenler, bilinç dışının beklenmedik ve tehlikeli etkilerine karşı birer savunma aracı, bilinç dışı güdülerle en güvenli ilgilenme yolu, kişinin ruhsal dengesini koruyucu duvarlardır (*Din ve Psikoloji*, s. 33, 73). Pruyser de ibadetin savunucu kullanımdaki enerjileri yeniden yönlendirdiğini, böylece ibadet edenin belirgin olmayan gizli güçlerini daha çok realize ederek yeni bir şekle soktuğunu söyler. Ona göre ibadet eden kimse sevgi ve bağlanma gücünü artırma çabasında yeni kuvvet kazanmaya

doğru atılım içindedir. Bazı ibadetler yaparak zinde kalabilen âbid de âşik gibi fiziksel olarak şevkli, coşkulu ve sevinçlidir. İbadetin etkileri aynı zamanda bir kimsenin estetik bir şaheseri seyrettiği zaman kazandığı estetik yücelmeye benzer (*A Dynamic Psychology of Religion*, s. 182-183).

Genç yaşlarda düzenli ve istekli bir şekilde dinî faaliyetlere katılan, ibadetlerini yerine getiren, kısaca aktif bir dinî hayat yaşayan kimselerin, dinî ilgi ve aktivitesi zayıf olanlardan çok daha uyumlu bir kişilik yapısı geliştirmeye eğilimli oldukları bazı araştırmalarla teyit edilmiştir. Böylece yaşlılığa ve bunun getirdiği sorunlara katlanmak gibi sıkıntılı gelişmelerde uyum göstermede ibadetlerin önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır (Hurlock, s. 824-826). Ölüm korkusu üzerine yapılan araştırmalarda bu durum çok daha açık olarak görülmektedir. Dinî görevlerini yerine getiren kimselerin getirmeyenlere göre daha az ölüm korkusu içinde yaşadıkları ve ölümü soğukkanlı karşıladıkları, ölümcül derecede hasta olanlar içinde haftalık dinî âyinlere katılanların % 10'unun en az ölüm korkusuna sahip oldukları tesbit edilmiştir (Meadow-Kahoe, s. 330).

Türkiye'de bir grup İlahiyat Fakültesi öğrencisi üzerinde yapılan ankete dayalı alan araştırmasında öğrencilerin namaz, oruç, dua, tövbe, sadaka gibi dinî pratikleriyle psikososyal uyumları arasındaki ilişki anlaşılmasına çalışılmıştır. Sonuçta kendini kabullenme, kendini ifade etme, etkinlik, sosyallik, sorumluluk gibi kişilik değişkenleriyle ibadetleri yerine getirme arasında olumlu bir ilişkinin varlığı tesbit edilmiştir (Hayta, s. 112-150).

Dua ve ibadetin tedavi edici etkileri konusunda teorik ve deneysel çalışmaların varlığı bilinmektedir. Birçok din psikologu dua ve ibadeti mükemmel bir ruhî tedavi aracı olarak değerlendirme eğilimindedir (Allport, s. 80; Johnson, s. 237-240; Vergote, s. 267-268). Meselâ Johnson'a göre ibadet tedavi edici bir tecrübedir. Çünkü ibadet erişilebilir en yüksek gerçekliği arar. Ciddiyet ve samimiyetle ibadet eden kişi kendisine ve yaratıcısına karşı dürüst olmaya gayret gösterir ve daha değerli olmak için çaba sarfeder (*Psychology of Religion*, s. 249).

Bazı ruhsal hastalıkların iyileştirilmesinde dua ve ibadet terapisinin iyi sonuçlar verdiğine dair gözlem ve tesbitlere rastlamak mümkündür (Drake, s. 135). Nitekim bazı araştırmalar, dindarlar ara-

sında intihar oranının dindar olmayanlara göre % 50 daha düşük olduğunu, dindarlarda rastlanan ruh hastalıklarının dindar olmayanlara göre daha az olduğunu ortaya koymaktadır (Argyle, s. 5-6; Gorsuch, XXXIX [1988], s. 216). Aynı kaynaklar, dinî görevlerini yerine getiren kimselerin daha az içki, uyuşturucu ve sigara kullandıkları, gayri meşrû cinsel ilişkilerden uzak durdukları için dindar olmayanlara oranla daha sağlıklı olduklarını ortaya koyan araştırmalara yer vermektedir.

İbadetler, kişinin sosyal davranışları ve ilişkileri üzerinde de olumlu etkiler yapmaktadır. Uysal'ın oruç araştırmasında çeşitli faktörlere bağlı olarak oruç ibadetinin kişilere itibar kazandırma ve iletişim kurmada, kolaylık gösterme ve yardımlaşmada etkili olduğu görülmüştür. Bunun yanında orucun özellikle sabır, hoşgörü, merhamet, sevgi, şefkat gibi başka insanlara dönük duyguların yaşanmasında daha etkili olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca oruç tutan kişilerin toplumda başkaları tarafından olumlu kişilik özelliklerine sahip, benlik değerleri yüksek kişiler olarak algılandığı belirlenmiştir (*Psiko-Sosyal Açından Oruç*, s. 116-122, 152-166). Sonuçta orucun ferdin sosyal dünyasındaki diğer birçok davranışını da etkilediği anlaşılmaktadır (a.e., s. 176-200).

Bazı araştırmalar, ibadet vacibelerini yerine getiren dindar kişilerin toplumun en az ön yargılı kesimini meydana getirdiğini, hatta farklı ırktan insanlara hoşgörünün ve buna bağlı olarak gelişen diğer sosyal ilişki ve faaliyetlerin belirgin kaynağının ibadet ve dinî bağlılık olduğunu ortaya koymaktadır (Gorsuch, XXXIX [1988], s. 216; Meadow-Kahoe, s. 177). Yardım severlik ve diğerkâmlık üzerine yapılan araştırmalarda da dindarların başkalarına karşı daha fazla yardım sever oldukları tesbit edilmiştir. Bundan hareketle bazı din psikologları, sosyal ilişkilerin söz konusu edildiği durumlarda olumlu bir dinî tutumun başkalarının iyiliğini düşünmeye yönelik ilgiyi güçlendirdiğini veya faydalı olan yetenekleri kullanarak insanların olumlu yönde daha çok gayret göstermelerine yardımcı olduğunu belirtmektedir. Nitekim sosyal destek üzerine yapılan birçok araştırma ibadetlerin bu yöndeki olumlu etkilerini ortaya koymuştur. Düzenli bir ibadet hayatının beden ve ruh sağlığı, mutluluk, uzun ömürlülük bakımından da yararları olduğu açığa çıkmıştır. Bu tür sosyal destekler yardımlaşma, duygu ortaklığı, problem-

leri dinleme, tavsiyede bulunma, sosyal çevreyle bütünleşme gibi temel unsurlardan oluşur (Argyle, s. 10).

Din ve ibadet hayatının ahlâkî seviyesi yükselttiği de bilinmektedir. Richardson'un araştırmalarına göre bunun sebebi, dindar kimselerin diğerlerine göre davranışlarını daha iyi kontrol etmesi, daha disiplinli ve sorumlu bir hayat yaşamasıdır (Argyle, s. 5-6; Gorsuch, XXXIX [1988], s. 216). Dindar insanların kibarlık ve dürüstlükleriyle bilindikleri, dindarlar arasında boşanma oranının daha az olduğu yine araştırmalarla ortaya konmuştur.

Kur'an-ı Kerim, canlı cansız her varlığın Allah ile kulluk ilişkisi içerisinde olduğunu, fıtrî ve derunî bir bağ ile Allah'a yöneldiğini haber vermektedir. Göklere ve yerde olan her şey kendi varlık tarzına ve ifade biçimine göre Allah'ı anmakta, O'na boyun eğerek secde etmekte, O'nu övgü ile anıp yüceltmekte, dua ve ibadetle O'na yakınlaşmaya çalışmaktadır (er-Ra'd 13/15; en-Nahl 16/48, 49; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41). Çünkü yüce Allah kâinatı ve içindekileri başı boş, sorumsuz, oyun ve eğlence olsun diye yaratmamıştır; var oluşun bir gayesi ve anlamı vardır (Âl-i İmrân 3/191; el-Enbiyâ 21/16-17; el-Mû'minûn 23/115; el-Kiyâme 75/36). Fıtrat ve yaratılışın amacı Allah'ı tanımak ve O'na kulluk etmektir. Fıtratıta var olan bu ilâhî şuura ulaşmak ve bunun gerektirdiği bir düzen ve davranışı koruyup geliştirmek değişmez bir ilâhî kanundur. Cin ve insanın yaratılış amacı da aynıdır (ez-Zâriyât 51/56). Ancak diğer varlıklar için zorunlu olan bu kulluk ilişkisi insan için isteğe bağlıdır. İrade ve şuur taşımayan varlıkların ibadeti onların tabiat düzeni içinde yürürlükte olan ilâhî kanunlara göre hareket etmesidir. Kur'an'da ifade edildiği üzere kâinatın her şey kendini Allah'ın iradesine teslim etmiştir. Fakat insan Allah'a hem itaat hem de isyan etme imkânıyla donatılmış olduğundan (el-Kehf 18/29; eş-Şems 91/7-8) sadece Allah'a ibadet etmeye, kendi bencil arzuları dahil bütün yalancı tanrıları terketmeye çağırılır (meselâ bk. el-En'âm 6/14-15; Meryem 19/90, 92). İnsanın, kendisi için mümkün bir yol olan isyana yönelmeyip istek ve iradesiyle Allah'a itaat ve dua etmesi son derece anlamlı ve değerli bir davranıştır. Esasen böyle bir davranış hem kâinat düzenine hem de insanın kendi fıtratına uygunluk arzeder. Bu bakımdan insanın Allah'a ibadet etmesi dinî bir görev olduğu kadar insanlık güçlerini geliştirip olgunlaştırmasının da en etkili aracıdır. Öte yandan

dünyevî varlıklar arasındaki değer sıralamasının en üstünde yer alan insan (el-İsrâ 17/70), Allah ile kurduğu ibadet ilişkisi sayesinde tabiat ötesi âleme açılmakta, Allah'a yakınlaşmakta, böylece ruhanî yüceliş ve olgunlaşmanın en üst sınırına ulaşarak varlıkla Allah arasındaki bağı tamamlamaktadır (el-Hac 22/37; Buhârî, "Tevhîd", 15, "Rikâk", 38; Müslim, "Zikir", 20; Müsned, VI, 256).

Müminin Allah karşısındaki kulluk bilinci ve tapınma isteği ne soyut bir düşünce ve kanaatle ne de şekilsiz ve belirsiz derunî bir duyguya açıklanabilir; ibadeti sadece belli törensel uygulamaların yerine getirilmesiyle sınırlandırmak da mümkün değildir. Kişilik bütünlüğü çerçevesinde Allah'a yönelen dindar için ibadet kapsayıcı bir insanî tutumdur. Allah'a kulluk ve bağlılık, O'nu anma ve yüceltme, O'na yakınlaşmaya çalışma, rızasına kavuşma niyet ve arzusu içerisinde gerçekleştirilen her olumlu davranış veya terkedilen her olumsuz davranış ibadetin kapsamına girer. İsfahânî'nin belirttiği gibi Allah'a iman etme şuuruna sahip bulunan ve bunun sorumluluğunu taşıyarak yaşayan kimse bu tutumunu oturtmak, kalkmak, yürümek, konuşmak gibi bedenî hareketlerle; korku, sevgi, lezzet, sevinç, istek, öfke, acıma, kıskançlık gibi duygu, heyecan ve isteklerle; bilgi, kanaat ve düşünce, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etme çabası gibi zihnî ve iradî davranışlarla ifade eder (*Tafsilü'n-neş'eteyn*, s. 142).

Kendini sınırlı ve eksik bir varlık olarak hisseden insan sürekli biçimde tamamlanma, yetkinleşme, daha güçlü bir varlıkla bütünleşme arzusu taşımaktadır. Bu yüzden insanın iç dünyası çelişkilerle doludur; bu da onu kendi varlığının ötesinde arayışlara yönelten dinamik bir kaynak oluşturur. Kur'an-ı Kerim, insandaki bu dengesiz ve tatminsiz tabiata zaman zaman işaret ederek (en-Nisâ 4/128; et-Teğâbün 64/16; el-Meâric 70/19-21) bunun ancak Allah'a bağlanıp O'na kulluk ederek aşılabileceğini bildirir. "Haberiniz olsun ki kalpler ancak Allah'ı anmakla tatmin bulur" (er-Ra'd 13/28) meâlindeki âyet bunu ifade etmektedir. Yüce Allah'a kulluk etme beşerî fıtrat ve tabiatın aslı ihtiyacıdır. Kendi var oluşunun bu derin gerçeğini unutan veya ilgisiz kalan pek çok kimsenin çaresizlik ve ruhsal geriliminin en uç noktaya ulaştığı durumlarda psikolojik bir zaruretle kendiliğinden Allah'a yönelmesi, O'na sığınıp yardım talebinde bulunması (el-Hicr 15/53-55; el-İsrâ 17/

67, 83; Lokmân 31/32; ez-Zümer 39/8; Fusûlet 41/49-51) bu ihtiyacın ne kadar köklü olduğunu göstermektedir. Fakat insanlar Allah'ın yerine sahte tanrılar edinerek kendilerine yabancılaşabilmektedir. Bu sebeple son ilâhî din olan İslâm tevhid geleneğini yeniden canlandırmak üzere gönderilmiştir. Kur'an-ı Kerim her türlü puta (el-Bakara 2/54; el-A'râf 7/194-198), şeytan ve cinlere (Sebe' 34/41; Yâsin 36/60-61; el-Cin 72/6), meleklere (Sebe' 34/40, 41), lider, bilgin, rahip ve peygamberlere (el-Mâide 5/116-117; et-Tevbe 9/31; es-Sâffât 37/22-33) ya da kendi arzu ve eğilimlerine (el-Câsiye 45/23) tapınmalara dikkat çeker; insanları akıl ve fıtrat yolunu takip ederek yüce Allah'a itaat ve ibadet etmeye çağırır (Yûsuf 12/40, 108; Meryem 19/65).

Dinî bir vecibe olarak yerine getirilen her ibadetin belirlenmiş bir şekli ve kalıbı vardır. Mümin Allah'a olan bağlılığını bu form içinde ifade etmek durumundadır. Genel olarak bu kalıp sembolik mahiyette olup ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. İbadetin şekli onun mânâsının yaşanmasında doğrudan doğruya etkili olmaktadır. Bir ibadeti yerine getirmek yalnızca bir sembolü yerine getirmek değil bir tür varlık tarzına, insan üstü ve evrensel bir tarza en azından bilkuvve katılmak demektir. İbadet şekli ve anlamıyla, kalıbı ve özülü bir bütün oluşturmakta olup buna uygun tarzda yerine getirildiği zaman amaçlanan etki ve sonuçlarını gösterir. İbadetler üzerine önemli psikolojik tahliller yapan Gazzâlî'nin belirttiği gibi ibadetlerden maksat şuru gündelik, alışılmış, sıradan yaşantıların etkisinden uzaklaştırıp organların da yardımıyla daha üstün bir şuur seviyesine yükseltmek, kalbin sıfatlarını daha iyileriyle değiştirmektir. Buna göre meselâ namazda secde ederken alın yere konmasında asıl amaç, alın ile yerin bir araya getirilmesi değil bu sayede kalpte tevazu sıfatının güçlendirilmesidir. Kalbinde tevazu hisseden kimse organlarıyla da bunu dışa vurursa tevazu daha da güçlenir. Buna karşılık yapılan bir hareketten kalben uzak kaldığı, onun amacına dikkat çevrildiği zaman o hareketin anlamını içte yaşatacak ve güçlendirecek bir etki de duyulmaz; aynı şekilde kalbi dünya işleriyle meşgul olduğu halde secdeye varan bir kimsenin alını yere koymasından kalpte ki tevazuu güçlendirecek bir etki meydana gelmez (*İhyâ*, IV, 361; Berguer, s. 157-158). Muhammed İkbâl de benzer bir şekilde, badem duruşunun zihindeki duy-

gu ve düşüncelerin yönünü belirlemedeki güçlü etkisine dikkat çekerek dua ve namazdaki sembolik davranışları bu bakımdan değerlendirmenin önemine işaret etmiştir (*İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 108-111). Buna göre şekil ve anlam bütünlüğü içerisinde yerine getirilmeyen bir ibadet verimsiz, eksik ve özürdür. Böyle bir ibadetin Allah tarafından kabul edilmesi de beklenemez. Nitekim, “Şu namaz kılanların vay haline ki onlar kıldıkları namazın mânasından uzaktırlar” (el-Mâûn 107/4-5) meâlindeki âyet de bu hususa işaret eder.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî namazı insanın Allah'a olan bağlılığını, O'nun yüceliği karşısındaki eksiklik ve küçüklüğünü, neticede Allah'a duyulan minnetkarlığı ve şükran duygularını dile getiren beden duruşu, sözler ve hareketler bütünü olarak açıklar (*Hüccetullâhî'l-bâliğa*, I, 152-153). Gazzâlî, namazda gözetilen şekli unsur ve uygulamaların gerçek ibadet vasfını kazanabilmesi için gerekli gördüğü psikolojik süreçleri şöyle sıralar: Kalp huzuru, okuduğunu anlamak, anladığına saygı göstermek, Allah'ın yüceliğini ve O'nun karşısındaki sorumluluğun büyüklüğünü hissederek bu şuur içerisinde korkup titremek; fakat her şeye rağmen kulluk görevini yerine getirmekten dolayı Allah'ın vaad ettiği mükâfata kavuşma ümidini taşımak ve Allah'a karşı kulluk görevinde her zaman kusurlu olduğunu göz önünde bulundurarak bundan dolayı mahcupiyet duymak (*İhyâ*, I, 154-158). Aynı şekilde zekâtın gerçek anlamı, yaratılış bakımından mala düşkün olan insanın mal sevgisini azaltmak suretiyle gerçek sevgi ve bağlanmaya lâyık olan yüce Allah'a yönelmesini temin etmek, Allah sevgisini gölgeleyen her şeyi içinden atarak tevhidî yaşamak, cimrilikten kurtulup Allah'ın verdiği malın şükürünü eda etmek (*a.g.e.*, I, 201-202); orucun asıl anlamı ve özü, belirli bedenî arzulara ara vermek yanında şuuru da dünyevî ilgilerden, Allah'ın dışındaki şeylerden boşaltarak ilâhî şuur ve mânevî yoğunlaşmanın mümkün olan en üst sınırına ulaşmaktır. Hac ibadeti bir tür geçici ruhanlıktır; çünkü onun özü ve anlamı, bütün hareket ve davranışlarda her şeyden uzaklaşarak kendini sadece Allah'a adamaktır. Bir tür âhîret yolculuğuna, ölüme hazırlanmak, ölüm sonrasında yaşanacak hallerin bu dünyadaki uygulamasını yapmaktır (*a.g.e.*, I, 247-253).

Allah'ı hatırlama ve anmanın, O'na bağlılığın ifadesi bütün ibadetlerin özünü oluşturur. Allah'ı hatırlayan, O'nu varlı-

ğında hisseden kimse, günlük şuurun sıradan etkisi dışına çıkarak var oluşun üstün bir boyutuna açılır. Böylece ibadet kişiyi, zaman ve mekânın ötesinde hiçbir şeye benzemeyen ilâhî hakikatle karşı karşıya getirmekle onda bir şuur genişlemesine imkân verir. Bu da insanın ruhî potansiyellerini daha iyi kullanmasına, duygu ve düşüncelerinin derinleşip incelmeye, mânevî yönden olgunlaşmasına yol açar. Ruhî güç ve enerjilerin harekete geçmesini sağlayan ibadetler kişiliği zenginleştirip güçlendirmekte, direnme ve dayanma kabiliyetini arttırmaktadır. Farklı zaman ve mevsimlere yayılmış olan İslâmî ibadetler insan hayatının her yönünü kuşatmakta, kişide iç disiplin ve kendi kendini kontrol sistemi olarak görev yapmaktadır.

Mânevî kirlenmenin önlenmesi ve ahlâkî zaafaların giderilmesi, uyumlu, tutarlı, dengeli ve huzurlu bir ruhî hayatın yaşanması bakımından ibadetler en etkili vasıtalar. Kur'ân-ı Kerim'de âhîret inancı, azap korkusu iffetli olma, emaneti koruyup sözünü yerine getirme, şahitlikte dürüstlük gibi itikadî ve ahlâkî ilkeler yanında namazın ve malî ibadetlerin kişiyi egoist ve yıkıcı duyguların etkisinden koruyacağına işaret edilmiştir (el-Meâric 70/19-27). Özellikle namaz ve orucun kişiyi zararlı duygulardan koruyacağını, kötü davranışlardan alıkoyacağını belirten âyet ve hadisler de vardır (meselâ bk. el-Ankebût 29/45; Müslim, “Mesâcid”, 282). Aynı şekilde zekâtın hem insan tabiatındaki cimrilik ve bencillik eğilimini (Âl-i İmrân 3/180; el-İsrâ 17/100; el-Furkân 25/67), hem de mala karışan haram ve günah kirlerini temizleyici olduğu söylenebilir. Kurban kesmenin kişinin karakteri üzerindeki en önemli etkisinin, ondaki saldırganlık ve öldürme dürtüsünün doğurduğu gerilimi kişi ve toplum açısından faydalı bir yönde tatmine kavuşturmak suretiyle ruhî dengeyi koruması olduğu düşünülmektedir (Daryal, s. 282-291).

İslâmî ibadetler temizlik ön şartına bağlıdır. Mânevî kirlenmeden arınma maddî kirlenmeden temizlenmekle başlar. Abdestin ve guslün beden sağlığı üzerine etkileri günümüzde çok iyi bilinmektedir (Nurbâki, s. 12-18). Ayrıca namazdaki beden hareketleri bir tür beden eğitimi, oruç ise sağlık perhizi işlevi görmektedir. Özellikle oruç üzerine yapılan araştırmalar bu konuda önemli sonuçlar vermektedir (Uysal, s. 31-34; Yeğin v.dğr., sy. 4 [1981], s. 136-165).

Sosyal bütünleşme, dayanışma ve yardımlaşma bakımından İslâmî ibadetlerin

her birinin ayrı önemi vardır. Genelde ibadetler vesilesiyle bir araya gelen insanlar ortak tecrübeler geliştiren, aynı gaye ve idealleri paylaşan bir cemaat oluştururlar. İbadetlerin birleştirici rolü en etkili sosyolojik güç olarak kabul edilmektedir (Wach, s. 39-42). Sosyal bağları ibadetle pekişen insan kalabalığı içerisinde ferdî benliklerin yerine kolektif ruh hâkim duruma geçer. Böyle bir ortamda duygu hassasiyeti zirveye ulaşır, büyük bir dinî coşku yaşanır. Cemaat şuurunu fertler arasındaki ayrılıkları önemli ölçüde giderir; eşitlik ve kardeşlik duygularını pekiştirir; kişiyi sevgi ve gönül birliği içerisinde diğer insanlarla bütünleştirerek kendi yalnızlık ve güçsüzlüğünden kurtarır. Zekât, sadaka, kurban, hac gibi ibadetler vesilesiyle toplumun her kesiminde güçlü bir diğerkâmlık ve özveri ruhu yaşanır. Gelir dağılımındaki eşitsizliğin, fakirlik ve ihtiyacın yol açtığı sosyal gerilimlerin aşılması bu ibadetler sayesinde gerçekleşir. Doğum, ölüm, sünnet, askere gitme, hacı uğurlama veya karşılama gibi az çok ibadetle ilgili bulunan törenler ve ikramlar sosyalleşmeyi ve sosyal dayanışmayı arttırarak toplumsal bütünleşmeye yardımcı olur.

Diğer olumlu alışkanlıklar gibi ibadet eğitimi de çocuklara küçük yaşlardan itibaren verilmeye başlanırsa kişide gerek ibadetin gerekse ibadetten beklenen olumlu alışkanlıkların daha sağlıklı ve köklü olarak kazanılması mümkün olur. Kur'ân-ı Kerim'de çocukların namaza alıştırılması, aile reisinin bu konuda örnek oluşturması gerektiğine işaret edilmiştir (Tâhâ 20/132). Hz. Peygamber'in çocuklara yedi yaşlarında namazın öğretilmesini tavsiye eden hadisi (Ebû Dâvûd, “Salât”, 26; Tirmizî, “Mevâkîf”, 182) bu konuda müslüman eğitimcilerle ışık tutmaktadır. Çocuğun ibadet eğitimi küçük yaşlardan itibaren psikolojik gelişimi, bedenî dayanıklılığı dikkate alınarak yapılmalıdır. Çocuğu namaza alıştırmada genel olarak yumuşak davranılması, teşvik edici ve ödüllendirici bir yol izlenmesi en uygunudur. Özellikle başlangıçta kolaylaştırıcı bazı uygulamalara da yer verilebilir. Rivayete göre Hz. Hüseyin çocukları namaza alıştırmak için öğle ile ikindiyi, akşamla yatsıyı birleştirerek kılmalarına izin vermiş, kendisine, “Niçin vakti dışında namaz kıldırıyor?” diye itiraz edildiğinde, “Bu onların namazdan uzak kalmalarından daha hayırlıdır” cevabını vermiştir (İbn Mahled, s. 138). Çocukları namaza alıştırmak onların evde namaz kılan büyüklerin yanına rahatça sokularak hareketlerini izlemele-

rine izin vermek gerekir. Hz. Peygamber'in bu yöndeki davranışı bir örnek oluşturmaktadır (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Mesâcid", 41-43). Namaza yeni başlayan çocuklara sevdikleri şeyleri almak suretiyle heveslerini arttırma yönüne gidilebilir. Ancak bu uygulamada ibadetin maddî bir karşılık için yapıldığı izleniminin verilmemesine dikkat edilmelidir. Çocuğa namazda ve namaz dışında okunan bazı kısa duaların öğretilmesi ibadet bilincini besleyen bir uygulama olarak önem taşır (Buhârî, "Cihâd", 25; Nesâî, "İstifâze", 6). Bunun yanında küçük çocukların belli bir yaştan itibaren oruç tutmaya alıştırılması gerekir. Klasik kaynaklarda bu hususta da kolaylaştırıcı olmayı, çocuğu zorlamamayı, kendi arzusuna göre davranmasına imkân vermeyi tavsiye eden açıklamalar vardır. Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın da bu şekilde olduğu anlaşılmaktadır (Buhârî, "Şavm", 47; Müslim, "Şiyâm", 136).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 256; Buhârî, "Tevhîd", 15; "Rikâk", 38, "Cihâd", 25, "Edeb", 18, "Şavm", 47; Müslim, "Mesâcid", 41-43, 282, "Şiyâm", 136, "Zikir", 20; Ebû Dâvûd, "Şalât", 25; İbn Mâce, "Tahâret", 135; Tirmizî, "Mevâkîf", 182, "Menâkıb", 50, "Da'avât", 121, 124; Nesâî, "İstifâze", 6; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 313; a.mlf., *Tafsîlû'n-neş'eteyn* (trc. Lütfi Doğan), İstanbul 1974, s. 142, 145-164; İbn Mahled, *Ahbârü's-şîgar*, Rabat 1986, s. 138; İbn Sînâ, *Risâletü's-salât* (trc. M. Hazmi Tura), İstanbul 1959, s. 23-48; Gazzâlî, *İhyâ'ü'l-Hayât*, İstanbul 1318, I, 152-164, 201-202, 220-222, 247-253; IV, 361; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliğa*, Kahire, ts. (Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse), I, 152-153; A. Hamdi Akseki, *İslâm*, İstanbul 1943, s. 433-452; G. Berguer, *Psychologie de la religion*, Lausanne 1946, s. 157-158; J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris 1955, s. 26-28, 39-42; G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, New York-London 1960, s. 59-82, 89-93; Tâhirülmelevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul 1963; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964, s. 18, 105-111, 200, 207; P. W. Pruyser, *A Dynamic Psychology of Religion*, New York 1968, s. 182-183; R. M. Drake, *Anormal Davranışlar Psikolojisi* (trc. Nezahat Arkun), İstanbul 1970, s. 135; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1975, s. 176-178, 191-196; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 139; H. N. Malony, *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Washington 1977, s. 173-190; P. E. Johnson, *Psychology of Religion, Revised and Enlarged*, Nashvill-New York, ts., s. 231-251; H. C. Link, *Çağımızda Dine Dönüş* (trc. Nahit Oralbi), İstanbul 1979, s. 20, 105; E. B. Hurlock, *Developmental Psychology*, New York 1980, s. 824-826; Mevdûdî, *Kur'ana Göre Dört Terim* (trc. Osman Cilacı - İsmail Kaya), İstanbul 1981, s. 89-108; E. Fromm, *Psikanaliz ve Din* (trc. Aydın Antan), İstanbul 1981, s. 40-54; A. Vergote, *Religion, Foi, Incroyance*, Bruxelles 1983, s. 257-292; Halûk Nurbâkî, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler II*, Ankara 1984, s. 12-18, 33-40; Hâbil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*, İstanbul 1984, s. 25-40; M. Jo Meadow - R. D. Kahoe, *Psychology of Religion*, New York 1984, s. 174-182, 330; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1984, s. 122-123; a.mlf., *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (trc. Fatih Tatlıoğlu), İstanbul 1988, s. 278-280; Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi: İman-İbadet*, Ankara 1985, s. 165-175; M. A. Argyle, *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford 1985, s. 5-17; a.mlf. - B. Beit Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London 1975, s. 201-206; Mehmet Bayraktar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Ankara 1987; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (trc. Alpaslan Açıkgeçenç), Ankara 1987, s. 29, 62-63, 93, 153; M. Wulf, *Psychology of Religion*, New York 1991, s. 167-168; C. G. Jung, *Din ve Psikoloji* (trc. Cengiz Şişman), İstanbul 1993, s. 33, 73; Akif Hayta, *Psiko-Sosyal Uyum ve Dinî Pratikler* (yüksek lisans tezi, 1993, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hayatî Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 233-249; Ali Murat Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, İstanbul 1994, s. 282-291; Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açısından Oruç*, Ankara 1994, s. 31-34, 116-122, 152-166, 176-200; S. G. Meyer, "Neuropsychology and worship", *Journal of Psychology and Theology*, II (1975), sy. 281-289; Münip Yeğin v.dğr., "İslâmî Oruç Üzerinde Biyo-kimyasal Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi Dış Hekimliği Fakültesi Yıllığı*, sy. 4, Erzurum 1981, s. 136-165; İsmail Farukî, "İbadah and Muslim Personality", *The Muslim World League Journal*, XIII/3-4, Mekke 1985-86, s. 6-9; Richard L. Gorsuch, "Psychology of Religion", *Annual Review of Psychology*, XXXIX (1988), s. 201-220; *ER*, XV, 454-463.



HAYATİ HÖKELEKLI

İBADETHÂNE

Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın
(ö. 1014/1605),
çeşitli din ve inanç sistemlerine mensup bilgilere dinî konularda münazara yaptırmak amacıyla inşa ettirdiği bina
(bk. EKBER ŞAH).

İBÂDİYYE

(bk. İBÂZİYYE).

İBÂHA

(bk. İBÂHİYYE).

İBÂHA

(bk. MUBAH).

İBÂHİYYE

(الإباحية)

Dinin emirleriyle ahlâkî ve kanunî düzenlemeleri benimsemeyen gruplara verilen ad.

Sözlükte "açıklamak; serbest bırakmak, meşrû saymak" anlamına gelen **ibâhanın** ism-i mensubu olup sonundaki tâ çoğul ifade eder. Kelime terim olarak "kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah gören kimseler" diye tanımlanabilir. Tehânevî, **ibâhîlerin** mülkiyet hakkını tanımadıklarını, her türlü serveti hatta kadınları bile ortak kabul ettiklerini söyledikten sonra bu zümrenin bütün yaratıkların en kötüsü olduğunu belirtir (*Keşşâf*, I, 79-80). Hemen her toplumda mevcut olan **ibâhîler**, ilke ve görüşleri belli bir mezhep veya bir grup olmayıp dinin emir ve yasaklarına, ahlâkî ve kanunî düzenlemelere karşı çıkan firkalar için kullanılan ortak bir isimdir.

İslâm mezhepleri tarihi müelliflerinin bir kısmı **ashâbû'l-ibâhanın** sadece İslâm'dan önceki Mezdekiyye ile İslâm'dan sonraki Bâbekiyye ve Mâziyâriyye'den ibaret olduğunu söylerken (meselâ bk. Bağdâdî, s. 266-269; Fahreddin er-Râzî, s. 74) Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, **ibâhiyyeyi** Bâtıniyye'nin muhtelif isimlerinden biri olarak kabul eder (*Mezhebû'l-Bâtıniyye*, s. 21). Bu görüşler kısmen doğru olmakla birlikte aşırı Şîî grupları ile sūfiyye içindeki **ibâhîleri** **ibâhiyyenin** kapsamı dışında bırakmaktadır. İbâhî firkaları, genellikle âyet ve hadislerin zâhirî mânaları yanında bâtinî mânalarının da olduğunu ileri sürerek bâtına yönelme bahanesiyle nasrın zâhirini hiçbir kurala bağlı kalmadan te'vil etmişler, bu şekilde dinî hükümleri geçersiz hale getirmişlerdir. Meselâ bazı aşırı Şîî grupları, nasrlarda yer alan helâl ve haramların yapılması veya yapılmaması gereken işler olmayıp "imamları sevenlerle münasebeti sürdürmek ve düşmanlarıyla her türlü ilişkiyi kesmek" anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Bunun yanında dinin imamın bilinmesi ve sevilmesinden ibaret olduğunu, haramlardan sakınmanın gerekli olmadığını söyleyerek her türlü davranışı mubah sayanlar da vardır. İbâhî düşünceye yönelen gruplar başta aşırı Şîî toplulukları olmak üzere şu firkalara ayrılır:

Hattâbiyye. Ca'fer es-Sâdık'ın ilâhlığını ve Ebû'l-Hattâb'ın peygamberliğini kabul eden bu zümre dinî yasakların bir kıs-