

## BİR MUTASAVVIF OLARAK KUŞEYRÎ'NİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ

İsmail ŞIK\*

### Abstract

Kuşeyri who adopted to Ashari theology' understanding, have important effect to became systematized in the İslamic Sufism'tradition. Not only He presented detailed information and opinion but also in his works that they interested with Asharism is from Ehl-ı Sunne'theology scholls have contributed to spread and know. Kuşeyri adopted to principle of true belief and true action, he stressed strong belief that leaned to Quran. His sensitivity in this subject signed dialogue that to be necessary between İslamic Sufism and Theology sciences

**Key Words:** Kuşeyrî, Theology of Ashari, Theological interpretation, Belief

### Giriş

Tasavvuf ilminin şekillenmesinde önemli görevler ifa eden Kuşeyrî, aynı zamanda kendisinden önceki birçok mutasavvıf gibi Kur'an'a dayanan verilerle akli düşünce perspektifinde sağlam bir itikada vurgu yaparak takipçilerine itikadi düşüncelerinin bu şekilde olmasını tavsiye etmiş ve bu konuyla alakalı eserler vermiştir. Kuşeyrî, bu çalışmalarında inanan için en temel sorunsalın neye ve nasıl inanılacağı olduğunu ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda bu konular üzerinde önemli açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda Kelam ilminin hayatîyetini kavrayarak ona hak ettiği değeri veren Kuşeyrî, kendisine doğru inanç-salih amel paradigmasını hareket noktası olarak almıştır.

Tasavvuf-Kelam ilişkisi bağlamında bir mutasavvıfın kelami görüşlerini irdelemek bizim için oldukça önem arz etmektedir. Disiplinler arasında her ne kadar metod ve yaklaşım farkı olsa da klasik dönemin genel havası içinde sınırları iyi belirlenmiş akli düşüncenin, her disiplin için tercih edilen bilgi ve metodu sunduğunu görmekteyiz. Kuşeyrî örneğinde akli düşünceye hâkim bir mutasavvıfın kelami konulardaki tutumunu ortaya koymanın bu bağlamda faydalı olacağını düşünüyoruz. Ancak çalışmamıza konu olan Kuşeyrî gibi bir âlimin tüm eserleri üzerinde yoğunlaşmanın bu makalenin sınırlarını oldukça aşacağı endişesi ile çalışmamızı Kuşeyrî'nin belli başlı eserleri ile sınırlandırmayı uygun gördük.<sup>1</sup> Dolayısıyla ona ait olan akaitle ilgili metinleri

\* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı. E-posta: ismail\_kelam@hotmail.com

1 Kuşeyrî'nin, itikad konusundaki görüşlerini ortaya koyduğu risalelerinden olan *el-Luma' fi'l-İtikâd*, *el-Fusûl fi'l-Usûl* ile kelami tartışmalara konu ve delil olan Kur'an ayetlerinin birçoğunun yorumunu yaptığı tefsir sahasındaki çalışması *Letâifü'l-İşârât*'i esas almakla beraber *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlm-i'l-Tasavvuf*" adlı eserinden de sıkça faydalandık.

merkeze alarak ihtiyaç duyulduğunda diğer eserlerinde var olan ve işlenen konularla alakalı önemli ifadelerini de değerlendirerek kelami görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

## 1. Kuşeyrî ve İlmî Konumu

Kuşeyrî'nin tam ismi, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzi b. Abdilmelik<sup>2</sup> b. Talha b. Muhammed en-Nisâburî el-Kuşeyrî'dir.<sup>3</sup> Horasanda 376/986 senesinde doğduğu rivayet edilmektedir.<sup>4</sup> Elimizde çocukluk dönemine ait detaylı bilgi mevcut değildir. Kaynaklarda yetim olduğu, aile dostu Ebu'l-Kasım el-Yemânî'nin yanına eğitim için verildiği, ondan Arapça ve Edebiyat okuduğu aktarılmakta<sup>5</sup>, daha sonraları ilim öğrenmek ve halkına faydalı olmak için Nisâbur'a gittiğinden bahsedilmektedir.<sup>6</sup> Bu açıdan eğitimine küçük yaşlarda başlamış ve farklı hocadan çeşitli dersler okumuş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>7</sup>

Aldığı eğitimden sonra ilmi sahada tanınan Kuşeyrî, fıkhıta Şafîî itikatta ise Eş'arî mezhebine mensup olmasıyla ön plana çıkmıştır. Hatta fanatik Hanbelilere karşı Eş'ariliği savunduğu için onlarla tartışmalara girdiği ve bu tartışmaların ciddi mücadeleler şeklinde olduğuna dair birçok rivayet mevcuttur.<sup>8</sup> Bu durum o kadar ileri gitmiştir ki Hanbelî ve Mutezili grupların Kuşeyrî'nin vaazlarının yasaklanması ve onun tutuklanması talepleri sonucunda yerel yöneticiler onu muhtemel huzursuzlukları önlemek için yaşadığı bölge olan

- 2 İbn Kesir'in rivayetine göre adı "Abdumelik" değil "Abdumuttalib"tir. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1997, 574.
- 3 Aslen soyu Horasan'ın "Üstüvâ" bölgesine giden Araplardandır ve babası "Kuşeyr", annesi "Sülemi" kabilesindedir. Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyetî'l-Kübra*, Beyrut 1985, III, 152.; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut 1999, III, 205; Salâhuddin b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Beyrut 1993, XIX, 93; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 574; Zehebi, *Siyeru Alâmi'n-Nübela*, Beyrut 1997, XIII, 564.
- 4 İbn Asâkir, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri fi mâ Nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Şam, 1990, 271-272.
- 5 Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmî't-Tasavvuf*, tah: Maruf Mustafa, Ali Abdulhamid, Beyrut 2001, 8-19.
- 6 Rivayete göre Kuşeyrî, ağır vergiler karşısında ezilen halkın durumundan oldukça rahatsız oluyor ve vergilerin hafifletilmesini istiyordu. Hesap ilmini öğrenip, halkına faydalı olmak ve onları ağır vergilerden korumak için okumaya karar verdi ve Nisâbur'a bu gaye ile gitti. Orada eğitimine devam etti. Kuşeyrî Nisâbur'da kaynaklara göre eğitim haricinde ata binmek ve silah kullanmak ile uğraşmıştır. Bu konularda gayet maharetli olduğu aktarılır. İlerleyen yıllarda hocası Hasan b Ali el- Nisâburunî'nin kızı ile evlenmiştir. Subki, *age*, III, 151-155; İbn Hallikan, *age*, III, 206.; Zehebi, *age*, XIII, 565.
- 7 Kendilerinden ilim tahsil ettiği hocaları arasında şu isimler zikredilebilir: ed-Dakkâk, Hasan b Ali el-Nisâbüri (460/1067), Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Ezdi Selemi el-Nisâburî, Muhammed b Hüseyin b. Furek(ö 406/1015), Ebu Bekir Muhammed b Ebi Bekir et-Tusî(ö.460/1067), Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Mehran el-İsferaynî, Ebu Abbas b. Şerih, Ebu Mansur b. Abdulkahir b. Muhammed b. el-Bağdadi. İbn Hallikan, *age*, III, 206., İbn Asâkir, *age*, 271.
- 8 Subki, *age*, III, 151.; Safedî, *age*, XIX, 93; Zehebi, *age*, XIII, 564., Bağdadi, *Tarihu Bağdât*, trs., Beyrut, XI, 83.; İbn Asâkir, *age*, 272.

Nisâbur'dan uzaklaştırılmıştır. Nisâbur'dan zorunlu olarak ayrılan Kuşeyrî, önce Bağdat'a gitmiş ve burada Halife Kaim bi-Emrillah (ö. 476/1083) ile görüşmüş, oradan da Hicaz bölgesine geçmiştir. Beyhakî (ö.459/1066 ), Cüveynî (ö.478/1085) gibi tanınmış birçok âlimle bu sırada beraber bulunmuş ve çeşitli vesilelerle onlarla sohbet etme, ders halkalarına katılma imkânını yakalamıştır.<sup>9</sup>

Hac sonrası tekrar Bağdat'a dönen Kuşeyrî belli bir süre burada yaşadık-tan sonra Bağdat'tan Tus'a gelerek oradan Horasanlı göçmenlerle Nisâbur'a geri dönmüştür. Bu sürgün hayatının yaklaşık 15 sene (h.440-455) sürdüğü aktarılır. Seyahati sırasında birçok Eş'ari kelim âlimi ile diyalog kurmuş olan Kuşeyrî, çeşitli ilmi toplantılara katılmış, bu toplantılarda tartışılan fikirlerden, yapılan ciddi tartışmalardan ve genel olarak Eş'ari düşünce yapısından oldukça etkilenmiştir. Kuşeyrî, Selçuklu Sultanı Alparslan (ö.464/1072) ile 455/1063 senesinde tanışmış ve vezir Nizamü'l-Mülk (ö.485/1092) ile iyi bir arkadaşlık kurmuştur. Sultan Alparslan, bu olumlu diyalogun neticesinde Kuşeyrî'yi himayesine almıştır.<sup>10</sup> Kuşeyrî, hayatının bundan sonraki dönemini münzevi bir şekilde sufi bir yaşantı içerisinde geçirmiştir.<sup>11</sup>

Eş'ari kelim sisteminin önemli isimlerinden ders alan ya da onların belli başlı eserlerini okuyan Kuşeyrî'nin, felsefi ve kelami düşünce yapısının şekillenmesinde, düşünce sistematığının oluşmasında tasavvuf anlayışı başta olmak üzere tüm ilmi bakış açısının belirlenmesinde adı geçen Eş'ari kelimcilerinin büyük etkisi vardır. Nitekim Zehebî bu konuda onun özellikle Bakıllanî'nin (ö. 403/1013) eserlerinden oldukça istifade ettiği aktarır.<sup>12</sup> Bu düşünce sistematığı içerisinde yetişen ve fikri yapısını oluşturan Kuşeyrî, ağırlıklı olarak tasavvufi konulara değindiği birçok eser kaleme almış<sup>13</sup> ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.<sup>14</sup>

9 O, hicaz ziyareti sırasında önde gelen Eş'ari kelimcilerinden İbn. Furek (ö.329/941 ), İsfârânî (ö. 418/1027 ) ve Cüveynî ile görüşmüş, onlardan usul ilminin incelikleri ve kelami konularda görüş alış verişinde bulunmuştur. İbn Hallikan, *age*, III, 206.; İbn Kesir, *age*, 574.; İbn Asâkir, *age*, 273, 275.

10 Zehebî, *age*, XIII, 567.

11 16 Rebiulâhîr 465/1703 yılında 87 yaşında iken vefat etmiş ve hocası Dakkak'ın yanına defnedilmiştir. Subki, *age*, III, 155.; İbn Kesir, *age*, 574. İbn Asâkir, *age*, 276.

12 Zehebî, *age*, XIII, 564.

13 Bunlardan bazılarını sıralarsak: *Ahkamu'l-Şer'*, *Âdâbü's-Sufiyye*, *el-Erbâin-ü'fi'l-Hadis*, *İstifâdtü'l-Murâdât*, *Bülğatü'l-Makâsid*, *Tahbîrî fi't-Tezkir*, *Tertibü's-Sülûk*, *et-Tevhidün-Nebevi*, *et-Teysirü fi'ilmü't-Tefsir*, *el-Cevâhir*, *Hayâtü'l-Ervâh ve Delîli ilâ Tariki's-Salâh*, *Divanü's-Şi'r*, *ez-Zîkr ve'z-Zâkir*, *er-Risale*, *Siretü'l-Meşâvîh*, *Şerhü'l-Esmail Husnâ*, *Şikayetü'l-Ehli's-Sünne*, *Uyûnü'l-Ecvibe*, *el-Fusul fi'l-Usul*, *Letâifü'l-İşarât*, *el-Luma' fi'l-İtikâd*, *Mecâlisü Ebi Ali el-Hasan Dakkak*, *el-Mirâc*, *el-Münacât*, *Nasihü'l-Hadis ve'l-Mensuh*.

14 Ahmed b. Ali Sabit el Hatip el-Bağdadî, İsmail b. Hüseyin el-Hüseyinî, İsmail b. Ebi'l-Kasım el-Gâzî en-Nisaburî, Süleyman b.Nâsir b İmran el-Ensarî, Şâh b. Ahmed el-Şâdiyânî, Ebü Bekir, Aburrahman b. Abdullah el-Buhayrî, Abdullah b. Ata el-İbrahimi el-Herevî, Muhammed b. Fadl b. Ahmed el-Faravî gibi isimler bunlara örnek olarak verilebilir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Mukaddime) 11.

## 2. Kelami Görüşleri

### 2.1. İlahiyat

Kuşeyrî, öncelikle itikadın sağlam bir temel üzerine oturturulmasının önemini üzerinde durmuş ve bu konunun hayatiyetini sıklıkla vurgulamıştır. Nitekim *er-Risâle* adlı eserinde Eş'ari mezhebinin inanç temellerinin bu şekilde olduğunu ifade ederek, "Bu taifenin hocaları (şeyhleri) işlerini sahih bir tevhid usulü içerisinde temellendirmiş, Ehl-i Sünnet ve Selefin tevhid üzere olan, bi-datten uzak inançlarını benimsemişlerdir"<sup>15</sup> şeklindeki ifadesiyle bu konudaki görüşünü ortaya koymaktadır.

Ona göre, inanç esaslarının sağlam temeller üzerine kurulmasındaki zorunluluğun sebebi, doğru davranış yani salih amelin ancak doğru inanç ve bilgi ile gerçekleşecek olmasıdır. Bu açıdan o, İslam inancının anlaşılması ve aktarılması noktasında Şia ve Mutezile dâhil olmak üzere Ehl-i Sünnet hari-cindeki tüm ekollerin görüşlerini doğru bulmaz ve tenkit eder. Zira Kuşeyrî kendisini de bu bağlamda teşbih, tatil, tecsim vb. kelami anlayışları bir kenara bırakıp Ehl-i Sünnet'in yolunu tercih etmiş biri olarak tarif etmektedir.<sup>16</sup>

Kuşeyrî, itikadi düşüncelerini kelami perspektiften değerlendirir ve felsefi bazı izahlar getirir. Ona göre Allah kadimdir ve varlığının bir başlangıcı yoktur, zâtı birdir ve kısımları yoktur.<sup>17</sup> Eşi, benzeri olmadığı gibi fiillerinde ortağı da yoktur. O'nun yücelik sıfatları bakidir ve asla yok olmaz.<sup>18</sup> Tenzihî sıfatlarla vasıflanmış olup eksikliklerden münezzehtir ve O'nunla alakalı bütün bu bilgiler yine O'ndan gelen haberi bilgilere dayanmaktadır.<sup>19</sup>

Kuşeyrî bu bağlamda Allah'ın zâtı ile ilgili bir takım soruları değerlendirir. Ona göre var olması açısından varlığının bir boyutu ve yaratılmışlardan farklı özellikleri olan Allah'ın mahiyeti yoktur. Onun için (ما هو) yani o kimdir? sorusu sorulmaz. Çünkü (ما هو) sorusu ancak cins bir varlık için sorulabilir. Kadimin ise cinsi yoktur, bu açıdan mabut için (كيف هو) o nasıldır? sorusu da sorulamaz. Aynı zamanda O'nun için (اين هو) o nerede? diye de sorulmaz. Çünkü nerede sorusu mekândan haber vermek ve almak içindir. Hâlbuki Kadim için bir mekân söz konusu değildir. (متى كان هو) O ne zaman oldu? da denemez. Çünkü bu tip bir soru, zamandan sualdir. Bu açıdan O'nu zamanlı ya da zamanla beraber düşünmekte doğru değildir.<sup>20</sup>

Bu ve benzeri sorular, Allah'ın zâtı ile alakalı olduğu kadar mahiyetini ortaya koymaya yönelik girişimlerdir. Kuşeyrî'nin bu yaklaşımına benzer bir

15 Kuşeyrî, *age*, 41.

16 Kuşeyrî, *er-Risale*, 41.

17 Kuşeyrî, *el-Fusul fi'l-Usul*, R. M. Frank, (Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri,) *Melanges* 16, Mideo 1982, 60.

18 Kuşeyrî, *el-Luma' fi'l-İtikad*, s.59. (R. M. Frank, Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Melanges* 15, Mideo 1982 ), 59.

19 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

20 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61. *el-Fusul*, 60.

üslubu bazı müteahhirin dönemi kelimcilerinde ve İslam felsefecilerinde görmek mümkündür. Onlara göre konu vâcibu'l-vucud olan Allah'ın mahiyeti ve vucudu bir birinden ayrı değildir. Çünkü vacip için mahiyetin düşünülmediği an, varlık anıdır. Böylelikle hem mahiyeti tasavvur edilip hem de dış dünyada hakiki olarak var olmamak ya da yok olmak vacip için düşünülemez. Her ne kadar mutekaddimun kelimcileri mahiyet ve vucud ayrımını problem görmemişlerse de müteahhirun kelimcileri bu konu üzerinde durup, vacip varlığın mahiyeti, zâtı ve hakikatinin birbirinden ayrılmazlığını sıklıkla dile getirmişlerdir.<sup>21</sup>

Kuşeyrî, Allah lafzına tevhid açısından ayrı bir önem vermiştir. Allah vardır, birdir, kadirdir, hakîmdir, âlimdir, rahimdir, irade sahibidir, işitendir, konuşandır, görendir, diridir, doğrulmamış ve doğurmamıştır, sonsuzdur. "Allah" lafzı ancak ilahlık vasfına sahip olan varlığa isim olmuştur.<sup>22</sup> Allah, ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir, iradesi ile mürid, semi sıfatı ile işiten basar sıfatı ile gören kelam sıfatı ile konuşan, hayat sıfatı ile diri, bekâ sıfatı ile baki olandır.<sup>23</sup> Ona göre Allah isminin manası nedir? diye bir soru sorulduğunda bunun cevabı, O'nun varlıklar üzerine ilahlık kudreti ve ilahlık yönünün olduğunu düşünmektir.<sup>24</sup> Nitekim Kuşeyrî konuyla ilgili olarak ihlâs süresinin tefsirinde bir takım dilsel analizler yaptıktan sonra bu surenin müşriklerin sorduğu sorulara cevaben indiğini aktarır. O tevhidi, "O birdir, ancak bu birlik O'nun varlığı bağlamındadır. Kısımları ise, benzeri ve ortağı yoktur" diyerek açıklar.<sup>25</sup>

Kuşeyrî tevhid esasına dayalı tartışmalardan uzak bir iman anlayışını benimsediğini vurgular. Ve bu tevhid anlayışını Cüneyd Bağdadi'den aktardığı birkaç rivayetle şöyle açıklar: "*Tevhid, kadîm olanı hâdislerden ayırmaktır.*"<sup>26</sup> diğeri bir rivayetteyse: "*Tevhid, tevhid edilenin birliğinde, kemalin ve vahdanîyetin gerçekleşmesi ile O'nun doğmayan doğurmayan bir olduğunu kabul etmektir. Bunu yaparken de teşbihe düşmemek, tasvire, temsile kaymamak, benzeri ve zittî olduğu varsayımından O'nu tenzih etmektir.*", "*Tevhid: Allah, ezeliyyet'inde tektir, O'nunla birlikte bir ikincisi yoktur. O'nun fiilini meydana getirecek bir başkası mevcut değildir*" deyip bunu ikrar etmektir".<sup>27</sup>

Kuşeyrî'nin üzerinde durduğu diğeri önemli konu ise Allah'ın kıdemi ve ezeliyyeti meseleleridir. Ona göre kıdem ve ezeliyyet Allah'a ait özel vasıflardır. Zât-sıfat ilişkisi açısından ne aynılık ne de gayrilik söz konusudur. Bu

21 Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay, Ankara 1998, 134-140.

22 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 59.; *er-Risale*, 47; *el-Fusul*, 61.

23 Kuşeyrî, *er-Risale*, 47.

24 Kuşeyrî, *el-Fusul*, R. M. Frank, (*Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri*), Melanges 16, Mideo 1982, 66.

25 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut 2000, III, 460; Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

26 Kuşeyrî, *er-Risale*, 41.

27 Kuşeyrî, *age*, 42-43.

bağlamda sıfatlar konusunda “sıfatlar zâtının aynıdır ya da zâttan farklıdır” denemez. Bunlar ezeli ve ebedi sıfatlardır, hiçbir mahlûkta bulunmaz ve mahlûkatta bulunan sıfatlara da benzemezler. Nitekim O, cisim, cevher araz olmadığı gibi, sıfatları da araz değildir. Zaman ve mekândan münezze olup her şey O’nun hükmü dâhilindedir.<sup>28</sup> Kadimin zatında hâdis asla kâim olmaz, her kim zâtında hâdisleri kabul ederse onlardan hâli olamaz. Ve her kim onlardan kurtulamazsa o da hâdistir. Çünkü hadisler ancak hadislerle mahal olur.<sup>29</sup>

İslam kelimcilerinin geneline hâkim olan ontolojik Allah-âlem ayrılığı fikri ve bunun sonucunda oluşan epistemolojik kuram, Kuşeyri tarafından da benimsenmiştir. O, Allah-âlem ilişkisini bu ontolojik farklılık çerçevesinde izah ettikten sonra, inanç kurgusunu anlatırken kullandığı kelami ıstılahı irdelemiştir. Bilindiği üzere kelami terminolojide Allah-âlem ayrımı hâdis ve kadim gibi kelami kavramlarla ele alınmıştır. Bu önermenin temeli şu şekildedir: “Âlem, hâdis ve yaratılmıştır, onun yaratıcısı Allah ise kadim olup yaratılmamıştır”.<sup>30</sup> Âlem yaratılmıştır vurgusu beraberinde “yaratana” fikrini de getirmektedir. Bu önerme mantığı “her yaratılanın bir yaratıcısı vardır” ilkesine dayanır. Bunu “âlem, hâdistir ve her hâdisin, bir muhdisi vardır” şeklinde sembolize etmek de mümkündür. Kuşeyri kelimcilerin genelinin kabulü olan âlemden hareketle Allah’ın varlığı sonucuna ulaşma gayreti içerisindeydi. O, bu amaçla âlemin yaratılması ile ilgili olan ayetleri görüşüne delil almıştır. Bu yüzden o, âlem ve içinde cereyan eden olayları, Allah’ın ilmi, iradesi ve kudreti ile açıklar: “*Cevherler, arazlar, oluşlar, renkler, ruhlar, hareketler, birleşmeler ve ayrılmalar, aydınlık ve karanlık onun kudretiyle hâsıl olur.*”<sup>31</sup> Kuşeyri’ye göre ilim, kudret ve irade sıfatı ayrı bir önem taşır. Bu sıfatlarla var olan ve olmayan şeyler gerçekleşir. Yani olacak şeyin olması ya da olmayacak şeyin olmaması onun ilim sıfatı ile bilmesi, irade sıfatı ile dilemesi neticesinde kudret sıfatı ile vuku bulur.<sup>32</sup> Bu duruş genel anlamda hürriyet açısından cebri bir hava estirse de Kuşeyri’nin buradaki amacı bu olmayıp, Allah’ın ilminin kuşatıcılığına, kudretinin sonsuzluğuna vurgu yaparak insanın bunun karşısındaki acizliğini ifade etmektir.

Kuşeyri’nin Kur’an’da ifade edildiği şekilde ikinci yaratma olayını ilk yaratmaya dayanarak açıklaması da dikkat çeken diğer bir husustur. Çünkü Kur’an ilk yaratmayı delil getirerek ahiretteki haşra inanmayanlara somut bir örnek vermektedir. Kuru kemik parçalarından nasıl olurda bir canlı tekrar yaratılır? diye soranlara cevaben onları ilk yaratan nasıl yoktan var ettiyse, aynı şekilde bu kemik parçasından da onları tekrar yaratmaya kâdirdir. Kuşeyri bu

28 Kuşeyri, *er-Risale*, 48.

29 Kuşeyri, *el-Fusul*, 60.

30 Kuşeyri, *el-Luma*, 59 ; *el-Fusul*, 60.

31 Kuşeyri, *el-Luma*, 59; . *el-Fusul*, 60.

32 Kuşeyri, *el-Luma*, 59.

konuyla alakalı olarak kendine, "O, her türlü yaratmayı bilir"<sup>33</sup> manasındaki ayeti delil alır.<sup>34</sup>

Varlıklar kendi aralarında var olmaları yönüyle kadim ve hâdis varlık olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kadim varlık, var olma açısından önce olandır ve tektir, bu manada Allah'ın bir vasfıdır.<sup>35</sup> Hâdis varlık ise yokken var olan, ortaya çıkandır bu açıdan Allah haricindeki her şey bu vasfı alır. Kuşeyrî'ye göre bütün mahlûkat, gökyüzü, yeryüzü arz, bizler ve dışımızdaki her şeyden ibaret âlem hâdistir.<sup>36</sup> Ancak hâdisten hâli olmayan ya da olamayan da hâdistir. Âlem, sonradan olması sebebiyle hâdistir fakat âlemin yaratıcısı olan vacibu'l-vucud ise kadimdir. Şayet âlemin yaratıcısı hâdis olsaydı, onun da kendisini var edecek başka bir hâdise ya da kadim bir varlığa ihtiyacı olurdu. Böylece bu silsile sonsuza kadar devam ederdi. Tüm varlıkların öncesinde ve bu zincirin ilk halkasında mutlaka tüm yaratılanlardan farklı olan, yaratılmamış ve kadim bir varlığın bulunması zorunludur. Bu düşünce mantığı içerisinde âlem hadis, onun ve içindeki her şeyin yaratıcısı olan Allah ise kadimdir.<sup>37</sup>

Bu bağlamda Kuşeyrî, âlemi anlatırken önce cevher-araz ayırımını verip sonra kozmolojisini bu temel üzerine kurar. Ona göre âlem cevher/araz olmak üzere iki kısımdır. Cevher, araz kabul edip halden hale girebilen şeydir. Cevhere örnek, hareketli ve sakin olan tüm varlıklardır. Araza örnek ise bu varlıkların bulunduğu sükûn ve hareket durumlarının bizzat kendileridir.<sup>38</sup>

Kuşeyrî'ye göre iki cevher-î ferdin bir araya gelmesi neticesiyle cisim oluşur.<sup>39</sup> Ancak bu fiiller tesadüfi değildir. Âlemin var edicisi bu birleşme ve ayrışmaları ilmi, iradesi ve kudreti ile gerçekleştirir. Âlemin yaratıcısı olan Allah, cevher değildir. Çünkü cevherler, hâdis olan arazlara mahal olurlar. Yaratılmamış, kadim ve eksikliklerden uzak olan Allah ise hâdislere mahal olmaz. Âlemin yaratıcısı olan Allah, araz da değildir. Çünkü arazlar tek başlarına kâim olamazlar. O, nefsi ile kâimdir ve var olmak için başka birine ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda arazlar hâdis oldukları için O'nun zâtının arazlarla bir arada olması düşünülemez. Âlemin yaratıcısı ve yapıcısı olan Allah, cisim de değildir. Çünkü en küçük cisim dahi en az iki cevherin bir araya gelmesinden oluşur. Ancak O, zâtında bir ve tek olandır. Onun zâtında böyle birçokluğu düşünmek İslam akaidinin temelini oluşturan tevhid prensibi açısından kabul edilemez bir varsayımdır.

33 Yasin, 78-79.

34 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 84-85.

35 Eş'ari, Ebû Hasan, *el-Luma' fi Reddi alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida'*, thk: Muhammed Emin Zannâvi, Beyrut, 2001, 8; Cüveynî, İmamı Harameyn, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Din*, thk: Abdullah Mahmud, Beyrut, 1999, 305.

36 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 59.

37 Kuşeyrî, *age*, 62.

38 Kuşeyrî, *age*, 59.

39 Kuşeyrî, *age*, 59.

Kuşeyrî'ye göre âlemin yaratıcısının cisim olmaması bir mekâna bağlı olmadığıнын, mekânda olmadığıнын, delilidir. Bu ise O'nun bizatihi sonsuz sebebiyledir. Çünkü mekânda yer tutmak aynı zamanda sonluluk ve sınırlılık gerektiren bir durumdur. Bu vasıflar ise ancak hâdis varlığın hudusunun delilleridir.<sup>40</sup>

Âlemin yaratıcısı kendi nefsi ile hiçbir şeye muhtaç olmadan kâimdir. O'nun fiilleri, ilmine ve kudretine birer delildir. Âlemin yaratıcısı birdir, şayet iki tane olsaydı işlerinde mevcut olan bu nizam olmaz, olsa da devam etmezdi. Eğer bir düzen devam ediyorsa varsayılan bu iki ilahtan her ikisinin ya da ikisinden birinin acze düşmesi gerekirdi, bu ise batıldır. Bu bağlamda âlemin yaratıcısı yaratılmışlara benzemez. Eğer benzeseydi ya onun hudusu ya da âlemin kâdemi gerekirdi ki bu iki seçenek de muhaldir. Çünkü aynı seviyede olmanın gereği her yön ile olmalıdır.<sup>41</sup> Bu yüzden âlem ve yaratıcısı arasından yapılan bu kıyas ve benzetme eksik yönleri olan yanlış bir kıyastır.

Âlemin yaratıcısı mevcuttur. Aynı zamanda kâdir ve âlimdir. Çünkü kudret ve ilmin ancak mevcut olan bir zâta olur. Âlemin yaratıcısı duyan ve görendir. Çünkü işitme ve görme övgü sıfatlarıdır, yokluğu ise eksiklikler ve bu eksiklikle övünülemez. Ancak kemal sıfatları olan işitme ve duyma var olduğunda övünebilir. Yaratıcının bu sıfatlarında nakıs olması ise imkânsızdır. O, kadîm ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir, iradesi ile mürid, işitme sıfatı ile işiten basar sıfatı ile gören, kelim sıfatı ile konuşandır. Kudreti olmayan kâdirin ispatı, kâdiri olmayan kudret sıfatı gibidir. Her ikisi de muhaldir. Bâri'nin ilmi birdir, kudreti, iradesi, işitmesi, görmesi, hayatı ve bekası da bunun gibidir. Bu sıfatlar O'nun zâtı üzerine zait değildiler. Bunun aksine bir söz tenakuz içerir.<sup>42</sup>

Allah'ın filleri konusunda bir illet yoktur. Bu açıdan "Niçin yaptı?" denebilir. Çünkü fiili için bir illet olsaydı bu illetinde kadîm olması gerekirdi. Eğer bu illet de kadîm olsaydı malulünün kâdemi gerektirirdi, bu ise muhaldir. Ve ayrıca varsayılan bu illet hâdis olsaydı bu sonu olmayan bir teselsül durumu oluştururdu. Yani illet, bir illete muhtaç olduğu gibi oda diğer bir illete de muhtaç olunurdu. Bu da sonsuz şekilde devam eder giderdi.<sup>43</sup> Bu açıdan O'nun fiillerinde illet aranmaz, o diler, ilmi ve kudreti ile fiilini gerçekleştirir.

Âlemin yaratıcısı, bütün mahlûkata kâdirdir. Bunun akli delili kâdir olmayandan fiilin çıkmasının imkânsızlığıdır. Âlemin yaratıcısı aynı zamanda âlimdir. Çünkü onun fiilleri muhkem ve mutkindir olup bilgiye dayanır. Bu açıdan muhkem fiil, fâilinin ilmine delildir. Âlemin yaratıcısı mürittir, incelendiğinde O'nun tüm fiillerinin düzenli olduğu görülecektir. Bu ancak O'nun ilmi ve iradesiyle öne aldığı şeyi önceleyen, sonraya bıraktığı şeyin sonra

40 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 60.

41 Kuşeyrî, *age*, 60.

42 Kuşeyrî, *age*, 62.

43 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 61.



olmasını dileyen ve kast eden olmasıyla alakalıdır. Âlemin yaratıcısı diridir. Nitekim Âlim olmanın şartı kâdir, irade sahibi ve diri olmaktır. O, bu sıfatlardan uzak olmuş ya da bu sıfatların olumsuzları ile vasıflanmış olamaz.<sup>44</sup> Görüldüğü üzere Kuşeyrî Allah'ın sıfatlarından ilim, irade ve kudreti birbirleri ile bağlantılı bir şekilde işlemiş ve açıklamıştır. Ona göre bu sıfatlar birbirinden ayrı düşünülemez ve ancak bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu sıfatlara neyin kastedildiği daha iyi anlaşılacaktır.

Kuşeyrî kelam tartışmalarına konu olan müteşâbih ayetler meselesini ise Ehl-i Sünnet'in görüşlerine uygun olarak değerlendirir ve bazı sufilere düştüğü aşırı yorum hatasına düşmeden açıklamaya çalışır. Ona göre Allah'ın arşa istiva etmesi, Allah'ın gözü, yüzü gibi ifadelerin geçtiği ayetler ya da Allah'ın her gece yeryüzüne indiğinden, müminlerin kalbinin Rahmanın iki parmağı arasında olmasından bahseden hadislerdeki müteşâbih lafızlar olduğu gibi kabul edilmesi, yapılan yorumlarla manalarının arttırılmaması veya eksiltilmemesi gerekmektedir. Bu şekilde ibarelerin zahiri manası üzerinde tevakkuf edilmeli, bunlarla alakalı kesin bilgi ise Allah'ın ilmine havale edilmeli ve aşırı yoruma gidilmemelidir.<sup>45</sup>

Kuşeyrî, Allah'ın isimlerinin tevkifiliği meselesinde *"Allah'ın kendini isimlendirmedığı bir şeyle onu isimlendiremeyiz."*<sup>46</sup> diyerek Allah'ın kendisini isimlendirdiği şeyden başka bir isim ile O'nu isimlendirme hakkının kimsede olmadığını vurgulamıştır. Kuşeyrî'ye göre yaratıcının isimlendirilmesi ezelde olduğu gibi şimdide aynı şekildedir. Ancak Kuşeyrî'nin diğer bir eserinde bu konuyla ilgili olarak farklı bir görüş sunmuştur. O, Allah'ın gönderdiği kitapların değişik coğrafyalarda değişik isimlerle anılmasına rağmen aslının kelamullah olduğunu anlatarak şöyle demektedir: *"Bâri'nin kelamının, Kur'an, Tevrat, İncil diye isimlendirmesi onların farklı kelam oldukları anlamına gelmez. Bu Bâri'nin Arapçada "Allah" Farsçada, "Zeydân" Türkçede "Tengri" olarak isimlendirilmesi gibidir. Her ne kadar farklı isimler olsa da O, birdir."*<sup>47</sup> Bu ifadeler ilk aktarılan görüşler sanki tenakuz içerir gibi görülse de düşünce bütünlüğü açısından değerlendirmekte fayda vardır. Her millete kendi dilini konuşan içlerinden çıkan peygamberler gönderilmiş, onlar elçi olarak geldikleri milletlerin diliyle tek tanrı inancı başta olmak üzere, İslam inancının ahlakı ve ameli temel prensiplerini getirmişlerdir. Arap kültüründe "Allah" lafzının ifade ettiği anlamın diğer kültürlerde farklı kelimelerle karşılanması bir sorun oluşturmaz. Ancak bu mananın sonradan üretilen kelimelere atfedilmesi ya da bu anlama geldiği düşünülen isimlerin üretilmesi ise Kuşeyrî tarafından doğru bulunmamıştır.

44 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

45 Kuşeyrî, *age*, 60.

46 Kuşeyrî, *age*, 61.

47 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 64.

## 2.2. Nübüvvet

Kuşeyrî'ye göre Allah, üzerine bir zorunluluk olmamakla beraber her kavme hakikat olan otoritesiyle peygamber göndermiş ve bunu Kur'an'da bildirmiştir. Nitekim onun peygamber göndermesinin ispatlanması elçi olarak gönderilen o peygamberlerin ortaya koyduğu mucizelerle sağlanmıştır.<sup>48</sup> Bu açıdan Allah'ın peygamber göndermesi aklen caizdir. Çünkü bu, mülk sahibinin mülkünde tasarrufta bulunmasıdır, ancak bu zorunluluk arz etmeyip o'nun iradesine bağlıdır. Bu açıdan peygamber göndermek aklen vacip olmayıp yaratıcının ilim ve iradesine bağlı bir durumdur.<sup>49</sup> Kuşeyrî, Allah'ın peygamber göndererek bütün insanları kendisini tanımaya ve ibadet etmeye davet ettiğini düşünmektedir.

Bu bağlamda Hz. Peygamberin ve diğer peygamberlerin nübüvvetleri akli ve nakli delillerle ortaya konulmuş, mucizelerle desteklenmiştir.<sup>50</sup> Kuşeyrî, peygamberlerin mucize göstermesini nübüvvetlerinin bir gereği olarak kabul eder ve Hz. Muhammed'in son peygamber olmasına bu açıdan vurgu yaparak açıklar: *"Mucizeler, peygamberlerin doğruluğuna delâlet eder. O, Hz. Muhammed'i tüm insanlığa tebliğci ve uyarıcı olarak göndermiştir. Ondan sonra, onun şeriatını nesh edecek ne nebi ne de bir nesh edici gelecektir."*<sup>51</sup>

Kuşeyrî, bu konuyla alakalı olarak Hz. Peygamberin mucizelerinden bahsetmiş ve Kuran'ı onun en büyük mucizesi olarak öne çıkarmıştır. Ona göre Kur'an'ın icazındaki ilk yön, anlam ve veciz üslubunda olup bu özellikleriyle belagat ve fesahat ehli olan Arapları hayrete düşürmüştür. Ayetlerde geçen *"Onun bir mislini getirme"*<sup>52</sup> meydan okumasına karşın, muhataplar bunu yerine getirememiş ve neticede bu konuda aciz kalmışlardır. Diğer bir icazi yönü ise Kuran'ın içeriği, evvelki ve sonrakilerden haber vermesidir.<sup>53</sup> Geçmişten ve gelecekte bilgi vermesi, onun ilahi kaynaklı olmasının akli bir delildir.

Hz. Peygamberin nübüvveti ile ilgili olarak Kuşeyrî şöyle demektedir: *"Ne biniz Muhammed hak nebidir. Onun sözleri, getirdiği Kur'an ile tasdik edilmiştir. Bunun delili önümüzde olup, okuduğumuz kitabın onu tasdik etmesidir. O Kitap, mucize ile ona muarız olan müşrikleri, onun mislini getirme konusunda aciz bırakmıştır. Muarızlarını acze düşürdüğünün delili konuşmalarda ve mücadelede onların üstüne çıkmasıdır."*<sup>54</sup> Kuşeyrî'nin nübüvvet anlayışına göre peygamberler geldikleri zaman ve mekânların farklı olmasına rağmen, aynı doğruyu vurgulamış, tevhid prensibini aktarmış ve aslında aynı dini getirmiş-

48 Kuşeyrî, *age*, 70

49 Kuşeyrî, *age*, 65.

50 Kuşeyrî, *er-Risale*, 49.

51 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

52 2 Bakara, 23.

53 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

54 Kuşeyrî, *el-Füsül*, 72.

lerdir. Bu açıdan Hz. Peygamber dâhil tüm peygamberlerin getirdiği din aynı din olup kur'ani ifade ile "hanif dini" dir.<sup>55</sup>

### 2.3. Ahiret

Ahiret inancı, İslam akidesi açısından temel konulardan biridir.<sup>56</sup> Tasavvuf literatüründe sıklıkla ele alınan, ölümle ilgili bir takım ıstılahı kavramlar, Kuşeyrî tarafından da oldukça yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu çerçevede nefis ve ölüm, bir birine zıt iki unsur gibi değerlendirilmiş, hakiki âleme yöneliş vurgulanmıştır. Nefsinin arzu ve isteklerinden kişinin benliğini arındırması, ölüm hissini ölmeden yaşamaya çalışması, ölümü tefekkür etmesi ve bu duygularla ölüm ile her an ölecekmiş gibi bilinçli yaşaması bunlardan bazılarıdır.

Kuşeyrî, ahiret hayatının başlangıcı olarak gördüğü kabir hayatının varlığını kabul eder. Ona göre insanların dünyada yaptığı fiillerden dolayı kabirde ceza veya mükâfat görmeleri hakır: "*Âsiler için kabirde azap vardır. İtaatkâr kullar için de orada rahatlık bahşedilmiştir*"<sup>57</sup> Kabir hayatı Allah'ın adaletinin bir gereği olarak vuku bulmaktadır. Nitekim O, inanan ve inanamayanları, hayır işler yapanlarla şer işleyenleri birbirinden bu şekilde ayırmış, kimine mükâfat kimine ceza vermiştir. Ancak ahiret inancının temelinde kulun dünyadaki yapıp etmelerinin karşılığını ahirette göreceği, iyi davranışlarından dolayı mükâfat, kötü davranışlarından dolayı eğer affedilmemişse ceza alacağı anlayışının var olduğu unutulmamalıdır.<sup>58</sup>

Bilindi gibi kabir hayatının varlığı, ahiretteki ikinci yaratılışın ne şekilde vuku bulacağı, bu dirilişte sadece ruhun mu yoksa ruh ve bedeninin birlikte mi yaratılacağı meseleleri İslam kelimcileri arasında çokça tartışılmıştır.<sup>59</sup> Kuşeyrî itikadi konuları aktardığı risalelerinde bu konulara genel olarak değinerek kanaatini bildirmiş, fakat ayrıntılı bir şekilde bilgi vermemiştir. Ona göre bu konularla ilgili tartışmalar her ne şekilde olursa olsun bizleri kesin bilgiye götürmez, çünkü gaybı ancak Allah bilir ve bu sahadaki bilgisizlik sadece O'nun verdiği bilgi kısıntıları sayesinde aydınlanır. Kur'an ve hadislerde bu konu nasıl anlatılmışsa o şekilde inanmak en doğru tavır olacaktır. Bunların yanında o itikada dair risalelerinde bazı mutasavvıflar gibi cennet ve cehennem ahvali ile ilgili bilgi vermek ve onlar hakkında yorum yapmak yerine, elimizdeki dini metinlerden hareketle üzerinde akli bilgi üretebildiğimiz Allah'ın ahirette görülmesi, şefaet, adaletin yerine gelmesi gibi konulara değinmiştir.<sup>60</sup>

55 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 62.

56 Eş'ari, *el-Luma'*, 80-81; Cüveynî, İmamı Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, 152-153.

57 Kuşeyrî, *age*, 61

58 Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1997, 238-239; Cüveynî, İmamı'l-Haremeyn, *el-İrşâd*, Beyrut 1995, 151.

59 Gazâlî, *et-Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut 2000, 191.

60 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

### 3. Diğer Kelami Görüşleri

Kuşeyrî, müteşabih ayetleri teşbihe ve ta'tile düşmeden, Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih ederek değerlendirmiştir. Müteşabih ayetlerden biri olan "Allah arş üstüne istiva etti"<sup>61</sup> manasına gelen ayeti Zünün el-Mısıri'ye dayandırdığı yorumuyla aktarır. Ona göre Allah, bu ayetle zâtını ispat etmiş ve mekânı reddetmiştir. Nitekim O, zâtı ile mevcuttur ve eşya, O'nun dilediği şekilde var olmuştur.<sup>62</sup> Kuşeyrî'nin aktardığı diğer bir rivayete göre Şibli ise bu ayeti, "Allah ezeli, arş ise hâdis olduğundan dolayı arş, onun istivasiyle düzgün hale gelmiş, sükûn bulmuştur" şeklinde yorumlamıştır. Yine Caferi Sadık'a dayandırdığı diğer bir rivayette onun "Her kim Allah bir şeydedir, ya da bir şeydendir veya bir şey üzerindedir derse şirk koşmuş olur" dediğini aktarır.<sup>63</sup> O, Allah hakkında yer, zaman ve mekân istinat etmeden mevcut ayetin lafzında ne varsa onun üzerinde tevakkuf eder, yoruma kaçmadan sadece var olanı aktarır. Bu manada istiva malum olup keyfiyeti ise meçhuldür.

Allah'ın görülmesi hususunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü tekrarlayan Kuşeyrî, tam bir ihata ve idrak olmaksızın, Allah'ın ahirette görülmesinin hak olduğu düşüncesindedir.<sup>64</sup> Nitekim ona göre bu, müminler için verilmiş bir vaattir: "O'nun görülmesi akıl yönünden caiz, haber yönünden ise vaciptir. "O'nun bir misli yoktur"<sup>65</sup> ayetinde olduğu gibi mümin kullar ahirette onun bu vasfını göreceklerdir."<sup>66</sup> Kuşeyrî, Kıyame süresi 22 ve 23. ayetlerin tefsirinde bu konuyu ayrıntılı olarak açıklar. Nitekim o ilgili ayetlerde (نظر) fiili ile kullanılan (الي) harf-i cerinin Allah'ın görülmesine delil olduğunu ve bu fiilin bu harf-i cer ile ancak görme anlamına gelebileceğini söylemektedir.<sup>67</sup>

Kuşeyrî aynı zamanda Allah'ın idrak edilemeyeceğini, hiçbir şeyin onu kavrayamayacağını, özellikle de O'nun ile ilgili akla ve hayale ne gelirse gelsin O'ndan farklı olacağını düşünmektedir. Bu bağlamda, "O'nu gözler göremez ama O, onları görür, idrak eder. O'ndan hiçbir şey gizli de kalmaz. Ancak O ilmi ile bütün bilinenleri bilir"<sup>68</sup> manasındaki ayeti bu düşüncesine delil alır.<sup>69</sup>

İtikadi olarak Eş'ariliğini öne çıkaran Kuşeyrî, Kur'an'ın mahlûk olması meselesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre Kur'an Allah'ın kelamı olup yaratılmış değildir. Bu açıdan onun mushaflarda yazılması mecazi anlama değil, hakiki manayadır. Kur'an böylelikle dilimizde okunmuş, sözümüzle ko-

61 Taha, 5.

62 Kuşeyrî, *er-Risale*, 46

63 Kuşeyrî, *er-Risale*, 46.

64 Kuşeyrî, *er-Risale*, 43.; *el-Fusul*, 64.

65 2 Bakara / 23.

66 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

67 Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat*, III, 370.

68 6 Enam / 3.

69 Kuşeyrî, *Letaifü'l-İşarat*, I, 306.

runmuş olur.<sup>70</sup> Kalamullahın okunması, mahlûk olsa da okunan şeyin kendi gayri mahlûktur.<sup>71</sup> Bu açıdan Allah'ın kelamının elimizde yazılı halde bulunan nüshaları hâdis ve yaratılmıştır.<sup>72</sup> O burada her ne kadar kelâm-ı lâfzî ve kelâm-ı nefsi ayırımına girmese de bu ayrıma uygun bir açıklamada bulunmuştur. İbn. Ata'dan yaptığı rivayete göre Allah harflerin bilgisini insanı yarattıktan sonra ona vermiştir. Yine bu rivayete dayanarak o, İbn. 'Atâ ve Sehl b. Abdullah'ın Kur'an'ın lafzının yaratılmış olduğu yönündeki görüşlerini ifade eder.<sup>73</sup> Kuşeyrî'ye göre mushaf, bütün cüzleri ile mahlûktur. Allah'ın mescitlerde tapılan olması nasıl ki mescitlerin kıdemini gerektirmiyorsa, Allah'ın kelamının yazılı olduğu Kur'an'ın okunup, onunla ibadet edilmesi de onun kıdemini gerektirmez.<sup>74</sup> Kalamullah, emir, nehiy, haber, istihbar, hitap, nida, vaad, vaid ve kıssalardan örnektir olup böylelikle o bir sözdür. O'nun kelamı için "ezelde emir, nehiy, haber istihbar, hitap, nidâ, vâad, vâid idi denmemeli, geçmişte olduğu gibi şimdi de böyledir" denmelidir.<sup>75</sup>

Diğer bir kelim problemli olan insan fiilleri konusunda Eş'ari geleneğinin yorumunu yineleyen Kuşeyrî, kulun fiillerini "kesb" ettiğini söyler. Ona göre kulun fiilleri kesb edebilmesi için bir istitaaya ihtiyacı vardır fiil ancak onunla kesb edilir. Diğer yönden fiil yapabilme yeteneği ve özgürlüğünden dolayı insanın sorumluluğu söz konusu olmaktadır. İnsan, fiillerini icra edebilme hürriyet ve yeteneğine sahipse ancak o zaman yaptığı fiilden sorumlu olabilir. Yaptığı fiillerden sorumlu olursa ancak o zaman fiilleri sonucunda mükâfat ya da ceza alması tutarlı ve adil olur. Bu sorumluluğundan dolayı insan, yaptığı itaat ve ibadet sonucunda mükâfat, kötü işler ve günah sonucunda ise ceza görür. Bu açıdan ancak istitaa'nın varlığının kabul edilmesiyle insanın sorumluluğu temellendirir. Çünkü Allah hiçbir fiili kula mecbur kılmaz. Taat fiili ve kötü işler insanın sevap veya cezasının illeti değil, alâmetidir. Çünkü O "dilediğini yapandır", yaratılanlar onun yarattıkları, mülk onun mülküdür. Onu fiilden alı koyacak bir güç, takdiri konusunda herhangi bir belirlenmişlik yoktur.<sup>76</sup>

Kuşeyrî'nin kader konusunda Ebu Said Harraz'dan yaptığı rivayet ilk başta cebri bir hava taşıyor gibi gözüküyorsa da aslında Eş'ari'nin bu konudaki görüşünün farklı bir ifadesidir: "...kim çaba sarf ederek maksadına ulaşacağını zannederse kendisini boşuna sıkıntıya sokar, her kim çaba sarf etmeden maksadına ulaşacağını zannederse boş bir ümit içerisinde olur."<sup>77</sup> O, insan hürriyeti ve istitaayı kabul ettikten sonra Allah'ın insan fiillerinin yegâne yaratıcısı

70 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

71 Kuşeyrî, *age*, 64.

72 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 64.

73 Kuşeyrî, *er-Risale*, 47.

74 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 63.

75 Kuşeyrî, *age*, 64.

76 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

77 Kuşeyrî, *er-Risale*, 44.

olduğunu vurgular. Bu konuya ilişkin olarak *"Hayır ve şer, kader Allah'tandır, din zorlanan veya kader olan bir şey değildir."*<sup>78</sup>

Kuşeyrî iman kavramını tarif ederek, bu mesele ekseninde işlenen konuları tartışır. Ona göre iman, Hakk'ın ortaya koymuş olduğu şeylerin kalp tarafından tasdik edilmesi olarak tarif eder.<sup>79</sup> O'nun diğer bir iman tanımı ise şöyledir: *"İman, Allahın emrettiği ve yasakladığı şeylere uymaktır. O'nun varlığını kalp ile bilmek, dil ile bunu söylemek, uzuvlar ile amel etmektir."*<sup>80</sup>

Kuşeyrî, imanda istisnayı *"İnşallah ben müminim de"*<sup>81</sup> diyerek tavsiye eder. Çünkü ona göre *"Ben hakikaten müminim"* demek hakikate yani gayba vâsıl ve vâkıf olmaktır. Bu insanlar için ancak Allah'ın izni ile sınırlı bir anda mümkündür. Genele ait olağan bir durum değildir. Bu açıdan kişi imanın makbul bir iman olduğunu ümit ederek samimi bir kalple inanmalıdır. İnanan kişi, kendisinin mümin olarak Allah tarafından kabul edilmesini ve O'na bu şekilde dönmeyi umut etmelidir. Çünkü hakikaten herhangi bir kişinin mümin olup, olmadığını Allah'tan başka kimse bilemez. Ancak kişi anı değil gelecekteki durumunu düşünerek bir beklenti içerisinde bu ifadeyi kullanabilir.

Kuşeyrî'ye göre Allah'ın kullarına verdiği nimetlerin en önemlileri iman ve bilgidir. Çünkü onların her ikisi sahip olanı azaptan kurtarır ve doğru istikamete ulaştırır.<sup>82</sup> Ayrıca Kuşeyrî, küfür konusunda Vasiti'nin "Allah ile küfür, Allah için küfür" görüşlerini açıklar: *"Küfür ve iman, dünya ve ahiret Allah'tandır. Allah iledir Allah içindir. Var olmaları bakımından Allah'tan, beka ile fena bakımından Allah iledirler."* ifadelerini kullanır.<sup>83</sup> Ancak imanın da küfrün de sahibi ve faili kuldur.

Kuşeyrî, Kur'an'da var olan ve teferruatı açıklanmayan şeylere iman konusunda, ayetlerde geçen ifadelerle toptan iman ettiklerini, tafsilatlarına daldıkları ve teferruata dair bilgi eksikliklerinin imanlarının sıhhatine zarar vermediğini düşünmektedir. Bu konuyla alakalı şöyle bir örnek getirir: *"Bu mesele Tevrat İncil ve Zebur'a tafsilatını bilmeden iman etmemiz gibidir. Aynı zamanda Peygamber ve meleklerin sayısını (görevlerini ve isimlerini) bilmeden onlara iman etmemiz gibidir. Nitekim bu imanınıza zarar vermez."*<sup>84</sup>

Kuşeyrî'ye göre İslam ve iman arasında bir fark yoktur.<sup>85</sup> İman, şeri' olarak taat anlamına geldiği için artar ve eksilir. Çünkü insan fiili olan taatlar, artar ve eksilir ve bu neticeyle ona bağlı olarak imanda artar ve eksilir.<sup>86</sup>

78 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

79 Kuşeyrî, *er-Risale*, 43.

80 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 61.

81 Kuşeyrî, *er-Risale*, 43.

82 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 71.

83 Kuşeyrî, *er-Risale*, 44.

84 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 60.

85 Kuşeyrî, *er-Risale*, 44.

86 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 71.

O aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in tamamında olduğu gibi Hz. Peygamberin şefaatinin kabul eder, “*Mustafa (sav) ümmetinden büyük günah sahibi için şefaati haklıdır*” der. Yine Şefaatin varlığını ondan rivayet edilen “*Ümmetimden büyük günah sahipleri için şefaatinin sakladım (ayırdım).*” hadisine dayandırır.<sup>87</sup> Bu açıdan günahkâr kul, şirk ve küfre girmediği müddetçe günahından dolayı dinden çıkmaz. Büyük günah sahibi cehennemde ebedi kalmaz, onu Allah, ya rahmetinden dolayı affeder, ya da peygamberin şefaati ile azaptan kurtarır. Şayet bunlar olmazsa belli müddet cezasını çektikten sonra, o günahkâr mümin kul sonunda yine cennete girer.<sup>88</sup>

Rızık, tüm canlıların faydalandığı şeylerin tamamının ismidir. Bu ister helal olsun ister haram olsun rızık ismini alır. Kuşeyrî rızıkın mülk anlamına alınmasına karşı çıkar, çünkü hayvanlarda Allah tarafından rızıklandırılırlar fakat onların kendilerine ait bir mülkleri yoktur.<sup>89</sup>

Kuşeyrî diğer bir kelim problemli olan ecel konusuna da değinir, ancak meseleyi detayları ile incelemeyiz. Ecel olarak insanlar için belirlenmiş bir ölün anının varlığını kabul eder ve bunun asla değişmeyeceğini düşünür.<sup>90</sup>

Kuşeyrî ümmetin icmasını dini konularda kati' delil olarak kabul etmektedir, bunu ise “*Ümmet-i Mustafa'nın icması kati' olan bir delildir.*” şeklinde ifade eder.<sup>91</sup> Ona göre bu görüşün kaynağı “*Böylece sizi adil bir ümmet kıldık*”<sup>92</sup> manasına gelen Kur'an ayetidir. Ancak burada onun ümmetin icması fikrinden, sahabenin icmasını anladığını vurgulamak isteriz. Bundan dolayı o, icmayı nakli bir delil olarak değerlendirdiği için her hangi bir konuda sahabenin icması varsa bunu tartışmaksızın kabul etmiştir.

İmamet meselesini siyasi yönden değerlendiren Kuşeyrî'ye göre ümmetin başında imamın olması akli yönden caiz olup zorunluluk içermez ancak bununla beraber nakil yönünden doğru ve gereklidir.<sup>93</sup> Çünkü peygamberin vefatını takip eden süreçte sahabe bununla uğraşmıştır. Kuşeyrî'ye göre her hangi bir nass olmamasına rağmen ittifakla sahabenin bu konudaki tavrı bize nakli bir bilgidir. Ümmetin imama olan ihtiyacı, bunun yerine getirilmesinin önemini gösteren diğer bir noktadır.<sup>94</sup> Nitekim ona göre “*Emri bi'l-mar'uf nehy-i 'ani'l-münker*” prensibi dini bir gerekliliktir. Devlet başkanına isyan veya başkaldırıysa asla doğru değildir. Hatta yönetici, baskıcı ve zalim bir sultan dahi olsa kılıçla isyan kesin olarak yanlıştır ve bunun en büyük delili müslümanların bu konudaki icmasıdır.<sup>95</sup>

87 Kuşeyrî, *age*, 72

88 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 62.

89 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 72.

90 Kuşeyrî, *age*, 72.

91 Kuşeyrî, *age*, 72.

92 Bakara /143.

93 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 72.

94 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 72.

95 Kuşeyrî, *el-Luma'*, 62.

İmametın Kureyşliliği konusunda da görüş beyan eden Kuşeyri, kesin bir tavır çizer ve imamın mutlaka Kureyş'ten olması gerektiğini söyler. Bu açıdan ona göre Kureyşli olmayanın, imam olması kesin olarak doğru değildir. Hz Peygamber "İmamlar Kureyş'tendir" manasına gelen hadisi ile bu kesinleşmiş bir meseledir.<sup>96</sup> Bu değerlendirme Ehl-i Sünnet'in genele yakınının kabulü olmuştur. Kuşeyri'nin bu konudaki görüşlerinden biri de mefdul imam konusundadır. Ona göre mefdul imamın bir özrü yoksa yönetimin onun elinden alınması doğru değildir. Onun başta olması hem toplum hem onun için daha hayırlı olandır.<sup>97</sup>

Siyasi meselelerden kaynaklandığını düşündüğümüz sahabenin ileri gelenlerinin tafdili ve sıralanması konusu, birçok kelamcı da olduğu gibi Kuşeyri tarafından da yapılmıştır. Bununla beraber o bu sıralamayı sahabenin seçimine dayandığını, nasta bu konuyla alakalı bir bilginin bulunmadığını vurgulamışlardır.<sup>98</sup>

O, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak bütün sahabeler hayırla yâd etmiş, aralarındaki fikri ve siyasi çekişmeleri göz önüne almadan hepsini saygıyla anmıştır. Haklı, haksız vurgusunu bazen yapsa da bu hiç bir şekilde eleştiri sınırı aşmamış ve asla tahkire gitmemiştir. Ona göre Hz Peygamberden sonra insanların en hayırlısı Ebu Bekir, ondan sonra Ömer, ondan sonra Osman ve sonra Ali'dir. Bunun deliliyse Sahabelerin dönemlerinde bu konuda mutabık olmalarıdır.<sup>99</sup> Dört halifenin faziletteki diziliminin yönetimdeki tarihi sıraları gibidir. Bu diğer bir yönden ise "yöneticilikte en önde olanın dinen de faziletli ve mertebeye en yüksek olandır" şeklinde bir kabule götürür. Ancak benimsenen ve yaygın olan bu yorumun, Ehl-i Sünnet'in vakıayı itikatlaştırma eğiliminden öteye bir şey olmadığı söylenebilir. Bu sıralamayı yapanların gerekçe olarak sunduğu istikrarın devamı ya da düzenin korunması fikri ise tartışılmaya açık görüşlerdir.

Kuşeyri, Hz Ali'nin hilafeti sırasında gerçekleşen ve İslam toplumunda ciddi ayrılıklara mal olan elim olaylara vurgu yaparak: "Müminlerin emiri Ali b. Ebi Talip, savaşta ve barışta ne yaptı ise doğru yapmıştır. O, idareci iken ümmeti Allah'ın emir ve yasaklarına uygun hak ve adaletle yönetmiştir. Talha, Zubeyr, Aişe onunla savaşma kastı olmayan müctehidlerdir. Nitekim ona karşı ayaklanma çıktığında kasıtları bu olmadığından tövbe etmişlerdir."<sup>100</sup> demiştir. Yine ona göre Muaviye Hz. Aliye karşı giriştiği tavırda kesin olarak hatalıdır. Fakat bu olay her ne olursa olsun, hangi sonucu doğurursa doğursun, onunla müminleri halifesi Ali b. Ebû Talib arasındadır. Bu konuda birini tutup diğerini yermek ya da birinin haklılığı veyahut diğerinin haksızlığı üzere yorum yapmak doğru değildir. O, bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

96 Kuşeyri, *el-Fusul*, 73.

97 Kuşeyri, *age*, 72.

98 Kuşeyri, *age*, 72.

99 Kuşeyri, *el-Fusul*, 73; *el-Luma'*, 62.

100 Kuşeyri, *el-Fusul*, 73.



*"Müminlerin emirine karşı ayaklanan Muaviye, bu konuda kesin hatalıdır. Ancak o bir görüş sahibidir, onu bu görüşünden dolayı fıkı ile suçlamayız. Ve onun hakkında iyi zanda bulunuruz. Sahabeden biri oluşu, vahiy kâtipliği görevinde bulunmuş olması ve diğer üstünlüklerinden dolayı böyle davranırız. Nitekim Nebi de sahabeye sövmeyin, hakaret etmeyin demiştir."<sup>101</sup>*

## Sonuç

Kelam ilminin önemini kavrayan erken dönem sufileri, bu ilme ayrı bir değer vermiş, bundan dolayı kendilerine yeni katılanlara, takipçilerine ve müritlerine ilk başta doğru inancı anlatmaya ve aktarmaya çalışmışlardır. Kuşeyrî bu tutumu ile ilk dönem tasavvuf geleneğinin genel portesini bize sunmaktadır. Görüldüğü üzere o, tasavvufi konulara hâkim olduğu kadar kelami meselelerde de bilgi sahibidir.

Kuşeyrî, genel olarak kendi görüşlerini Kur'an ayetlerine, peygamberin hadislerine, Sahabenin icmasına ve mutasavvıfların fikirlerine dayandırarak açıklamaktadır. Metodik olarak Eş'ari geleneğinin belirgin özelliklerini sergileyen Kuşeyrî, genel anlamda en karmaşık konuları bile tatlı bir üslup ve sade bir dille aktarmıştır. İslam inancının anlaşılması ve yorumlamasında bu yumuşak üsluba dayalı etkileyici metodu benimseyen Kuşeyrî aynı zamanda çeşitli konularda Mutezile ve Hanbelilere karşı ciddi bir mücadele ve tartışmaların içerisine girmiş, en derin felsefi izahları ve üslubu açıklamalarında kullanmaktan geri kalmamıştır. Bu bağlamda o, kelami meselelerin derinine dalmadan güzel bir kalp ve latif bir dille ayet ve hadisleri yorumlamak ve gerekli çıkarımları yaparak inanç konularını aktarma yolunu seçse de kimi zaman bunun dışına çıkmış felsefi görüşleri olan bir kelamcı gibi davranmıştır. Bu tavır onun için itikadi konuların sunumu ve açıklanması noktasında olmazsa olmaz bir metot olmuştur.

Kuşeyrî'nin kelami konularda verdiği detaylı bilgi ve görüşlerinden hareketle onun ilk mutasavvıf kelamcılardan olduğunu söyleyebiliriz. Dikkatimizi çeken diğer bir husus, onun kelami izahlarının temelinde irade, ilim ve kudret sıfatlarının öncelenmesidir. Doğru inanç-doğru amel paradigması kelam-tasavvuf ilişkisinin gerekliliği üzerinde ısrarla durulduğu göz ardı edilmemelidir. Dayanağı sağlam inanç olmayan her akım ister tasavvufi ister dini kökenli olsun her an dinden, Kur'an'ın getirdiği temel prensiplerden uzaklaşma riski ve tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bunun için yapılması gereken şey ilk dönem âlimlerinin sergilediği bu örnek hassasiyeti taşımak, yaygınlaştırmak ve davranışları sağlam ve doğru inanca dayandırmak olmalıdır. Bunun içinde gerekli olan imanın sağlam bir

101 Kuşeyrî, *el-Fusul*, 73.; *el-Luma'*, 63.

bilgi kaynağı üzere bina edilip bunun amele yansıtılmasıdır. Nitekim Kuşeyrî örneğinde görüldüğü üzere erken dönem Sufilerinin bu konuda oldukça başarılı oldukları ortadadır.

### **KAYNAKÇA**

- Bağdadi, *Tarihu Bağdât*, trs., Beyrut.
- Bağdâdi, Abdülkâhir, *Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi Usuli'd-Din*, thk: Abdullah Mahmud, Beyrut, 1999.
- .... *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay, Ankara, 1998.
- Eş'ari, Ebû Hasan, *el-Luma' fi Reddi alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida'*, thk: Muhammed Emin Zannâvî, Beyrut, 2001.
- Gazâlî, *et-Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut, 2000.
- İbn Asâkir, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri fi mâ Nüsibe ile'l-İmam Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, Şam, 1990.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1997.
- İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut, 1999.
- Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, tah: Maruf Mustafa, Ali Abdulhamid, Beyrut, 2000.
- ..... "el- Fusul fi'l-Usul", R. M. Frank, Two Dogmatik Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Melanges* 16, Mideo, 1982.
- ..... "el-Luma' fi'l-İ'tikad", R. M. Frank, Two Dogmatik Works Of Abu'l-Qasim Al-Qushayri, *Melanges* 15, Mideo, 1982.
- ..... *Letâifü'l-İşârât*, Beyrut, 2000.
- Salâhuddîn b. Aybek es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Beyrut, 1993.
- Sübki, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, Beyrut, 1985.
- Zehebi, *Siyeru Alâlamü'n-Nübelâ*, Beyrut, 1999.

## BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK DUA-KADER İLİŞKİSİ

Fatma Bayraktar KARAHAN\*

### Abstract

The prayer concept is a very essential role to describe correctly the relationship of God and mankind. However, instead of this concept the faith concept was seen fatalistically more effective in Islamic theology. Yet, prayer concept has an antagonistic meaning to fatalistic faith. There is no change in this explanation meanwhile the prayer basically is a change call.

The prayer has the meaning of the mankind noticing himself as an individual without any preliminary conditions. Because in the prayer which has a direct communication between the Creator and mankind the freedom of individual to become important in contrary to fatalistic faith which all actions were predestined.

**Key words:** Prayer, faith, fatalistically faith.

### 1. Giriş: Duayı Bir Kelam Konusu Olarak Temellendirmek

İslam düşünce geleneğinde dua konusu genellikle tasavvufi çevreler tarafından ele alınmıştır. Oysa dua Tanrı-insan ilişkisine dair en önemli Kur'anî kavramlardan biridir. Kelamcıların bu konuyu ele alma konusundaki isteksizliklerinin teolojik gerekçeleri tartışılabilir. Ancak yeni kelam çerçevesi oluşturma çabalarında bu konuya gereken önem verilmelidir. İşte bu çalışma bu düşünceden hareketle kurgulanmıştır. Dua konusunun Tanrı-insan ilişkisinin en varoluşsal formunu oluşturmasının yanında, kader, irade, salah-aslah, nedensellik vs gibi geleneksel kelam problemlerini de ilgilendiren bir içeriğe sahiptir.

Allah'ın insanı yaratması, yaratıcının yarattığı ile ilişki içerisine girmesi, onu yönlendirmesi, ona hitap edip onu değerli kılması, dinin ve ilahi hitabın varlığını anlamlı kılmaktadır.

Kuran-ı Kerim'de insanın yaratılışına ayrıcalıklı bir yer verilmiştir. İnsandan beklentiler ve insana yüklenen sorumluluk da bu bağlamda ayrı tutulmuştur. Yüce Allah insanı yarattıktan sonra özgür ve irade sahibi bir varlık olan insanla diyaloga girmiştir. Bu diyalog, iki yönlüdür. Allah'tan insana doğru olduğunda bu vahiydir. İnsandan bu sözlü mesajın rehberliği doğrultusunda davranması istenmektedir. Nitekim bu sözlü mesajlardan biri olan Kuran-ı Kerim'de de insan, vahye kulak vermesi, üzerinde düşünmesi ve ona uygun davranış oluşturmada konusunda uyarılmaktadır.

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı İl Vaizesi

İnsandan Tanrıya doğru gönderilen talebin adı ise, duadır. (Kur'an dilinde namaz olarak adlandırdığımız ibadetin özgün adı olan salât'ın temelde dua anlamına geldiğini hatırlayalım.) Dua, insan ile Allah arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklanan "boyut, içerik, biçim ve vasıta bakımından" diğer iletişimlere benzemez. <sup>1</sup> İnsan, varlıksal olarak kendisinden çok farklı ve aşkın olan bir Tanrıyla nasıl iletişim kurabilir ya da konuşabilir? Bu soru, ontolojik içeriklidir ve Tanrının varlığının mahiyeti ve nasıl olduğu konusuyula ilgidir.<sup>2</sup> Ancak her iki tarafın varlıksal açıdan farklı olmalarına rağmen Tanrıdan insana ve insandan Tanrıya doğru iletişim mümkündür. Çünkü bu iki yönlü iletişimde mesajı gönderen ile mesajı alanın aynı düzlemde bulunması gerekmektedir. Allah, yaratan olarak, insan ise yaratılan olarak kendi düzlemlerinde kalmaktadırlar. Bu sebeple Tanrı-insan iletişimi, üst varlıksal düzey ile alt varlıksal düzey arasındaki iletişim şekli olup, yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak gerçekleşir.<sup>3</sup> Nitekim dua da "aşağıda olanın yukarıda olandan bir şeyi elde etmek için olan isteme" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Görülmektedir ki, "dua" aynı vahiy olayına benzer şekilde Allah-insan iletişiminin önemli bir parçasıdır.

Duanın imkânı meselesi, kelâmî bir sorundur. Çünkü kelâm 'var olanla' ilgilienmektedir. Ancak Kelâm geleneğinde dua konusunda ya çok az ya da dolaylı şekilde temas edilmiştir. Özellikle dua konusuna "kader" problemi içerisinde değinilmiştir. Allah'ın takdirine aykırı duanın anlamsız olacağı vurgulanmıştır. Öyle ki dua, sadece insanı rahatlatan psişik bir unsur ya da Allah'ın emri olarak yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak görülmüştür. Oysa dua, gerek tevhit ilkesinin gereği bir yöneliş olması yönüyle gerekse Allah'ın kainata müdahalesini sağlaması yönüyle önemlidir. Çünkü dua, bütün araçların ortadan kaldırıldığı ve bireyin doğrudan doğruya Allah ile temasa geçmesine olanak sağlayan biricik iletişimdir. Allah'ın her bir bireye değer vermesinin belirgin nişanesi olarak da dua özel bir öneme sahiptir.<sup>5</sup>

Dua, Tanrı'yı tanıma ve bu ilişkiyi anlamının yanında, insanın kendinde de önemli farklılıklara sebep olmaktadır. Çünkü dua, aynı zamanda tecrübe edilebilir bir olgu olup, iman ile de ilgilidir. "Din, kendi dışımızda gözlemlenen bir olgu, iman ise bu olgunun içimizde tecrübe edilmesidir ve o şuurlu bir ilişkidir."<sup>6</sup> İman, dinsel tecrübenin çeşitliliği içinde farklı biçimlerde görülebilebilir ve bireysel bir özellik taşır. İman gibi duanın da tecrübeye ilişkin güçlü bir öznel yönü bulunmaktadır. Öyle ki "dua, insanın kalbi yüksek bir duruma

1 Pak, Yrd. Doç. Dr. Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, 17.

2 Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, Çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul, 2004, 149.

3 Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, 82.

4 Et-Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşafu Istılahatı'l Fünun*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1963, II,306.

5 Atay, Prof. Dr. Hüseyin, *Kuran'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1988, 21.

6 Tolstoy, L.N, *Din Nedir?*, Çev. M. Çiftkaya, Furkan Yayınları, İstanbul, 1998, 30.

geldiğinde oluşur. Gerginlik biraz gevşeyip sabit hal arz ederse o zaman ibadet haline gelir.”<sup>7</sup> İmanın önermesel boyutuna ağırlık veren kelamcılardan daha çok sufilerin dua konusuna değinmelerinin nedeni de bu olsa gerektir. Sufi düşünürler, imanın iradeye dayanan var oluşsal bileşeni üzerinde durmakta, bu nedenle de dua konusuna özel bir önem attıkları görülmektedir. Bu yönleriyle dua, aynı zamanda dini bir tecrübedir.

Dini tecrübe, insanın Tanrı ile buluşmasıdır. Zihinsel, duygusal ve iradeyse dayanan bu karmaşık olguyu anlamlandırmada bir anlam kargaşası söz konusudur. Bu, olgunun çok boyutlu ve var oluşsal doğasından kaynaklanır. Ne ki dini tecrübeyi din fenomeninin özü sayıp bir metod olarak kullananlar da bulunmaktadır.<sup>8</sup> Sufiyye'nin yaklaşımlarında da dini tecrübenin kanıt olarak kullanıldığı görülmektedir. Öyle ki onlara göre, Tanrı hakkında bir marifete ulaşabilmek için teolojik bilgiye ihtiyaç yoktur. Kul ancak psişik olarak hazır olduğunda Allah ona kendini tanıtır.<sup>9</sup> İnsan ruhsal hazırlığını tamamladığında bilgi aktarını çalıştırması gereksizdir.<sup>10</sup>

Dini tecrübe, kalam ilmi için bir değerlendirme ölçütü kabul edilmemiştir. Söz konusu ilmin metodu ve içeriği açısından bu yaklaşımın doğru olduğu açıktır. Çünkü tecrübenin birey üzerindeki etkisinin imkânı ve değeri, kalam kanıtlamalarının dışında yer alır. Örneğin dini bir tecrübe yaşayan insan, tecrübesinin dinsel açıdan onaylanmış bir Tanrı tecrübesi olduğunu kanıtlamaz.<sup>11</sup> Temel kanıtlama yöntemi olarak aklı istidlâli kabul eden kalam ilmi açısından, bu kişisel tecrübe, delil olamayacak kadar öznel ve kanıtlanamaz oluşuyla irrasyoneldir.<sup>12</sup>

Duanın dini bir tecrübe olma yönü ve kalam ilmi için bir metod olarak kullanılmaması, Müslüman keliminde dua konusu üzerinde fazla durulmamasının nedenlerindedir. Diğer bir neden de, insanın talebi ve çalışması ile değişebilecek bir âlem anlayışı yerine Tanrı tarafından önceden belirlenmiş, değişmez bir âlem anlayışının çoğu kelamcının anlayışını temelden etkilemiş olmasıdır. Nitekim “olana, olacağına, başa gelene boyun eğip hepsini hoşnutlukla karşıla-

7 İzutsu, Prof. Dr.Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan*, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs, 247.

8 İslam dünyasında Haris el- Muhasibi, Gazali, Batı Ortaçağında Augustinus, modern felsefede Descartes, Pascal, J.J.Rousseau, yakın zamanda Kierkegaard, Gabriel Marcel kişisel tecrübeye dayanarak hakikat arayışına girmiştir. Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F.Yayımları, Ankara, 1963, (1957) I, 34: Dini tecrübe metodunu kullananlar arasında W. James, Martin Buber ve Rudolf Otto sayılabilir. Otto, Rudolf, *The Idea of The Holy*, Çev. Harvey- John W. Penguin Books, Middlesex, 1959, 19-21: James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, London, 1985, 56.

9 Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mizanu'l Amel*, Çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul, 1971, 31.

10 Gazali, *el-Munkız mine'd Dalal, Hakikate Giden Yol*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2005, 51.

11 Martin, “A Religious Way of Knowledge”, *New Essay in Philosophical Theology*, 86, 87.

12 Düzgün, Prof. Dr. Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Pragmatik Temelleri*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, 183.

mak” vacip kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Buna bağlı olarak da dua konusu ele alındığında da sorulan sorular, tanrı-merkezli olmuştur. “Allah’ın takdirine aykırı dua edilebilir mi?”, “dua, ezelde yapılan ilahî takdiri değiştirebilir mi?”, “tövbe ve büyük günah meselesi”, “duanın kabulünün şartları” gibi sorular buna örnektir.

Dua konusunun, insanın ve insan özgürlüğünün önemsenmediği kelimelerde daha az dikkate alındığı görülmektedir. Nitekim insanın yapıp etmelerinde yani fiillerinde insanın hiç bir etkisinin bulunmadığını kabul eden Cebriye’de duaya yer yoktur. Çünkü Allah, ezelden beri her şeyi bilmektedir. Her şeyi takdir etmiş olan Allah, dilediğini yapmaktadır. Öyle ki insanın rızkı, eceli, fiilleri, bütün yaşamı zaten belirlenmiştir. İnsanın bunları değiştirmesi mümkün değildir.<sup>14</sup> İnsan en ince ayrıntısına varıncaya değin belirlenmiş mukadder bir âlemde yaşadığına ve onun istekleri bile takdirin bir parçası kabul edildiğine göre, bir insan eylemi olan, ki insana bir fiil nispet edilmesi de yanlıştır, duanın bir anlamı kalmamaktadır. Cebriye’nin kader görüşüne yakın olan Eşari ekolünde de duaya fazla yer verilmemiş olması, bu ontolojik ve teolojik anlayış açısından tutarlı sayılabilir.

Bir kelim konusu olarak duayı ele alırken sorun, dua edenin dua esnasında Tanrıyla gerçekten iletişime geçip geçmediğinin belirlenmesi değildir. Duayı anlamak, Tanrı ile konuşmanın ne anlama geldiğini anlamaktır. Bu ise, insanın Tanrı karşısında sahip olduğu konumu ortaya koyar. Görülüyor ki duanın, Tanrı – insan ilişkisini açıklamada önemli bir yeri vardır.

Duanın ne’liğinin anlaşılabilmesi için nassa dayalı bilgiler önemli rol oynayacaktır.<sup>15</sup> Zira bir kavram hakkında neyin söylenip, söylenemeyeceğinin sınırını, o kavramın kullanıldığı bağlam belirlemektedir.<sup>16</sup> Kuran’ın dünya görüşünün oluşmasında önemli rolü olan dua kavramına, yine Kuran bağlamında bakmak en uygun yöntem olacaktır.

## 2. Kuran’ı Kerim’de Dua ve Kader Kavramı

Bu iki kavram ele alınırken, temel sözlük anlamından<sup>17</sup> hareket edilmelidir. Kelimenin somut anlamı sülasi haline ait anlamdır. Dua kelimesinin kök

13 Bkz. El-Gelenbevi, İsmail, *Haşiye ale’l- Celal min’el Akaid*, Matbaatu’l Amire, İstanbul, 1316, II, 106- 107.

14 Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu’l-Fırak’l-İslamiye*, Mısır, 1948, s. 23; Ayrıca bkz. Abdulcebbar, Kadı, *el- Muğni fi ebvabi’t Tevhidi ve’l adl*, Nşr. Vezaretu’s Sekafe, Kahire, 1965, c.XX / II, s.242, 243; Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *et-Tefsir-i Kebir, Mefatihü’l Gayb*, Çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, c.5, s.97; Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi ktb, İstanbul, 1982, 198.

15 Demirci, Muhsin, *Kuran’ın Temel Konuları*, M. Ü. İ. F Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, 37.

16 Phillips, . D.Z. *The Concept of Prayer*, The Seabury Press, New York, 1981, 8.

17 “Temel anlam bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı asıl anlamdır. İzaflı anlam ise, içinde bulunduğu özel sistem ve bu sistemden dolayı kazandığı anlamdır.” Bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1982, III, 182- 184. Ayrıca Bkz. İzutsu, *Kuran’da Allah ve İnsan*, 26.

hali olan **دَعَوَ** fiili; çağırma<sup>18</sup>, teşvik etmek<sup>19</sup>, isteklendirmek<sup>20</sup>, kokusunu hissedip duyup istemek<sup>21</sup> anlamlarına gelmektedir. Kelimenin kök anlamında, birbiri ardından gelmeye sebep olma, birinin birini çağırma ve hareket etmeye etki etme anlamları da vardır. Bu, maddi varlıklarda mecazi anlamda, insan gibi iradeli varlıklarda gerçek olarak meydana gelir.

Kuran-ı Kerim'de de **دَعَوَ** kökünün farklı çekimlerde “çağırma ve ünleme” anlamlarına geldiği görülmektedir. Ayetlerde bazen sadece “seslenme” anlamında kullanılmaktadır. Hz. İbrahim'in çamurdan yaptığı kuşa seslenmesi<sup>22</sup>, tutulan şahitlerin şahitlik etmek üzere çağırılması<sup>23</sup>, sağrıların ve ölülerin duymadığı seslenişler<sup>24</sup>, suçluların ortaklarına seslenişleri<sup>25</sup> için **دَعَوَ** kökü kullanılmaktadır. Böylece bu ayetlerde “ünleme” anlamı ön plana çıkmaktadır. Bazı ayetlerde ise, söz konusu kelimenin, “çağırma” anlamı bulunmaktadır. Ancak bu temel anlamda değil, izafi anlamdadır: Şeytanın kötüye çağırması<sup>26</sup>, Peygamberin Hakka çağırması<sup>27</sup>, Allah'a çağırılmak<sup>28</sup> gibi.

Sad Suresi 51. ayette **دَعَوَ** kökü “istemek”<sup>29</sup>, Bakara Suresi 23. ayette ‘yardım istemek’<sup>30</sup> anlamında kullanılmıştır. Kökün isteme, çağırma, ünleme, seslenme anlamıyla ilintili bir anlamı da Allah'tan istemek<sup>31</sup> ve bu istek için Allah'a yalvarmaktır. Nitekim kökteki yalvarma anlamı Kuran-ı Kerim'de de ifade edilmektedir. Araf Suresi 55. ayet bunlardan biridir. Orijinali “**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً**” şeklinde olan ayet, Türkçeye, “Rabbimize gönülden ve gizlice yalvarın, seslenin, çağrıda bulunun.” şeklinde tercüme edilmektedir. **ادْعُوا** kelimesi, “yalvarmak” anlamını da içermektedir.

Tanımlarda da görüldüğü gibi duada iki önemli unsur vardır: Bunlardan biri davet etmektir. Kul yaratıcısını kendine çağırmakta, davet etmektedir. Bu bir kaç şekilde gerçekleştirilebilir. İlki Allah'ı övmek suretiyle kul Allah'ı davet

18 ez-Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Muhammed b. Ömer, *Esasü'l Belağa*, Dari'l Kutub'il Mısır, Kahire, 1922, I, 272: el-İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran*, Daru'l Marife, Beyrut, 1997, 169: Ebu'l Beka, *Külliyat'ul Ulum*, Müesseset'ül Risale, Beyrut, 1993, 2b, 446: Maluf, Louis, *el-Müncid fi Lugati ve'l Elam*, Kalkuliyye Matbaası, Beyrut, 1949, 213: Curr, Halil, *Larus*, Mucem'ul Arab'il Hadis, Mektebet'ül Larus, Paris, 1973, 533.

19 **الي** ile kullanıldığında bu anlama gelir. Ez-Zebidi, Ebu'l Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Dar'ül Fikr, Beyrut, 1994, 406: Maluf, *el-Müncid*, 213: en-Neccar, Muhammed Ali, Abdulkadir, Hamit, Zeyyat, Ahmet Hasan, Mustafa, İbrahim, *Mucem'ul Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I, 286.

20 ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, c.19, s.409: en-Neccar, *Mucem'ul Vasit*, I, 286.

21 İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b, *Mucem Mekayisu'l Luga*, Kahire, 1366, c.1, s.279: Maluf, *el-Müncid*, 213.

22 Bkz. Bakara 260.

23 Bkz. Bakara 282, Ali-İmran 61.

24 Bkz.Enbiya 45, Neml 80, Rum 52.

25 Bkz. Kehf 52, Alak 17.

26 Bkz. İbrahim 22.

27 Bkz. Nur 63.

28 Bkz. Nur 48, 51.

29 Ayrıca Bkz. Duhan 55.

30 Ayrıca Bkz. Sebe 22, Yunus 38, Araf 195, Kasas 64.

31 ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, 405: en-Neccar, *Mucemu'l Vasit*, 286: İsfehani, *Müfredat*, 169.

eder. Burada tesbih, tenzih, sena ve zikir söz konusudur. Kul, bazen yaptığı yanlışın affedilmesini isteyebilir. Tövbe ve istiğfar duasında durum böyledir. İkinci olarak kul, Allah'a kendisine verdiği nimetlerin farkında olduğunu bildirmek suretiyle davette bulunabilir ki, bu durumda hamd ve şükür vardır. Duanın ikinci unsuru ise, "yardım istemektir." Kul, bazen de kişisel fayda sağlamak, rahata ermek, başkaları için yardım istemek amacıyla dua edebilir.

Dua ile ilgili olarak kabul ve icab terimlerine de değinmek gerekir. İcab, **جوب** sülasisinden gelmektedir. "İcab"ın sülasi kökü olan **جوب** sözcüğü, geçmek, yola düzülme, memleketleri aşarak geçmek, gömleği giymek kuyu kazmak anlamları vardır.<sup>32</sup> İcab kavramı ise, soruyu cevaplandırmak, ihtiyacını görmeyi kabul etmek, çağrıya gitmek ve cevap vermek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Kabul" kelimesi, **قبل** sülasisinden gelmektedir. Bir şeyin karşısında durma, bir şeyi başka şeyle karşılama, onu sevme ve ona razı olma anlamlarını içermektedir.<sup>34</sup> Kelime, Kuran-ı Kerim'de farklı türevleriyle kullanılmıştır. Kabul, ayetlerde dua ve tövbenin değerlendirilmesi ve kabul edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>35</sup> Kulun affedilmek için tövbe etmesinde duasının cevap bulup bulmadığını anlaması ile istek dualarındaki durum birbirinden farklıdır. Her iki tür duada da kişinin göstereceği, içtenlik ve samimiyet, duanın değerini belirlemektedir. Dua, Allah'ın değerlendirmesini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple duanın kabulünde "Allah'ın dilemesi", icabeti sağlamaktadır.<sup>36</sup>

Cevap verme ya da kabul etmenin tek bir şekilde olmayacağı da bilinmelidir. Bazen istenilenler, istenilen şekilde değil başka şekilde verilmektedirler.<sup>37</sup> Bunu duanın kabulündeki kurallılık olarak görmek mümkündür. Zira Allah, ilahi kurala uygun olarak duaları kabul etmektedir.

Kuran-ı Kerim'de duanın cevap bulmasını anlamak bakımından Bakara suresi 186. ayet önemlidir. Zira ayette; "Kullarım, Beni sana sorarlarsa, doğrusu, Ben yakınımdır. Ben, yakaranın yakarmasındaki çağrısına cevap veririm..." buyrulmaktadır. Ayet, duanın kabulünün istenilen şeyin hemen yerine gelmesi şeklinde algılanmaması gerektiğini belirtmektedir. Bir diğer ifadeyle dua, makineye atılan madeni para gibi iş görmez.

Kader, **قدر** sülasinin; hazırlamak, düzeltmek, malik olmak, süre tayin etmek, koymak, yaklaşmak, dönmek, dolaşmak, önceden düşünerek hazırlanmak, hazırlıklı olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>38</sup> Kelime meful aldığı anda,

32 İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1955, I, 283.

33 Atay,Hüseyin, İbrahim, Mustafa, *Arapça- Türkçe Büyük Lugat*, Ankara, 1964, II, 309.

34 İbn Faris, *Mekayısu'l Luga*, 51.

35 Bkz. Bakara 12, 48, 127; Ali İmran 35,37, 85, 90; Maide 27.

36 Bkz. Enam 41.

37 Bkz. Ali-İmran 35- 36.

38 Atay, *Arapça - Türkçe Büyük Sözlük*, III, 30.



rızıkları dağıtmak<sup>39</sup>, oranlamak<sup>40</sup>, miktarı tayin etmek, güzel şekil vermek, tedbir, önlem almak, değerlendirmek<sup>41</sup> anlamlarını kazanır.

قَدْرٌ kökü için en sık kullanılan anlam ölçmektir. Kader kelimesi için temel anlam 'ölçü'dür. Zira sözlüklerde taksim etmek<sup>42</sup>, oranlamak<sup>43</sup>, ölçüyle ölçerek taksim etmek, rızıkları dağıtmak<sup>44</sup>, kıymetini, değerini bilmek, ölçüsünü bilmek<sup>45</sup>, zenginlik, genişlik, bolluk<sup>46</sup> anlamlarını içermektedir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi kelime açık şekilde "miktar" ve "meblağ" ifade eden tarzda kullanılmaktadır.

Kuran-ı Kerim'de fiilin bu temel anlamına uygun olarak kullanıldığı pek çok ayet-i kerime bulunmaktadır. Rad suresi 26. ayette, "Allah, dilediği kimşenin rızıkını genişletir ve bir ölçüye göre verir." buyrulmaktadır. Bazı sözlüklerde, Talak suresi 7. ayette geçen "وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيَنْفِقْ", Fecr suresi 16. ayette geçen "فَقَدَرَ عَلَيْهِ" deyimine "daraltmak, sıkıştırmak" anlamı da verilmektedir.<sup>48</sup> Fahrettin Razi de bu ayetlerde geçen söz konusu deyim için "sıkıştırmak, daraltmak" anlamlarını uygun görmektedir.<sup>49</sup>

Kuran-ı Kerim'de Yunus Suresi 5. ayette geçen "وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ" ifadesine "aya yörünge hazırlamak", Yasin Suresi 38. ayette, "güneşin yörüngesinde gidışı", 39. ayette ise, "ay için konaklar, yörüngeler tayin etmişiz" anlamları verilmek-

39 Cubran,er-Raid Mesud, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, Daru'l-İlmi'- Melayin, Beyrut, 1967,1158: Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l Muhit*, Matbaatu's Saade, Mısır, 1913, c.2, s. 114: "علي عياله": ailenin geçimini azaltmak" en- Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

40 Curr, *Larus*, 937.

41 el-Cevheri, *Tacu'l Luga*, II, 786-787, Abdullatif, Muhammed, Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *Muhtar min Sihah'l Luga*, Matbaat'u İstikameti, Kahire, 1935. s.412, en-Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

42 Ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 371.

43 Ez-Zebidi, *a.g.e.*, c.7, s.372: en-Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

44 en-Neccar, *a.g.e.*, s.718: "rızkı daraltmak" anlamı için bkz. Curr, *Larus Mucemu'l Arabi'l Hadis*, 937: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, 1158: Abdullatif, *Muhtar min Sihah*, 413: Firuzabadi, *Kamus'ul Muhit*, II,114: İbn Manzur, *Lisan'ul Arab*, 76.

45 İbn Faris, *Mucemu'l Mekayis'ul Luga*, VI, 63.

46 ez-Zencani, Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu's Sihah*, Daru'l Mearif, Mısır, 1952. s.312: Abdullatif, *Muhtar min Sihah*, 413: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, 1159: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII,371: en- Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718.

47 قَدْر ölçü, miktar, eşit, denk, قَدْرَة küçük şişe, mesafe, قَادِرَة yürüyüş mesafesi, قَدَار normal yapıda ne uzun ne kısa boylu, orta, anlamlarına gelmektedir. مقَادَر - مقَادَر شكلinde geldiğinde ölçek, ölçü, tartı olarak tercüme edilmektedir. Esasü'l Belağa, II, 233: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 371: Curr, *Mucemu'l Arabi'l Hadis*, 938: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, s. 1158- 1159: el-Cevheri, *Tacu'l Luga*, c.2, s.786: Zemahşeri, *Esasu'l Belağa*, II233: İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 79.

48 en-Neccar, *Mucemu'l Vasiit*, 718: İbn Faris, *Mekayis'ul Luga*, VI, 63: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 371: İsfahani, *Müfredat*, s.396: Bu anlam, Ankebut suresi 62. ayette geçen "اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ" ifadesi için de kullanılmıştır. Feyyumi, *el-Misbaħu'l Munir*, 187: Lişanu'l Arab'da, Enbiya suresi 87. ayette geçen, "وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ" ifadesine 'sıkıntıya girmek' anlamı verilmiştir. 77: Atay, "kelimenin temel anlamının içerdiği zenginlik, bolluk anlamlarıyla daraltmak, sıkıştırmak anlamlarının uymadığı kanaatindedir. Bu sebeple sözü edilen ayetleri tercüme ederken, daraltmak değil, yetecek kadar, belli bir ölçüde vermek anlamlarını tercih etmektedir." *Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, III, 30 .

49 Er-Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *Mefatihul Gayb,Tefsirü'l Kebir*, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, XVI, 218.

tedir. Vakıa Suresi 60. ayette, “نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ” ifadesi, “ölümü aranızda biz tayin ettik” anlamına gelmektedir. Bu ayetler bize kâinattaki planlılığı, düzeni ifade etmektedir. Bu düzenlilik ise, “قَدَرَ” sülasi filinin farklı çekimleriyle ortaya konmaktadır. Ahzap Suresi 38. ayette ise Allah'ın peygamberleriyle ilgili koyduğu sosyal bir kanun “سُنَّةَ اللَّهِ” olarak ifade edilmekte, ayetin devamı “وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا” olarak bitmektedir. Ayetin son kısmı, “مَقْدُورًا” fiili ile tamamlanmakta, “Allah'ın emri gereği gibi yerine gelecektir.” şeklinde tercüme edilmektedir.

Planlamak, tasarlamak anlamında kullanılan “قَدَرَ” kökünün ayetlerde ağırlıklı olarak fizik âlemle ilgili kullanıldığı görülmektedir. Bu ise Allah'ın yaratmasının ölçülü ve düzenli olduğunu belirtmektedir.

قَدَرَ kökünden türeyen kelimelerden biri de “kader ve takdir”dir.<sup>50</sup> قَدَرَ kökü, tefil babında kullanıldığında “takdir” olarak gelmektedir. Allah'ın takdiri ise iki şekilde olmaktadır:

- Eşyaya kudret vermek
- Eşyayı belli bir ölçüye göre tayin etmektir.

Bu tasniften hareketle Allah'ın fiilleri eşya üzerinde iki şekilde gerçekleşir 1. Bir nesneyi ya doğrudan meydana koymak. 2. Veya bir nesneyi belli iç dinamiklere sahip, değişebilir şekilde var etmektir.<sup>51</sup> Böylelikle İlahi takdir tek bir şekilde değil, ibda, sun', halk, teshir ve tevliid gibi pek çok tarzda kendini göstermektedir. Takdir, eşyanın özünde ona ilişkin bir ölçülülüktür. Bu sebeple takdir, “varlığın yapısına yerleştirilen ontolojik kurallar bütünüdür.”<sup>52</sup> Nitekim Allah'ın yeryüzünde belirlediği kanunlar, Allah'ın emri anlamına gelmektedir. Görülüyor ki, emir kelimesi, tabiatla ilgili kullanıldığında kader kelimesi ile anlamdaş kabul edilebilir.

Emir kelimesi, tabiat ve insan için kullanıldığında farklı olacaktır. Tabiatın kendisine yönelik emre uymak zorunluluğu varken, insana yönelik emirler ahlaki emirlere dönüşmekte ve insan tarafından kabul ya da ret imkânına açığ olmaktadır.<sup>53</sup>

İnsanın ilahi kanun karşısındaki durumu, belirlenmiş bir alan içinde sıkışıp kalması şeklinde değildir. İnsana düşen bu ilahi yasaları keşfetmek, onlardan faydalanmaya çalışmaktır. Görülüyor ki, bu yasalar, insanı araştırmaya sevk etmektedir.<sup>54</sup>

50 Bkz. ez-Zencani, *Tezhibu's Sihah*, .321: Cubran, *Mucemu'l Lugaviyyun Asriyyun*, 1158: en-Neccar, *Mucemu'l Vasit*, 718: Abdullatif, *Muhtar min Sihah*, 412: Curr, *Mucemu'l Arabiyyi'l Hadis*, 938: Firuzabadi, *Kamusu'l Muhit*, II, 114: İbn Faris, *Mucem Mekayisi'l Luga*, V, 62: ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, VII, 373: İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, V, 75.

51 İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l Kuran*, Çaphane-i Haydari, Tahran, 1373, III, 278.

52 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 133.

53 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çev. Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, 44.

54 Saif Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, 58

Klasik fatalist yaklaşımda, Tanrı evrene müdahale etmeyi bırakmıştır. Tanrı'nın âlemle yeni bir ilişkisi olmadığı gibi, zaten belirlenmiş bir akışta yeni hiç bir rolü yoktur. Oysa dua hareketli bir sürecin varlığını gerektirmektedir.

### 3. Dua-Kader İlişkisi ve Değişim

Değişmezlik ve edilgen insan anlayışına sebep olan Müslüman kültüründeki kader anlayışı ile değişim çağrısı olan dua arasındaki ilişki üzerinde özenle durulmalıdır.

Dua, öncelikle bir değişim çağrısıdır. Zira duada, var olan durum beğenilmemekte, onun yerine farklı bir durum istenilmektedir. Özellikle istek dualarında Tanrı'nın bu dünyadaki bir durumu değiştirmesi talebi vardır. Duanın kabulü ile beklenen, var olanın değişmesidir. Ancak bu değişme, Allah'ın iradesinde mi, yoksa dua edenin psikolojisinde mi olmaktadır? Zira duanın sağladığı değişimi, dua edenin psikolojisinde görenler bulunduğu gibi, duanın bizatihi kâinata değişimler sağladığını düşünenler de bulunmaktadır.<sup>55</sup>

Duanın meydana getireceği değişime, Tanrı'nın kudreti noktasından bakmak doğru değildir. Çünkü Tanrı için her şey mümkündür. Zira O, her şeye kadir, mutlak kudret sahibidir. Ancak Tanrıyla her şeyin mümkün olduğu olgusunu, Tanrıyla her şeyin zorunlu olacağı şeklinde yorumlamak yanlıştır.<sup>56</sup> İmkân alanı içerisinde olan, hem Tanrı'nın değiştireceği, hem de insanın değişmesini isteyebileceği şeyler sınırları içerisinde kalmaktadır. Duaya konu olan alan da işte bu imkân alanıdır.

İstek dualarının ortaya çıkardığı değişim üç şekilde ifade edilmektedir.

- Dua, Tanrının iradesini değiştirir.
- Dua, dua eden insanı değiştirir.
- Dua, koşulları değiştirir.<sup>57</sup>

Müslüman kelamında mutlak irade ve mutlak kudret sahibi olan Allah'ın değişmesi mümkün değildir. Çünkü mutlak kudret, Allah'ın her şeye gücü yeten olduğu, kendi dışında hiç bir gücün O'nu engelleyemeyeceği anlamındadır.<sup>58</sup> Tek ve değişmeyen ile imkânlar âlemi arasındaki ilginin kurulması

55 Kişinin kendisi için duasının kabul olduğunu düşünmesi inanca bağlanılabilir. Ancak zaman zaman bir başkasına duanın sonuçları üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Yapılan bazı çalışmaların neticesinde hastanelerde yüzüne karşı yahut gyabında kendisine dua edilenlerin dua edilmeyenlerden önce iyileştikleri ileri sürülmektedir. (Wulff, David M., *Psychology of Religion*, 169-171; Yağcı, Yasin, "Dua" Aksiyon Derg., sy. 139, 24-31) Duanın kabulüne ilişkin bu tarz araştırmaları anlamsız bulanlar olduğu gibi farklı neticeler veren araştırmaların da bulunduğu ifade edilmektedir. Bkz. Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, Çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2008, 64 v.d.

56 Phillips, *The Concept of Prayer*, 129.

57 Phillips, *a.g.e.*, 149 v.d..

58 Atay, *Kuran'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1988, 77.

Allah'ın fiili sıfatları vasıtası ile olmaktadır. Allah'ın kâinatta her an yeni bir işte olması,<sup>59</sup> yaratma ve irade sıfatlarıyla kâinatta olan değişimleri açıklamak mümkündür.

Dua, Allah'ın irade sıfatıyla ilgili olarak değerlendirildiğinde önem kazancaktır. Ancak özellikle Allah'ın fiillerinde bir sebep, hikmet ya da amaç aramayı gereksiz bulan<sup>60</sup> Eşari kelim anlayışına göre, duanın kabulünde de "kuralılık" söz konusu değildir. Oysa tövbede duanın kabulünün keyfi olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu, tövbenin anlamı ile de Allah'ın adaleti ile de uyuşmaktadır.

Mutezile ise dua konusuna adalet ve aslah prensibinden hareketle değişir. Kadı Abdulcebbar, "Şerhu Usul'l Hamse" adlı eserinde dua ve duanın biçimi olan tövbeye ilişkin açtığı müstakil bablarda, duanın kabulü üzerinde durmuştur. Kadı Abdulcebbar'a göre kul, kendisi için neyin maslahat olup olmadığını bilmemektedir. Diğer yandan bu maslahatın duaya bağlı olması durumu da söz konusudur. Ancak kul bunu da bilmemektedir. Öyle ise kul, her durumda dua etmeli, eğer kul için aslah olan kulun duasına bağlanmış ise duanın iki yönlü bir etkisi olmuş olacaktır. Şayet aslah olan duaya bağlı değil ise, bu durumda kul hem sevaba hem de duanın ona sağlayacağı güven, manevi huzur ve ümide sahip olacaktır.<sup>61</sup>

Aslah görüşü, dünyadaki kötülükleri açıklamada da önemli bir işleve sahiptir. Çünkü hastalıklar, afetler, üzüntüler sonuçları bakımından değerlendirilmelidir. Öyle ki, bu olumsuz durumlar, sonuçları bakımından kişiyi bilmeceği faydalara ulaştırabilir ve bu yönüyle aslah olabilir. Kadı Abdülcebbar'ın dediği gibi, "zararın gerçek mahiyeti şudur: Elem, üzüntü, keder veya bunlardan birine sevk eden şeyler sonucunda, fayda doğurmayan durumlar, zararın bütünü oluşturur. Zarar kavramının sonucunda hasen ve kabih yönler bulunabilir."<sup>62</sup>

Kul, dua ettiği halde önlenmeyen bu tarz olumsuz durumlarda da yine aynı değerlendirme yapılabilir. Zira sonuçları bakımından "aslah"ın ne olduğu kul için her zaman malum olmamakta, Allah'ın fiilleri, bir hikmete göre cereyan etmektedir. Bu duanın kabulü anlamında önemlidir.<sup>63</sup>

Diğer yandan aslında aslah görüşünün temelinde adalet ilkesi bulunmaktadır. Bu sebeple aslahı, "en iyi olan", "en faydalı olan" şeklinde ifade ettiğimizde bir eksiklik ortaya çıkmaktadır. Allah'ın aslah olanı yapması O'nun emirlerindeki tüm niteliklere aşkın anlamda sahip olup, bunlara göre davran-

59 Rahman 29.

60 Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. El-Tayyib, *Kitabu't Temhid*, thk. Ebu Reyde- Muhammed Ebu'l Hadi, Kahire, 1947, 50- 51.

61 Abdulcebbar, *Muğni*, XX, 242, 243.

62 Abdulcebbar, *a.g.e.*, XIV, 38.

63 Bkz. Bakara 216, İsra 11.

dıdır. Yani bir anlamda bu, Allah için “en mükemmel olan” dünyayı değil, ama en adil olan dünyayı yapma zorunluluğudur.<sup>64</sup>

Duanın kabulü bağlamında Mutezili âlimlerin üzerinde durdukları önemli bir kavram da istihkak kavramıdır.<sup>65</sup>

Mutezileye göre, dua, hem Allah'ın kulları tarafından yapılmasını istediği bir fiil, hem de insan tabiatının gereği bir davranış biçimidir. Çünkü insan, tabiatı icabı kendisi için yardım ve iyiyi isteme özelliğine sahiptir. Bu sebeple insan, başkasının lehine, aleyhine yahut kendisi için bir istekte bulunabilir. İstihkak bütün bunlarda geçerlidir. Ancak başkasına lehte yahut aleyhte dua edildiğinde, kişinin onu hak edip etmediği bilinemez. Zira kötü davranışlarından ötürü, bir başkasına beddua edildiğinde, beddua eden onun tövbe etmiş olup olmadığını, yani hak edip etmediğini, bilemez.<sup>66</sup> Görülmektedir ki, tövbede tam bir hak etme gerçekleşmeden, yapılan yanlışın düzeltilmesi, gerçekleşmeden cezanın düşmesi söz konusu olmamaktadır. Kadı Abdulcebbar bazı suçların, küfür gibi, tövbe ile cezasının düşeceğini ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Bu dünyada gerçekleşmesi istenilen somut isteklerde, rızık, sağlık v.b de hak etme önemli bir unsurdur. Zira kul olma, özgür, sorumlu birey olmanın gereğini yerine getirmeden sadece ve kolay yoldan talep eden olma, bu unsura aykırıdır. Kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen, insan sorumluluğu ve özgürlüğü üzerinde ısrarla duran Mutezili ekolün, dua edecek kişinin önce isteğini elde etmede gereken gayreti göstermesi zorunluluğuna işaret edeceği açıktır. Bunun yanında olumsuz dualarda, bedduada da hak etme önemli bir unsurdur. Görülüyor ki, dua edenin kimliği ikinci planda kalmaktadır.<sup>68</sup> Bu anlamda eğer haklı değilse beddua eden kim olursa olsun bu olumsuz içerikli duanın kabulü mümkün değildir.

Duanın kabulü meselesini de Allah'ın iradesine bağlı olarak düşünmek gerekir. Nitekim bazen isteklerin gerçekleşmemesi, dua edenin yararındır.<sup>69</sup> Bazen de duada dile getirilen isteklerin gerçekleşmemesi, denemenin bir parçası olmaktadır.<sup>70</sup>

Duanın sağladığı ikinci değişim alanı “dua edendir.” Bu, duanın insanı değiştirmesidir. Çünkü kişi, dua ettiğinde, dua ettiği konu ile uzlaşır, zihni beraklaşır, iradesi güçlenir. Dua, insanın aslında kendisini bilmesidir. Çünkü

64 Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, 228

65 Abdulcebbar, Kadı Ahmed, *Şerhu Usulü'l Hamse*, Kahire, 1988, 718.

66 Abdulcebbar, a.g.e, 719.

67 Abdulcebbar, a.g.e, 791

68 “Kuran-ı Kerim’de Allah’a isyan eden, insanları kötülüğe teşvik eden şeytanın isteğine de yer verilmektedir. Şeytan Allah’tan “insanların tekrar diriltilecekleri güne kadar ertelenmek” istemiştir. Yüce Allah şeytanın bu isteğini kabul etmiştir.” Bkz. Araf 14: Hier 36- 38; Sad 77 -79.

69 Bkz. İsrâ 11.

70 Bkz. Enam 42- 43.

dua ettiğinde insan, isteklerini, düşüncelerini, sıkıntılarını sistemli bir şekilde tanımlamaktadır. Bu anlamda duada kişinin kendini bilmesi ve kararlılığı söz konusudur. Bu sebeple dua, insanın benliğini oluşturan şahsiyetinin güçlenmesine yardım etmektedir. “İman ve sevgi ile dua eden kimsenin sinir sistemi kuvvetlenir, ruhi ve uzvi kuvvetleri ile kabiliyetleri arasında denge kurulur.”<sup>71</sup> Böylelikle dua, dua edenin huy, ahlak ve karakterini etkileyen bir faktördür.<sup>72</sup> Ancak bu, duanın sadece bir psikolojik etki oluşturma süreci olduğu anlamına gelmemelidir. Duanın, dua edendeki bu değişimleri ortaya çıkarması, Tanrı ile kişisel bir ilişki olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup>

Dua filinde insan, öncelikle “sınırlı” olduğunu fark etmektedir. Sınırlılığını fark etmek, “bilinçli” olmasıyla ilgilidir ki, dua hem bilinçliliği, hem sınırlılığı hem de farkındalığı içermektedir. İktbal'e göre dua ile “şahsiyetimizin küçük bir adası, daha büyük bir hayat içinde bulunduğumuzu birdenbire fark eder.”<sup>74</sup> Bu sebeple dua, “alelade istemek”ten ayrılmalıdır. Böylelikle İktbal'e göre, “ben” Allah ile konuşacak kadar onunla yakınlık içerisindedir. Öyle ki O, şah damarından yakındır.<sup>75</sup> Bu yakınlığı sağlamak için insan dünyada etkin olarak bütün yaratıcı kabiliyetlerini kullanmalıdır.

Dua, sınırlılığın yarattığı gerilimi azaltmaktadır. Zira insan sınırlı olmakla birlikte sorumlu ve özgür bir varlıktır da. İnsanın bu yapısı onda “ahlaki gerginlik alanı” oluşturmaktadır.<sup>76</sup> İnsanı bu ahlaki gerginlikten kurtarmak önemlidir. Dua bu ahlaki gerginlikten kurtulmanın doğru bir yoludur. Ancak insan belli bir takım arzulara sahip olma, onlardan hoşlanma, rahatsızlık veren şeylerden de kaçma özellikleri üzerine yaratılmıştır.<sup>77</sup> Bu sebeple insan bazen bu ahlaki gerginlikten kurtulmak için savunma mekanizmalarına başvurabilir. Bu savunma düzenleri bir yandan kişinin özsaygısını korumasına yardım eder, diğer yandan gerçeği çarpıtmak suretiyle kişinin kaygıdan kaçmasını sağlar.<sup>78</sup>

Savunma mekanizmaları, insanın sosyal hayatla ya da bazı değerlerle çatışmasını önüyor olsa da kişinin gerçeklerden kaçmasına neden oldukları için psikolojik hastalıklara sebep olurlar.<sup>79</sup> Kişi, kendi yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmek yerine, ahlaki gerginliğinin neticesinde ortaya çıkan olumsuz durumun sorumluluğunu başkasına yükler.<sup>80</sup> Yansıtma olarak da adlandı-

71 Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi ktb, İstanbul, 1982, 197.

72 Şeriatî, Ali, *Dua*, Çev. Kerim Güven, Bir Yayınları, İstanbul, 1985, 159.

73 Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, Çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul, 2004, 151.

74 İktbal, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, 26.

75 Bkz. Kaf, 16.

76 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 63.

77 Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, Dr. Huleyf Muk, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, 221-224.

78 Köknal, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın ktb, İstanbul, 1994, 118.

79 Özgü, Halis, *Şahsiyet*, Özgü Yayınları, İstanbul, 1969, 218.

80 Gençtan, Prof. Dr. Engin, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*, A.Ü.E.F. Yayınları, Ankara, 1978, 174.

rılan bu savunma mekanizmasını biz, "fatalist" düşüncede de bulmaktayız. Zira fatalist anlayışta sorumluluğu en yüce olana yükleme düşüncesi bulunmaktadır. "Acziyet, çaresizlik insanı 'alinyazısına' sığınmaya zorlamaktadır."<sup>81</sup> Yazgıcı anlayışa göre insan, yanlış karar verdiği yahut doğru davranmadığı için değil, "Allah öyle yazdığı ve takdir buyurduğu" için olumsuz neticelerle karşı karşıya kalmıştır. Savunmaya yönelik bu tutum normal dışı davranışların oluşmasında etkilidir.<sup>82</sup> Depresyonun da en temel özelliği, başına o anda gelenin tekrarlanacağı veya artık değişmeyeceğine inanmaktır. Çünkü depresyonu, normal üzüntü duygusundan ayıran keder ve karamsarlık duygularıdır.<sup>83</sup> Oysa çabaya yönelik davranışlar ve dua, her şeyin değişebileceği ön kabulünü ve iyimserliğini içermektedir. Bu sebeple Kuran, ahlaki gerilim durumundaki insanı sorunlar karşısında teslimiyete değil, mücadeleye davet etmektedir. Nefse karşı verilen mücadeleyi ise, en büyük mücadele olarak isimlendirmektedir.<sup>84</sup> Yine Kuran tatminsizliğe, nankörlüğe, ağgözlülüğe karşı çare olarak şükür<sup>85</sup>, yapılan yanlışın sorumluluğunu yüklenip kabullenmeye karşı tövbeyi, keder ve karamsarlık duygularını önlemek için de duayı önermektedir.<sup>86</sup>

Dua, fatalist kader anlayışının aksine aktif bir süreçtir ve eylemle iç içedir. Çünkü tümüyle edilgin olan bir tutumdan hiç bir üretken güç çıkamaz. Dua ise, üretken bir güçtür. Edilgen bir tutumla yapılan duanın ise pek anlamı olmayacaktır. Öyle ki dua eden kişinin, istediği için gerekli olanları yapmamış olması duanın anlamına terstir. Muhtaç olunan bir şeyi Allah'tan dilemek meşru bir davranıştır. Ancak kendi çabasıyla kişinin kolayca elde edebileceği bir şeyi istemesi abes ve anlamsız olacaktır.<sup>87</sup> Bu sebeple Allah'tan istenen "şey", 'düşünme, bilim, sorumluluk, irade, zahmet, iş, emek ve eziyetin yerini alan bir "şey" olmamalıdır' <sup>88</sup> Bu anlamda "Allah'a yapılan gerçek dua, işin sonudur, sözün başı değil."<sup>89</sup>

Duada eylem öylesine önemlidir ki, bazen ısrarlı ve sebeplere uygun eylemler de dua anlamı içermektedir. Bu tarz eylemlerin fiili dua olarak adlandırıldığını görmekteyiz. Ancak kavli, fiili ve hali dua ayrımlarını çok tutarlı bulmuyoruz. Çünkü duada, bu üç unsur bir arada bulunmaktadır. Çoğu durumda dua, sorumluluktan kaçmak, tembellik, eylemsizlik ifade etmekte; "dua eden

81 Hökelekli, Prof. Dr.Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V Yayınları, Ankara, 1996, 87.

82 Gençtan, Prof. Dr. Engin, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*, A.Ü.E.F. Yayınları, Ankara 1978, 94.

83 Gençtan, *a.g.e.*, 199.

84 Bkz. Ankebut 6.

85 Bkz. Neml 40, İbrahim 7.

86 Bkz. Zümer 53, Yusuf 87, Rum 36.

87 Carrel, Alexis, *Dua*, Çev. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınları, 1991, s.195: Şeriatı, *Dua*, 34.

88 Şeriatı, *a.g.e.*, 156.

89 el- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Dr. Ali Turgut, E.de Bocard, İstanbul, 1988, 185.

insanlar, amelde bulunmamakta, amelde bulunanların ise dua etmediği<sup>90</sup> gözlemlenmektedir. Böylelikle dua eden insan, fatalizmin ortaya çıkardığı umutsuz, eylemsiz, kaderci zihniyetle dua etmekte; bu ise değiştiren, değişim çağrısı olan dua olmamaktadır.

Kuran-ı Kerim'de de dua ile eylem iç içedir. Nitekim Şuara Suresinde, Hz. Musa'nın duasından bahsedilmektedir: *"İki topluluk birbirinin görüş alanına girdiğinde, Musa'nın adamları 'Doğrusu yakalandık' dediler. Musa, 'Hayır, asla! Doğrusu Rabbim benimle beraberdir, bana yol gösterecektir.' dedi. Bunun üzerine, Biz Musa'ya 'Değneğinle denize vur' diye bildirdik. Hemen deniz ikiye yarıldı, her parçası yüce bir dağ gibi oldu. İşte oraya, geridekileri de yaklaştırdık. Musa ve beraberinde bulunanların hepsini kurtardık.*"<sup>91</sup> Bu ayetlerde iki noktaya dikkati çekmek istiyoruz. İlki, Hz. Musa'nın Firavun ve askerlerinin zulmünden kurtulmak için halkıyla beraber yola çıktığında duada bulunmuştur. İkinci nokta, Allah'ın duanın kabulünden önce Hz. Musa'dan bir hareket-te bulunmasını istemesidir.

Görülmektedir ki, duada iki an bulunmaktadır. İlki, benliğin kendi içinde kendi kendine konuşması, ikincisi ise, mutlak Ben ile konuşmasıdır.<sup>92</sup> İlk adımda kişi içinde bulunduğu durumu fark etmekte ve bir isteğe sahip olmaktadır. Bir olaya yüklediğimiz anlamın yahut olayla ilgili düşünce ve yorumun yaşanacak duyguyu biçimlendirdiği<sup>93</sup> dikkate alınacak olursa, duanın bu ilk adımı kişide bir değişikliğe neden olur. Öyle ki, kişi içinde bulunduğu durumu yaratıcıya anlatırken sahip olduğu yorumlama ve düşünce sürecini başlatmaktadır. Yaratıcının ona cevap vereceği düşüncesi ve zihni murakabenin kişide oluşturduğu içsel süreç yorumlamayı harekete geçirir. Bir anlamda dua, kazanılmış duygu ve davranışların gerisinde yatan yorumların, inanç şablonlarının ve mantıkların değişmesini de sağlayan dinamik bir süreç olur. Duada hem yorumun değişmesi hem de kişinin kendisini Tanrı ile konuşacak kadar değerli görmesi söz konusudur.

Her dua edenin, böyle bir değişim yaşadığını söylemek mümkün değildir. Duanın "şartsız refleks" olarak adlandırılabilir bir yönü vardır ki, inanmayan kimseler bile, ani olaylar karşısında dua ve yakarıшта bulunabilirler.<sup>94</sup> Bu dualar, kişide bir bilince sebep olmadığı gibi bir değişime de sebep olmamaktadır. Kişiyi değiştirebilecek bir dua, insana yaşattığı içsel sürecin gücü ile ilgilidir.

90 Şeriatı, a.g.e, 169.

91 Şuara 61.

92 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 217.

93 Özer, Doç Dr. Kadir, *Üç Psikolojik Soru, Ne değişebilir, ne değişemez? Ne Olabilir, ne olamaz? Ne ölçülebilir, ne ölçülemez?* Sistem Yayınları, İstanbul, 2001, 13.

94 Marinier, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler*, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, 1991, 15: Ani durumlarda en sevilen yahut en güçlü kabul edilenin adının anılması bunun göstergesi olmaktadır. Bir anlamda "şartsız refleks" yönüyle duada kişinin bilinçaltında en güvendiği ve en sevdiğinin bilinç üstüne çıkması söz konusudur. Canı acıyanın "oy anam", "aman Allah'ım" ifadeleri bunun göstergesidir.



Başkasına dua etmenin oluşturacağı etkinin kabul edildiği, Müslümanlara dua edilmesi<sup>95</sup>, münafıklara edilmemesi<sup>96</sup> konusunda teşvik içeren ayetlerde görülmektedir. Ayetlerde meleklerin de insana dua ettikleri ifade edilmektedir.<sup>97</sup> Kadı Abdulcebbar'ın da ifade ettiği gibi, "başkasının lehine ve aleyhine yapılan dualarda dinen meşru ve hak edilmiş olma şartı ile dua caiz olmaktadır."<sup>98</sup> Nitekim cenaze namazında yapılan dualar, kişinin hak etmemesi durumunda geçerli olmamaktadır.<sup>99</sup> Ancak bir başkasının duasını alacak şekilde sevgi oluşturmak da kişiye ait bir amel olarak görülmelidir.

Dua kader ilişkisinde bir önemli nokta da "koşulların değişmesidir." Duaya konu olan "istek" in gerçekleşmesi bazı koşullara bağlı bulunabilir. Bu koşulların değişmesi ise isteğin gerçekleşmesini sağlayabilir. Bu noktada ortaya çıkan tartışma, kâinatta gerçekleşen olayların birbiriyle ne ölçüde ve nasıl ilişkide olduğudur. İsteği ortaya çıkaran koşul değiştiğinde, bu zorunlu olarak isteği gerektirir mi? sorusu determinizm<sup>100</sup>, voluntarizm<sup>101</sup> gibi başlıklar altında tartışılmıştır. Müslüman kelimasında da bu tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Bunun yanında bu tartışmalar, kâinatın işleyişi ve Tanrı'nın kâinatta nasıl bir sistem oluşturduğunu görmek yönünden de önemlidir. "Kâinatta hiç bir şey plansız değildir. Hepsini Allah'ın kozmos için tasarladığı büyük planın küçük parçalarıdır."<sup>102</sup>

Kâinattaki bu ölçülülük, kader; değişmez kanunluluk ise sünnetullah ve adetullah kelimeleriyle ifade edilmelidir. Düzenlilik ve ölçülülük, sebeplilik, neden-illet prensibiyle yakından ilgilidir. Çünkü duanın sağladığı değişim, kâinattaki sebeplilik içerisinde açıklanabilir.

Sebeplilik olarak adlandırılan bu ilkeye göre, sebep ile sonuç arasındaki ilişki "zorunludur."<sup>103</sup> Tecrübelerle fark edilen bu ilke, bilimsel gelişmelerle "bilimsel gerekçiliğe" dönüşmüştür. Felsefi bir doktrin olarak "determinizm" şeklinde isimlendirilen nedensellik, "kainatta olup biten her hadisenin sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri sürer."<sup>104</sup> Tanımda da görüldüğü gibi iki unsur göze çarpmaktadır. İlki, her hadisenin sebebi vardır. İkincisi ise, sebep ile sonuç arasındaki bağ "zorunludur." Bu ise bir anlamda fatalizme yol açar-

95 Bkz. Haşr 10.

96 Bkz. Tevbe 84, 113, 114.

97 Bkz. Şura 5, Enfal 9- 12.

98 Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, 719.

99 Abdulcebbar, *Muğni*, VII/ I, 325, 327; Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, 689-693, 718-720.

100 "Evrende olup biten herşeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayış." Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Bursa, 1997, 223.

101 "İradecilik. Doğayı ve insan tecrübesinin çeşitli yönlerini, aklı bir kıyıya bırakarak, tümüyle irade kavramının ışığında yorumlayan görüş ya da felsefi akıma verilen ad. Ahlakı, teolojik ve metafizik olmak üzere üç çeşit iradecilikten söz edilebilir." Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 376.

102 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 145.

103 Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Ktb, İstanbul, 1976, 233.

104 *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V Yayınları, IX, 216.

cak bir düşünüşdür. Özellikle katı determinizm fikri, fatalizme imkân veren bir anlama sahiptir. Zira fatalizmde de katı determinizm fikrinde de insanın fiillerini zorunlu olarak ortaya çıkaran etkenler, harici sebeplerdir.<sup>105</sup>

Determinizme bu anlam alanı sebebiyle itiraz edildiği gibi, insan iradesinin özgürlüğünü korumak ve Tanrı'nın kâinata müdahalesine imkân vermek için "nedensellik" ilkesine eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan biri, David Hume'un eleştirisidir.

Hume, neden-etki arasındaki bağın algılanamaz olduğunu düşünmektedir. Bu bağ, düşünülebilir, var sayılabilir ancak algılanamaz. A ile B arasında "zorunlu" saydığımız ilişki, metafizik anlamda bir zorunluluk değil, alışkanlık ile ilgilidir. Sebeplilik, gözlem ve deneylerimizden doğrudan çıkarılamayan zihni bir alışkanlıktan ibarettir. Öyle ki B olayının A olayının ardından geldiğini sürekli olarak görmemiz, bizde alışkanlık duygusu oluşturmuştur. Çarpan bir bilardo topunun çarptığı ikinci topu harekete geçireceğine ilişkin akla dayalı bir çıkarımda bulunamayız. Su ile boğma arasındaki ilişki de tecrübe ve izlenimlerimize dayanmaktadır. Bu günlük yaşantımızda elde ettiğimiz deney ve gözlemlerden ardardalık izlenimlerini elde ederiz, onlardan söz edilen bir neden sonuç arasında zorunlu bir bağ olduğu fikrini çıkarırız.<sup>106</sup> Böylelikle "bilincimiz de birbiri ardından tasavvurlar arasındaki ilgiyi yani sübjektif bir bağlantıyı olaylar, nesnelere arasındaki bir ilgi haline sokar."<sup>107</sup>

Müslüman düşüncesinde "sebeplilik" ilkesi önemli bir konudur. Sonlu ve geçici sebeplerin yüce bir sebepte toplanması, her şeyin ilk sebebi olarak Allah'ın kabul edilmesi anlamındadır.<sup>108</sup> Bu anlamda sebeplilik ilkesini kabul etmeyen görüş sahipleri içerisinde Eşari âlimler ve özellikle Gazali'ye değinmekte fayda vardır.<sup>109</sup>

İnsan fiilleri de dâhil olmak üzere kâinatta olan biteni, mekanik bir sebep-sonuç zorunluluğu içerisinde görmek ile Tanrı'nın müdahale edebilmesi için sebeplilik ilkesini inkâr ederek bir alan oluşturmaya çalışmak farklı olsa da benzer bir yanlışa yol açmaktadır. Oysa Kuran-ı Kerim'de ifade edilen sebeplilik, insanın hür iradesini ortadan kaldırmamaktadır. Aklın bir ilkesi olan sebeplilik ilkesinin inkârı durumunda hiç bir şey gerçek anlamda bilinemeyecek, bilinse bile bunlar zan ve tahminden öteye geçmeyecektir. İbn Rüşd, bu

105 Aydın, Prof. Dr Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 1999, 162 v.d.

106 Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. By L. A. Selby- Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975, 27.

107 Hume'un yasa fikrini bütünüyle reddettiğini söylemek mümkün değildir. Zira onun mucize tanımını "yasanın ihlali" (Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 115 ) ifadesini içerdiğinden bunu anlamaktayız. Diğer yandan doğanın yasalarını oluşturan neden ile sonuç arasındaki bağın ne olduğunu bilmemekteyiz. Bu ifade bu bağın bulunmamasını değil, bilmesek de bir bağın varlığını kabul anlamına gelecektir.

108 Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, 256.

109 Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Yayınları, İstanbul, 1995, 33.

eleştiriler yanında Allah'ın nesnelere için belirlediği, beşeri bilginin de konusu olan tümel kanunları "adet" olarak adlandırmayı doğru bulmamaktadır. Ona göre adet, failin kazandığı bir meleke olup fiilin sık sık tekrarlanması anlamına gelir. Böyle bir şey ise Allah için düşünülemez.<sup>110</sup> Nitekim Kuran'da; "*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamayacaksın.*"<sup>111</sup> buyrulmaktadır.

Duayı, zorunlu olacak sonucu doğuran bir sebep olarak görmemek gerekir. Çünkü duanın kabulü Allah'ın iradesine bağlıdır. Bu anlamda dua, bir alt sebep olabilir. Zira bir durumun gerçek anlamda sebep olabilmesi için aynı sonucu istikrarlı ve istisnasız olarak ortaya çıkarması lazımdır.

#### 4. Sonuç

Tanrı-âlem ilişkisi, hem dinin hem de felsefenin önemli konularından biridir. Özellikle Tanrı'nın insanla ilişkisinin niteliği tartışmaların merkezinde bulunmaktadır. Müslüman kelimasında Tanrı-insan ilişkisinde iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, ilişkinin Tanrı tasarımı üzerinde durmakta, konuyu Tanrı-merkezli ele almaktadır. Bu yaklaşımda ortaya konulan Tanrı, insan ve kainatla sürekli ilişki içinde olmaktan çok, âlemden tamamen farklı ve uzak kadir-i mutlak bir varlıktır. Kelamda bu yaklaşım baskın olduğundan Tanrı-insan ilişkisi, bizatihi ilişki olma yönünden dikkate alınmamıştır.

Söz konusu ilişki üzerinde durulan ikinci yaklaşım ise klasik kelim kültüründe çok belirgin değildir. Ancak az da olsa taraflardan biri olan insan üzerinde durulmaktadır. Özellikle insanın sorumluluğu ve özgürlüğü konularının vurgulanması bu açıdan önemlidir. Diğer yandan Allah'ın kâinata müdahalesinin devam ediyor olması da, bir ilişkinin varlığını kabul anlamında önemlidir. Zira ilişkinin bir yanında, mutlak kudret sahibi olan yüce Allah var iken ilişkinin diğer yanında özgür, irade ve sorumluluk sahibi varlık olarak insan bulunmaktadır. Bu anlamda dua, bu ilişkiyi şekillendiren ve doğru olarak anlaşılmasını sağlayan temel bir kavram olmaktadır.

Dua kavramı, fatalist kader yorumuna zıt bir anlam taşımaktadır. Yazgıcı yorum, kâinattaki her şeyi değişme imkânı olmayan ve belirlenmiş olarak görmektedir. Bu belirlenmişlik, tabiattaki işleyiş anlamında bir sorun yaratmaz. Ancak ilişkinin taraflarından birinin yapıp etmelerinin, isteklerinin ve ilahi teklife cevabının dahi belirlenmiş olduğu iddiası, ilişkinin ve iletişimin yok olduğu anlamındadır. Bu nedenle ilişkide, insana Allah tarafından verilen etkin rolü görmek zorunluluğu vardır. İnsanın bu etkin rolü, kâinatta onu diğer bütün varlıklardan ayırmaktadır. Dua fiilinin anlamı da burada başlamaktadır.

110 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, II, 292.

111 İsrâ 77.

Dua kavramı, Kelam geleneğinde bir konu olarak ayrı bir başlık altında ele alınmamıştır. Bunun sebebi duanın sadece bir tür ibadet olarak algılanması olsa gerektir. Oysa dua, kâinatın işleyişi içinde Tanrı'nın müdahalesinin devam etmesi ve söz konusu ilişkide insan unsurunun etkinliğinin ortaya çıkması açılarından önemlidir.

Duada bir iletişim söz konusu olduğundan, karşılıklılık beklenmektedir. Ancak taraflardan birinin farklı bir ontolojik varlık alanında olması, iletişimi sıradan bir iletişimden ayırmaktadır. Bu nedenle duada insanın isteğine cevap, farklı şekillerde gelebilmektedir. Bu ise söz konusu iletişimin doğasından kaynaklanmaktadır.

Değişim de duanın sonuçlarından biridir. Söz konusu değişim, farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu değişim bazen insanda bazen koşullarda bazen koşulları oluşturan alt sebeplerde olmaktadır. Ancak bizatihi iletişim olma yönüyle dua, Tanrı insan yakınlığı için önemli bir işleve sahiptir.

Dua, sadece bir ibadet olarak değil, başlı başına Tanrı-insan ilişkisini şekillendiren bir davranış biçimidir. Dua, bireyin hiç bir ön şart olmaksızın hiç bir aracıya ihtiyaç hissetmeksizin, doğrudan kendini yaratanla iletişim kurmasını sağlamakta, özgür ve sorumlu insan olgusuna vurgu yapmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kadı Ahmed, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Kahire, 1988
- Abdulcebbar, Kadı, *el- Muğni fi ebvabi't Tevhidi ve'l adl*, Nşr. Vezaretu's Sekafe, Kahire, 1965
- Abdullatif, Muhammed, Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *Muhtar min Sihahu'l Lugat*, Matbaat'u İstikameti, Kahire, 1935
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1982
- Atay, Prof. Dr. Hüseyin, *Kuran'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1988
- Atay, Hüseyin, İbrahim, Mustafa, *Arapça- Türkçe Büyük Lugat*, Ankara, 1964
- Aydın, Prof. Dr Mehmet S, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 1999
- Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. El-Tayyib, *Kitabu't Temhid*, thk. Ebu Reyde- Muhammed Ebu'l Hadi, Kahire, 1947
- Carrel, Alexis, *Dua*, Çev. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınları, 1991
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Bursa, 1997
- Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, Çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul, 2004
- Cubran,er-Raid Mesud, *Mucemu'l Lugaviyyun Asrıyyun*, Daru'l-İlmi'l- Melayin, Beyrut, 1967
- Curr, Halil, *Larus*, Mucem'ul Arab'il Hadis, Mektebet'ül Larus, Paris, 1973
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılıgısı*, Çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2008
- Demirci, Muhsin, *Kuran'ın Temel Konuları*, M. Ü. İ. F Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003
- Düzgün, Prof. Dr. Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih, Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Pragmatik Temelleri*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005,
- Ebu'l Beka, *Külliyat'ul Ulum*, Müesseset'ül Risale, Beyrut, 1993

- El-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Dr. Ali Turgut, E.de Bocard, İstanbul, 1988
- El-Gelenbevi, İsmail, *Haşiyeye ale'l- Celal min'el Akaid*, Matbaatu'l Amire, İstanbul, 1316
- El-İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l -Kuran*, Daru'l Marife, Beyrut, 1997
- En-Neccar, Muhammed Ali, Abdulkadir, Hamit, Zeyyat, Ahmet Hasan, Mustafa, İbrahim, *Mucem'ul Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Er-Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *Mefatihü'l Gayb, Tefsirü'l Kebir*, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988
- Et-Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşafu Istilahatü'l Fünun*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1963
- Ez-Zebidi, Ebu'l Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Darü'l Fıkr, Beyrut, 1994
- Ez-Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Muhammed b. Ömer, *Esasü'l Belağa*, Dari'l Kutub'il Mısır, Kahire, 1922
- Ez-Zencani, Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu's Sihah*, Daru'l Mearif, Mısır, 1952
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çev. Doç.Dr. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2000
- Feyyumi, *el-Misbahu'l Munir*,
- Firuzabadi, Meccuddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l Muhit*, Matbaatu's Saade, Mısır, 1913
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkız mine'd Dalal, Hakikate Giden Yol*, Çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul, 2005
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mizanu'l Amel*, Çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul, 1971
- Gençtan, Prof. Dr. Engin, *Çağdaş İnsanda Normaldışı Davranışlar*, A.Ü.E.F. Yayınları, Ankara, 1978
- Gurabi, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fırak'l-İslamiye*, Mısır, 1948
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Ktb, İstanbul, 1976
- Hökelekli, Prof. Dr.Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V Yayınları, Ankara, 1996
- Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. By L. A. Selby- Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975
- İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b, *Mucem Mekayısu'l Luga*, Kahire, 1366, c.1, s.279: Maluf, *el-Müncid*, s.213
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1955
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986
- İkbal, Muhammed, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul,1999
- İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l Kuran*, Çaphane-i Haydari, Tahran, 1373
- İslam Ansiklopedisi*, T.D.V Yayınları
- İzutsu, Prof. Dr.Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan*, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, London, 1985
- Köknel, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın ktb, İstanbul, 1994

- Maluf, Louis, *el-Müncid fi Lugati ve'l Elam*, Kalkuliyye Matbaası, Beyrut, 1949
- Marinier, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler*, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, 1991
- Martin, "A Religious Way of Knowledge", New Essay in Philosophical Theology,
- Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, Dr. Huleyf Muk, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Ya-  
yınları, İstanbul, 1985
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat  
Yayınları, Ankara, 2001
- Otto, Rudolf, *The Idea of The Holy*, Çev. Harvey- John W, Penguin Books, Middlesex,  
1959
- Özer, Doç Dr. Kadir, *Üç Psikolojik Soru, Ne değişebilir, ne değişemez? Ne Olabilir, ne ola-  
maz? Ne ölçülebilir, ne ölçülemez?* Sistem yayıncılık, İstanbul, 2001
- Özgü, Halis, *Şahsiyet*, Özgü Yayınları, İstanbul, 1969
- Pak, Yrd. Doç. Dr. Zekeriya, *Allah-İnsan iletişimi*, İlahiyat yayınları, Ankara, 2005
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi ktb, İstanbul, 1982
- Phillips, , D.Z, *The Concept of Prayer*, The Seabury Press, New York, 1981
- Razi, Ebu Abdullah Fahrettin Muhammed b. Ömer Fahrettin, *et-Tefsir-i Kebir, Mefatihü'l  
Gayb*, Çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988
- Sait Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan ya-  
yınları, İstanbul, 1986
- Şeriati, Ali, *Dua*, Çev. Kerim Güven, Bir Yayınları, İstanbul, 1985
- Tolstoy, L.N, *Din Nedir?*, Çev. M. Çiftkaya, Furkan Yayınları, İstanbul, 1998
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F.Yayınları, Ankara, 1963, (1957)
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Yayınları, İstanbul, 1995
- Wulff, David M, *Psychology of Religion*,
- Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Muhammed b. Ömer, *Esasül Belağa*, Dari'l Kutub'il  
Mısır, Kahire, 1922