

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 oluşturmamasının 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 oluşturmaları 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.¹ 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 konusuyla ilgidir.² 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.³ Nitekim dua da "aşağıda olanın yukarıda olandan bir şeyi elde etmek için olan isteme" şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ Görülmektedir ki, "dua" aynı vahiy olayına benzer şekilde Allah-insan iletişiminin önemli bir parçasıdır.

Duanın imkânı meselesi, kelâmi bir sorundur. Çünkü kelâm 'var olanla' ilgilenmektedir. 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 aracılıkların 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.⁵

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."⁶ 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. Zekerîya, *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 Istilahatı'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.”⁷ 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 atfettikleri 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.⁸ Sufiye'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.⁹ İnsan ruhsal hazırlığını tamamladığında bilgi aktarını çalıştırması gereksizdir.¹⁰

Dini tecrübe, kelam 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, kelam kanıtlamalarının dışında yer alır. Örneğin dini bir tecrübe yaşayan insan, tecrübesinin dinsel açıdan onaylanmış bir Tanrı tecrübesi olduğunu kanıtlayamaz.¹¹ Temel kanıtlama yöntemi olarak akli istidlâli kabul eden kelam ilmi açısından, bu kişisel tecrübe, delil olamayacak kadar öznel ve kanıtlanamaz oluşuyla irrasyoneldir.¹²

Duanın dini bir tecrübe olma yönü ve kelam ilmi için bir metod olarak kullanılmaması, Müslüman kelamında dua konusu üzerinde fazla durulmamasının nedenlerindendir. 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, olacağı, 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.Yayınları, 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-Munkaz 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.¹³ 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 rızık, eceli, fiilleri, bütün yaşamı zaten belirlenmiştir. İnsanın bunları değiştirmesi mümkün değildir.¹⁴ 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.¹⁵ Zira bir kavram hakkında neyin söylenip, söylenemeyeceğinin sınırını, o kavramın kullanıldığı bağlam belirlemektedir.¹⁶ 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 anlamından¹⁷ 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-Frak'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. İzafi 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; çağırmak¹⁸, teşvik etmek¹⁹, isteklendirmek²⁰, kokusunu hissedip duyup istemek²¹ anlamlarına gelmektedir. Kelimenin kök anlamında, birbiri ardından gelmeye sebep olma, birinin birini çağırmaya 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 "çağıрма ve ünleme" anlamlarına geldiği görülmektedir. Ayetlerde bazen sadece "seslenme" anlamında kullanılmaktadır. Hz. İbrahim'in çamurdan yaptığı kuşa seslenmesi²², tutulan şahitlerin şahitlik etmek üzere çağırılması²³, sağrıların ve ölülerin duymadığı seslenişler²⁴, suçluların ortaklarına seslenişleri²⁵ için **دَعَوَ** kökü kullanılmaktadır. Böylece bu ayetlerde "ünleme" anlamı ön plana çıkmaktadır. Bazı ayetlerde ise, söz konusu kelimenin, "çağıрма" anlamı bulunmaktadır. Ancak bu temel anlamda değil, izafi anlamdadır: Şeytanın kötüye çağırısı²⁶, Peygamberin Hakka çağırısı²⁷, Allah'a çağırılmak²⁸ gibi.

Sad Suresi 51. ayette **دَعَوَ** kökü "istemek"²⁹, Bakara Suresi 23. ayette 'yardım istemek' ³⁰ anlamında kullanılmıştır. Kökün isteme, çağırma, ünleme, seslenme anlamıyla ilintili bir anlamı da Allah'tan istemek ³¹ 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-Hüseyn 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 **دَعَوَ** ile kullanıldığında bu anlama gelir. Ez-Zebidi, Ebu'l Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Darü'l Fıkr, 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 Mekayısı'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, *Mucem'ul 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 düzülmek, memleketleri aşarak geçmek, gömleği giymek kuyu kazmak anlamları vardır.³² İcab kavramı ise, soruyu cevaplandırmak, ihtiyacını görmeyi kabul etmek, çağrıya gitmek ve cevap vermek anlamlarında kullanılmaktadır.³³

Kabul" kelimesi, **قبل** sülasisinden gelmektedir. Bir şeyin karşısında durma, bir şeyi başka şeyle karşılama, onu sevmek ve ona razı olma anlamlarını içermektedir.³⁴ Kelime, Kuran-ı Kerim'de farklı türevleriyle kullanılmıştır. Kabul, ayetlerde dua ve tövbenin değerlendirilmesi ve kabul edilmesi anlamına gelmektedir.³⁵ 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.³⁶

Cevap verme ya da kabul etmenin tek bir şekilde olmayacağı da bilinmelidir. Bazen istenilenler, istenilen şekilde değil başka şekilde verilmektedirler.³⁷ 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 yakınum. 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, **قَدَر** sülasinin; hazırlamak, düzeltmek, malik olmak, süre tayin etmek, koymak, yaklaşmak, dönmek, dolaşmak, önceden düşünerek hazırlanmak, hazırlıklı olmak anlamlarına gelmektedir.³⁸ 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, *Mekayisu'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 dağıtmak³⁹, oranlamak⁴⁰, miktarı tayin etmek, güzel şekil vermek, tedbir, önlem almak, değerlendirmek⁴¹ anlamlarını kazanır.

قَدَرَ kökü için en sık kullanılan anlam ölçmektir. Kader kelimesi için temel anlam 'ölçü'dür. Zira sözlüklerde taksim etmek⁴², oranlamak⁴³, ölçekle ölçerek taksim etmek, rızıkları dağıtmak⁴⁴, kıymetini, değerini bilmek, ölçüsünü bilmek⁴⁵, zenginlik, genişlik, bolluk⁴⁶ anlamlarını içermektedir.⁴⁷ 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 kim-senin rızkını genişletir ve bir ölçüye göre verir." buyrulmaktadır. Bazı sözlük-lerde, Talak suresi 7. ayette geçen "وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيَنْفِقْ", Fecr suresi 16. ayette geçen "فَقَدَرَ عَلَيْهِ" deyimine "daraltmak, sıkıştırmak" anlamı da verilmektedir.⁴⁸ Fahrettin Razi de bu ayetlerde geçen söz konusu deyim için "sıkıştırmak, daraltmak" anlamlarını uygun görmektedir.⁴⁹

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

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

40 Curr, *Larus*, 937.

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

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

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

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

47 قَدَرَ ölçü, miktar, eşit, denk, قَدْرَة küçük şişe, mesafe, قَادِرَة yürüyüş mesafesi, قَدَار normal yapıda ne uzun ne kısa boylu, orta, anlamlarına gelmektedir. مَقَادَر - مَقَادَر şeklinde geldiğinde ölçek, ölçü, tartı olarak tercüme edilmektedir. Esasul 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, *Lisanul Arab*, 79.

48 en-Neccar, *Mucemu'l Vasit*, 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 لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ" ifadesi için de kullanılmıştır. Feyyumi, *el-Misbahu'l Munir*, 187: Lisanul Arab'da, Enbiya suresi 87. ayette geçen, "وَذَا النُّونِ إِذْ ذُهِبَ 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, Tefsirul 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, “قَدَر” sülâsi fiilinin 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 “قَدَر” kökünün ayetlerde ağırlıklı olarak fizik âlemle ilgili kullanıldığı görülmektedir. Bu ise Allah’ın yaratmasının ölçülü ve düzenli olduğunu belirtmektedir.

قَدَر kökünden türeyen kelimelerden biri de “kader ve takdir”dir.⁵⁰ قَدَر 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.⁵¹ Böylelikle İlahi takdir tek bir şekilde değil, ibda, sun’, halk, teshir ve tevlid gibi pek çok tarzda kendini göstermektedir. Takdir, eşyanın özünde ona ilişkin bir ölçülülüktür. Bu sebeple takdir, “varlığın yapısına yerleştirilen ontolojik kurallar bütünüdür.”⁵² 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 açık olmaktadır.⁵³

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.⁵⁴

50 Bkz. ez-Zencanî, *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 Muht*, 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 fî 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 Sait 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 kâinatta değişmeler sağladığını düşünenler de bulunmaktadır.⁵⁵

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.⁵⁶ 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.⁵⁷

Müslüman kelimasında 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.⁵⁸ 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 çalışmalar neticesinde hastanelerde yüzüne karşı yahut gıyabında 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,⁵⁹ 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 bulan⁶⁰ Eşari kelam 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 uyusmamaktadır.

Mutezile ise dua konusuna adalet ve aslah prensibinden hareketle değinir. Kadı Abdulcebbar, "Şerhu Usulî'l Hamse" adlı eserinde dua ve duanın bir 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.⁶¹

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 bütününe oluşturur. Zarar kavramının sonucunda hasen ve kabih yönler bulunabilir."⁶²

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.⁶³

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 Bakıllanî, Ebu Bekir Muhammed b. El-Tayyib, *Kitabu't Temhid*, thk. Ebu Reyde- Muhammed Ebu'l Hadî, 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.⁶⁴

Duanın kabulü bağlamında Mutezili âlimlerin üzerinde durdukları önemli bir kavram da istihkak kavramıdır.⁶⁵

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.⁶⁶ 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.⁶⁷

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.⁶⁸ 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 yararınadır.⁶⁹ Bazen de duada dile getirilen isteklerin gerçekleşmemesi, denenmenin bir parçası olmaktadır.⁷⁰

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 Usul'il 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: Hicr 36- 38: Sad 77 -79.

69 Bkz. İsra 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.”⁷¹ Böylelikle dua, dua edenin huy, ahlak ve karakterini etkileyen bir faktördür.⁷² 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.⁷³

Dua filinde insan, öncelikle “sınırlı” olduğunu fark etmektedir. Sınırlılığını fark etmek, “bilinçli” olmasıyla ilgilidir ki, dua hem bilinçliliği, hem sınırlılığını hem de farkındalığı içermektedir. İktbal’e göre dua ile “şahsiyetimizin küçük bir adası, daha büyük bir hayat içinde bulunduğumuzu birdenbire fark eder.”⁷⁴ 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.”⁷⁵ 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.⁷⁶ 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.⁷⁷ 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.⁷⁸

Savunma mekanizmaları, insanın sosyal hayatla ya da bazı değerlerle çatışmasını önleyiyor olsa da kişinin gerçeklerden kaçmasına neden oldukları için psikolojik hastalıklara sebep olurlar.⁷⁹ Kişi, kendi yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmek yerine, ahlaki gerginliğinin neticesinde ortaya çıkan olumsuz durumun sorumluluğunu başkasına yükler.⁸⁰ 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 Kuran*, 63.

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

78 Köknel, 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."⁸¹ 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.⁸² Depresyonun da en temel özelliği, başına o anda gelenin tekrarlanacağı veya artık değişmeyeceğine inanmaktır. Çünkü depresyonu, normal üzüntü duygusundan ayıran keder ve karamsarlık duygularıdır.⁸³ 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.⁸⁴ Yine Kuran tatminsizliğe, nankörlüğe, açgözlülüğe karşı çare olarak şükür⁸⁵, yapılan yanlışın sorumluluğunu yüklenip kabullenmeye karşı tövbeyi, keder ve karamsarlık duygularını önlemek için de duayı önermektedir.⁸⁶

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.⁸⁷ Bu sebeple Allah'tan istenen "şey", 'düşünme, bilim, sorumluluk, irade, zahmet, iş, emek ve eziyetin yerini alan bir "şey" olmamalıdır' ⁸⁸ Bu anlamda "Allah'a yapılan gerçek dua, işin sonudur, sözün başı değil."⁸⁹

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 Yücetürk, Yağmur Yayınları, 1991, s.195: Şeriati, *Dua*, 34.

88 Şeriati, *a.g.e.*, 156.

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

insanlar, amelde bulunmamakta, amelde bulunanların ise dua etmediği⁹⁰ gözlemlenmektedir. Böylelikle dua eden insan, fatalizmin ortaya çıkardığı umutsuz, eylemsiz, kadercî 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.*"⁹¹ 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 hareketle bulunmasını istemesidir.

Görülmektedir ki, duada iki an bulunmaktadır. İlki, benliğin kendi içinde kendi kendine konuşması, ikincisi ise, mutlak Ben ile konuşmasıdır.⁹² 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 biçimlendirdiği⁹³ 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 murakabe-nin 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 adlandırılabilen bir yönü vardır ki, inanmayan kimseler bile, ani olaylar karşısında dua ve yakarıшта bulunabilirler.⁹⁴ 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 Şeriati, 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 edilmesi⁹⁵, münafıklara edilmemesi⁹⁶ konusunda teşvik içeren ayetlerde görülmektedir. Ayetlerde meleklerin de insana dua ettikleri ifade edilmektedir.⁹⁷ Kadı Abdulcebbar'ın da ifade ettiği gibi, "başkasının lehine ve aleyhine yapılan dualarda dinen meşru ve hak edilmiş olma şartı ile dua caiz olmaktadır."⁹⁸ Nitekim cenaze namazında yapılan dualar, kişinin hak etmemesi durumunda geçerli olmamaktadır.⁹⁹ 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 determinizm¹⁰⁰, voluntarizm¹⁰¹ gibi başlıklar altında tartışılmıştır. Müslüman kelamında 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. Hepsi Allah'ın kozmos için tasarladığı büyük planın küçük parçalarıdır."¹⁰²

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."¹⁰³ Tecrübelerle fark edilen bu ilke, bilimsel gelişmelerle "bilimsel gerekirciliğe" dönüşmüştür. Felsefi bir doktrin olarak "determinizm" şeklinde isimlendirilen nedensellik, "kainatta olup biten her hadisenin sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri sürer."¹⁰⁴ 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 Usulî'l Hamse*, 719.

99 Abdulcebbar, *Muğni*, VII/ I, 325, 327; Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'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." Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Bursa, 1997, 223.

101 "İradecilik. Doğayı ve insan tecrübesinin çeşitli yönlerini, akıllı bir kıyıya bırakarak, tümüyle irade kavramının ışığında yorumlayan görüş ya da felsefi akıma verilen ad. Ahlakî, teolojik ve metafizik olmak üzere üç çeşit iradecilikten söz edilebilir." Cevizci, *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 düşünüştür. 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.¹⁰⁵

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 bağı 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.¹⁰⁶ Böylelikle "bilincimiz de birbiri ardından tasavvurlar arasındaki ilgiyi yani sübjektif bir bağlantıyı olaylar, nesneler arasındaki bir ilgi haline sokar."¹⁰⁷

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.¹⁰⁸ Bu anlamda sebeplilik ilkesini kabul etmeyen görüş sahipleri içerisinde Eşari âlimler ve özellikle Gazali'ye değinmekte fayda vardır.¹⁰⁹

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 yanılsa 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 mucizle tanımını "yasanın ihlali" (Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 115) ifadesini içerdiğinden bunu anlamaktayız. Diğer yandan doğanın yasalarını oluşturan neden ile sonuç arasındaki bağı ne olduğunu bilmemekteyiz. Bu ifade bu bağı bulunmamasını değil, bilmesek de bir bağı 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 nesneler 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 tekrarlaması anlamına gelir. Böyle bir şey ise Allah için düşünülemez.¹¹⁰ Nitekim Kuran'da; "*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamayacaksın.*"¹¹¹ 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 kelamında 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 kelam 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 İsra 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 Sihah'ul 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
- Bakıllani, Ebu Bekir Muhammed b. El-Tayyib, *Kitabu't Temhid*, thk. Ebu Reyde- Muhammed Ebu'l Hadi, Kahire, 1947
- Carrel, Alexis, *Dua*, Çev. M. Alper Yücetürk, Yağmur Yayınları, 1991
- Cevizci, 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 Yanılgısı*, 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 Boccard, İstanbul, 1988
- El-Gelenbevi, İsmail, *Haşiye ale'l- Celal min'el Akaid*, Matbaatu'l Amire, İstanbul, 1316
- El-İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Ragıp, *el-Müfredat fî 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 Istilahatı'l Fünun*, Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1963
- Ez-Zebidi, Ebu'l Feyz Muhammed Murtaza, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Darü'l Fikr, 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, Mecdududin 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, *Mizanü'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 Mekayisu'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 fî 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
- Köknal, 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 Yayınları, 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 olmaz? 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 yayınları, 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, *Esasü'l Belağa*, Dari'l Kutub'il Mısır, Kahire, 1922