

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



DUA-İLAHİ İLİM İLİŞKİSİ: GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ

BURAK ERZEM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. HASAN TANRIVERDİ

ORDU- 2023

TEZ KABUL SAYFASI

BURAK ERZEM tarafından hazırlanan “**DUA-İLAHİ İLİM İLİŞKİSİ: GAZZÂLİ ÖRNEĞİ**” başlıklı bu çalışma **03.07.2023** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS tezi** olarak kabul edilmiştir.

| | | |
|---------------|--|------|
| Başkan | Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ Ordu Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi | İmza |
| Üye | Doç. Dr. Sait KAR Ordu Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi | İmza |
| Üye | Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK Giresun Üniversitesi / İslami İlimler Fakültesi | İmza |

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Burak ERZEM

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DUA-İLAHİ İLİM İLİŞKİSİ: GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ

BURAK ERZEM

Sınırlı varlığın, aşkın ve mükemmel olanı anlama çabası doğasının gereğidir. Sınırlı bir varlık olan bireyin bu çabası, Tanrı ile iletişime geçmek içindir. Bu iletişimin en bariz yollarından biri, duadır. Duada, Tanrı'nın aleme müdahalesine zımnen imkan tanındığı için bu ritüel anlamlı bir pratiğe dönüşmektedir. Bu pratiğe bağlı olarak beklenen değişim Tanrı'nın ilminin ezeliyeti meselesine odaklanmamızı gerekli kılmaktadır. Gazzâlî de, Tanrı'nın ilminin ezeli ve değişmez olduğu görüşünü savunduğundan, onun düşüncesinde dua-ilahi ilim ilişkisi felsefi açıdan incelenecek bir mesele haline gelmiştir.

Hem Tanrı'nın ilminin ezeli ve değişmez oluşunun, dolayısıyla her şeyin önceden takdir edildiğinin, hem de Tanrı'nın dua sayesinde insan hayatında olumlu yönde değişikliklere gittiğinin aynı anda savunulması bir takım felsefi ve teolojik problemleri beraberinde getirmektedir. Yani Tanrı bir yandan insanları dua etmeye davet ederken, diğer yandan insanın gelecekte yapacağı fiiller ve karşılaşacağı olaylar O'nun ezeli ilminde önbilgi olarak mevcuttur. Bu ilmin dışına çıkması mümkün olmayan insanın kendi hür iradesi ile dua ettiğini söyleyebilir miyiz? Eğer Tanrı tarafından her şey önceden biliniyor ve insanın neler yaşayacağı belli ise dua etmenin bir anlam ve değeri var mıdır? Bu sorulara Gazzâlî zaviyesinden cevap arayacağımız tezimizde, dua-ilahi ilim ilişkisinin nasıl olduğu, nedensellik ve kader gibi meselelerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dua, İlahi İlim, Nedensellik, Kader.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

RELATIONSHIP BETWEEN PRAYER AND DIVINE SCIENCE: INSTANCE OF GHAZZÂLI

BURAK ERZEM

It is the nature of the limited being to try to understand the transcendent and the perfect. This effort of the individual, who is a limited being, is to communicate with God. One of the most obvious ways of this communication is prayer. In prayer, this ritual turns into a meaningful practice, since God's intervention in the world is implicitly allowed. The expected change due to this practice requires us to focus on the eternity of God's knowledge. Since Ghazali also defended the view that God's knowledge is eternal and unchanging, the relationship between prayer and divine science in his thought has become a matter to be examined philosophically.

The simultaneous arguing that God's knowledge is eternal and unchangeable, that everything is predestined, and that God makes positive changes in human life through prayer brings with it a number of philosophical and theological problems. That is, while God invites people to pray, on the other hand, the actions that people will do in the future and the events they will encounter are present in His eternal knowledge as foreknowledge. Can we say that a person who cannot go beyond this knowledge prays of his own free will? If everything is known in advance by God and what a person will experience is certain, is there any meaning and value in praying? In our thesis, in which we will seek answers to these questions from the point of view of Gazzali, we will focus on how the relationship between prayer and divine science, and how issues such as causality and destiny should be understood.

Key Words: Prayer, Divine Science, Causality, Fate.

TEŞEKKÜR

Bu araştırmanın konusu, deneysel alışmaların ynlendirilmesi, sonuların değerlendirilmesi ve yazımı aşamasında yapmış olduğu büyük katkılarında dolay ız danışmanım Sayın Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ hocama, araştırma ve yazım süresince yardımlarını esirgemeyen şerife Hanım ALTUNER hocama ve arkadaşım Enes BAŐIBÜYÜK'e teşekkür ederim.

Bu araştırma boyunca motiveleriyle destekleyen ve zaman zaman ihmal ettiğim eşime ve kızıma sonsuz teşekkür ederim.

Burak ERZEM

İÇİNDEKİLER

Sayfa

| | |
|--|-----|
| TEZ KABUL SAYFASI | ii |
| ETİK BEYANI | iii |
| ÖZET | iv |
| ABSTRACT | v |
| TEŞEKKÜR | vi |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| KISALTMALAR DİZİNİ | ix |
| 1. GİRİŞ | 1 |
| 1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı..... | 2 |
| 1.2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları..... | 3 |
| 2. DUA | 4 |
| 2.1. Felsefî Bir Problem Olarak Dua | 4 |
| 2.2. Duanın Tanımı | 6 |
| 2.3. Duanın Önemi..... | 9 |
| 2.3.1. Dua ve fitrat | 9 |
| 2.3.2. Duanın insan hayatına katkıları | 11 |
| 2.4. Gazzâlî’de Dua | 12 |
| 2.4.1. Gazzâlî’de duanın önemi | 13 |
| 2.4.2. Gazzâlî’de duanın usulü..... | 14 |
| 2.5. Tanrı-İnsan İletişimi | 16 |
| 3. İLAHİ İLİM | 20 |
| 3.1. Gazzâlî’de İlahi İlim | 20 |

| | |
|--|-----------|
| 3.2. İlmin Tanımı | 21 |
| 3.3. Tanrı'nın İlminin Kapsamı | 23 |
| 3.3.1. Tanrı'nın zâtını ve zâtının dışındaki varlıkları bilmesi meselesi | 23 |
| 3.4. Tanrı'nın Cüz'ilere İlişkin Bilgisi..... | 29 |
| 3.5. İlahi İlmin Değişip Değişmemesi Meselesi | 31 |
| 4. DUA-İLAHİ İLİM İLİŞKİSİ..... | 43 |
| 4.1. Duanın İmkanı ve Tanrı Tasavvuru | 43 |
| 4.2. Dua-İlahî Sıfat İlişkisi..... | 44 |
| 4.3. Gazzâlî Düşüncesinde Dua-Nedensellik İlişkisi..... | 53 |
| 4.4. Gazzâlî Düşüncesinde Dua-Kader İlişkisi | 61 |
| 4.4.1. Dua ve değişim | 65 |
| SONUÇ | 69 |
| KAYNAKÇA..... | 73 |
| ÖZGEÇMİŞ | 85 |

KISALTMALAR DİZİNİ

| | |
|------|-------------------------------|
| Çev. | : Çeviren |
| DİB. | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| Ed. | : Editör |
| İSAM | : İslam Araştırmaları Merkezi |
| TDV. | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| Ts | : Tarihsiz |
| Vb. | : Ve Benzeri |



1. GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca Tanrı-âlem-insan ilişkisinin nasıl olduğu meselesi, insanların ilgi duyduğu ve merak ettiği konuların başında gelmektedir. Tanrı- âlem-insan ilişkisinde bir tarafın yaratıcı, diğer tarafın ise yaratılan konumda olması, arada nasıl bir ontolojik, epistemolojik ve semantik bağın olduğu tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu ilişkide, Tanrı'dan insana, insandan da Tanrı'ya doğru bir yöneliş olduğuna dikkat çekilmiş, bu yöneliş Tanrı'dan âleme ve insana doğru olduğunda vahiy ve mucize, insandan Tanrı'ya doğru olduğunda ise ibadet ve dua olarak isimlendirilmiştir.

Duanın, teistik dinlerde insanlığın dünyaya ilk adım atışı ile yaşıt olduğu kabul edilmektedir. Zira insan, gerek bizzat kendi öz benliğinden kaynaklanan birtakım problemlerden kurtulabilmek gerekse birtakım ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve sıkıntılarını giderebilmek için Tanrı'ya münacaat etmekte, yaratıcısına sığınmaktadır. Dolayısıyla dua, hayatının her anında, ihtiyaç, sıkıntı, musibet, talep ve beklentileri karşısında insanın müracaat ettiği bir merci ve sığınaktır. Bununla birlikte, duaya yüklenen bu misyon birtakım felsefi ve teolojik problemleri beraberinde getirmiştir. İnsanın, günlük hayatında meydana gelen olumlu değişimler, ettiği dua sebebiyle mi, yoksa hayatın rutin akışı içerisinde zaten öyle olacağı için mi, ya da önceden Tanrı tarafından o şekilde belirlendiği için mi meydana gelmiştir? Beklenti ve ihtiyaçlarımızı Tanrı'dan talep etmemizin reel hayatta karşılığı bulunmakta mıdır? “Dua-İlahi İlim İlişkisi: Gazzâlî Örneği” isimli çalışmada bu gibi sorulara cevap aranacak ve halen güncelliğini koruyan bu meseleler Gazzâlî özelinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Tezin birinci bölümünde, ilk olarak dua felsefi bir problem olması açısından ele alınacaktır. Devamında, insanın Tanrı ile iletişime geçme kanalı olan “Duanın Tanımı”, geçmişten bugüne düşünürlerin duaya nasıl bir anlam yükledikleri, “Duanın Önemi”, “Gazzâlî’de Dua”, gibi alt başlıklar altında duanın, Tanrı-insan ilişkisindeki önemi üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümde, ilahi ilim başlığı altında Tanrı'nın ilmi incelenmeye alınacaktır. Bu konu “İlahi İlimin Tanımı”, “İlahi İlim ile Beşerî İlimin Farklılığı”, “Tanrı'nın Cüz'ilere İlişkin Bilgisi”, “İlahi İlimin Değişip Değişmemesi Meselesi” gibi alt başlıklar altında araştırılacaktır.

Üçüncü bölümde ise, bir önceki bölümde ele alınan ilahi ilim meselesi dua ile ilişkilendirildikten sonra, dua-nedensellik-kader bağlantısı ve yapılan duaların, kaderi değiştirip değiştirmeyeceği gibi sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır. Tüm bu sorular Gazzâlî ve mensubu olduğu Eş'arî geleneği çerçevesinde değerlendirilmeye alınacaktır.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Dua, geçmişten günümüze insanlık tarihinin her döneminde, kendini gösteren bir olgu olmuştur. Dini bir ritüel olarak dua, insanın inanç boyutunun bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde dua eylemi için, bu pratiğin uygulayış biçimleri değişik dini inançlarda farklılık gösterse de, kutsal kabul edilen varlıkla kurulmak istenen dinamik bir ilişkinin göstergesidir diyebiliriz.

Gazzâlî'ye göre, Tanrı'nın ilmi ezeli, kendisinde herhangi bir değişimin olmadığı, her şeyin tek bir bilgiyle bilinmesinden ibarettir. Bu ilim anlayışı din felsefesi açısından günümüzde güncelliğini koruyan birtakım tartışmalara neden olmaktadır. Örneğin insan, karşılaştığı olumsuz bir durumu değiştirmek için duaya başvurmaktadır. Ancak Tanrı'nın ilminde değişim olmayacağına göre yapılan dualar gereksiz bir ritüel olmaktan öteye geçmemekte midir? Diğer taraftan Tanrı, duaya bir anlam yükleyerek Kutsal Kitaplarda insanların dua etmelerini, O'na yalvarmalarını emretmektedir. Öyleyse hem Tanrı'nın ilminin ezeli ve değişmez olduğunu savunan hem de dua edilmesini gerekli gören Gazzâlî, bu durumu nasıl açıklamıştır? Biz de çalışmamızda konuyu bu bağlamda ele alıp Gazzâlî'nin ilahi ilim, kader ve nedensellik ilişkisi konusundaki görüşlerini araştıracağız.

Dua meselesi, din psikolojisi, din sosyolojisi, din eğitimi gibi bilim dalları tarafından da araştırma konusu yapılmıştır.¹ Ülkemizde özellikle din psikolojisi alanında, bireye sağladığı tatmini ve huzuru ölçen anket çalışmalarının olduğu görülmüştür. Ancak din felsefesi alanında lisansüstü seviyesinde bir tez çalışmasına rastlayamadığımız için bu çalışmaya gerek duyulmuştur.

¹ Mustafa Koç, "Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, 9/25, (Güz 2005), 75-88; Cemal Tosun, "Dua Öğretimi", *Dini Araştırmalar*, 2/6, (2000), 1-22; Selma Baş, "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, (2017), 161-198.

1.2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Dua, hemen hemen bütün toplumlarda, farklı ritüeller altında varlığına rastlanan dini bir fenomendir. Bu durum, dua ile ilgili araştırma alanını genişletmekte ve konuyu zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada, bireyin içinde bulunduğu ve değişmesini istediği durumun neticesinin, ettiği dua sayesinde olup olmadığı ile ilgili tartışmalar etrafında yoğunlaşılacaktır. Aynı zamanda Gazzâlî'nin, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarını ele alırken dogmatik ve radikal bir tutum sergilemesinin ne gibi problemlere yol açtığı üzerinde durulacaktır.

Yukarıda geçen konuların pek çok teolog ve felsefeci tarafından ele alındığı, kendi öğretilerine göre konuya açıklık getirmeye çalıştıkları izahıtan varestedir. Ancak biz bu çalışmamızda tüm bu düşünürlerin görüşlerine yer vermek yerine, daha çok Gazzâlî ve mensubu olduğu Eş'arî'liğin görüşleri üzerine odaklanacağız. Ayrıca karşılaştırmalı olarak Meşşâî filozofların görüşlerine de yer verilecektir.

Dua ile Tanrı'nın ilim sıfatının ilişkisinin inceleneceği bu çalışma, her ne kadar ilim sıfatı merkezli gözüksede, Tanrı'nın sıfatları meselesi, hem geniş bir muhtevaya sahip olması, hem de sıfatlarının birbiri ile bağlantılı olması, konunun daha geniş bir perspektifte ele alınmasını ve değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın tüm sıfatlarına yer vermekten ziyade ilim sıfatı üzerine odaklanılacak, yer yer irade ve kudret sıfatlarına değinilecektir. Aynı zamanda duayı Tanrı'nın ilim sıfatı ile ilişkili olarak ele alacak olsak da, konu nedensellik ve kader problemleri kapsamında değerlendirilecektir. Yani konu, bütüncül ve analitik bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışmamızda Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden, Gazzâlî'nin bunlara getirdiği teviller bağlamında istifade edeceğiz.

2. DUA

2.1. Felsefî Bir Problem Olarak Dua

Tanrı-insan ilişkisinin nasıllığı, felsefî ve teolojik tartışmalardan, metafizik ve fiziksel meselelere dair tartışmalara kadar geniş bir ağın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Duanın, Tanrı-insan ilişkisinde keyfiyetinin ortaya konmasına yönelik olan bu çalışmada ilk olarak duanın ne gibi felsefî ve teolojik problemlere neden olduğu tespit edilerek, meseleye giriş yapılacaktır.

Mahlukatın yaratıcısı olan Tanrı'nın vahiy ve peygamber göndermek suretiyle insanla irtibata geçmesi, ondan birtakım şeyleri yapmasını isterken bazı şeyleri yapmasını yasaklaması, bireyin her ne zaman isterse dilek ve ihtiyaçlarını Tanrı'ya iletmesi, duanın anlamlı ve Tanrı-insan ilişkisini işlevsel kılan bir ibadet olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Tanrı'nın insana kendi ruhundan üflemesi², Kitâb-ı Mukaddes'de ise Tanrı'nın insanı kendi suretinden yaratması³, onun akıl ve irade gibi üstün meziyetlerle donatılması diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılındığını göstermektedir. Bu ayrıcalık birçok yükümlülüğü özellikle de fiillerinden sorumlu tutulmayı beraberinde getirmiştir. Başka bir ifade ile insan yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmuştur. Tanrı beklentilerini bildirmekle ve sorumluluk yüklemekle insanı kendisine muhatap almıştır. Peki, birey ontolojik olarak kendisinden tamamen farklı bir düzlemde bulunan aşkın bir varlık ile, yani Tanrı'yla nasıl iletişime geçebilir? Aynı zamanda bu soruya verilecek cevap nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu, Tanrı'nın mahiyet ve sıfatları ile de ilgilidir.⁴ Her iki taraf farklı ontolojik yapılarda olsa da bu farklılık Tanrı ile insan arasında iletişim kurulmasına mani değildir. Çünkü iletişim için, bir şey isteyen birey ile bireyin isteğini yerine getirme kudretine sahip olan Tanrı'nın aynı düzlemde olmaları zorunlu değildir. Tanrı-insan iletişimi, üst varlıksal düzey ile alt varlıksal düzey

² es-Secde, 32/9.

³ Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2014), Yar. 1:26-27.

⁴ David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç (İstanbul: Haberci Basın Yayın Dağıtım, 2004), 149.

arasındaki iletişim biçimine girmektedir.⁵ Dolayısıyla vahiy insanlar için nasıl önemli bir hâdise ise, duanın da Tanrı-insan ilişkisinin şekillenmesinde önemli bir yeri vardır.

Duanın dinî ve felsefî açıdan önemi, yalnızca bireyin zor anlarında Tanrı ile irtibata geçerek içsel huzur bulduğu bir eylem olması veya Tanrı'nın emrinin ifasından ibaret olmasıyla sınırlı değildir. Çünkü tüm bunların yanında dua, âleme müdahalede bulunan Tanrı anlayışına imkân sağlamaktadır. Bundan dolayı duanın Tanrı-insan ilişkisindeki yeri meselesi, felsefî ve teolojik bir problem olarak çalışmamızın odağını teşkil etmektedir.

Düşünürlerin Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki fikirleri, dua anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olmaktadır. Çünkü insanı hür ve davranışlarından sorumlu tutan, özgür iradesiyle tabiata yön veren dinamik bir Tanrı-âlem-insan ilişkisini savunanlar ile statik ve her şeyin önceden belirlendiği şeklindeki anlayışını benimseyenler arasında duanın işlevselliği hususunda ciddi farklılıklar olacaktır. Zira hem İslam, hem de Batı dünyasında insanın kişisel gayretleri sonucunda kendi geleceğini inşa ettiğini savunan ekoller olduğu gibi, insanın kaderinin önceden belirlendiği, hiçbir şekilde bu kaderinden kaçamayacağını savunan ekoller de bulunmaktadır. Bu sebeple dua konusu ele alındığında cevabı aranan sorular, genellikle gelecekteki olayların Tanrı tarafından önceden belirlenip belirlenmediği ile bağlantılı olmaktadır. Örneğin Tanrı'nın ezeli ilminde her şey yazılı ise duanın ne anlamı vardır? İlahî önbilgide bulunan hakkımızdaki olumsuz bir durumun, dua ile olumlu hale dönüştürülebilmesi mümkün müdür?

Dua meselesini inceleyen düşünürlerin bir kısmı, Tanrı'ya zeval getirmeme, O'nun mutlak kudretini koruma, yaratıcılığı sadece O'na özgü kılma adına, bireye eylemlerini ifa edebileceği özgür bir alan bırakmamışlardır. Örneğin bireyin eylemlerinin önceden Tanrı tarafından belirlendiği, kişinin fiilleri konusunda takdir hakkının ve iradesinin bulunmadığı Cebri anlayışta, kuramsal olarak duaya yer kalmamaktadır. Çünkü Tanrı, ezeli ilmiyle insanın ne yapacağını bilmektedir. Her şeyi belli bir plana göre düzenleyen Tanrı, iradesi doğrultusunda dilediğini yapmaktadır. Bireyin bunları değiştirme gücü ve kudreti bulunmamaktadır.⁶ İnsanların gelecekte yapacakları tüm ayrıntılarına kadar

⁵ Fatma Bayraktar Karahan, "Bir Kelâm Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi", *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (Bahar-Güz 2009), 276.

⁶ A. M. El-Karni, *Kader Konusunda İtikâdi Farklılıklar* (Beyrut: Nama Araştırma Merkezi, 2013), 85-90.

Tanrı'nın ezeli ilminde kayıtlı olduğu ve ilminin değişmesi düşünülmemeyeceği, bireyin bu ilmin dışına çıkmasının ve eylemlerini hür şekilde yapmasının mümkün olmadığı bir nazariyede, duanın pek bir anlamı kalmamaktadır. Tam olarak bu görüşte olmasalar da bu kanıya yakın bir görüşü benimseyen Eş'arîlerde de durum pek farklı gözükmemektedir.

Dua ile Tanrı'yla iletişim kurmaya çalışan insanın, duasına bir karşılık bulup bulmadığı meselesine geçmeden önce Tanrı ile iletişime geçmenin yani duanın ne anlama geldiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bunun ortaya konulması insanın Tanrı karşısındaki konumunun anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.⁷ Buradan hareketle duanın Tanrı-insan ilişkisini anlamlandırmada, ne gibi işlevi olduğu açığa çıkmış olacaktır.

Duanın ne gibi felsefi ve teolojik problemlere yol açtığına değindikten sonra duanın ne anlama geldiği, insan hayatındaki yeri ve öneminin ne olduğunu açıklamaya geçebiliriz.

2.2. Duanın Tanımı

Dua kelimesi, sözlükte “çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek”⁸ anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı itibariyle ise dua, “Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tâzim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesi”, “bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını istemesi”⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Bu tanımlardan hareketle duanın daha çok insanın ihtiyaçları için Tanrı'ya yakarması, O'ndan kendisi için bir şeyler istemesi anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Farklı toplumlara mensup düşünürlerin dua tanımlarını incelediğimizde, bu kavrama farklı anlamlar yüklediklerini görmekteyiz. Bu farklılığın önemli nedenlerinden biri, kişinin Tanrı ile kurduğu irtibat neticesinde yaşadığı dini tecrübenin toplumdan topluma, kültürden kültüre, kişiden kişiye farklılık göstermesidir.

Örneğin Gazzâlî, içinde doğup büyüdüğü İslam toplumunun bir ferdi ve itikadî açıdan bağlı olduğu Eş'arîlik mezhebinin bir mensubu olarak, metafizik, kozmolojik ve ahlaki

⁷ Bayraktar Karahan, “Bir Kelâm Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi”, 278.

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr al Fikr, 2008), 14/57.

⁹ Osman Cilacı, "Dua", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 9/529.

alanlarda Tanrı merkezli bir sistem geliştirmiştir.¹⁰ Bu düşünce sisteminde her şey teolojik determinizme mahkum edildiğinden, insanın Tanrı'dan istedikleri şey yani dua neticesinde, bir değişimin olmasını beklemesi söz konusu olamaz.¹¹ Çünkü bu düşüncenin ulûhiyet anlayışında, Tanrı'nın irade ve kudret sıfatları her şeyin temel belirleyicisi kabul edilmiştir.¹² Buradan hareketle Eş'arîlikte dua, gelecek Tanrı'nın mutlak ve ezeli belirlenimi altında olduğundan, sadece Tanrı'ya yakarış olarak kalmakta, insanın isteklerinin yerine getirilmesi, var olacak şeyden farklı bir şeyin olmasını beklemesi mümkün gözükmeyen bir eyleme dönüşmektedir.

Mâtürîdîlikte ise dua, insanın yaşadığı bu evrende hayatını daha anlamlı hale getirmesini sağlayan dini fenomenlerden biridir. Bu düşünce geleneğinde duanın üç farklı yönü bulunmaktadır.¹³ Bunlardan ilki, bireyin Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını kabul etmesi anlamına gelen imanî boyuttur. Bu evreye göre insan, dua fiili ile Tanrı'nın ismini anmalı ve O'na teslim olmalıdır.¹⁴ İkinci evre, duanın amelî boyutudur. Bu boyuta göre birey, aşkın varlık olan Tanrı'ya ibâdet etmeli, O'na saygı ve tazimde bulunmalıdır. Duanın üçüncü boyutunda ise ahlaki yöneliş bulunmaktadır.¹⁵ Bu yönelişe göre insan, sınırsız bir güce sahip olmadığını fark etmeli, mutlak kudret sahibi varlığa dua ederek Tanrı'nın ilahlığını kabul etmelidir.¹⁶ Dolayısıyla, Mâtürîdîlikteki dua anlayışının kapsamlı bir eylem olduğu, duanın iman, amel ve ahlak boyutlarının olduğu görülmektedir.

İslam düşüncesi üzerine önemli çalışmalar yapan Toshihiko Izutsu, dua ile vahyin benzer yönlerinin olduğuna dikkat çekmiş ve dua hakkında şu ifadelere yer vermiştir: Dua, insanın Tanrı ile iletişim kurmasıdır. Bu iletişimde bireyin Tanrı ile arasında kurduğu dolaylı bir diyalog söz konusudur. Tanrı ile kurulan iletişimin diğer yolu ise vahiydir. Izutsu vahyi, Tanrı ile kişi arasında vuku bulan bir etkileşim ya da Tanrı'dan insana doğru

¹⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *El- İbane Ve Usulü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2019), 155.

¹¹ Eş'arî, *El- İbane*, 38; Fatma Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 131-132.

¹² Eş'arî, *El- İbane*, 26.

¹³ Sabri Yılmaz - Ali Kürşat Turgut, "İslam Kelâmı Ve Felsefesi Açısından Dua: Mâtürîdî Ve Âmirî Örneği", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 11/3 (Eylül 2021), 1240.

¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015), 350-351.

¹⁵ Yılmaz-Turgut, "İslam Kelâmı Ve Felsefesi Açısından Dua: Mâtürîdî Ve Âmirî Örneği", 1231-1235.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, 151-153.

özel bir diyalog şeklinde ifade etmiştir. Bu diyalog yoluyla Tanrı, emirlerini insanlara yöneltmiştir. Fakat Tanrı ile insan arasındaki diyalog, sadece insana yönelik olan, tek taraflı bir diyalog değildir. Yani bu iletişimde kişi, sürekli pasivize halde değildir. Bazen birey, Tanrı ile sözlü iletişime geçebilmektedir. Aslında bu iletişim şekli, bir bakıma vahiyle benzerlik gösterse de; duanın özünde aşağıdan yukarıya doğru bir yöneliş vardır. Dua, tıpkı vahiy gibi Tanrı ile kurulan özel bir irtibattır. Dolayısıyla Izutsu duayı, “*Kalbin olağan üstü bir şekilde Tanrı ile buluşması, irtibat kurması, iletişime geçmesi*”¹⁷ şeklinde tarif etmiştir.

Batılı düşünürler içerisinde de, dua meselesiyle ilgilenenler olmuş ve dua kavramına farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu düşünürlerden Schleiermacher, “*kişinin dindar olmasının ve dua etmesinin birbirinden farklı şeyler olmadığını, ikisinin de birbirine benzeyen yönlerinin olduğunu*”¹⁸ ifade etmiştir. Deissmann ise, “*din nerede yaşıyorsa onun adının dua*”¹⁹ olduğunu belirtmiştir. Bu iki düşünürün dua tanımlarında din ile duaya aynı anlamı yüklemeleri, bu iki kavramın iç içe olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

Din ile duaya kavramsal olarak aynı anlamı yükleyenler olduğu gibi, duanın dünya hayatı için önemine dikkat çeken düşünürlerin olduğunu da söyleyebiliriz. Bu düşünürlerden Theodor Fechner duayı, “*yaşadığımız bu evrenden duayı çıkardığımızda, sanki insanlığı Tanrı'ya bağlayan o bağı komple koparmış gibi oluruz*”²⁰ şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadede, Tanrı ile iletişim kurmada duanın olmazsa olmaz bir pratik olarak görüldüğü, bireyin yaşamında duanın işlevi olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Tanrı-insan ilişkisinin anlaşılması için duanın önemli bir fonksiyonu olduğundan bahsedilmiştir.

Yukarıdaki tanımlamalardan hareketle, hem Müslüman düşünürlerin hem de Batılı düşünürlerin dua tanımlarının, daha çok kendi iç dünyalarındaki Tanrı tasavvurundan beklentilerinin bir dışa yansımaları olduğunu söyleyebiliriz. Düşünürlerin duaya yükledikleri anlamların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Zira bütün düşünürlerin

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 182.

¹⁸ Friedrich Heiler, *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion* (USA: Oxford University Press, 1932), xiii.

¹⁹ Heiler, *Prayer*, xiii.

²⁰ Heiler, *Prayer*, xiii.

yaşadığı toplumların kültürel ve epistemolojik birikimi, dünyaya görüşleri, Tanrı ile kurdukları diyalogları birbirlerinden farklılık göstermektedir. Bu farklılığın diğer sebebi ise duanın arka planında bireysel yaşam farklılıklarının ve bireysel isteklerin olması yer almaktadır. Her ne kadar tanımların ayrıntısında farklı yönlere dikkat çekilmiş olsa da, genel itibari ile incelendiğinde benzer kavramların olduğu da görülmektedir. Bu benzerlikler arasında daha çok Tanrı, iletişim, diyalog, irtibat, bağlantı gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadeler, inanan bireylerin Tanrı ile kurdukları diyalogun ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

2.3. Duanın Önemi

Canlılar içerisinde varoluşunu ve hayatın anlamını sorgulama yetisine sahip olan insan, anlam arayışı içerisinde. Bu noktada din, hakikat arayışı içerisinde olan bireye bir yaşam tarzı sunması ve değerler sahasını belirlemesi itibariyle insanın hayatını anlamlandırılan olgulardan biri olmuştur. Dini yaşamın önemli olgularından olan dua, aşkın varlık olan Tanrı ile kurulan bir diyalog olması bakımından oldukça anlamlı ve özel bir ilişki biçimidir. Buradan hareketle duanın insanlar için önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Dua, Tanrı ile insan arasında kurulan bir köprü²¹ olduğundan, aşkın ve mutlak olanla iletişim kurma aracı olarak görülmektedir. Ancak bu iletişimde sanki sadece kişiden Tanrı'ya doğru bir yöneliş varmış gibi gözükse de, yapılan isteklere ya da çözülmesi istenen sorunlara karşı cevabın geleceği beklentisinin olması, duayı sanılanın aksine, çift yönlü bir dini pratik haline dönüştürmektedir.²²

Böyle bir pratik, doğuştan gelen bir dürtü müdür yoksa insanların sonradan kazandığı bir alışkanlık mıdır? İnsanın fitratı gereği dua etmeye ve mutlak olana yalvarmaya eğilimli bir varlık olduğunu söyleyebilir miyiz?

2.3.1. Dua ve fitrat

Teknolojinin ve bilimin çok hızlı bir şekilde ilerlediği günümüzde, dua hakkında “*tamamen faydasız, bomboş bir alışkanlık, medeniyetsizlik*”²³ gibi ifadeler kullanılsa da

²¹ İhsan Olgun, “Tanrı’ya Güven ve Dua”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 4/3-4 (1965), 52.

²² Mustafa Koç, “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbâdet Psikolojisinin Gelişimi”, *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 9/25 (2005), 77-78.

²³ Alexis Carrel, *Dua*, çev. M. Alper Yüçetürk (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2001), 27.

insan, fıtratı gereği dine eğilimli olarak yaratıldığı için²⁴, bireyin doğuştan getirdiği dürtüler arasında dua etme eğiliminin olduğu bir gerçektir. Bu gerçeği insan, doğası gereği Tanrı ile iletişime geçecek şekilde tasarlanmıştır şeklinde de söyleyebiliriz. Dua yoluyla birey, hiçbir aracı olmadan, direkt ve hızlı bir şekilde Tanrı ile irtibat kurabilmektedir.²⁵ Aynı zamanda insanın, duadan vazgeçmesi mümkün görülmemektedir. Zira kimi insanlarda, hem geçmişten kalma hem de günümüzde, bir takım problemlerin varlığı devam etmektedir. Bireyin doğal olarak zorluklarla baş etmede ve bu sıkıntıları aşmada en büyük manevi destek olarak gördüğü duaya sarılmak istemesi, fıtratının gereğidir.²⁶

Bu durumu şu şekilde de ifade edebiliriz: Tanrı inancına sahip kişiler, kimi zaman bir problem ile karşı karşıya kaldıklarında ve bu probleminden en kısa zamanda kurtulmak istediklerinde büyük bir güce sığınma ihtiyacı duymaktadırlar. Hatta Tanrı inancına sahip olmayan kimselerde bile böyle bir meyillin olduğundan bahsedilmektedir. İşte bu ihtiyacı, kişi bazen doğruca duaya sarılarak bazen de elinde hiçbir çözüm yolu kalmamışken Tanrı'ya yalvarmak suretiyle dile getirmektedir.²⁷ Bu durum, insanın her şeye gücünün yetmediğini fark etmesine dolayısıyla bireyin kendini yetersiz hissetmesine neden olmaktadır. Çünkü dua, “*Tanrı'ya iş yaptırmak değil, iş yapmak için Tanrı'dan güç talep etmektir.*”²⁸ Buradan hareketle dua olgusunun, fıtrattan gelen dürtüler arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

Duanın fıtrattan geldiğine dair ciddi çalışmaları olan araştırmacılardan biri de Pierre Marinier'dir. O, “*psikolojik açıdan yapılan tahlillerde duanın, ilâhî yardımın celbi için başvuru genel bir ruhî mekanizma olduğuna işaret edilmekle birlikte daha çok insanın yaratıcısına doğru fitrî çekilişini, yakınlaşma isteğini*”²⁹ ifade ettiği üzerinde durmuştur. Ona göre, yaşamında din ile bağlarını komple koparmış rasyonalist kimseler ölüm

²⁴ Selahattin Parlador, "Dua", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 9/531.

²⁵ Nurdoğan Türk, “İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı”, *Kilitbahir, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 76.

²⁶ Fehmi Gashi, “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2016), 2.

²⁷ M. Zeki Aydın, “Duanın Önemi”, *Diyanet Aylık Dergi*, 166 (2004), 1; Sıtkı Güllü, “Kur’ân-ı Kerîm’de Dua Kavramı”, *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* VIII/18 (2004), 116.

²⁸ İlhami Güler, *İtikattan İmana* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 96.

²⁹ Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, çev. Sadık Kılıç (İzmir, Nil Yayınları, 1991), 27.

gerçeğiyle karşı karşıya geldiklerinde duaya başvurmalarının nedeni olarak, çocukluk döneminden kalan izler gösterilse de bu doğru bir yargı değildir. Zira çocukluk döneminde alınan eğitim ile çocukta mevcut olan yani onun fitratında bulunan kodlara biçim verilmektedir.³⁰ Böylece insanların duaya yönelme sebepleri her ne kadar birbirlerinden farklılık gösterse de, dua etme eğilimi, insanın doğuştan getirdiği dürtüler arasında yer almaktadır.

Peki, dua etme eğiliminin fitrattan gelmesinin insana bir faydası var mıdır? İnsanlar her ihtiyaç duyduklarında ya da ihtiyaç duymadan duaya sarılmalarının ardındaki temel saik nedir?

2.3.2. Duanın insan hayatına katkıları

Duanın Tanrı katındaki değerinin yanında, insan psikolojisine de birçok katkısı olduğu bilinmektedir. Bu katkıyı tespit eden din psikologları, “*Duanın din psikolojisinin kalbi olduğunu*”³¹ ifade etmişlerdir. Duanın temelinde, bireyin kendi öz fitratına doğru bir yöneliş bulunmaktadır.³² Duanın, mutlu ve sevinçli günlerinde insan psikolojisine faydası olduğu gibi, zorlukla mücadele etmede ve hayatı anlamlı hale getirmede de etkisi olduğu görülmektedir.³³ Bu anlamda hem Batı dünyasında hem İslam coğrafyasında, duanın insan hayatına katkı sağladığına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Alexis Carrel’in ifadesine göre “*dua, ruh ve beden üzerine etki eder.*”³⁴ Nevzât Tarhan ise dua ve ibâdetin insana verdiği peşin bir ücreti vardır. O da “*yalnız olmadığını hissettirmektir.*”³⁵ Dolayısıyla duanın, insan hayatına olumlu yönde katkısı olan, psikolojik olarak geri dönütler almasını sağlayan önemli bir pratik olduğunu söyleyebiliriz.

Bir teslimiyeti ifade eden duanın, sağladığı faydalardan biri de bireye duygusal anlamda güçlü olduğunu hissettirmesidir. İnsan, hayatının herhangi bir anında, olumsuz durumla karşılaştığında kaygılanabilmektedir. İnsanın bu kaygıdan kurtulmasını sağlayan

³⁰ Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*, 15-23.

³¹ Donald Capps, “İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi”, çev. Ümit Horozcu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 157.

³² Carrel, *Dua*, 6.

³³ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1982), 194-196.

³⁴ Carrel, *Dua*, 29.

³⁵ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 100-101.

yollardan biri de, bireyin mutlak Tanrı ile irtibata geçtiği duadır. İnsan hayatındaki olumsuzluklardan kurtulabilmek için, dua ile aşkın olan Tanrı'dan içinde buldukları o ana müdahale etmesini istemektedir. Böylelikle birey, diyalog kurabileceği mutlak ve aşkın bir Tanrı'nın varlığı sayesinde, hayatındaki kaygılı ve endişeli anlardan rahatça kurtulabilecektir.³⁶

Buradan hareketle, insanın hayatında mutlu ve kaygıdan uzak bir yaşam sürmesini sağlayan dua; negatif şeylerden ve bireyin psikolojisinin bozulmasına neden olacak her türlü etkenleri azaltıcı bir etkiye sahip olmasından dolayı, insanın hayatında önemli bir görevi üstlendiğini söyleyebiliriz.

Araştırmamıza konu olan Gazzâlî, bireyin sosyal hayatında karşılaştığı sorunlarla başa çıkmasında önemli bir dayanak olan dua kavramına nasıl bir anlam yüklemiştir? Ona göre, duanın kabulünde usul ve adabın yeri ve önemi var mıdır?

2.4. Gazzâlî'de Dua

İslam medeniyetinin önemli düşünürlerinden biri olan Gazzâlî, inanan birinin, nasıl mensubu olduğu dinin kutsal kitabını okumaya ve anlamaya gerekli ehemmiyeti veriyorsa, bu kitaplarda Tanrı'yla iletişime geçmenin yolu olarak zikredilen duaya da gerekli önem ve değeri göstermesinin de lüzumlu olduğuna dikkat çekmiştir.³⁷

Gazzâlî'nin duaya yüklediği misyonunun temelini, varoluşsal açıdan kimlik arayışı içerisinde olan bireyin, mutlak varlık Tanrı ile iletişim kurmasına vesile olması neticesinde, iç dünyasında sağladığı güven ve huzur duygusu oluşturmaktadır.³⁸ Böylece dua, bireyin kimlik oluşumuna sağladığı katkı sayesinde diğer varlık alanlarıyla anlamlı ilişkiler kurmasına yardımcı olur. Aşkın ve mükemmel olan Tanrı'nın dualara cevap vermesi, âleme müdahalede bulunmasının mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Buradan hareketle insanın, sınırlı ve sonlu oluşunun farkına vararak, bu bilinç ile hareket etmesi ve dua etmek suretiyle Tanrı'ya sığınması gerekir.³⁹

³⁶ Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 128.

³⁷ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Duâ Ve Zikir*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 10.

³⁸ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 1/959.

³⁹ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990), 167.

Dua kavramına farklı eserlerinde yer veren Gazzâlî, “İhyâü Ulûmi’ d-Dîn” isimli eserinde dua bahsine ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde daha çok duanın usulü ve adabını ele almıştır. Dua-İlahi ilim ilişkisinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı için burada Gazzâlî’de duanın usulü ve adabı nasıl olmalı, dua ederken nelere dikkat edilmesi gerektiği konuları üzerinde duracağız.

2.4.1. Gazzâlî’de duanın önemi

Dua eden biri, yaratıcının ilahlığını ve kendisinin kul olduğunu kabul etmiş kişidir. Dua etmenin birinci derecedeki önemi buradan kaynaklanmaktadır. İkinci olarak dua; kişinin ihtiyaçlarının giderilmesi, günahlarının bağışlanması noktasında önemli bir araçtır. Bundan dolayı Gazzâlî’e göre yaratıcı bizden dua etmemizi istememiş olsaydı bile O’na çok sık dua etmemiz gerekirdi.⁴⁰

Gazzâlî’ye göre, duanın keyfiyetini, insanların talep ve beklentilerini Tanrı’ya iletmeleri oluşturmaktadır. İnsanlar, böyle bir eylemde bulunmaya, bizzat mutlak ilim ve kudret sahibi Tanrı tarafından teşvik edilmişlerdir.⁴¹ Bu bağlamda itaatkâr veya asi, Tanrı’ya yakın ya da uzak olmaları arasında ayırım gözetilmeksizin, insanlardan her halükârda beklenti ve isteklerini Tanrı’ya iletmeleri yani dua etmeleri istenilmiştir.⁴²

Gazzâlî, duanın makbul ve mebrur olabilmesi için, insanın Tanrı’yı anmasını engelleyecek her türlü etkenlerden uzak kalması gerektiğini belirtmiştir.⁴³ Dolayısıyla Gazzâlî’de dua, Tanrı’nın anılmasına yönelik eylemsel bir durumu ifade etmekte, sıhhati açısından ise duaya mâni teşkil eden ret ve şirk gibi eylemlerden uzak durulması önem arz etmektedir.

Daha ziyade bireyin üstesinden gelemediği olaylar karşısında yaratıcıya sığınma ihtiyacının yansıması olarak ortaya çıkan dua eylemi, Tanrı’nın âlem ve insanla olan ilişkisinin, onları yaratmakla sınırlı gören, yani âleme müdahale etmeyen Tanrı tasavvurlarını dışta bırakmaktadır. Bilakis dua, mâbut, ilim, irade, kudret, yaratma gibi sıfatları olan zat sahibi bir Tanrı tasavvurunu gerekli kılmaktadır. İslam’ın kutsal kitabı

⁴⁰ Ebû Hamid Muhammed Gazali, *Ariflerin Yolu*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 89-90.

⁴¹ el-Mü’min, 40/60; el-Bakara, 2/186.

⁴² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-Din*, 4/843.

⁴³ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İslâm Ahlâkı*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Sinan Yayınları, 1996), 96.

Kur'an'da böyle bir Tanrı anlayışına yer verildiğini vurgulayan Gazzâlî, mahlûkatın yaratıcısı olan Tanrı'nın sık sık dua ile anılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu doğrultuda Tanrı'ya dua edilmesini, bireyin dini kimliğinin inşasında önemli bir kazanım elde etmesine vesile olan dinî ritüellerden biri saymıştır.

O halde inanan insan mutlak ve mükemmel bir varlık olan Tanrı ile iletişim kurarken nasıl bir usul takip etmelidir? Gazzâlî'ye göre duanın özel bir usulü, yeri ve zamanı var mıdır?

2.4.2. Gazzâlî'de duanın usulü

Gazzâlî, dua ederken yardım istediğimiz zat kâinatın Rabbi olduğundan, O'nun tarafından belirlenmiş olan usul ve adaba uygun bir şekilde hareket edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindedir. Ona göre, dua edilirken kişinin ne istediğini, kimin için istediğini, nasıl ve niçin istediğini çok iyi bilmesi ve peygamber tarafından belirlenen usul ve adaba riayet etmesi gerekmektedir.⁴⁴

Gazzâlî'ye göre, dua için bazı zaman ve mekânlar diğerlerinden daha fazla öneme sahiptir.⁴⁵ Bundan dolayı dua edecek kişi, duasının kabul olması için bu yer ve zamanları fırsat bilmelidir. Örneğin arefe günü, Ramazan ayı, Cuma günü, seher vakti şari' tarafından önemli zaman dilimleri, kible ve Kabe de önemli mekanlar olarak belirlenmiştir.⁴⁶ O halde duanın kabulü açısından bu hususun gözetilerek dua edilmesinde yarar vardır.

Gazzâlî, şari' tarafından bazı zaman dilimlerine her ne kadar özel önem atfedilmiş olsa da bunun, duanın sadece belirli zaman dilimlerinde yapılan bir pratik olduğu anlamına gelmediğini belirtmiştir. Çünkü kişinin mutlak kudret sahibi Tanrı'ya dua etmesi için herhangi bir zaman dilimini beklemesine gerek yoktur. Her nerede ve ne zaman dua etmek isterse orada dua edebilir.⁴⁷ Başka bir ifadeyle kimi zaman dilimleri diğerlerine göre daha kutsal kabul edilse de, duanın belli bir zamanı olmadığını, bireyin dilediği anda dua etmesinin önünde hiçbir engelin bulunmadığını söyleyebiliriz.

⁴⁴ Gazzâlî, *Ariflerin Yolu*, 90-91.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/880.

⁴⁶ Gazzâlî, *Duâ Ve Zikir*, 67.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/880.

Gazzâlî'ye göre, yine dua etmek için Kabe, kible şari' tarafından dua etmek için önemli mekanlar olarak belirlenmiş olsa da kutsal varlık ile diyalog kurmak için özel bir zamanı beklemeye gerek olmadığı gibi özel bir mekân aranmasına da gerek yoktur. Zira insan dilediği her yerde dua ederek Tanrı ile irtibat kurabilir.⁴⁸ Konuyu dua-mekân ilişkisi bağlamında incelediğinde Gazzâlî, bazı özel mekânlarda dua edildiği takdirde, duaların kabulüne yönelik beklentinin daha da arttığını ifade etmiştir. Bununla birlikte dua etmek için özel bir mekânın aranması zorunluluk arz etmemektedir.

Peki, gerçekten zaman ve mekân kutsal mıdır? Eğer kutsalsa o zamanı ve mekânı değerli kılan şey nedir? Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki; kutsal olgusu olmayan hiçbir din bulunmamaktadır.⁴⁹ Dinî geleneklerde bu olgu, metafiziksel alanla, ilahi olanla irtibatlı olarak, oldukça geniş bir anlam ağına sahiptir.⁵⁰ Bir olgunun kutsal kabul edilmesi iki farklı şekilde gerçekleşmektedir. İlk olarak, sıkıntı veya zorluk derecesi üst düzeyde olan bir olayın akabinde o yerin veya anın değer kazanması ile ikincisi ise Tanrı'nın belirli bir zaman veya mekâna işaret etmesi ile o zaman veya mekân kutsallık kazanmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla bazı zaman ve mekânlar, kutsal kabul edilenle olan özel ilişkilerinden ya da ilahî olan tarafından kendisine özel bir anlam yüklenmesinden dolayı, kutsallık niteliği bakımından diğer vakit ve yerlerden ayrılmaktadır.

Duanın usul ve adabıyla ilgili olarak Gazzâlî'nin dikkat çektiği diğer bir husus, duaya Tanrı'nın isminin anılarak başlanması gerektiğidir.⁵² Tanrı'nın ismini zikreden birey duasında, kendisinden emin, ne istediğini bilen bir tavır içerisinde olmalıdır.⁵³ Ayrıca duasının kabul edileceğine inanarak isteğinde ısrarlı olmalı⁵⁴ ve duasının kabul olmasını engelleyecek her tür manevî ve batınî davranışlardan uzak durmalıdır.⁵⁵ Buradan anlaşılacağı üzere duaya öylesine ve gelişigüzel olarak yapılan bir ritüel olarak

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/879.

⁴⁹ İbrahim Hakkı Kaynak, "Dinlerde Kutsal Zaman Ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 39 (2016), 444.

⁵⁰ Muammer Cengil - Dila Baran Tekin, "Kutsal Zaman, Algılanış Biçimi Ve İbadet Hayatına Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 33.

⁵¹ Kaynak, "Dinlerde Kutsal Zaman Ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı", 446.

⁵² Gazzâlî, *Duâ Ve Zikir*, 80.

⁵³ Muhyiddin-i en-Nevevi, *Riyazü's-Salihin-Metin ve Çeviriler-*, çev. M. Emin Özavşar, Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 288-289.

⁵⁴ en-Nevevi, *Riyazü's-Salihin-Metin ve Çeviriler*, 289.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/882.

bakılmamalıdır. Tanrı'nın, bireyin isteğine karşılık vereceğine tam bir güven ve ciddiyet içerisinde dua edilmelidir.

Şari' dua ve ibadetlerin usulü ile ilgili olarak ne çok sesli ne de çok sessiz yapılmasını istemiştir.⁵⁶ Bu çerçevede Gazzâlî, Tanrı ile etkili bir iletişim kurabilmek için yapılan duada yüksek ses yerine, içten ve daha alçak bir sesin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, kişi kendini beğenmiş bir üslup ile veya edebi bir eser okur gibi kafiyeli ve üstü örtülü cümlelerle dua etmekten kaçınmalıdır.⁵⁷ Dua, daha çok mütevazı, aşkın olana karşı kendi konumunun farkında olarak, aşırılığa kaçmadan sade bir dil ile yapılmalıdır.⁵⁸ Dolayısıyla Gazzâlî, Tanrı'nın ibadetlerdeki üslup ile ilgili direktiflerinden hareketle dua eden bireyin kullandığı üslubunun sade olmasının önemine vurgu yapmıştır.

İslam düşünce tarihinin önemli simalarından biri olan Gazzâlî, duanın makbul olabilmesi ile ilgili yukarıda bahsettiğiniz hususları önemli görmüştür. Tanrı'nın evrene müdahalesinin kabulünün karşılığı olarak görebileceğimiz dua, mutlak kudret sahibi Tanrı ile insan arasında köprü kurma vazifesi görmektedir. Bu nedenle Gazzâlî bu iletişimde insanın, aşkın varlık olan Tanrı'yı anmasını, O'nun sonsuz kudretine sığınmasını dua için önemli bir davranış olarak değerlendirmiştir. Duanın aşkın ve mutlak varlık olan Tanrı ile irtibat kurmayı sağlaması bakımından birey için önemli bir kazanım olduğunu söyleyebiliriz.

2.5. Tanrı-İnsan İletişimi

İletişim, içinde bulunduğumuz fiziki evreni anlama ve anlatma sorunudur.⁵⁹ Bir iletişim şekli olması itibariyle dua, duaya cevap verecek olan Tanrı ile dua eden insan arasında gerçekleşen bir diyalogdur.⁶⁰ Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetini açıklamak, en zor

⁵⁶ el-İsrâ, 17/110; el-A'râf, 7/55.

⁵⁷ el-A'râf, 7/55.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/881-182.

⁵⁹ Abdulkuddüs Bingöl - Muhsine Sekmen, "İletişimin Bir Başka Boyutu: Tanrı-İnsan İletişimi ya da Metafizik İletişim", *Felsefe Dünyası* 52 (2010), 13.

⁶⁰ Mehmet Akif Ceyhan, "Allah – İnsan İletişimi Açısından Vahiy", *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XVI/2 (2018), 353.

metafiziksel meselelerden biridir.⁶¹ Bu iletişimin mahiyetini anlamaya yönelik olarak felsefe tarihi boyunca birçok teori öne sürülmüştür. Ancak tüm bu teoriler asıl itibarıyla nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu ile ilgilidir. Bu tasavvurların Tanrı'nın mutlak gerçekliğini ne kadar doğru yansıtabildikleri tartışması ilkçağ filozoflarına kadar geri götürülebilir. Örneğin Xenophanes bu hususa şu şekilde dikkat çekmiştir. “*Atların, aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar Tanrı'larını at gibi arsanlar da aslan gibi çizeceklerdi.*”⁶² Onun bu ifadesinden ilkçağlardan itibaren Tanrı-insan iletişiminin hangi temeller üzerine dayandığı tespit edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Tanrı'yı anlama çabası içerisindeki insanın girişimi, bireyseldir. İnsanlığın tarihi serüveninde, tek bir dinden söz edilemeyeceği gibi tek bir Tanrı tasavvurundan bahsetmek de mümkün değildir. Örneğin Tanrı hakkında fikir beyan eden düşünürlerin bir kısmı, O'nu belli başlı olumlu niteliklerle vasıflandırılabilceğini iddia ederken, diğer bir kısmı meseleyi Tanrı hakkında konuşmanın imkânsızlığına kadar götürerek, O'nun olumlu değil de olumsuz niteliklerle vasıflandırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Böylece birbirinden farklı birçok Tanrı tasavvuru ortaya çıkmıştır.

Bu tasavvurların zihin dünyamızda karşılığı olup, bizatihi Tanrı'nın zâtını yansıtmamaktadırlar. Zira O'nu anlamaya yönelik tüm tasavvurlarda Tanrı'nın zâtının etkisi olduğu gibi, insanın zihni de etkili olmaktadır. Tanrı tasavvurları, insan zihninin kurgulaması sonucu oluşmaktadır.⁶³ Dolayısıyla her bireyin zihninde, kendi kurgusuna göre imgesel yönü de bulunan bir Tanrı imajının oluştuğunu söyleyebiliriz.

Tanrı ile insan arasında ontolojik ilişkiye gelince; bu ilişkinin bir tarafında ezeli, ebedi ve âlemin yaratıcısı olan Tanrı bulunurken, diğer tarafta Tanrı'nın dışındaki tüm mümkün varlıklar bulunmaktadır.⁶⁴ Sıfatları sayesinde kendisini tanıma ve onunla iletişime geçme imkânı bulduğumuz Tanrı, sadece kendisine özgü olan sıfatlarının (zâtî) yanında insanlar tarafından paylaşılan ilim, irade, kudret gibi sıfatlara da sahiptir. Tanrı, sıfatlarının bir kısmını yarattığı insana bahşetmekle birlikte onlar keyfiyetleri itibarıyla Tanrı ile insanda

⁶¹ Hatice K. Arpağuş, “Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 41.

⁶² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961), 27.

⁶³ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih-Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri* (Ankara: Otto Yayın, 2016), 165.

⁶⁴ Akif Akto, “Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik Ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* VIII/16 (2016), 892.

farklılık göstermektedir. Tanrı'nın insanı kendi sıfatlarından bazılarının taşıyıcısı olarak yaratması, Tanrı-insan ilişkisinin temelini teşkil etmektedir.⁶⁵

Düşünürler, Tanrı'nın nitelikleri konusunda ihtilafa düştükleri gibi, bireyin nitelikleri konusunda da ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı bireyi, aklını kullanma yetisine ve eylemlerini hür bir şekilde yapabilme gücüne sahip aynı zamanda eylemlerinden sorumlu bir varlık olarak nitelendirirken diğer bir kısmı, ya özgürlüğünü hiç kullanamayan ya da özgürlüğünü kısmi olarak kullanabilen varlık olarak ele almışlardır. Düşünürler, bireyin sorumlu varlık olmasını, onun eylemlerini herhangi bir kısıtlama olmadan özgürce yapabilmesi ile ilişkilendirmişlerdir.⁶⁶

Bu düşünürlerden Eş'arî ekole mensup olanlar, bireye irade gücü verildiği takdirde Tanrı'nın iradesinin zarar göreceğini düşündüklerinden dolayı O'nun iradesini korumak için, insanın iradesini yok saymışlardır. Diğer taraftan insanların eylemlerinden sorumlu tutulmasının anlamlı hale gelmesi açısından kesb teorisi ile insan iradesine alan açmaya çalışmışlardır. Ancak kesb teorisini de tamamen Tanrı'nın iradesine bağlamaları insan hürriyetinin “*tipik bir determinist doğmaya*” dönüşmesine yol açmıştır.⁶⁷

Eş'arî düşüncede, insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için kesb teorisi ileri sürülmüştür. Ancak bu teori insana istediği şeyleri hür bir şekilde yapabileceği bir ortam bırakmamıştır. Eş'arî kelâmının savunucuları, Tanrı'nın kudret ve irade sıfatlarının mutlak oluşunu koruma adına, insan hürriyetini heba etmişlerdir. Böylece Eş'arî düşüncede insan, eylemleri hakkında kendi başına karar veremeyen bir varlık olarak tasarlanmıştır. İnsanların eylemlerini hür olarak yapamadığı bir yerde, dua eylemi de zorunluluk altında yapılmış olacağından, dini kullanımdaki önem ve anlamını yitirmiş olacaktır. Tanrı'nın irade ve kudret sıfatlarının Gazzâlî bağlamındaki değerlendirmelerine üçüncü bölümde detaylıca yer vereceğimiz için şimdilik bu kadar bilgiyi yeterli gördük.

Gazzâlî, Tanrı ile insanın ontolojik olarak birbirinden tamamen farklı varlıklar olduklarına dikkat çekmiştir. Bu anlamda Tanrı, Vâcibü'l Vücûd, yani varlığı kendisinden olan başka bir varlığa ihtiyaç duymayan varlık iken, Tanrı'nın varlığının

⁶⁵ Mahsum AYTEPE, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezili Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVII/3 (2017), 238.

⁶⁶ Mahmut AY, “Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”, *İslam Araştırmalar* XVII/2 (2004), 95-96.

⁶⁷ Hasan HANEFİ, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi AKYÜZ (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000) 90.

dışında kalan bütün varlıklar var olmak için O'nun varlığına muhtaçtırlar. Örneğin at, her ne kadar zekâsını kullanarak hareket etse de insan, kendisini yeryüzündeki diğer canlılardan ayrıcalıklı kılan akıl ve irade gücü sayesinde onlardan ayrılmaktadır. Bu nedenle insan ile at, varlık olarak eşdeğer görülmezler. Benzer şekilde Tanrı ile insan da ontolojik olarak eşdeğer varlıklar değildir. Tanrı'nın sıfatları, O'nun nasıl bir varlık olduğuna dair bize önemli bilgiler vermesinin yanında, Tanrı-âlem-insan iletişiminin nasıl olduğuna dair bilgiler de vermektedir.⁶⁸ Filozoflar bu iletişimi Tanrı'nın bilgi sıfatı üzerinden inşa etmeye çalışırken Gazzâlî, irade ve kudret sıfatlarını baz almıştır.⁶⁹

Görülüyor ki, Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetinin anlaşılması Tanrı'nın sıfatları ile mümkün olmaktadır. Ancak sıfatların ele alınışı felsefî ve kelimî ekollere göre farklılık gösterdiği için bunlar üzerinde görüş birliği bulunmamaktadır. Bizim bu çalışmamızdaki hedefimiz, konuyu Tanrı'nın ilim sıfatı açısından ele alıp değerlendirmektir. Bu nedenle buraya kadar olan bölümde, duanın anlamı ve önemi, Gazzâlî'ye göre duanın usulü ve adabından bahsettik. üçüncü bölümde ise "Gazzâlî'de İlâhî İlim" meselesi üzerinde duracağız.

⁶⁸ Temel Yeşilyurt, "Gazzâlî'ye Göre Allah'ın İradesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV (1998), 187.

⁶⁹ Tuncay Akgün, *Gazzâlî Ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 254.

3. İLAHİ İLİM

3.1. Gazzâlî’de İlahi İlim

Ezelî ve mükemmel olan Tanrı’nın, oluş ve bozuluş içerisinde olan âlem ile ilişkisinin nasıl olduğu meselesi, din felsefesinde tartışmalı meseleler arasında yer almaktadır.⁷⁰ Tanrı-âlem-insan ilişkisini anlamlandırmada, birçok düşünür Tanrı’nın ilim sıfatının önemi üzerinde durmuştur. Çünkü ilim, irade, kudret vb. sıfatlar, aynı zamanda Tanrı’nın zatının dışında kalan varlıklar ile nasıl bir ilişki içinde olduğuna açıklama getirmektedir.⁷¹

Tanrı’nın ilim sıfatı hakkındaki genel kabul gören düşünce, O’nun ezeli ilminin her şeyi kapsadığı yönündedir. Gazzâlî’nin ilahi ilim anlayışının temelinde, bu düşünce bulunmaktadır; yani Tanrı ezeli ilmiyle olmuş, olan ve olacak tüm şeyleri bilmektedir.⁷² Ancak böyle bir kabul, birtakım problemleri beraberinde getirmiştir.⁷³ Örneğin, Tanrı’nın hem değişime konu olan varlıkları bilmesi, hem de ezeli, ebedi ve değişmeyen bir varlık oluşunu aynı anda kabul etmek mümkün müdür? Tanrı, insanların ihtiyaçlarını ve ne isteyeceklerini ezeli ilmi ile biliyorsa, o halde dua ve ibâdet etmenin ne önemi vardır? İnsan, herhangi bir konuda, daha ne isteyeceğini belirleyememiş iken, talep edilecek olan şeyin Tanrı tarafından önceden biliniyor olması, yani İlahi önbilginin bulunması, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmaz mı?⁷⁴ Bu tür sorular ile Tanrı’nın ilim sıfatının kapsamının ve bunun insan özgürlüğü dahil ne gibi problemlere neden olduğunun ortaya konması gerekmektedir.

Meselenin daha iyi anlaşılması için öncelikle ilmin ne anlama geldiği, ilahi ve beşeri ilmin birbirinden aynı veya farklı yönlerinin olup olmadığını inceleyeceğiz.

⁷⁰ Hasan Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi-Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme* (Ankara: İlahiyat, 2016), 1.

⁷¹ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü’l-İrşad: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 46-48; Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*, 1.

⁷² Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol (el-İktisâd Fi’l-İ’tikâd)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 74; Salih Sabri Yavuz, “İlahi İlim Bağlamında İnsan Hürriyeti, Gayb Ve Gelecek”, *EKEV AKADEMİ DERGİSİ - Sosyal Bilimler IX/22* (2005), 64.

⁷³ Hasan Tanrıverdi, “İlahi İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi”, *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 79.

⁷⁴ İsmail Çetin, “Boethius’ta Tanrı’nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 135.

3.2. İlimin Tanımı

İlim kavramı, sözlükte, “*bilmek, tanımak*” gibi anlamlara gelen cehl kelimesinin zıddıdır.⁷⁵ Terim anlamı itibari ile ilim, “*bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir niteleme*”⁷⁶ olarak tanımlanmıştır. Sıfat olarak ise ilim, “*Allah’ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi*”⁷⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Yapılan farklı tariflerde, eşyanın mahiyetinin insan zihninde bir şekle benzetilmesi, ilim olarak tanımlanmıştır.

Eş’arî ekole mensup düşünürler ilmi, “*âlim için gerekli olan âlim olma vasfını sağlayan sıfat*”⁷⁸ olarak tanımlamıştır. Yapılan tarifte, ilmin yani bilginin bir bilen, bir de bilinen unsurunun bulunduğu görülmektedir.⁷⁹ Gazzâlî, ilmin tanımını yapmanın mümkün ancak zor olduğunu, ilmin tanımının örnekler verilerek ve bölümlere ayrılarak yapılması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁰ Buradan hareketle Gazzâlî, bilgiyi şöyle bir örnek vererek açıklamaktadır. Kılıcın tutulması için, öncelikle bir el gerekmektedir. O süje olmaktadır. Daha sonra objeye ihtiyaç var ki o da kılıçtır. Son olarak ise kılıcın tutulması eyleminin gerçekleşmesi ile yani süje-obje arasında olan etkileşim neticesinde bilgi oluşmaktadır. Bu sayede kılıca uygun olan bir suret insan zihnine yerleşmektedir. Örnekte olduğu gibi “*bilinenin hakikatine uygun bir suretin kalbe yerleşmesine*”⁸¹ ilim adı verilmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî ilim kavramını, süje ile obje arasındaki etkileşimin sonucu olarak tanımlamıştır.

⁷⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Et-Ta’rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Kader”,156; Hasan Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmî* (İzmir: Kaynak Yayınları, 2004), 5.

⁷⁶ İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 22/109).

⁷⁷ Kutluer, “İlim”, 22/109.

⁷⁸ Cüveynî, *Kitabü’l-İrşad: İnanç Esasları Kılavuzu*, 32.

⁷⁹ Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003), 47-48; Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 51.

⁸⁰ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *El- Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 41-42.

⁸¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-Din*, 3/29-30; Necip Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 49.

Gazzâlî, ilim kavramını, kadîm ve hâdis olmak üzere iki temel başlıkta incelemiştir. Tanrı'nın bilgisini ifade ederken kadîm, Tanrı'nın dışında kalan mümkün varlıkların bilgisini belirtirken de hâdis kavramını kullanmıştır. Bu nedenle Gazzâlî, kendisi dışındaki sonradan olan mümkün varlıkları bilen bir yaratıcının, kendi zâtını bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Gazzâlî, bu konuyu kâtip örneğinden hareketle şu şekilde açıklamıştır: Bir kâtibin meydana getirdiği eser, onun bizzât kendi ellerinin ürünüdür. Ortaya çıkan bu ürün için, kâtibin ürünü değilmiş gibi veya kâtibin bu sanatı bilmediği gibi davranmak doğru bir çıkarsama değildir.⁸² Dolayısıyla Gazzâlî, Tanrı'nın hem zâtını hem de zâtının dışında kalan varlıkları bildiğini düşünmektedir.

Ezelî ve mükemmel olana atfedilen sıfatlar ile mümkün varlıklara ait sıfatlar aynı değildir. Bu noktada “*Tanrı her şeyi bilir*” önermesinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu gündeme gelmiştir. Yani Tanrı'nın her şeyi bilmesi mantıksal olmayan şeyleri de kapsamakta mıdır veya Tanrı'nın her şeyi bilmesi imkânlar alanına ait bir bilme midir sorularına cevap aranmıştır.

İmkânın bilgisi, gerçekleşmesi imkân dâhilinde olan ihtimaller alanıyla ilgilidir.⁸³ Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin ihtimaller içermediğini, ihtimaller içeren bir bilgi türünü Tanrı'ya mâl etmenin, O'na cahillik atfedileceği anlamına geleceğinden kabul etmemiştir.⁸⁴ Buradan hareketle Gazzâlî, kesinlikten ziyade imkâna dayanan bilgi türünün Tanrı'nın ilmi ile bağdaşmadığını, olmuş ve olacak ne varsa her şeyin bilgisinin olduğu şekliyle Tanrı'nın ilminde mevcut olduğunu düşünmektedir. Hem zâtını hem de zâtının dışında kalan şeyleri kapsayan ilahi ilim, imkanların ya da alternatiflerin bilgisi olarak kabul edilmemiştir. Ancak bu tutum bireyin eylemlerini dahi belirlediği için duayı anlamsızlaştırmakta ve bireye eylemlerini tercih edecek bir imkân alanı bırakmamış gibi gözükmektedir.

Bireyin eylemlerinin dahi belirlendiğini düşündüğümüz bir sahada, Tanrı'nın ilmi her şeyi kapsamakta mıdır, O'nun ilminin bir sınırı var mıdır? Eğer Tanrı'nın ilmi sınırlı ise bu durum Zorunlu Varlık kavramı ile çelişmez mi?

⁸² Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 74.

⁸³ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul, 2003), 146.

⁸⁴ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 63-64.

3.3. Tanrı'nın İlminin Kapsamı

Teizmin ön kabulü olan “*Tanrı her şeyi bilir*” önermesi ile mutlak ve ezeli olan Tanrı'nın ilminin her şeyi kapsadığı ifade edilmek istenmiştir. Teizmin bu öngörüsü, Tanrı'nın zâtını ve zâtı dışındaki değişime tabi olan varlıkları ezeli ilmiyle bildiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla geçmiş, gelecek ve içinde bulunduğumuz şu an, Tanrı'nın ilminin kapsamı dışında değildir. Ancak Tanrı'nın hem zâtını hem de zâtının dışında kalan tüm varlıkları bildiğini söyleyen düşünürler olduğu gibi, Tanrı'nın sadece zâtını bildiğini, bunun dışındaki hiçbir bilgiye sahip olmadığını iddia eden düşünürler de felsefe tarihi boyunca var olmuştur.⁸⁵

Tanrı'nın zâtını ve zâtının dışındaki tüm varlıkları bildiğini iddia edenlere göre, hiçbir şey Tanrı'nın ilminin dışında değildir. O'nun ilmi, en küçük şeylerin ayrıntısını bilen, insanların kafasındaki saçlarının kaç telden oluştuğuna varana kadar en ince ayrıntıyı içine alan bir ilimdir.⁸⁶ Tanrı'nın yalnızca zâtını bildiğini iddia eden düşünürlere göre ise, Tanrı'nın ilmi mükemmel olduğu için zâtının da mükemmel olması gerekmektedir. Zâtının dışında kalan şeylerin eksiksiz olması mümkün olmadığından, Tanrı'nın yalnızca zâtını bilmesi gerektiği düşünülmüştür. Aksi takdirde bu durumda onun zâtına bir eksiklik atfedilmiş olunacaktır. Ayrıca mümkün varlıklar değişime tabi olan varlıklardır. Bu varlıkları Tanrı'nın bilmesi, O'nun da değişime maruz kalması demektir.⁸⁷ Bundan dolayı, Tanrı'nın yalnızca zâtını bileceği düşünülmüştür.

Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin kapsamı hakkında hangi düşünceyi benimsemiştir? Tanrı'nın ilmi sadece zâtını mı kapsamakta yoksa zâtının dışında kalan mümkün varlıklar bu ilme dahil midir?

3.3.1. Tanrı'nın zâtını ve zâtının dışındaki varlıkları bilmesi meselesi

Teizmin uluhiyet anlayışının en önemli vasfı, Tanrı'nın hem zâtını hem de zâtının dışında kalan varlıkları herhangi bir kısıtlama olmadan bilmesi, ezeli ve mutlak bir ilah

⁸⁵ Tanrıverdi, *Meşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 90-91.

⁸⁶ Aziz Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 43; Sa'duddin Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 169.

⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996), 65-70.

olmasıdır.⁸⁸ Gazzâlî, Tanrı'nın ilim sıfatına sahip olduğunu, O'nun hem zâtını hem de zâtının dışında kalan şeyleri ezeli ilmiyle bildiğini düşünmektedir.

Gazzâlî, “*Yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır*”⁸⁹ ayetinden hareketle Tanrı'nın ilim sahibi olmasını, O'nun âlemi yaratması ile ilişkilendirerek açıklamıştır. O, âlemdaki bu eşsiz düzeni meydana getiren yaratıcının mükemmel bir varlık olması ve âlim olması gerektiğini düşünmektedir.⁹⁰ Görülüyor ki Gazzâlî, Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olmasını ilim sıfatının bir kanıtı olarak görmekte, dolayısıyla Tanrı'nın bu sıfatını temellendirirken yaratma sıfatından hareket etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'nın ilminin her şeyi kuşattığı⁹¹ meselesi anlatılırken Tanrı'nın ilmi ile ilgili üzerinde durulması gereken iki önemli kavram dikkati çekmektedir. Bunlar Tanrı'nın “el-âlim” ve “el-habîr” isimleridir. Gazzâlî, Tanrı'nın el-âlim ismini şu şekilde açıklamaktadır: Bu isim, Tanrı'nın her şeyi noksatsız bir şekilde yani bir şeyin içini, dışını, altını, üstünü, önünü, arkasını bilmesi anlamına gelmektedir.⁹² Gazzâlî, bu ismi açıklarken, Tanrı'nın ilmi ile beşeri ilim arasındaki farklara da değinmektedir. Ona göre birinci fark, Tanrı'nın ilminde herhangi bir sınırlama söz konusu değilken, beşerin ilminde bir sınır vardır. İkinci fark, beşerin bir şeye vakıf olması ile Tanrı'nın bir şeyi bilmesi farklı şeylerdir. Zira beşerin bir şeyi bilmesi sanki beyaz perdenin arkasından görüyormuş gibidir. Ancak Tanrı'nın bilmesinde herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır. Üçüncü fark ise, Tanrı'nın ilmi sonradan olan veya sonradan öğrenilerek kazanılmış bir bilgi türü değildir. Ayrıca beşerin bir şeyi fark etmesi eşyaya bağlı iken, Tanrı'nın ilmi, eşyanın var olmasının sebebidir. Gazzâlî, bu konuyu satranç örneği ile açıklamaktadır. Bu örnekte satrancı icat edenin ilmi ile satrancı sonradan öğrenen kişinin bilgisinin aynı olmadığı iddia edilmektedir. Zira satrancı bulan kişinin varlığı satrancın varlığının sebebi iken, satrancın varlığı da satrancı sonradan öğrenen kişinin bilgisinin sebebidir. Bu bakımdan Tanrı'nın ilmi de satrancı icat edenin ilmine

⁸⁸ Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 114.

⁸⁹ el-Mülk, 67/14.

⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/277.

⁹¹ et-Tevbe, 9/97; el-Enfâl, 8/17; Hûd, 11/5; Nûr, 24/64.

⁹² Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, çev. M. Feriştat (Bursa: Feriştat Yayınları, 2005), 97.

benzemektedir.⁹³ Bundan dolayı Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin eşyanın varlığının nedenini oluşturduğunu, beşerin bilgisinin ise eşyadan sonra gelen bir bilme şeklinde olduğunu düşünmektedir.

Gazzâlî'nin ilahi ilim bağlamında ele aldığı diğer bir kavram ise Tanrı'nın el-habîr ismidir. Bu isim, herhangi bir şey hareket etsin ya da etmesin, Tanrı'nın gizli şeylerden haberdar olduğu ve bunların bilgisine sahip olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁴ Bu öyle bir bilmedir ki, Tanrı gece taşın üzerinde hareket eden karıncanın hareketini bilen, hava boşluğunda bulunan zerrelere gören, insanların içlerinden geçirdikleri her türlü gizli düşüncelere varana kadar bilgi sahibi olan mutlak bir varlıktır.⁹⁵ Ancak Gazzâlî, âlim ile habîr isimlerinin birbirinden farklı yönlerinin olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki; âlim ismi, ziyadesi ile bir şeye vakıf olmayı ifade ederken, habîr ise Tanrı'nın gizli ve batını olan her türlü şeylerin bilgisine sahip olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁶

Tanrı'nın bilgisi açıklanırken sınırlı ve sonradan kazanılan beşeri bilginin karşısına herhangi bir yönden sınırlandırılmayan, gizli ya da açık, olmuş ya da olacak her tür eşya ve olayın bilgisine sahip Tanrı'nın bilgisi konulmuştur. Yani Tanrı'nın bilgisi hakkında konuşurken Gazzâlî takdis ve tenzih anlayışını ön planda tutmuştur. Bu ifadeler aynı zamanda ilahi bilgi ile beşeri bilginin farklılığını ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın bilgisinin eşyayı kuşatıcılığı, bilgisi gibi zâtının gereğidir. Tanrı, zamana bağlı olarak cereyan eden tüm olayları, ezelde ilmi ile bilir ve zaman içinde olayların gerçekleşmesi ile Tanrı'nın ilminde herhangi bir artma, eksilme ya da değişme olmamaktadır. Zira Tanrı'nın ilmi maluma tabi olan bir ilim değildir.⁹⁷ Görülüyor ki, Tanrı gelecekte yaşanacak olan şeyleri, olmadan önce ezeli ilmi ile bilmektedir. Ayrıca Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin, hem zâtını hem de zâtının dışındaki varlıkları kapsadığını ifade etmiştir. Bununla küçük ya da gereksiz gibi görünen şeyleri bilmesinin Tanrı'nın mükemmelliğine zarar vereceği endişesinden dolayı bunların ilminin dışında kalması iddiasının kabul edilip tarafının olmadığı anlatılmak istenmiştir. Bundan dolayı, küçük ya

⁹³ Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, 97-98.

⁹⁴ Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, 119-120.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/231; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 16.

⁹⁶ Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, 119-120.

⁹⁷ Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 17.

da büyük gizli ya da aşikâr her türlü bilginin, Tanrı'nın ilmine dâhil olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî, Tanrı'nın zâtını bildiği ile ilgili görüşlerine filozoflara yönelttiği eleştiriler ile yeni bir ivme kazandırmıştır. O, filozofların görüşlerinin Tanrı'nın ilminin zâtını kapsamadığını, hatta bu tür bir bilmenin Tanrı'nın zâtını bilmediği anlamına geldiğini düşünmektedir. Gazzâlî, filozofların sıfat anlayışının bizi böyle bir sonuca götürdüğü kanaatindedir. Filozofların Tanrı'nın zâtı dışında sıfatlarının varlığını kabul etmediğini, Tanrı'nın zâtını bildiği iddialarını ispatlamak için kullanılan delillerin yetersiz olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca Gazzâlî, mutlak varlığın kendisi hakkındaki bilgisinin zatına sonradan ilave olmadığını, bu bilginin zâtıyla kaim olduğunu düşünmektedir. Filozofların görüşlerini eleştirerek, onların Tanrı'nın ilim sahibi olduğunu temellendirmede başarılı olamadıklarını iddia etmiştir.⁹⁸

Gazzâlî, ilahi ilim bağlamına ilişkin görüşlerini aktarırken konuyu Tanrı'nın hem zâtını hem de zâtının dışında kalan varlıkları bildiğine, aynı zamanda filozofların âlemin ezeli olduğunu savunmalarına getirmiştir. O, filozofların âlemin ezeli olduğu düşüncesi kabul edilirse Tanrı'nın iradesine yer verilmediği için Tanrı'nın ilminden söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁹ Ancak Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın sıfatları meselesinin önemine binaen bu durumun gerçekleşmesi mümkün değildir. Diğer taraftan Meşşâî filozoflar Tanrı'nın ilminin her şeyi kapsadığını ifade ettikleri halde, Gazzâlî'nin onları Tanrı'nın ilmi hakkında söylenmeyen şeyleri söylemiş gibi göstermesi düşündürücüdür.

İlahi bilgi bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer konu, Tanrı'nın zâtı ile sıfatlarının nasıl bir ilişki içinde olduğu meselesidir. Tanrı'nın ilmi meselesinde olduğu gibi birçok problemin temelinde yer alan sıfatlar meselesine getirilen çözüm önerileri, mutlak ve ezeli olan Tanrı ile insan ilişkisine yönelik açıklamalardır.

Genel olarak düşünürler, Tanrı'nın ilim sıfatının ezeli olduğu yönünde açıklamalarda bulunmuşlardır. Tanrı'nın zâtı, ezeli olduğuna göre bu durumda Tanrı'nın ilim sıfatı da

⁹⁸ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekasid El- Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 226.

⁹⁹ Ebû Alî İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa: İlahiyat II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 355.

ezelî olmalıdır.¹⁰⁰ Örneğin Eş'arî ve Mâturîdî kelamcıları, Tanrı'ya nispet edilen ilim sıfatının ezelî olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰¹ Bu noktada Eş'arîler, Tanrı'nın daha hiçbir şey belli değilken, olacak olan şeyleri zamansal ve mekânsal özellikleri ile nasıl olacaksa o şekli ile bildiğini ifade etmişlerdir.¹⁰²

Gazzâlî, genel olarak sıfatlar ile ilgili, özelde ise Tanrı'nın ilmi ile ilgili bir takım tespitlerde bulunmuştur. Bunlardan ilki, Tanrı'nın işitmesi, görmesi, her şeye gücünün yetmesi gibi sıfatları, O'nun zâtının aynı olmayıp aksine zâtının dışında kalan sıfatlar olduğunu kabul etmesidir. Bu konuda Gazzâlî, Tanrı'nın âlim olmasını ilim sıfatı ile yine bir başka sıfat olan Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesini, O'nun kudret sıfatı ile gerçekleştirdiğini düşünmektedir. O, filozoflar ile Mu'tezile kelamcıların bu görüşte olmadıklarının, bilakis Tanrı'nın zatının dışında sıfat kabul etmediklerinin farkındadır. Filozoflar ve Mu'tezile Kelamcıları, Tanrı'nın bir zâtı olduğunu ve o zâtın kadîm bir varlık olduğunu düşünmektedirler.¹⁰³ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, filozoflar ve Mu'tezile görüşü savunanlar, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, her şeye gücünün yettiğini anlatırken, O'nun zatından ayrı ilim veya kudret sıfatlarına sahip olmadığını düşünmektedirler. Gazzâlî, filozofların Tanrı'nın her şeyi bilmesini, O'nun sıfatı ile ilgili değil de zâtı ile bağlantılı bir durum olarak değerlendirdiklerini iddia etmiştir.

Gazzâlî, Tanrı'ya ait olan sıfatlar, O'nun zâtının dışında kalmıştır ifadesi ile aslında Tanrı dışında başka şeylerin olduğunu söylemek istemediğini, ifadelerinin yanlış anlaşıldığını, Tanrı denildiği takdirde sıfatlarının da içinde olduğunu belirtmek istemiştir. Örneğin "Ahmet'in kolu denildiğinde bu uzuv Ahmet'in kendisi olmadığı gibi Ahmet'ten başkası da değildir."¹⁰⁴ görüşünden hareketle Gazzâlî, Tanrı'nın sıfatlarının zatından bağımsız düşünülemediğini iddia etmektedir.

¹⁰⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı: El-Lüma' Fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 48-49; Eş'arî, *El-İbane Ve Usulü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akaidi*, 2019, 151; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 379.

¹⁰¹ Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî, *Kitabü't Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 70; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 48-49; Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 64-65.

¹⁰² Eş'arî, *El-Lüma*, 47; Eş'arî, *El-İbane*, 160-161; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 33.

¹⁰³ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 96.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 102.

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı üzere Gazzâlî'nin Tanrı'nın sıfatları ile ilgili kabul ettiği ikinci öncülü, sıfatları Tanrı'dan ayrı bir meleke olarak görmemesidir. Ona göre “Tanrı'nın sıfatlarını, zâtından ayrı düşünmek doğru değildir.”¹⁰⁵ Gazzâlî Tanrı'nın sıfatlarını zâtının dışında olduğu görüşünü reddederek, bunu bir benzetmeyle açıklamıştır. Örneğe göre Tanrı'yı ilim sıfatı olmadan âlim kabul etmek, malsız zengin, âlimsiz ilim kabul etmek demektir. Çünkü katil ve maktül birbirinden ayrılmadığı yani bunlardan biri bulunmadan diğeri olamayacağı gibi ilim, alim ve malum da birbirinden ayrılmaz.¹⁰⁶

Gazzâlî'nin üçüncü öncülü, Tanrı'nın sıfatlarının sonradan yaratılmış olmamasıdır. O, bütün sıfatların ezeli olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁷ Sıfatların sonradan yaratılması, ezeli olan Tanrı'nın sonradan var olan varlıklara mahal olması demektir. Gazzâlî, bu savında Tanrı'nın sıfatlarının zâtından ayrılmaması gerektiğini düşündüğü için sıfatların sonradan yaratılması meselesini kabul etmemiştir.

Filozoflar ile Mu'tezile'nin, konuyu Gazzâlî'den farklı düşünmelerinin sebebi, Tanrı'nın zâtında çokluk olabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira filozoflar, Zorunlu Varlığa çokluk isnat edilmesini yanlış bulmuşlardır.¹⁰⁸

Tanrı'nın zâtını ve zâtının dışındaki varlıkları bilip bilmediği meselesi, ilahi ilim meselesinin kimi insanlarca farklı algılanmasına ve düşünürler tarafından değişik şekillerde aktarılmasına neden olmaktadır. Burada düşünürlerin bir kısmının Tanrı'nın yalnızca zâtını bildiğini, diğerlerinin ise Tanrı'nın hem zâtını hem de zâtının dışında kalan tüm varlıkları bildiğini iddia ettikleri kastedilmektedir. Yalnızca zâtını bilen bir Tanrı, haliyle mümkün varlıklardan haberdar olamayacaktır. Ancak dinimiz bizden, sürekli dua ve ibâdet etmemizi isterken, bizden habersiz bir Tanrı anlayışı bireyin böyle bir dini hayat yaşamasıyla çelişkili gözükmektedir. Çünkü bu kavramlar, Tanrı'nın sıfatlarının atıl halde olmasıyla değil de, hala aktif olmasıyla anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla zâtının dışında olan varlıkları bilmeyen bir Tanrı, teizmin Tanrı'sı olamayacaktır.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 103.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/281.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 105.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 289-291.

Gazzâlî'ye göre Tanrı cüz'îleri bilmekte midir, Tanrı'nın cüz'îlere ilişkin bilgisinin küllî şekilde olması ne demektir? Gazzâlî'nin, Meşşâî filozofların Tanrı'nın cüz'îleri bilmediği görüşünde oldukları iddiasında haklılık payının olduğunu söyleyebilir miyiz?

3.4. Tanrı'nın Cüz'îlere İlişkin Bilgisi

İlahi ilim sıfatının kapsamı dahilindeki İslam düşüncesinde yapılan tartışmalarda, Tanrı'nın küllî ve cüz'îleri nasıl bildiği meselesi üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu doğrultuda Meşşâî filozoflar, Aristo'nun "*Tanrı için kusurlu varlıkları bilmektense bilmemek daha iyidir*" görüşünü revize etmişlerdir. Bu revize, Tanrı'nın mümkün varlıkların bilgisini zâtında değişiklik olmadan bildiğini açıklamaya yöneliktir.¹⁰⁹ Bu tezin kabulü, Gazzâlî ile Meşşâî filozofların görüşlerinin birbirinden farklılaşmasına neden olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı'nın cüz'îlere ait bilgisine geçmeden önce, öncelikle cüz'î ve küllî kavramlarını açıklayacağız.

Cüz'î, sözlükte "*parça, unsur*"¹¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak cüz'î kelimesi, "*bir varlık türünün tamamına değil sadece bir kısmına delâlet eden kavram*", "*taşıdığı hüküm, konudaki fertlerden sadece bir veya birkaçına şâmil olan önerme*"¹¹¹ demektir. Küllî kavramı ise Arapçada küll kelimesinin karşılığı olup¹¹² sözlükte, "*bütün, hepsi, tamamı*"¹¹³ gibi anlamlara gelmektedir.

Gazzâlî, ezeli ve mükemmel olan Tanrı'nın ilminin, değişime uğramayacağını düşünmektedir. O, mümkün varlıkların değişmesi ile Tanrı'nın ilminde değişim olmayacağı hususunda filozoflar ile aynı görüşte olduklarını ifade etmiştir.¹¹⁴ Gazzâlî, her ne kadar filozoflar ile aynı görüşte olduklarını ifade etse de, kavramlara yükledikleri anlam birbirinden farklıdır. Hatta Gazzâlî, filozofların kullandıkları yöntemi hatalı

¹⁰⁹ Mustafa Çağrı, "Cüz'î", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 8/149-150).

¹¹⁰ Cürçani, *Et-Ta'rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "Cüz'î", 75.

¹¹¹ Cürçani, "Cüz'î", 75.

¹¹² Ömer Mahir Alper, "Küllî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 26/539).

¹¹³ Cürçani, *Et-Ta'rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "Küllî", 189.

¹¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 127.

bulmakla kalmayıp, vardıkları sonuçlar nedeniyle onları küfürle itham etmiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın ilminin bilinen ile olan irtibatının nasıllığı, din felsefenin önemli tartışmalı konularından birini teşkil etmektedir.

Gazzâlî, Tanrı'nın varlıkla olan ilişkisinin bilinebilmesi için âlemi iradî olarak yarattığının kabul edilmesi gerektiğini, iradenin de ilmi gerektirdiğini, bunun da âlemi bildiği anlamına geldiği görüşündedir. Meşşâî filozoflar ise Tanrı'nın ilmini, ilk sebep olması ile yani sudûr teorisi ile açıklamışlar, âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak feyazan ettiğini ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶ Gazzâlî, filozofların bu görüşünü eleştirmiştir. O, Tanrı'nın yaratmasına zorunluluk izafe edilemeyeceğini, cüz'iler dahil her şeyi, ilminde herhangi bir değişme olmaksızın tek bir ilimle bildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî, Tanrı'nın cüz'ilere ilişkin ilminin Vâcibü'l-Vücûd temelinde ve değişime uğramadan olması gerektiğini düşünmektedir.¹¹⁷ Ezelî olan ilim sıfatı, zamana bağlı olarak değişmemektedir. Gazzâlî ilahi ilimde değişme olmamasını, Tanrı'nın varlıkları oldukları hal üzere bilmesine dayandırmaktadır.

Küllî-cüz'î bilme meselesi, Tanrı'nın cüz'ilere ilişkin bilgisinin küllî olduğu yönünde görüş beyan eden düşünürler ile Tanrı'nın ilminin cüz'î-küllî gibi ayrımlara gerek olmadığını savunan düşünürler arasında çıkmış bir problemdir.¹¹⁸ Bu problem filozoflar arasında üç farklı şekilde kabul görmüştür. Bunlardan ilki, Aristoteles'e ait olan Tanrı'nın sadece kendi zâtını bildiği şeklindeki görüştür. İbn Sina'nın temsil ettiği ikinci görüşte, Tanrı'nın hem zâtını hem de zâtının dışında kalan şeyleri küllî bir bilme ile bildiği savunulmaktadır. Bu bilmenin zamana bağlı bir bilme olmadığı; geçmiş, şimdi ve geleceğin değişmeyen bir bilgiyle bilindiği iddia edilmektedir.¹¹⁹ Üçüncü bilme türü ise,

¹¹⁵ Rabiye Çetin, *Gazzâlî'de İlahi İlim-İlahi İrade İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 76.

¹¹⁶ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: İlahiyat*, II/362.

¹¹⁷ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 105; Gazzâlî *Dinde Kurk Premsip*, 17.

¹¹⁸ Muhammet Caner Ilgaroğlu - Luay Hatem Yaçoob, "Allah'ın Cüz'ileri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî Ve Hocazâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 941.

¹¹⁹ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: İlahiyat*, II/344.

ister cüz'î, olsun ister küllî olsun Tanrı'nın her şeyi mutlak bir ilimle bilmesidir ki bu bilme türünün en önemli savunucusu Gazzâlî'dir.¹²⁰

İbn Rüşd ise, ezeli olan Tanrı'nın ilmi ile sonradan olan insan bilgisinin birbirinden farklı bilgi türleri olduğunu ileri sürerek Gazzâlî'nin ilahî ilim anlayışını eleştirmiştir. Tanrı'nın ilmi ile beşerin bilgisi arasında sadece isim benzerliği olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre, Tanrı'nın ilminin cüz'î ya da küllî gibi ayrımlara tabi tutulmaması gerekmektedir. Cüz'î ve küllî kavramlarının, mümkün varlıklara ait kavramlar olması ilahi ilimde böyle bir ayrıma gerek duyulmadığını göstermektedir.¹²¹ Buradan hareketle İbn Rüşd, Tanrı'nın ilmi ile insan bilgisinin kıyaslanamayacağını kesin bir dille ifade etmiştir.

Tanrı'nın ilminin değişmeyeceği konusunda Gazzâlî ve Meşşâî filozoflar fikir ayrılığına düşmemişlerdir.¹²² Farklı meselelerde görüş ayrılığının olmasının temel nedenlerinden birisi Tanrı-âlem ilişkisindeki metafiziksel boyutun farklı şekillerde algılanmasından yani Tanrı'nın ilminin varlıkla olan irtibatından kaynaklanmaktadır.¹²³

Ezeli ve mükemmel olan Tanrı ile sonradan yaratılan âlem arasındaki bağlantının nasıl olduğu ile ilgili açıklamalar Tanrı'nın "değişmezlik" özelliği ile daha zorlayıcı bir hal almaktadır.¹²⁴ Ancak bu özellik sonradan yaratılan varlıklara ait bir nitelime olmayıp Tanrı'nın mükemmel ve ezeli olmasının bir sonucudur.¹²⁵ Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen mutlak ezeli ve mükemmel olma özelliklerine, değişmezlik vasfı eklendiğinde Tanrı-âlem ilişkisi farklı bir boyut kazanmaktadır.¹²⁶ Görülüyor ki Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin mutlak anlamda her şeyi bilen bir statüde olduğu görüşündedir. Bu bilme şeklinde cüz'î ve küllî bilme gibi ayrıma gerek duymayan Gazzâlî, filozofları eleştirmiştir. Ancak Meşşâî filozofların görüşlerinde, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi bir sonuca ulaşmış-ulaşmadıkları

¹²⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 101; İbn Sina, *Kitabu's-Şifa: İlahiyat*, II/344-345.

¹²¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 433.

¹²² Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 11; İbn Sina, *Kitabu's-Şifa: İlahiyat*, II/348-354.

¹²³ Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 137.

¹²⁴ İsmail Çetin, "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39.

¹²⁵ Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2006), 153.

¹²⁶ Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 180.

tartışmalı bir mesele olup bizim buradaki araştırma konumuzun kapsamı dışında kalmaktadır.

İlahi ilmin değişmesi mümkün müdür, değişmesi mümkün ise bu ilmin ezeli olarak nitelendirilmesinin ne anlamı kalmaktadır? Mümkün değil ise dua ve ibâdet etmek boş ve anlamsız bir şey midir? O halde ilahi ilmin değişip değişmemesi meselesinin incelenmesi gerekmektedir.

3.5. İlahi İlmin Değişip Değişmemesi Meselesi

Mutlak, ezeli ve mükemmel olan Tanrı ile değişime tabi olan mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik kabullerin başında, teizmin Tanrı'ya yüklediği “*değişmezlik*” vasfı gelmektedir.¹²⁷ Bu bağlamda değişim kavramına yüklenen anlam önem arz etmektedir. Değişim zamanın ortaya çıkması ile mümkün olmaktadır. İlahi ilimin değişenleri bilmesi meselesini, filozoflar küllî olarak bilme kavramı ile açıklarken Gazzâlî, Tanrı'nın her şeyi ezeli ilmi ile değişme olmadan ve tek bir ilim ile bildiği şeklinde açıklama getirmiştir.

Gazzâlî'nin bu görüşüne Cehmiyye ve Kerrâmiyye cephesinden farklı cevaplar gelmiştir. Onlar, görüşlerini belli bir delile dayandırarak ispat etmeye çalışmışlardır. Örneğin Cehmiyye'ye göre (1971),

“Allah şuan âlemin daha önce ezelde var olduğunu bilmektedir. O, âlemin var olduğunu ezelde bilseydi, bu ilim değil cehalet olurdu. O şuan, öncesinde bilgi olmadan âlim ise âlemin bundan önce meydana geldiğine dair bilginin hâdis olduğu ortaya çıkar. Her hâdis varlığın durumu da böyledir.”¹²⁸

Cehmiyye'nin bu ifadelerinden Tanrı'nın varlıklara dair ilminin ezeli değil de, sonradan olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Tanrı'nın ilmi ile ilgili diğer bir itiraz da Kerrâmiyye düşüncesine aittir. Kerrâmiyye, “*Allah'ın bilgisini hâdislere mahal olduğunu kabul etmektedir.*”¹²⁹ Gazzâlî, Kerrâmiyye'nin görüşünü şu ifadelerle reddetmektedir: “*Değişen, değişimden hâlî olmaz, değişen ve değişimden hâlî olmayan da kadîm değil*

¹²⁷ Tanrıverdi, *Meşşâi Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, 2; Çetin, “Tanrı'nın Değişmezliği Problemi, 39.

¹²⁸ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 108-109.

¹²⁹ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 133.

*hâdistir.*¹³⁰ Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin ezelde tek bir ilimden oluştuğunu ve bu ilmin değişmeyeceğini savunurken, Cehmiyye, Gazzâlî'nin önemseydiği ezellilik fikri kabul edilirse Tanrı'ya cehalet atfedilmiş olacağından bu fikri kabul etmemiştir. Kerrâmiyye ise değişen hiçbir şeyin kadîm olamayacağını düşünmektedir. Buradan hareketle fikir ayrılıklarının ezellilik kavramı üzerinden olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî meseleye filozofların görüşlerini eleştirerek devam etmektedir. O, ilahi ilimdeki değişim meselesini, filozofların üç farklı bilgi türünü benimsediklerinden yola çıkarak şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Birey, sağında olan bir nesneyi soluna geçirdiğinde, onda bir değişim olmamaktadır. Değişim sadece nesnenin yer değiştirmesi ile yani yön boyutuyla olmaktadır. Bu durumu Gazzâlî, “*nesne yer değiştirse de zâtta değişim olmaz*” sözü ile açıklamıştır. İkinci eleştirisi, değişimin zâtın kendisinde olmasına yöneliktir. Bu ifade daha önceden bilmediği bir şeyi bilmesi ya da daha önceden gücü yetmediği bir şeye gücü yeter hale gelmesi demektir. Üçüncü eleştirisi ise, “*ilim maluma tabidir*” görüşünden hareketle bilinenin değişmesi ile bilginin de değişmesi durumudur. Belirtilen bu üç durum, Tanrı için mümkün değildir.¹³¹ Gazzâlî, bilinen değişince bilgi de değişir hipotezinden yola çıkarak, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi düşünürlerin görüşlerini kabul etmemektedir. Zira ona göre, Tanrı'nın ilmi sonradan olan değil, ezeli olan bir ilimdir. Filozoflar ise bağıntının değişmesi ile bilginin değişeceği fikrini kabul etmektedirler. Zira Tanrı'nın cüz'iyatı bilmesi, mümkün varlık ile bilgi arasındaki izafette mümkün olmaktadır.

Gazzâlî'ye göre, sonradan olan şeylerin değişmesi ile sadece izafette değişiklik olmaktadır. Bu değişiklik ise bilginin değişmesi demek değildir. Örneğin Zeyd'in değişen davranışlarındaki değişim neticesinde Tanrı'nın bilgisinde değişme olmamaktadır. Değişen şey yalnızca, Zeyd'in değişkenlik gösteren davranışları ile ilahi ilim arasındaki izafette olmaktadır. Gazzâlî bu duruma ilişkin görüşlerini bir başka örneği olan Güneş tutulması ile açıklamaktadır. Buna göre Gazzâlî, İbn Sina'nın zamana dâhil olmayan üç farklı bilgi türünü yani geçmiş, şu an ve geleceğe ait olan bilgiyi, Tanrı'nın nasıl bildiğini Güneş tutulması örneği ile anlatmaktadır. Güneş tutulması hâdisesinde üç farklı durum yaşanmaktadır. Bunlar Güneş tutulmasının öncesi, Güneşin tutulduğu an ve Güneş

¹³⁰ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 133.

¹³¹ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 131.

tutulmasından sonraki andır. Mümkün varlık olan insan, Güneş tutulmasından önce Güneşin tutulmadığını ancak tutulacağını, Güneş tutulduğunda Güneşin tutulduğunu, Güneş tutulmasından sonra ise Güneş tutulmasının sona erdiğini bilmektedir. Bu üç farklı bilginin art arda gelmesi ve aynı anda yaşanması, insanın bilgisinde değişme olmasını gerektiren bir durumdur. Bir insanın, Güneş tutulması sona erdiği halde, Güneş tutulmasının devam ettiğini ileri sürmesi onun bilgisiz olduğunu göstermektedir. Örnekte üç farklı bilgi olduğu için, bu üç farklı bilginin birbirinin yerine geçmesi mümkün değildir. Filozoflar, sonradan öğrenen insan için “*bilgi bilinene tabidir*” görüşünden hareketle, bilinen şey değişmeye uğrayınca bilginin de değişeceğini hatta bireyin bilgisinde de değişim olacağını ifade etmişlerdir.¹³² Dolayısıyla Güneş tutulması örneğinde olduğu gibi, mümkün varlıkların durumunda bilinen değiştiğinde bilgi de değişmektedir. Ancak Gazzâlî’ye göre Tanrı’nın ilmi, bilinenin değişmesi ile değişmesi mümkün olmayan bir ilimdir.

Güneş tutulması örneğinde üç farklı bilgi türünün olduğu görülmektedir. Bunlar Güneş tutulmasından önceki hali, Güneşin tutulduğu an ve Güneş tutulmasından sonraki an olmak üzere, bilgi sürekli değişmektedir. Tanrı’nın ezeli ilmi cüz’îyata bağlı olarak anlaşıldığı takdirde filozofların Tanrı’nın cüz’îyatı bilmediğine dair görüşü mantıklı gözükmektedir. Çünkü cüz’îyat zamana bağlı varlıklar barındırdığı için sürekli değişim içerisindedir. Bu değişikliği Tanrı’nın bilmesi, Tanrı’nın zâtında değişiklik olması demektir. Ancak Tanrı’nın cüz’îyatı bilmediğine dair görüşler Kur’ân’a ters düşmektedir.

Güneş tutulması örneğinden anlaşılıyor ki, zamana dâhil olan fiziki evrende üç farklı bilgi türü vardır. Ancak bilgi değiştikçe Tanrı’nın ilminin değişmediği hususunda, Gazzâlî ve Meşşâî filozofların aynı kanaatte olduklarını söyleyebiliriz.

İlahi ilimde değişim ile ilgili diğer bir mesele, “*Allah bilmediğini mi yaratıyor?*” sorusudur. Bilgi izafet olarak görüldüğü takdirde izafe edilen bilginin zorunlu olarak gerçekleşmesi beklendiği için varlığın, bilgiden önce olması gerekmektedir. Bu durum her ne kadar insan için bir problem teşkil etmiyor gibi gözükse de Tanrı’nın ilmi için sorun oluşturmaktadır.¹³³

¹³² Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 128-131; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekasid El- Felâsife)*, 183.

¹³³ Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Razi’de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 165.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini sert bir dille eleştirerek onların görüşlerinin doğru olmadığını öne sürmektedir. İlk eleştirisi, Tanrı'nın zamana bağlı olarak meydana gelen olaylar karşısında ilminde değişim olacağını iddia etmenin doğru olmadığı şeklindedir. Gazzâlî'nin karşı çıktığı diğer görüş, filozofların Tanrı'nın değişen durumları bilmesi ile O'nun ilminde değişimi öngörmelerine dair öne sürdükleri delilin yetersiz olduğudur.¹³⁴ İbn Sina ise, Güneş tutulması örneğinin, “*Tanrı'nın cüz'ileri küllî bilme ile bilir*” görüşünü destekleyecek nitelikte bir örnek olduğunu düşünmektedir.

İbn Rüşd, filozoflar ile Gazzâlî'nin tutumları karşısında ilmin değişmediğini yani değişenin yalnızca bilinen olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Bu görüş kabul edildiği takdirde yanılma olasılığının yüksek olacağını düşünen İbn Rüşd, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamıştır. Örneğe göre, Zeyd'de herhangi bir değişiklik olmamasına rağmen, Zeyd'in bir sütunun önce sağ tarafında iken daha sonra sol tarafına geçmesi ile izafette değişiklik olacağından bu görüş İbn Rüşd tarafından kabul edilmemiştir. Zira Zeyd'in sağında olan izafet, soluna geçmiştir. Değişmeyen şey izafetin kendisidir. Bu durumda bilgide değişiklik olmaktadır. Bilgide değişikliğin olmasının nedeni ise bilginin izafiliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece, bilinende değişiklik olduğu için Zeyd'in sütunun sağ tarafında iken soluna geçmesi, bilginin değişmesine neden olmuştur.¹³⁵ Bu durumda İbn Rüşd'ün görüşünden yola çıkarak, Tanrı'nın varlıkları ezeli ilmi ile var olacağı şekilde bilmesi ve var olduktan sonra var olduğu şekli ile bilmesi arasında bir ayrımın olup olmadığı gibi sorular akıllara gelmektedir. Tanrı'nın ezeli ilmindeki varlığın hangi yer ve zamanda olacağını Tanrı'nın bilmemesi mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın bilmesi ile insanın bilmesi aynı değildir. Mümkün varlığın ne zaman ve nerede var olacağı Tanrı'nın ilmine göre gerçekleşmektedir.¹³⁶ Görülüyor ki İbn Rüşd, bilginin ve bilinenin değiştiğini, değişime sebep olan şeyin ise değişime uğramayan izafetin kendisi olduğunu düşünmektedir.

Netice itibariyle Gazzâlî'nin Tanrı'nın ilmi ile ilgili düşüncelerini şu şekilde özetleyebiliriz: Ezeli ve değişme göstermeyen, tek bir ilim olarak zamanın üç boyutunu

¹³⁴ Turan Koç, “Gazzâlî'ye Göre Allah'ın Bilgisi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 133.

¹³⁵ Ebû'l Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955), 32.

¹³⁶ Metin Özdemir, “Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *Günümüz İnanç Problemleri* 6/1 (2001), 34-35.

kapsayan bir bilgi türü olmasıdır.¹³⁷ Gazzâlî, bu konuda farklı düşünen filozofların görüşlerini şu örnek üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Tanrı bir insanın zihninde belirli bir vakitte Güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir bilgi yaratıp peşinden farklı bir bilgi yaratsa, bu yarattığı bilgiyi unutmayı yaratmayıp olduğu gibi devam ettirse, kendisinde bilgi yaratılan insan belirlenen vakitte Güneş doğarken Zeyd'in geleceğini bilecektir. Gazzâlî'nin, böyle bir örnek vermedeki amacı, tek bir bilginin değişikliğe uğramadan üç farklı durumu kapsamasının mümkün olduğunu ortaya koymaktır.¹³⁸

Filozoflar da, Gazzâlî gibi, zamansal periyotlara göre değişen üç farklı bilgi türünün Tanrı'nın ilminde değişikliğe sebep olmadığını düşünmektedirler. Bu ifadelerini temellendirirken, Güneş tutulması örneğinden hareketle tutulma öncesi, tutulma anı ve tutulmanın sona erdiği üç durumu önceden bilen astronomun bilgisinin değişmemesini delil göstermişlerdir. Şüphesiz zamanın herhangi bir etkisi olmadan Tanrı her şeyi bilmektedir. Filozoflar, bu tür durumlarda zamanın etkisi olduğunda, zaman beraberinde değişimi getirir görüşünden yola çıkarak Tanrı'nın bu tür durumları zamana tabî olarak bilmediğini iddia etmişlerdir.¹³⁹ Filozoflar bu düşüncelerine Tanrı'nın zamansal süreç içerisinde değişen cüz'îleri bilmesi halinde, bunun değişmesine sebep olacağını delil olarak göstermişlerdir. İkinci delil, cüz'îler duysal irade ile bilindiklerinden Tanrı'nın onları idrak etmesi, cisim olmasını gerekli kılmaktadır ki; böyle bir şey doğru kabul edilemez. Üçüncü delil ise, bir şeyin olmasının ya da olmamasının bilgisi, o şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlıdır. Tanrı, ilmi ile gerçekleşmiş olan durumları bilmesi halinde, bilinen şey Tanrı'nın bir parçası haline gelmiş olduğundan bu durumu Tanrı'ya atfetmek yanlıştır.¹⁴⁰ Dolayısıyla Gazzâlî, filozofların zamansal periyotlara bağlı olarak değişen cüz'îlerin üç farklı bilgi türünü Tanrı'nın bilmediği görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Ancak filozofların, Tanrı'nın cüz'îyatı bilmediğine dair beyanları bulunmamaktadır.

İlahi ilim bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer konu Tanrı'nın ilminin olgu ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu meselesidir. Bu durumda "Tanrı, mümkün varlıklar

¹³⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 210.

¹³⁸ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 110; Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 131.

¹³⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 128-131.

¹⁴⁰ Alaaddin Ali Tusî, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev. Recep Duran (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 161-165.

hakkında genel bir bilgiye mi sahip yoksa tek tek ayrıntıların bilgisi Tanrı'nın ilminde var mı?" sorusu ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın ilmi genel olarak insanları mı kapsamakta yoksa ayrı ayrı bireyleri mi kapsadığı problemi ilahi ilim-olgu ilişkisi bakımından önemli bir meseledir. İbn Sina, Tanrı'nın ilminin olguya uygunluğu meselesini, Ay tutulması örneği ile açıklamaktadır. Örneğe göre, Tanrı'nın ilmi Ay tutulması gerçekleşmeden önceki hâl, tutulmanın olduğu an ve tutulmanın sona erdiği an şeklinde gerçekleşen üç farklı bilgiyi, tek bir ilim ile bilme şeklindedir. Bu örnekte Ay'ın tutulma halleri Tanrı'nın ilmiyle uygunluk içinde gözükmeyle birlikte bunu, "*Tanrı'nın ilmi olgu sayesinde vardır*" şeklinde ifade etmek doğru değildir. Örnekte olduğu gibi Tanrı, üç farklı bilgi türüne ait bilgiyi herhangi bir zamana veya mekâna bağlı olmadan ezeli ilmi ile bilmektedir.¹⁴¹ Buradan hareketle, Tanrı'nın ilminin, varlığın var oluşunun nedenini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada İbn Sina'ya göre Tanrı'nın ilminin cüz'îlere ilişkin bilgisinde sudûr teorisi belirleyici etken olmaktadır.¹⁴² Bu etken, filozofların Tanrı'nın cüz'îleri bildiği görüşünde olduklarına dayanak olarak gösterilmektedir.

Gazzâlî, filozofların zamana dâhil olan varlıkların değişime uğrayacağını düşündüklerini, bundan dolayı varlıkların Tanrı tarafından bilinmeyeceği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Filozoflar, Tanrı'nın Ahmet, Mehmet gibi ayrıntılardan ziyade daha çok mutlak anlamda insanı bildiğini ifade etmişlerdir. Onlar, Ahmet ile Mehmet'in birbirinden farkının akıldan çok duyular tarafından bilindiğini belirtmektedirler.¹⁴³ Filozofların bu ifadelerinden Gazzâlî, onların bireyin eylemlerinin Tanrı'nın ilminin kapsamında olmadığı görüşünde oldukları sonucunu çıkarmıştır. Gazzâlî filozofların, tikelleri ayrı ayrı değil de külli olarak bilen Tanrı'nın insanı da mutlak anlamda bildiği şeklindeki görüşlerini kabul etmemiştir. O, bilinen değişince ister istemez bilginin de değişeceğini, zamanın değişimi getireceği düşüncesindedir. Gazzâlî Tanrı'nın ilminin ezelde tek bir ilimle geçmiş, şimdiki ve geleceği bildiğini iddia etmektedir. Zamana göre

¹⁴¹ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: İlahiyat*, II/352; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 160.

¹⁴² Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmalar Dergisi* 13 (2005), 5-6.

¹⁴³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 24.

kısımlara ayrılan ilmin değişime uğradığının farkında olan Gazzâlî, kararlılıkla Tanrı'nın ilminin ezelde tek bir ilimden oluştuğunu ve değişmediğini savunmaktadır.

İbn Sina, yeryüzünde ve gökyüzünde hiçbir şeyin Tanrı'nın ilminin dışında kalmayacağını belirterek, Tanrı'nın ilminin cüz'leri kapsadığı görüşünü savunmaktadır. Hatta Tanrı'nın ilminin cüz'leri kapsamasının hem Tanrı'nın zâtında hem de sıfatlarında herhangi bir değişim olmayacak şekilde bir ilimle bilmesinin mümkün olduğu kanısındadır.¹⁴⁴ İbn Rüşd ise Tanrı'nın sınırsız ilmini, insan gibi aciz ve sınırlı bir ilme sahip olan varlığın açıklamasının ve kavramasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. O, Tanrı'nın yarattığı varlıklara bakarak gaip hakkında fikir yürütmenin doğru bir yöntem olmadığını belirterek, Tanrı'nın ilminin mükemmelliğine vurgu yapmaktadır.¹⁴⁵ Gazzâlî'ye göre, Meşşâî filozofların Tanrı'nın cüz'leri kabul etmedikleri yönündeki açıklamalarının gerçeklik payı bulunmamaktadır. İbn Rüşd ise bu tür bilgilerin metafiziki boyutu olduğu için insanların tam anlamıyla bu bilgiye ulaşamayacağını ve bu bilgiyi anlayamayacağını düşünmektedir.

Tanrı'nın ilminin cüz'leri kapsamaması ile ilgili diğer bir problem, “*malum hakkındaki bilginin değişip değişmeyeceği*” meselesidir. Bu mesele ile ilgili, “Tanrı'nın ilminde önceden var olan bilginin yerine bambaşka bir şeyin meydana gelmesi ne derece mümkündür?” sorusu akıllara gelmektedir. Bu durumu Gazzâlî, Tanrı ilminde, Ahmet'in Pazar günü öleceğini belirlemiş ise, aynı kişi için belirlenmiş vakitte tekrar yaşama devam etmesinin mümkün olup olmadığı örneğiyle açıklamaktadır. O, bu sorunun cevabının hem mümkün olabileceğini hem de mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Gazzâlî, bu sorulara cevap verirken genel bir çerçeveden değil de daha dar bir açıdan bakılması gerektiğini, bundan dolayı hangi sıfat ele alınacaksa cevabın ona göre şekilleneceğini ifade etmektedir. Örneğin, bu mesele yaratma sıfatı bağlamında ele alındığında malumun tersi olan bir şey yaratılabilir ancak yaratma sıfatı devre dışı bırakıldığında bu işlemin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin kadîm olduğunu ve bu ilmin “cehl'e” dönüşme gibi bir durumun olamayacağını ifade etmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla Gazzâlî, örnekte olduğu gibi Tanrı'nın ilminin malumun durumuna göre

¹⁴⁴ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: İlahiyat*, II/350.

¹⁴⁵ Ebû'l Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal El-Keşfan Minhaci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (Ankara: Dergâh Yayınları, 2020), 170-171.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 63-64.

değişmesine karşı çıkmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın irade ve yaratma gibi sıfatları da ilim bahsi için önem teşkil etmektedir. Tanrı'nın sıfatları birbiri ile ilişkili olduğundan Gazzâlî, sıfata göre cevap verilmesi gerektiğini, bu durumda tek bir cevabın bulunmadığını düşünmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın ilminde olan bir şeyin dışına çıkılması, O'nun ilminde olan bir şeyden başka bir şeyin olmasının beklenmesi doğru olmadığından Tanrı'nın ilminin, objesini zorunlu hale getiren bir ilim türü olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ilmin maluma tabi olduğu ile ilgili beyanlar yalnızca insanlar için geçerli olup sınırsız olan Tanrı'nın ilmi için geçerli değildir.

Tanrı'nın eylemlerinde çokluk olması, nasıl O'nun için muhalse ilminde değişme olması da eksiklik olarak görülmüştür. Bundan dolayı Tanrı'nın ilmi değişmez olarak kabul edilmiştir. Ancak evrendeki bütün hareketler, değişmeler zaman kavramı olmadan yerine getirilemeyecek olan durumlardır. Bu durum hareketin ve değişmenin olduğu yerde zamanın varlığını göstermektedir.¹⁴⁷ Böylece zamansal kategoride olmayan Tanrı'nın, zamansal ve mekânsal varlıklarla nasıl bir ilişki içinde olduğu meselesi gündeme gelmiştir. Bu mesele aynı zamanda Tanrı'nın âlemle ve insanla ilişkisi açısından önemli bir meseledir. O halde Tanrı ezeli olduğuna göre O'nun zamanla ilişkisinin nasıl olduğunu inceleyelim.

Tanrı, bizâtihi ezeli bir varlıktır. Ezelilik, Tanrı'nın zamanla ilişkisinin nasıllığı konusuyla ilgili bir kavramdır.¹⁴⁸ Teist düşünürler, Tanrı'nın ezeli bir varlık olduğunu düşünseler de, ezeliğin hangi anlama geldiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.¹⁴⁹ Gazzâlî, Tanrı'nın hem ezeli hem ebedi oluşunu “*kıdemi sabit olan şeyin âdemi muhaldir*”¹⁵⁰ sözü ile açıklamaktadır. Düşünürlerin bir kısmı, Tanrı'yı zaman üstü bir varlık olarak tasavvur etmektedirler.¹⁵¹ Bu bağlamda Tanrı, bütün zamansal

¹⁴⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 155; İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa: İlahiyat*, II/342-344.

¹⁴⁸ Emine Gören Bayam, “Açık Teizmde İlahi Zamansallık”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2021), 336.

¹⁴⁹ Engin Erdem, “Swinburne ve İlahi Zamansallık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVI/II (2005), 231.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/271.

¹⁵¹ Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 105.

kategorilerin dışında yer alan, değişmez, ezeli, mutlak ve mükemmel bir varlık olarak tasarlanmıştır.

Zamansal kategoriye tabi olan insan ise kozmosta gerçekleşen değişimin, dönüşümün farkındadır.¹⁵² Çünkü insan, geçmişte yaşanan tarihsel bilgileri, o tarihte yaşamasa bile, tarihin verilerinden yola çıkarak öğrenebilmektedir. İnsanın bu bilgisi “*zamansal olayların bilinebilmesi için o zaman diliminde bulunmak gerekir*”¹⁵³ iddiasını yürütmektedir. Örneğin Tanrı’nın, Rukiye’nin salı günü Ordu’da, kütüphanede olduğunu veya Esila’nın çarşamba günü evde olduğunu bilmesi için, kütüphanede veya evde bulunması gerekmediği gibi, bu zaman dilimini bilmesi için o zaman diliminde bulunması gerekmez.¹⁵⁴ Çünkü mutlak ve ezeli olan Tanrı’nın, mümkün varlıklarla bizim gibi iletişim kurmasını beklemek doğru değildir. Bu tip problemlerin temelinde, metafiziksel alana ait konuların, beşerî düzlemde değerlendirilmesi yer almaktadır.¹⁵⁵ Dolayısıyla zamansal ve mekânsal varlıklar için geçerli olan sınırlılıkların, Tanrı için geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca, zamansal olayları bilmek için o zaman diliminde bulunmak gerekmemektedir.

Gazzâlî’ye göre zaman, öncelik ve sonralık yönünden işaretlenen hareketin ölçüsüdür.¹⁵⁶ O, Tanrı’yı ezeli, mükemmel ve değişmez olarak nitelediği için ilk hareketten önce zamanın yaratılmadığını öne sürmektedir. Aynı zamanda hareket ile zaman arasında bir ilişkinin olduğunu düşünen Gazzâlî, Tanrı’yı zamana dâhil olmayacak şekilde tasavvur etmiştir.¹⁵⁷ O, Tanrı’nın ilk hareketi meydana getirmesi ile zaman ve ardından âlemin yaratıldığını iddia etmektedir.¹⁵⁸ Bu durumda zaman kavramını Tanrı yarattığına göre, O’nun zamana dâhil olması, sonradan yaratılana bağımlı hale gelmesi demektir.¹⁵⁹ Bu

¹⁵² Kazım Sarıkavak, “İhvan-ı Safa, İbn Sina Ve Gazzâlî’de Zaman Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, 25, (1997), 52.

¹⁵³ Recep Kılıç (ed.), *Din Felsefesi: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 104-105.

¹⁵⁴ Erdem, “Swinburne ve İlahi Zamansallık”, 248.

¹⁵⁵ Tanrıverdi, *Meşşâî Felsefede Tanrı’nın Bilgisi Meselesi*, 175.

¹⁵⁶ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Mi’yarü’l-İlm: İlmün Ölçütü*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 450.

¹⁵⁷ Engin Erdem, *Gazzâlî ve Swinburne’de Tanrı-Zaman İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 18.

¹⁵⁸ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 63.

¹⁵⁹ Richard Sorabji, *Time, Creation & The Continuum* (London: Duckworth, 1983), 254.

nedenle Gazzâlî, zamanın Tanrı'yı sınırlandırmadığını düşünmekte,¹⁶⁰ Tanrı'nın zamanın dışında yer aldığını ve O'nu hiçbir şeyin kısıtlamadığını ifade etmektedir.

Tanrı'nın *el-Evvel* ve *el-Baki* isimleri, O'nun ezellik anlayışını anlatmakta, ayrıca zamandan önce ve zamanın dışında olan bir Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi vermektedir. Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın *el-Evvel* ismi şu anlamları çağrıştırmaktadır: Varlığın işleyiş düzenine bakıldığında Tanrı bütün varlıklardan önce bizâtihi vardır. Çünkü mümkün varlıklar, varlıklarını O'ndan almışlardır. Tanrı ise kendi zâtı gereği var olduğundan varlığını hiçbir şeyden almamıştır.¹⁶¹ Gazzâlî, Tanrı'nın *el-Baki* ismini ise mutlak kadîm varlığın, evveli olmadığı için, zâtının ezeli olması gerektiği şeklinde ifade etmiştir. Değişim ve hareket zamanın gereğidir. Değişen varlık, değişmesi yönüyle zamanla bağlantılı olduğundan Tanrı'nın değişimden ve harekettten uzak olması gerekmektedir. Bundan dolayı O'nun ilminde geçmiş, gelecek diye bir ayırım bulunmamaktadır. Tanrı, zamanı yarattığı için zamandan önce olan bir ilahtır. Zamanı yarattığında zâtında hiçbir değişiklik olmamıştır.¹⁶²

İlahi zamansızlığı benimseyen Gazzâlî, zamanın dâhil olmasıyla evrenin sonradan yaratıldığını ancak Tanrı'nın bu eylemi gerçekleştirirken zamanın dışında olacak şekilde gerçekleştirdiğini düşünmektedir.¹⁶³ Zamanın yaratıldığı düşüncesinde olan Gazzâlî'nin¹⁶⁴, Tanrı'nın zamanı yaratmadan önce O'nun zâtı dışında hiçbir şeyin olmadığını; zamanı yaratması ile âlemin var olduğunu iddia ettiğini söyleyebiliriz.

Kısaca Gazzâlî, Tanrı'nın zamana ait olan bilgileri bilmesinin, O'nun zamansal olduğunu göstermeyeceğini savunmaktadır. Çünkü üç farklı zaman türü olan geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlı kipler sınırlı varlıklar olan ve zamansal kategoriye ait olan varlıklar için geçerlidir. Bu tip zamansal kategoriler Tanrı için söylenemez.

Meşşâî filozoflar ise, zamana dâhil olmayı ve değişimi Tanrı'ya muhal olarak görmüşlerdir. Diğer bir deyişle filozoflar, Tanrı'nın zamansal süreç içerisindeki cüz'î varlıkları zamansal kiplere bağlı olarak bilmesinin, O'nun mükemmelliği ile uyum

¹⁶⁰ Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 4.

¹⁶¹ Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, 164.

¹⁶² Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, 181.

¹⁶³ Erdem, *İlahî Ezellilik Ve Yaratma Sorunu*, 202-203.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 33.

sağlamayacağı görüşündedirler.¹⁶⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın ilmi, zamansal boyutu aşan, mümkün varlıkların bilgisini sınırsız bir şekilde kapsayan, değişmeyen, aşkın bir ilimdir.¹⁶⁶ Ancak böyle bir ilim anlayışı bazı teolojik ve felsefi problemleri ve tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Tanrı'nın ilminin ezeli olması, yeri ve zamanı geldiğinde bilinenin aynıyla meydana gelmesi, değişime uğramaması, bireylere tavsiye edilen duayı, işlevi olmayan bir pratik haline getirmektedir. Ancak dua insanlara farklı kapılar açmakta ve değişim için yeni imkânlar sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de de Tanrı'nın ilmine dâhil olan yeni olayların olduğundan bahsedilmektedir.¹⁶⁷ Görülüyor ki Tanrı'nın ilmine yeni eklenen olaylar duanın anlamlı bir ibadet olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Tanrı'nın ilminin belirleyici konumda olduğu ifade edilmektedir. Bu ilim iki farklı şekilde kendini göstermektedir. İlkinde, yasalar ile ilgili olan ve bu yasaların geleceği belirlemiş olmasından kaynaklanan Tanrı'nın objesini gerekli kılan ilmidir. Diğeri ise, Tanrı'nın ilminin yaşanan durumlarla olan bağlantısı ile ilgilidir. Dolayısıyla insanı sınırlayan şeyin yasalar olduğu, Tanrı'nın ilminin her şeyi kapsadığı söylenebilir.

Gazzâlî'nin Tanrı'nın ilminin insan fiilleri dahil ezelde tek ve değişmeyen bir ilimle her şeyi kuşattığı şeklindeki ezeli ilim anlayışı, gerek duanın anlamı, gerekse insan hürriyeti ile ilgili problemleri çözmemektedir. Bilakis Tanrı'nın âlemle ilişkisi önceden belirlenmiş bir hale getirilerek problem daha karmaşık bir şekil almıştır. Bunun neticesinde insana sürekli tavsiye edilen dua pratiği, etkisi ve işlevi olmayan anlamsız bir pratik haline dönüşmüş gibi durmaktadır. İşte dördüncü bölümde “Dua-İlahi İlim İlişkisi” bağlamında Tanrı'nın ezeli ilmi ile duanın birlikte nasıl anlaşılacağı, ezeli ilmin duayı işlevsiz hale getirip getirmeyeceği, Tanrı'nın ilminin nedensellik ve kader ile bağlantısının nasıl olduğu gibi problemler üzerinde duracağız.

¹⁶⁵ İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa: İlahiyat*, II/350-354.

¹⁶⁶ Zikri Yavuz, “İbn Sina, Ezelilik ve Özgür İrade”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları I* (2008), 340.

¹⁶⁷ el-Enbiyâ, 21/84; Meryem, 19/5-9; el-Bakara, 2/36-37.

4. DUA-İLAHİ İLİM İLİŞKİSİ

4.1. Duanın İmkânı ve Tanrı Tasavvuru

Hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında dua ve Tanrı'nın sıfatları meselesi, bir takım felsefi ve teolojik tartışmaların odağında yer almaktadır.¹⁶⁸ Dua, Tanrı ile irtibat kurmanın yollarından biri olup Tanrı'nın insanlarla irtibata geçip geçmemesi O'nun sıfatlarıyla ilgili bir durumdur.¹⁶⁹ Bu irtibat, bireylerin âlem ve insan anlayışının şekillenmesine, Tanrı'nın bazen aşkın bazen içkin bir varlık olarak algılanmasına neden olmuştur.¹⁷⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'dan bahseden ayetler, aynı zamanda O'nun sıfatlarını tanıttığı için, Tanrı-âlem-insan irtibatı hakkında önemli bilgiler içermektedir.¹⁷¹ Bu ayetlerde dua, mahlûkatın yaratıcısı olan Tanrı ile iletişim kurmamızı sağlayan önemli bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığının kabulü duanın ön şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda Tanrı'nın varlığına iman, duanın ön şartlarından biri olmaktadır.

Tanrı ile iletişim kurmamızı sağlayan dua, insanlar için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Bu doğrultuda dua farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bunlardan ilki bireyin Tanrı'nın bir olduğunu ikrar etmesi ve O'nu anması, ikincisi Tanrı'dan affedilmesini dilemesi, üçüncüsü ise Tanrı'dan dünyalık bir şeyler için talebini dile getirmesidir.¹⁷² Bu bağlamda bireyin Tanrı'dan affedilmesini dilemesi ve dünyalık bir şeyler istemesi, teizmin her şeyi ezeli olarak bilen ve takdir eden, mutlak bilgi sahibi Tanrı anlayışıyla çelişki içerip içermediği tartışmasını beraberinde getirmiştir. Yani ilahi önbilgi her şeyi kapsadığına ve bu bilgide değişme olmadığına göre dua etmenin bir esprisi var mıdır?

Gazzâlî'de dua-ilahi ilim ilişkisi konusuna geçmeden önce, “teizmin” ulûhiyet anlayışının temel dayanakları hakkında genel bir bilgi vermek istiyoruz. Teizm, var olan her şeyin

¹⁶⁸ Emine Gören Bayam, “Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020), 155.

¹⁶⁹ Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, 90; Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih-Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, 129.

¹⁷⁰ Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, 90.

¹⁷¹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 171.

¹⁷² Parladır, "Dua", 9/530.

yaratıcısı olan aşkın bir Tanrı'nın varlığına, O'nun mutlak bilgi ve güç sahibi olduğuna inanmanın adıdır.¹⁷³ Aynı zamanda mutlak, ezeli ve ebedi olan bu Tanrı, âlemi bilfiil yoktan var edendir. Hatta bu yaratma her an yaratma şeklindedir;¹⁷⁴ yani yaratma âlemin varlığının sürekliliğini sağlama anlamına da gelmektedir. Teizmin Tanrı'sı, mutlak kudret sahibi olduğu için âleme müdahale eden bir Tanrı olarak tasavvur edilmiştir. Tanrı'nın doğaya özel müdahalesi, vahiy ya da mucize kavramları ile açıklanmakla birlikte, bu husus aynı zamanda duaya da alan açmaktadır.¹⁷⁵ Görülüyor ki teizmdeki Tanrı, âleme müdahale edecek şekilde tasavvur edilmiştir. Bu Tanrı imajı, aynı zamanda duaların cevap bulmasına da zemin hazırlamaktadır.

Peki, Gazzâlî'nin de mensubu olduğu Eş'âri düşüncenin Tanrı anlayışı hangi temellere dayanmaktadır, bu düşüncenin uluhiyet anlayışında duaya imkân tanıyan bir yapı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Gazzâlî'nin düşüncesinde duanın anlam ve imkânı hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için önce nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğuna bakmamız gerekmektedir. Bu da Tanrı'nın sıfatları meselesi hakkındaki düşünceleri ile yakından ilgilidir. Bu doğrultuda sıfat kavramının açıklanması gerekmektedir.

4.2. Dua-İlahî Sıfat İlişkisi

İlahi sıfatlar "*Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik*"¹⁷⁶ olarak tanımlanmıştır. Tanrı'nın mutlak anlamda ezeli, ebedi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olduğu hususunda problem olmasa da, Tanrı'nın sıfatlarının gerçek hayata iz düşümlerinin nasıllığı konusunda bir takım problemlerin olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı ile irtibata geçme biçimi olan duanın, sıfatlar meselesinden ayrı incelenmesi mümkün değildir. Tanrı-insan irtibatını anlamamıza yardımcı olan ilahi sıfatlar, dua-ilahi ilim ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Bundan dolayı Tanrı-âlem-insan ilişkisinin

¹⁷³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 833.

¹⁷⁴ er-Rahmân, 55/29.

¹⁷⁵ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 133.

¹⁷⁶ İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 37/100.

açıklanmasında hareket noktası olarak tercih edilen sıfat, dua mefhumunun anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Eş'arî düşüncenin ulûhiyet anlayışında, Tanrı'nın irade ve kudret sıfatlarına ayrı bir önem atfedilmiştir.¹⁷⁷ Bu düşünce geleneğinde, hikmet düşüncesi yerine daha çok kudret sıfatına önem verildiği için Tanrı-âlem-insan ilişkisi bu çerçevede şekillenmiştir. Bu ekolde Tanrı-âlem-insan ilişkisinin Tanrı merkezli bir paradigma üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu düşünce sisteminde nedensellik ilkesi reddedildiği için Tanrı, evrende sürekli yaratma halindedir. Âlem kendi başına varlığını sürdüremediği için Tanrı, tek yaratıcı ve tek faildir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Eş'arîliğin ulûhiyet anlayışında Tanrı'nın evrene müdahalesi süreklidir.

Eş'arîlikte bir yandan ilahi irade ve kudret karşısında insanın eylemlerine yer açılmaya çalışılırken diğer yandan, fiillerinin yaratıcısının Tanrı olduğu ancak kesb edenin insan olduğu temellendirilmeye çalışılmıştır.¹⁷⁹ Örneğin Cüveynî, "*Tanrı'nın insan için meydana getirdiği kudret ve irade ile insanın eylemlerini ortaya çıkardığını*"¹⁸⁰ ifade etmiştir. Burada Tanrı'nın ilahi irade ve kudreti korunurken, insanın eylemlerini hür bir şekilde yapıp yapamaması meselesi çözülemediğinden kısmen Cebriye'ci tutum benimsenmiştir.¹⁸¹ Dolayısıyla bireyin irade hürriyeti temellendirilemediğinden dua, içinde bulunduğu durumun değişmesine vesile olması anlamından ziyade sadece Tanrı'ya ibâdet etme aracı olarak kalmış gözükmektedir.

Peki, Gazzâlî Tanrı-insan ilişkisini hangi perspektifte ele almaktadır? Ona göre birey, eylemlerinin ne kadarını hür bir şekilde yapabilmektedir?

Gazzâlî, insanın iradesi hakkında şunları söylemektedir: "*Kulların kalpleri Allah Teâlâ'nın iki parmağı arasındadır; onları istediği şekilde çevirir.*"¹⁸² Ona göre, insanın kalbi bir sayfaya benzemektedir. Her sayfanın bir kenarı bulunmakta, sayfaların kenarlarından tutmak için de bir ele ihtiyaç vardır. Elin tutma eylemini gerçekleştirmesi

¹⁷⁷ Eş'arî, *El-İbane*, 81-82; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 184-185.

¹⁷⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makalatü'l-İslamiyyin Ve İhtilafu'l-Musallin)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 150.

¹⁷⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 181.

¹⁸⁰ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 161-164.

¹⁸¹ Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989), 201.

¹⁸² Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 415.

ise mutlak kudret sahibi Tanrı'nın tasarrufu ile olduğundan O'nun dilediği şey, insanlarda irade ve kudret olarak belirmektedir. Daha sonra bu eylem O'nun gücü ile harekete dönüşmektedir.¹⁸³ Gazzâlî insanı hem özgür olarak nitelendirmekte hem de mecbur olduğunu dile getirmektedir. Zira birey, Tanrı'nın kendisi için yarattığı ve istediği şeyi seçerek kendi iradesiyle eylem haline getirmek zorundadır. Tanrı, insanın eylemlerini takdir etmiştir. Bu sebeple bireyin fiilleri, irade sahibi olmasına rağmen mecbur, mecbur olmasına rağmen iradîdir. Ancak insanın iradesini Tanrı yönlendirdiği için, bireyin burada hiçbir etkinliği yoktur.¹⁸⁴ Görülüyor ki Eş'arî düşüncenin savunucularından olan Gazzâlî, Tanrı'nın kudret ve iradesini korumayı başarırken, bireyin eylemlerindeki iradesini ve gücünü korumada aynı başarıyı gösterememiştir. İnsana eylemlerini özgürce yapabileceği hiçbir etkinlik alanı bırakılmamıştır.

Gazzâlî'ye göre, bireyin bir eylemi yapmasında iradesi söz konusudur; ancak insanın bu eylemi hür iradesiyle yapması, o eylemi Tanrı'nın yaratmasına engel değildir. Zira bireyin eylemindeki iradesini Tanrı yaratmaktadır. Bundan dolayı Gazzâlî bireyin, kendisi için yaratılan hür iradesi doğrultusunda hareket ettiğini düşünmektedir. Gazzâlî, insana verilen bu hür iradenin oluşumunu bir örnekle açıklamaktadır. Tanrı insanda sağlam bir el ve yemek yeme isteği yaratmaktadır. Bu yemeği yediğinde herhangi bir zararın olup olmaması ile ilgili araştırma gücünü de bireye vermektedir. İnsan yemeği yediğinde herhangi bir zararın olmadığını anlayınca Tanrı onda yemek yeme iradesini yaratır ve birey yemeğini yer. Tanrı'nın bu nedenleri yaratması ile bireyde iradenin meydana gelmesi zorunludur. Tanrı'nın nedenleri yaratmasından sonra irade kesinlik kazanmakta ve insan yemeği bu sayede yemektedir.¹⁸⁵ Yani irade de, hareket de Tanrı'nın isteğiyle ya da yaratmasıyla olmaktadır. Bunların hepsi, Tanrı'nın ezelf ilmindeki kazaya göre ve değişmeyen bir düzen içerisinde ilerlemektedir. Gazzâlî, örnekte olduğu gibi insanda, önceden belirlenmiş bir iradeden söz etmektedir. Ancak insanın, önceden belirlenmiş irade ile eylemlerini kendi isteği doğrultusunda gerçekleştirmesinin aynı anda savunulması mantıksal açıdan çelişkili gözükmemektedir.

Eş'arî düşüncede Tanrı, mutlak, ezelf, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten statik bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Bu tasavvur her ne kadar Tanrı'ya oldukça geniş bir etkinlik

¹⁸³ el-İnsân, 76/30; eş-Şems, 91/8; el-Enfâl, 8/17.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensiptir*, 236-237.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 4/13-14.

alanı sunuyor gibi gözükse de Tanrı'ya eylemlerinde bir takım sınırlamalar getirmesinin yanında, aslında O'nu fonksiyonu olmayan bir varlık haline getirmektedir. Eş'arî düşüncenin savunucuları, “*Tanrı her şeyi bilir*” savı ile Tanrı'nın geçmiş ve geleceği, olacak haliyle bildiğini iddia etmektedir. Kısaca Eş'arî düşüncede Tanrı'nın olacak ne varsa her şeyi o haliyle bildiği düşüncesinin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarz bir düşünce şekli, Tanrı'yı eksiksiz hale getirme ya da O'nu olumsuz şeylerden uzak tutma yerine, O'nu sınırlandırarak mekanik ve fonksiyonu olmayan bir Tanrı haline dönüştürmektedir.¹⁸⁶

Gazzâlî, her ne kadar her şeyin mutlak yaratıcısının Tanrı olduğunu kesin bir şekilde dile getirirse de bu, bireyin eylemlerini yapmasındaki ihtiyarıyla ilgili bir durumdur. Çünkü ezelde Tanrı'nın kazasında ne varsa ona göre bir yaşam serüveni, bireyin hür olmasını engelleyen bir yaklaşımdır. İradenin merkezi olarak insan gösterilmiş ancak yönetim gücü tamamen Tanrı'ya verilmiştir. Kısaca bu görüşte, birey bir şeyi yapmak istediğinde ona zorunlu olarak yapmasından başka bir tercih alanı bırakılmamıştır.

Gazzâlî'nin düşüncesinde Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın kudret sıfatı bağlamında ele alınmıştır. O kudret sıfatını, “*failin fiili yapabilmesini ve kendisiyle failin vâkı olmasını mümkün kılan bir sıfat*” şeklinde tanımlamıştır. Buradan hareketle Gazzâlî'nin, kudret sıfatını bir eylemin gerçekleşmesi için olmazsa olmaz bir sıfat olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Gazzâlî, eylemlerini gerçekleştirebilmesi için bireye güç verildiğini düşünmekte, insanın akli olduğu gibi gücünün de olduğunu kabul etmektedir. Ancak insandaki bu gücün kullanımı, bizzat insanın kendi kontrolünde olmayıp, Tanrı'nın kudreti sayesinde ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁷ Görülüyor ki Gazzâlî, eylemleri yapma gücünün Tanrı'da olduğunu ifade etmekte, bireyin eylemlerini ancak Tanrı'nın kudreti ile yapabileceğini savunmaktadır. Bununla beraber insanın eylemlerindeki rolünün ne olduğu, ne kadarını hür iradesiyle gerçekleştirebildiği kısmı açıklık kazanmış değildir. Oysa dua, bireyin hür olduğunu gösteren kavramlardan biridir. İnsan dua ile Tanrı'dan o anki durumuna müdahale etmesini beklerken bunu kendi iradesi ve gücüyle istemektedir. Bireyin iradesi ve gücü olmadığında dua anlamsızlaşacak ve olması gerekenden farklı bir

¹⁸⁶ Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (Michigan, 1998), II/515-525.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 61-62.

etkene dönüşecektir. Wittgenstein, “*dua hayatın anlamının düşünülmesidir*”¹⁸⁸ diyerek Tanrı’ya inanmanın ve dua etmenin insanın hayatını daha anlamlı hale getirdiğini ifade etmiştir.

Gazzâlî’nin dua-ilahi ilim ilişkisi meselesini Tanrı odaklı ele alarak ilerlemesi ilim-irade ve kudret sıfatlarının birlikte incelenmesi gerektiğini göstermiştir. Yani ilahi ilim-dua ilişkisinin anlaşılması irade ve kudret sıfatları olmadan mümkün gözükmemektedir. Gazzâlî’nin Tanrı’nın ilminin ezeli olmasını savunması ve Tanrı’nın irade ile kudret sıfatlarını mutlaklaştırması, duanın geleneksel anlamının dışında anlaşılmasına neden olmaktadır. Dua, insan fiilleri Tanrı’nın bu sıfatları tarafından önceden belirlenmemiş olması halinde anlamlı ve pratik bir hüviyet kazanmış olacaktır. Ancak Gazzâlî insan fiillerini ilahi ilmin neticesi olarak açıklamakla bireyi hür irade sahibi olmaktan çıkarıp duanın hiçbir esprisi olmayan bir ritüele dönüşmesine neden olmuştur. Ancak Şari’nin duayı anlamlı, insan için faydalı ve yapılan duaları geri çevirmeyeceğini buyurmasından böylesi bir dua anlayışının O’nun kastını tam olarak yansıtmadığı söylenebilir.

Gazzâlî, insanın eylemlerini kendi gücünden ziyade Tanrı’nın kudreti ile yaptığını örnekler vererek açıklamaktadır. İlk örnekte, yeni doğmuş bir bebeğin doğar doğmaz kendiliğinden annesinin memesine sarılmak istemesi yer almaktadır. Diğer örnekler ise örümceğin, mühendisleri bile hayrete düşürecek eşsiz ağ örmesi ile arıların kendileri için en doğru olan yuvayı altıgen petek şeklinde yapmaları yer almaktadır. Bu örneklerde açıklığa kavuşturulması gereken husus, insanların bazı durumlarda zorlandıkları meseleleri, kendi güçleriyle mi yoksa Tanrı tarafından bir güç ile mi yaptıkları meselesidir. Gazzâlî’nin bu meseledeki kanaati, insanlar yaptıkları şeylerin farkında olmasalar da, kendi irade ve güçleriyle değil, Tanrı’nın takdiri ile meydana geldiği ve bunda insanın seçme imkânının bulunmadığı şeklindedir.¹⁸⁹ Gazzâlî’nin bu açıklamasından, Tanrı’nın kudret sıfatı ile insanın eylem yapma gücünü ayırt etmediği anlaşılmaktadır. Tanrı’nın kudreti karşısında insanın eylem yapma gücü ortadan kalkmış gözükmektedir. Dolayısıyla bireye kendi eylemlerini gerçekleştirecek bir alan açmadığı görülmektedir.

¹⁸⁸ Jean Greisch, *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 1999), 24.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol (el-İktisâd Fi’l-İ’tikâd)*, 66.

Dua ile Tanrı'nın ilmi arasındaki ilişkide “*İlim, maluma tabidir*”¹⁹⁰ ifadesi, bilme ile bilinen şey arasındaki zamansal özdeşliğe dikkat çekmektedir. Böylece, bilinen şey bilmekten önce gelmiş olacak, bilgi ise var olandan sonra gelecektir. Tanrı'nın ilmi değişmez olduğu için bilinen şey zorunlu olarak meydana gelecektir. Ayrıca bir şeyi insanın bilmesi ile Tanrı'nın bilmesi aynı epistemik kriterlere bağlı olacaktır. Ancak bu ifade Tanrı'nın ilmi için problem teşkil etmektedir. Zira insanın bir şeyi bilmesi, o şeyi zorunlu kılmazken Tanrı'nın bilmesi zorunlu hale getirmektedir.¹⁹¹

Eş'arî kelamcılarının bu düşünceleri Cebrîyenin düşünceleriyle paralellik içerisindedir. Zira Cebri düşüncede, Tanrı'nın ilminin her şeyi kapsadığı, bunun aksinin O'na eksiklik izafe edilmesi anlamına geleceği savunulmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi her şeyi kuşatmış olup¹⁹², O'nun tüm eksikliklerden münezzehe olduğunu¹⁹³ bildiren ayetler bunun delilidir.

Dua-ilahi ilim bahsindeki diğer bir mesele, yapılan dualar neticesinde gelecek zamanlı olaylarda değişim olacaksa bu değişimin asıl yaratıcısının kim olduğu meselesidir. Eş'arî'ye göre, Tanrı'nın dışında bir yaratıcının varlığı kabul edilmediğinden,¹⁹⁴ insanların yaptıkları her türlü eylemler Tanrı'nın gücü ile ortaya çıkmış ve insanların bu güç karşısında herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla Eş'arî düşüncede insan, eylemlerinin yaratıcısı değil, bilakis kesbedeni olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁵ İnsanın bir eylemi kesbetmesi, kendi gücüyle gerçekleştirmek istediği eyleme yaklaşması demektir. Böylece insan sadece eylemlerinin yüklenicisi olmakta, bunun dışında farklı bir etkinliğe ulaşamamaktadır. İnsanın gücü, eylem meydana gelmeden evvel bireyde bulunmakta ancak eylemde bulunabilmek için gerekli olan “istitaat” sadece eylem ile birlikte Tanrı tarafından insana verilmektedir.¹⁹⁶ Bu ekolde Tanrı'nın irade ve kudretine zarar verilmesini engelleme adına, insan kendi yapıp ettiklerinin bile sahibi olmayan, edilgen bir yapıya dönüştürülmüştür. Bundan dolayı insan, daha çok Tanrı odaklı ele

¹⁹⁰ Hanefi Özcan, “Bilgi - Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 263.

¹⁹¹ Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, 136-137.

¹⁹² el-Ankebût, 29/62, el-Hadîd, 57/3, et-Tegâbün, 64/4.

¹⁹³ el-Cuma, 62/1, el-Cin, 72/3.

¹⁹⁴ Eş'arî, *El-İbane*, 101; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 162.

¹⁹⁵ Eş'arî, *El-İbane*, 93; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 163-165.

¹⁹⁶ Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, 79.

alınmıştır. Oysa insan dua eyleminde bilfiil etkin bir varlıktır. Tanrı'nın birtakım sıfatlara sahip olduğu belirtilirken insanın sorumlu bir varlık olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Eş'arî düşüncede, Tanrı'nın sıfatları bir nevi koruma altına alınırken insanın eylemlerinde hür olup olmadığına yapılan vurgu yetersiz kalmıştır. Diğer taraftan Tanrı'nın ilminin ezeli olduğu düşüncesi savunulmaya çalışılırken kesb teorisi ile insana alan açılmaya çalışılmış ancak bu teorinin bunu başarmada yetersiz kaldığı görülmüştür. Zira insanın eylemleri, insandan ziyade Tanrı odaklı ele alınmıştır.

Gazzâlî'nin insanın eylemlerini kesbetmesi ile ilgili düşüncelerini anlamak için onun insan fiilleri hakkındaki görüşlerine bakmamız gerekmektedir. Gazzâlî'nin insan fiilleri ile ilgili görüşlerinin Tanrısal boyutunu ilahi irade ve kudret sıfatı oluştururken insani boyutunu bireyin iradesi ve sorumluluğu oluşturmaktadır.¹⁹⁷ Ona göre bir eylemin, yaratma tarafı olan Tanrı ile insana sorumluluk yüklediği kesb tarafı vardır. Bu bağlamda insanın eylemlerinin yaratıcısı olup olmadığına dair mesele, Gazzâlî'nin bu konuyu nasıl ele aldığını anlamamız açısından önem arz etmektedir.

Gazzâlî, insanın irade ve kudreti ile ilgili şu görüşü benimsemiştir: İnsanın eylemler karşısında bir iradesi vardır. Ancak bireyin bu iradesi Tanrı'nın yaratmasına mani değildir. Bilakis insanın fiillerini Tanrı yaratmaktadır.¹⁹⁸ Bu nedenle birey, kendisi için yaratılan iradeye bağlı kalmaktadır. Gazzâlî'ye göre insanın belli bir ihtiyarı vardır ancak bu ihtiyar irade vasfına sahip değildir. İnsanın bu isteği eylemleri gerçekleştirecek bir iradeye sahip olmadığı gibi birey irade sahibi olduğu halde iradesini kullanamamaktadır. O, insanın eylemlerini düzenleyen ve yönetenin bireyin kendisi olmadığını düşünmektedir.¹⁹⁹ Yani hem irade hem de eylem Tanrı'nın yaratması ile gerçekleşmektedir.

Maturidi düşüncede ise, Tanrı her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilmekle birlikte insanın eylemlerini yapma gücünün olduğu düşüncesi hakimdir. Ancak insanın bu gücünü Tanrı, eylem anında yaratmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla Gazzâlî'nin kısmen karşısında yer alan

¹⁹⁷ Çetin, "Gazzâlî'de İnsan Özgürlüğü", 76.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 4/13-14.

¹⁹⁹ Çetin, Gazzâlî'de İnsan Özgürlüğü, 76.

²⁰⁰ Maturidi, *Kitabü't Tevhid Tercümesi*, 302-335.

Maturidi’likte, insanın eylemlerinden sorumlu bir varlık olduğuna ve eylemlerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğine vurgu yapıldığını söyleyebiliriz.

Bu noktada birey eylemlerinin ne kadarını özgürce yapabilmektedir, dua-özgürlük ilişkisinin nasıl olduğu şeklinde sorular akla gelmektedir.

Meseleye ilk olarak özgürlük kavramını açıklayarak başlayalım. Özgürlük: “*İradenin kişinin içinde bulunduğu psikolojik koşullar tarafından belirlenmediğini, insanın içinde bulunduğu koşullar arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, insan iradesinin çeşitli eylem alternatifleri karşısında seçme şansına sahip bulunduğunu öne süren anlayıştır.*”²⁰¹ Tanımdan anlaşılacağı üzere hür iradenin olmazsa olmaz iki temel unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki, ön belirlemenin yani bir kesinliğin söz konusu olmaması, diğeri ise bir durum karşısında bireyin seçme imkânının bulunmasıdır. Ayrıca geleceğe dair bilginin kesinlik kazanmamış olması²⁰², bireye seçim yapabilme hürriyeti tanımaktadır.²⁰³

Tanrı-insan irtibatının şekillenmesinde insanın yaptığı ibâdetler onu Tanrıya daha çok yaklaştırmaktadır. Dua bir ibâdet olduğuna göre, bireyin yaptığı duayı hür bir şekilde yapabilmesi insanın özgür olduğunu göstermektedir.²⁰⁴ Eylem, insanın hür iradesi için olduğu kadar dua için de gereklidir. Cassirer’in ifadesiyle “*Tümüyle edilgin olan bir tutumdan hiçbir üretken güç çıkamaz.*”²⁰⁵ Dolayısıyla eylem, dua için önemli bir fonksiyon icra ettiğinden sadece sözsöz ifadelerle dua etmek yerine ayrıca eylem de gerekmektedir.²⁰⁶ Bu sayede insan, fatalizmin neticesinde ortaya çıkan eylemsiz, kaderci bir duruşu benimsememiş olacaktır. Tanrı’ya herhangi bir durumun değişmesi için dua etmek, bireyin birtakım şeylere gücünün yetmediğini, kendisinden daha üstün bir güçten yardım istediğini göstermektedir. Dolayısıyla bireyin isteği, var olan durumun değişmesi için kararlı bir çağrı olmalıdır.

²⁰¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 667.

²⁰² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998), 168.

²⁰³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Divan Kitap, 2013), 20.

²⁰⁴ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 15.

²⁰⁵ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 92.

²⁰⁶ Ali Şeriatî, *Dua*, çev. Derya Örs, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 35-37.

Tanrı-insan ilişkisinin anlaşılmasında diğer bir boyut insandır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli istidat ise akıldır.²⁰⁷ Bu akıl gücü, insana özgü bir niteliktir. İnsan aklıyla ve hür iradesiyle hareket ettiğinde şahsiyetini yani öz benliğini güçlendirmiş olmaktadır.²⁰⁸ İnsanın karakterine ait kıskançlık, aç gözlülük gibi birçok olumsuz davranış şekilleri vardır. Bireyin, ahlaki gerginlik sonucu kendisinde oluşan bu olumsuz tutumların neticesini kabullenemediği durumlar olmuştur.²⁰⁹ Sorumluluğu yüklenmemeye tutumu fatalist düşüncede “*alinyazımda varmış*” ifadesi ile karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadeye göre fatalistler yaptığı eylemlerin sorumluluğunu mutlak olana yani Tanrı’ya yüklemektedirler.²¹⁰ Hâlbuki dua sayesinde birey, istediği herhangi bir şeyin değişmesini talep ederek eylemleri üzerindeki gücünü işlevsel hale getirebilir.

İnsanın duası neticesinde duygu ve düşüncelerinde birtakım iniş ve çıkışların olması muhtemeldir. Dua eden kişinin duygu ve düşünceleri önemli olduğu gibi, ilahi yardım talep ettiği Tanrı hakkında ne düşündüğü de bir o kadar önemlidir. Dua korku ile kaygı arasında yapılabileceği gibi ümit ve sevgi içinde de yapılabilmektedir. Kierkegaard ifadesinde, “*umutsuz olmanın zıttı inanmaktır.*”²¹¹ “*İnsan, korku ile ümit arasında bulunan kaygısal bir varlık*”²¹² tır. Nitekim insanın duasına etki eden duygu ve düşüncelerinin kaygı ve ümit arasında olması, bireyin hayatını daha anlamlı hale getirir. Dolayısıyla dua eden bireyin duygu ve düşünceleri, edilgen bir yapı olmayıp tamamıyla etkin bir durumu içerdiğini söyleyebiliriz.

Dua-ilahi ilim ilişkisinde diğer önemli bir mesele, koşullarda meydana gelen değişikliklerdir. Bireyin isteği, birtakım koşulların gerçekleşmesine bağlı olduğundan koşullar değişince istenen şey gerçekleşebilmektedir.²¹³ Bu mesele yeni tartışmaların çıkmasına neden

²⁰⁷ Maturidi, *Kitabü't Tevhid Tercümesi*, 279.

²⁰⁸ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev: Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 124.

²⁰⁹ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 338.

²¹⁰ Fatih Özgökman, *Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 7; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 87.

²¹¹ Soren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 60.

²¹² Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Armaner Türker (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 65.

²¹³ Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, 187.

olmuştur. “Koşullar sağlanınca, bireyin istediği şey gerçekleşir mi?” sorusu din felsefesinde nedensellik başlığı altında ele alınmıştır.

“Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”²¹⁴ Bu ayette Tanrı, âlemi gelişigüzel yaratmadığını, her şeyi bir uyum ve ahenk içerisinde yarattığını, Tanrı ile âlem arasında gelişigüzel bir ilişki olmadığını vurgulamaktadır. Aksine Tanrı’nın belirlediği sınırlar çerçevesinde bir etkileşim söz konusudur. Buradan evrendeki hiçbir şeyin kaotik ve plansız olmadığı, kozmosta olan değişimlerin Tanrı’nın bilgisi dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁵

Âlemdeki bu düzen kader kavramı ile; değişmez olarak nitelenen şeyler ise sünnetullah kavramı ile ifade edilmektedir. Evrende böyle bir düzenin olması, nedensellik konusu ile yakından ilgilidir. Çünkü dua neticesinde beklenen değişim ancak âlemdeki nedensellik kavramı ile açıklanabilir. O halde nedensellik nedir, dua ve nedensellik ilişkisi nasıl olmalıdır?

4.3. Gazzâlî Düşüncesinde Dua-Nedensellik İlişkisi

İslam düşünce tarihinde tartışmalı meseleler arasında yer alan konulardan biri de nedensellik meselesidir. Sözlükte, “*nedenle sonuç arasındaki ilişki*”²¹⁶, “*her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren yasa*”²¹⁷ anlamına gelen nedensellik, felsefî bağlamda, “*Her şeyin bir sebebi vardır, aynı sebepler aynı şartlar altında aynı sonuçları doğurur*”²¹⁸ anlamına gelmektedir. Arda Denkeli’nin nedensellik tanımı konumuz açısından önemlidir. Denkeli’e göre,

“Nedensellik, varlığı zaman içinde birbirine bağlayan şeydir. Evrenin neresinde olursa düşünebileceğimiz her zaman diliminde bir fiziksel zorunluluk olarak belli bir değişim süreci yer alacaktır. Değişim, bir niteliğin ortadan kalkıp yerine bir başkasının gelmesi yani bir nitelik oluşumudur.

²¹⁴ el-Kamer, 54/49.

²¹⁵ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih-Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, 109.

²¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar Ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978), 4/233.

²¹⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 124.

²¹⁸ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Lügatı, 2010), 922.

Buysa nedenlerden kaynaklanır. Her olayın bir nitelik-oluşumun bir nedeni vardır.”²¹⁹

Buradan hareketle fiziki evrende meydana gelen her şeyin neden-nedenli arasındaki ilişkiden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Böyle bir tanımdan sonra ilk olarak Gazzâlî'nin nedensellik görüşü hakkında bilgi sahibi olabilmek için Eş'arî düşüncenin nedensellik anlayışını ele alacağız.

Eş'arî'liğin nedensellik anlayışının temelinde, Tanrı'nın irade ve kudret sıfatları bulunmaktadır. Bu düşüncede her şey, mutlak kudret sahibi Tanrı tarafından yaratılmakta ve hiçbir şey O'nun iradesinin dışında kalmamaktadır.²²⁰ Bundan dolayı Eş'arî'liğin nedensellik anlayışı, Tanrı'nın mutlak iradesine ve kudretine bağlanmıştır. Eş'arî'liği savunan düşünürler, zorunlu nedenselliği reddetmişlerdir. Bunun nedeni olarak Tanrı'ya eksiklik atfedileceği ve mucizenin reddedileceği endişesi yer almaktadır. Kısaca Eş'arî düşüncede, sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olarak görülmediğinden nedensellik reddedilmiştir.

Eş'arî düşüncenin önemli savunucularından olan Cüveynî'nin düşünceleri de nedensellik bağlamında önemlidir. O, Eş'arî'liğin görüşlerini akli bir temele oturtmaya çalışmıştır.²²¹ Bunun en güzel örneği ahval teorisinde görülmektedir.²²² Bu teoride doğadaki hiçbir şeyde determinizm etkisinin bulunmadığı görüşü savunulmaktadır. Cüveynî, doğada meydana gelen her sebebin zorunlu olarak bir neticesi olması gerektiği düşüncesini yok saymış, hatta Tanrı'nın mutlak kudretine ve iradesine zarar vereceğinden dolayı bu düşünceyi eleştirmiştir.²²³ O, bu konuya şu şekilde açıklık getirmiştir: Doğadaki her şey bir düzen içerisinde yaratılmıştır. Bu düzen Tanrı'nın bilgisi dahilinde ve O'nun yasaları

²¹⁹ Arda Denkeli, *Anlam Ve Nedensellik* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 173-174.

²²⁰ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (Bursa: Ekin Yayınları, 1998), 136; Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî Ve David Hume'da Nedensellik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 26.

²²¹ Mehmet Dağ, “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 38; Metin Yıldız, “Ebu'l Hasan Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 537; Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 6.

²²² Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 8, 142.

²²³ Hüseyin Kahraman, “Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 43.

yoluyla gerçekleşmiştir. Ayrıca iki olay arasındaki bağlantı Tanrı'nın iradesi ile ortaya çıktığından herhangi bir zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir.²²⁴ Görülüyor ki Cüveynî, olayların sebebini Tanrı'nın ilmüne ve iradesine bağladığından nedenselliği reddetmiştir.

Cüveynî, nedensellik ile ilgili düşüncelerini açıklarken âdet (alışkanlık) ilkesine atıf yapmaktadır. O, Tanrı'nın Fail-i Muhtar olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın dışındaki hiçbir şeyin bu vasfa sahip olması düşünülemeyeceğinden evrende ontolojik bir zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir. Olmuş ve olacak ne varsa, her şeyin tek yaratıcısı Tanrı'dır. Yaratma Tanrı'nın mutlak iradesine bağlıdır. Fiziki âlemde görünen şeyler ise âdet teorisinin işleyiş düzeninden kaynaklanmaktadır. Cüveynî, âdet teorisini Tanrı'nın yasasına yani sünnetullaha dayandırmıştır. Bundan dolayı o, evrendeki düzenin âdet teorisi ile gerçekleştiğini dile getirmiştir.²²⁵ Herhangi bir şeyin ötekini zorunlu olarak gerektirmesinden söz etmek alemde var olan doğal nedenleri kabul etmek anlamına geleceği için mümkün değildir.

Sonuç olarak Eş'arî'liği savunan düşünürler zorunlu nedensellik ilkesini reddetmişlerdir. Ancak zorunlu nedenselliğin reddi daha zor ve karmaşık problemlerin çıkmasına neden olmuştur. Peki, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışı nasıldır, bu düşünceyi kabul ya da reddetmesinin sebebi nedir?

Gazzâlî, Tanrı'nın gerçek fail olduğunu düşündüğünden, mucizeye imkân sağlamak için neden ile nedenli arasında bir ilişkinin olmadığını savunarak bu konuda kendisi ile aynı fikirde olmayan filozofları eleştirmiştir.²²⁶ Gazzâlî, Tehafüt'ünde on yedinci meselede nedensellik bahsine yer vermiştir. O, nedensellik hakkında şunları ifade etmiştir: sebep ile sebepli arasında bağlantı kurmak doğru değildir. Hatta bu iki kavram farklı içeriklere sahiptir. Örneğin susuzluk-su içmek, açlık-yemek yemek, yanmak-ateşe girmek gibi. Görüldüğü üzere birinin ispatı diğerini kapsamayacağı gibi, birinin var olduğu yerde diğerinden bahsetmek de zorunlu değildir. Bunlar birbiri ile bağlantılı şeyler değildir. Art arda gelmesinin nedeni ise Tanrı'nın bunları daha önceden takdir etmesinden

²²⁴ ed-Dîb, "Cüveynî", 142.

²²⁵ Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", 39.

²²⁶ Mehmet Ata Az, "Gazzâlî Ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* XI/7 (2016), 6.

kaynaklanmaktadır. Bilakis yemek yemeden tokluğu, su içmeden susuzluğu gidermek Tanrı'nın gücü dahilindedir.²²⁷ Buradan hareketle Gazzâlî'nin nedensellik anlayışında neden-nedenli arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. O, her iki kavramın farklı anlamlara geldiğini, insanların bireysel alışkanlıklarından dolayı bu şekilde anladıklarını ifade etmektedir.

Bu konuda filozoflar Gazzâlî'den farklı düşünmektedirler. Onlar, bu konudaki görüşlerini ateş-pamuk örneğinden hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Filozoflara göre, normal şartlarda nedensellik ilkesi gereği pamuk, ateşe yaklaştırıldığında yanmaktadır. Fakat Gazzâlî, ateş ile pamuğu birbirine yaklaştırıldığında pamuğun yanmamasının mümkün olabileceği gibi, birbirinden uzak tutulsa bile pamuğun yanmasının mümkün olabileceğini iddia etmiştir.²²⁸ Gazzâlî ateşin pamuğu yakması olayına üç farklı açıklama getirmiştir. İlki, filozofların fikirlerine karşı eleştiri mahiyetindedir. Buna göre ateşin pamuğu yakmasının temel sebebi ateşte yakıcı bir özelliğin bulunmasıdır. Ateş pamuğu isteyerek yakmaz. Yakma özelliği olduğundan, ateş yanabilen herhangi bir şeye temas ettiğinde, doğası gereği yakacaktır. Gazzâlî, tam da bu noktaya itiraz etmektedir.²²⁹ O, ateşin yakıcı özelliğinin bulunması düşüncesine karşı şunları ileri sürmektedir: “*Pamukta kararmayı yaratarak, cüzlerini ayırarak veya onu yanık kül haline getirerek yanma fiilinin faili Allah'tır. Bunu ya melekleri vasıtasıyla veya vasıtasız olarak yapar. Ateş ise katı bir maddedir, onun fiili olamaz.*”²³⁰

Gazzâlî'nin bu ifadelerinin karşısında yer alan Meşşâî filozoflar, nedensellik ilkesini Tanrı'nın varlığının bir delili olarak görmektedirler. Ateş-pamuk örneğinde Meşşâî filozoflar, yakıcı olma özelliğinin yani gerçek failin ateş olduğu hususunda birleşmişlerdir.²³¹ Onlar, Tanrı'nın eşyayı belirlediği ve bu bilginin konusu olan küllî yasaları ‘âdet’ olarak isimlendirmenin doğru olmadığını düşünmektedir.²³² Bu doğrultuda İbn Sina Tanrı'nın varlığının ispatı için nedensellik ilkesine ihtiyaç olduğunu öne

²²⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 159.

²²⁸ Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 167.

²²⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 160.

²³⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 160; Ilai Alon, “Al-Ghazali on Causality”, *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 401.

²³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 289-291.

²³² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 292.

sürmüştür. O, herhangi bir şey arasındaki neden-sonuç ilişkisinin sonsuza kadar gitmeyeceğini ve bu ilişkinin zorunlu varlıkta son bulacağını ifade etmektedir.²³³ Ancak diğer taraftan onların sudûr nazariyesi, zorunlu nedensellik düşüncesi ile Tanrı'nın iradesine olanak sağlamadığından eleştirilmiştir.

Gazzâlî ateş-pamuk örneği ile herhangi bir şeyin birbiri ardınca ortaya çıkmasının, onun o şeyden dolayı ortaya çıktığını göstermeyeceğini iddia etmektedir. Bu hususta O, nedenlinin birden fazla nedeni olabileceğini hatta eğer birden fazla nedeni yoksa nedenlinin de olmayabileceğini belirtmektedir.²³⁴

Gazzâlî, iki madde yan yana geldiğinde birtakım farklılıklar olsa da bu yan yana gelişin melekler sayesinde olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Gazzâlî, yanmanın ateş, iyileşmenin ilaç, doymanın yemek sayesinde olmadığını iddia etmiştir. Filozofların ifade ettiği gibi maddenin farklı şekilleri olsa da bunun sebepler aracılığıyla olduğu bir gerçektir. Ancak bu sebeplerin meydana gelmesinde herhangi bir iradeden söz etmek mümkün değildir. Örneğin güneş ışınları parlak olduğu için etrafını aydınlatır. Fakat çamur güneş ışınlarını diğer cisimler gibi yansıtmadığından, güneşin aydınlatma özelliği eksik kalmıştır. Bu sefer insanların zihnine, temas ettiği her şeyi yaktığı düşünülen ateşin bir cismi yakıp diğerini yakmaması mümkün olabilir mi? sorusu gelmektedir.²³⁵

Gazzâlî'ye göre, filozofların bu soruya cevabı hayırdır. Bunun gerekçesi olarak ise ateşe atılan Hz. İbrahim'i ateşin yakmamasını göstermişlerdir. Filozoflar bu durumun ateşten yakıcı olma özelliğinin alınmasıyla ya da Hz. İbrahim'in farklı bir şeye dönmesiyle mümkün olabileceğini söylemişlerdir.²³⁶ Gazzâlî buna itiraz ederek gerçek Tanrı'nın, ateşteki yakıcı olma özelliğini almasının aklen mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Gazzâlî, nedensellik hakkında yaptığı açıklamalara itiraz geleceğinin farkındadır. Bu yüzden kendince ihtimal dâhilinde olan itirazlara cevaplar vermektedir. O cevaplardan biri de şöyledir: Sebep ile sebeplinin arasında var olan ilişki kabul edilmeyip eylemi gerçekleştirenin iradesi ön plana çıkarılırsa bu sefer çirkin bir söylemin öne sürüldüğü görülecektir. Zira herkes önünde duran saldırgan hayvanların, yanan alevlerin, kendisini

²³³ İbn Sina, *İşaretler Ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 129.

²³⁴ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 72-73.

²³⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 161.

²³⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 162.

öldürmek için hazırlanmış düşmanların olabileceğini fark edebilir ancak Tanrı insanlarda görme duygusunu o an yaratmaması durumunda insanların bunları göremeyeceği kabul edilmelidir.²³⁷ Bu bağlamda evinde kitap bırakan birinin eve geri geldiğinde kitap yerine bir insan, akıllı bir varlık ya da hayvanla karşılaşması imkan dahilinde olacaktır. Yine evinde çocuğunu bırakan birinin evine geri döndüğünde çocuğun köpek şeklini almasında, kül olmasında ya da taşın altına dönmesinde hiçbir sorun olmadığı düşüncesi genel kabul görecektir.²³⁸

Bu noktada Gazzâlî'nin fikirlerine, karşı tezler ileri süren İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vermek gerekir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin fiziki âlemde meydana gelen olayların aracı faillerini tanımamasını eleştirmektedir. O, Gazzâlî'nin ya zihnindeki düşüncesini gizlediğini ya da birtakım safsatanın peşinde olduğunu düşünmektedir. Çünkü nedenselliği kabul etmeyen birisi, özgürce yaptığı eylemlerinde, failin bulunmadığını kabullenmiştir. Tanrı'nın dışında kalan varlıkların “*etkin, madde, suret ve amaç*” olmak üzere dört nedeni olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durumda nedenleri reddetmenin mümkün olup olmayacağı ile ilgili soruya İbn Rüşd şöyle cevap vermektedir: nedenlerin reddi akli da reddetmek anlamına gelmektedir. Oysa Mantık ilmi, bir olayda nedenlerin bulunduğunu gösterir. Bu nedenleri bilmek ancak olayların incelenmesi ile mümkün olacaktır. Bundan dolayı bilgi geçersizliğini yitirecek ve varsayıma dayalı bir bilgiye dönüşecektir.²³⁹ Buradan hareketle İbn Rüşd, nedenselliğin reddi akli da inkâra götüreceğinden dolayı bu düşüncenin reddedilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Gazzâlî'nin savunduğu görüş kabul edildiği takdirde üç problem beraberinde gelmektedir. İlk olarak Kur'ân-ı Kerîm'de “*Allah'ın kanunlarında asla değişme bulamayacaksınız.*”²⁴⁰, “*Allah'ın yasalarında asla bir sapma bulamazsın*”²⁴¹ ayetleri ile Gazzâlî'nin nedensellik düşüncesi birbiri ile örtüşmemektedir.²⁴² İkinci problem, fiziki âlemde nedenselliğin reddi ile fail-fiil ilişkisi kesintiye uğrayacağından dolayı, ister istemez Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz de mümkün olmayacaktır. Üçüncü problem ise,

²³⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 162.

²³⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt El-Felâsîfe (Filozofların Tutarsızlığı)*, 163.

²³⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 292.

²⁴⁰ el-Ahzâb, 33/62.

²⁴¹ Fâtır, 35/43.

²⁴² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 292.

bu şekilde bir düşünce insanları teolojik deterministik bir âlem anlayışına sürükleyecektir.²⁴³ Bu tip eleştirilerin geleceğini anlayan Gazzâlî'nin, eleştirilere vereceği cevap önemlidir. O, bilginin ortaya çıkmasında hissin önemine dikkat çekmiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi nedenselliği reddeden Gazzâlî, onun yerine “âdet teorisi”ni geliştirmiştir.²⁴⁴

Gazzâlî, nedenselliğin reddi hakkında ateş-pamuk örneğinden başka örnekler de vermektedir. Bunlardan biri, insanın boynundan vurulmasıyla ölümün gerçekleşmesi arasındaki bağlantıdır. Örneğe göre insan, boynuna aldığı darbeden dolayı ölmektedir. Fakat boynundan vurulma ile ölüm arasında bir bağ bulunmuyorsa vurulma eylemi yok sayıldığında, ölümü de yok saymamak gerekmektedir. Boynundan vurulma eylemi ile ölüm her ne kadar âdet ilişkisinden dolayı birbirini gerektiriyor gibi gözükse de aralarında herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. Buradan insanın boynundan vurulması, onun ölüm nedeni gibi gözükmemektedir. Ancak nedensellik ilkesi gereği boynundan vurulmasının dışında başka hastalıklar olması da mümkündür. Böylece boynundan vurulma eylemi ortadan kalkınca ölme eylemi gerçekleşmeyecek varsayımı yanlış bir çıkarım olacaktır. Gazzâlî, bunun gibi örneklerden hareketle kişinin eceliyle öldüğünün belirtilmesini daha doğru bulmaktadır.²⁴⁵ Tüm bunlar eşyanın art arda gelmesiyle oluşan şeylerdir. Ancak bazıları âdet ilkesi gereği irtibat içinde olup bazıları ise herhangi bir neden-nedenli ilişkisi olmadan ortaya çıkmaktadır.

Gazzâlî'ye göre neden ile nedenli arasında bir zorunluluk yoktur ve var olduğunu söyleyenler yanılmışlardır.²⁴⁶ Bazı çağdaş düşünürler, Gazzâlî'nin zorunlu nedenselliği reddettiği ancak mantıksal nedenselliği kabul ettiğini ileri sürmektedirler.²⁴⁷

Gazzâlî'nin bir diğer önemli endişesi, neden ile nedenli arasındaki ilişkinin insanları teolojik deterministik bir evren anlayışına götüreceğidir. Bundan dolayı Gazzâlî, filozofların sudûr teorisine itiraz etmiştir. Gazzâlî, filozofların görüşünün deterministik

²⁴³ Şekerci, *Gazzâlî Ve David Hume'da Nedensellik*, 89.

²⁴⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 292; Michael E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy* 3/2 (1965), 197.

²⁴⁵ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 121.

²⁴⁶ Şekerci, *Gazzâlî Ve David Hume'da Nedensellik*, 94.

²⁴⁷ İlaı Aiblon, “Gazzâlî'nin Sebeplilik Görüşü”, çev. Rabia Geçdoğan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX/II (2008), 385-386.

bir düşünce değil ve gerçek fail olarak Tanrı kabul edildiği takdirde, buna bir itirazı olmayacağını ifade etmiştir.²⁴⁸ Kısaca Gazzâlî'ye göre, her ne olursa olsun gerçek fail yalnızca Tanrı'dır.

Tanrı, evrendeki olağan işleyişi sebep-sonuç ilişkisi içerisinde yaratmıştır. Ancak bu durumda, değişmesi istenen şeyin de bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olması gerekmektedir. Yani bireyin sözsöz ifadelerle talep ettiği şeyi eylemleri ile desteklemesi, Tanrı'nın kudreti karşısında aciz olduğunu bilmesine ve sorumlu olduğunun farkına varmasına neden olmaktadır.²⁴⁹ Görülüyor ki dua neticesinde meydana gelen değişiklikler de Tanrı'nın belirlemesine göredir. Halbuki dua var olan durumun değişmesi için bir çağrıdır. Ancak insan kendi sınırlılığını fark etmeli ve duayı zorunlu sonuçlar doğuran bir sebep olarak görmemelidir. Çünkü dua fatalist düşüncenin karşısında yer alan, insanı aktif ve eylemi ile iç içe kılan bir süreci ifade eder. Diğer taraftan insan özgürlüğünü korumak ve Tanrı'nın aleme müdahalesine imkân tanımak için Gazzâlî'nin nedensellik fikri eleştirilmiştir. Örneğin İbn Rüşd, Tanrı'nın eşya için belirlediği külli kanunları "adet" olarak isimlendirmeyi doğru bulmamıştır. Ona göre adet, failin kazandığı bir meleke olup fiilin art arda tekrarlanması demektir. Ancak bu durum Tanrı için düşünülemez.²⁵⁰

Sonuç olarak Gazzâlî'nin, kendinden önce yaşamış aynı zamanda hocası olan Cüveynî'den etkilenmesi, düşünce yapısının şekillenmesine, gerçek failin yalnızca ezeli ve mutlak olan Tanrı olduğu fikrini benimsemesine neden olmuştur. Bu gerçek fail aynı zamanda mutlak irade ve mutlak kudret sahibi olan Tanrı'dır. Gazzâlî'ye göre nedensellik ilkesi, Tanrı'nın mutlak kudreti ve iradesiyle çeliştiği için problem oluşturmaktadır. Bir olayın yaşanmasına neden olan sebep ile sebeplinin arasındaki bağlantının zorunlu olarak kabul edilmesi mucizenin alanını daraltmaktadır. Gazzâlî'ye göre Tanrı, ne zaman ne isterse onu yaratma kudretine sahiptir. Tanrı, bünyesinde hiçbir aykırılıkları bulundurmaz. Çünkü Tanrı'da tüm imkânlar vardır.

Peki Gazzâlî, İbn Rüşd'ün belirttiği gibi akli devre dışı bırakmış mıdır? Aslında Gazzâlî, neden ile etki terimlerinin art arda gelişine karşı bir duruş sergilemiştir. Gazzâlî'nin itirazda bulunduğu nokta bu ikisi arasında zorunlu bir ilişkinin varlığıdır. Bu durumu

²⁴⁸ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1958), 32-71.

²⁴⁹ Ahmet Metin Kandemir, *İslam'da Kader ve Kaza İnancı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 73-74.

²⁵⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 289-291.

filozoflar zorunlu bir ilişki olarak belirtirken Gazzâlî, insanların alışkanlıklarından dolayı bir âdetin gereği olduğunu ifade etmiştir.

Bireyin yaptığı tüm eylemler, mutlak ve ezelf olan Tanrı'nın ilminde kayıtlı olduğuna göre, zorunlu nedenselliği reddeden Gazzâlî'nin kader algısı nasıldır, yazgıcı bir tutum mu sergilemiştir yoksa insanların duaları neticesinde değişim beklenmeli midir?

4.4. Gazzâlî Düşüncesinde Dua-Kader İlişkisi

İnsanın eylemlerinin asıl sahibi olup olmadığına dair meseleler kader bahsinde ele alınmaktadır. Bireyin eylemlerini yapmada bir etkisi var mıdır, yoksa insanların eylemlerinin yaratıcısı Tanrı mıdır gibi sorular bu çerçevede oluşmuş sorulardır.

Kader, kimi insanlarca yanlış anlaşılmıştır. Örneğin insan, ihtiyaç sahibi veya yardıma muhtaç biri olduğunda bu durumu kader olarak nitelerken zengin olan birey, aynı durumu kader olarak nitelendirmeyebilir. Ya da dünyanın herhangi bir yerinde deprem meydana geldiğinde ve bunun sonucunda insanlar öldüğünde onların bir kısmı bunun sonucunu kadere yüklerken farklı bir ülkede aynı deprem, hiç ölü olmadan yaşanabilmektedir.²⁵¹ Bu durumda, gerçek kader algısının ne olduğu meselesi gündeme gelmektedir.

Kader konusunu zorlaştıran etmenlerin başında, hiç şüphesiz, Tanrı'ya yüklenen ezelf, mutlak irade ve kudret anlayışı gelmektedir. İnsanların hem Tanrı'nın yüceliğine zarar vermeden meseleyi çözmek istemeleri hem de insana özgür bir alan açma çabaları meseleyi zorlaştırmaktadır.

Kader sözlükte: “*gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek*”²⁵² anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise: “*Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelf ilmi ile bilmesi*”²⁵³ şeklinde tarif edilmektedir. “*Hükmetmek, yerine*

²⁵¹ Kandemir, *İslam'da Kader ve Kaza İnancı*, 21.

²⁵² Rağıb İsfehani, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 826-828; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 174; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2016), 278-282.

²⁵³ Cürçani, "Kader", 179; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 24/58).

getirmek"²⁵⁴ anlamlarına gelen kaza ise: “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirilmesi”²⁵⁵ demektir.

Kavramların anlamları her ne kadar bu şekilde olsa da her ekol, kavramlara kendi düşünce sistemi çerçevesinden bir anlam yüklemiştir. Özellikle Eş’arî’ler, Maturidi’liğin kader dediğine kaza; kaza dediğine de kader demişlerdir. Bu anlamda Eş’arî’ler kaza kavramını: “Allah’ın bu kâinatta vaki olacak şeylerin hepsini, nasıl, ne vakit ve ne biçimde olacaklarsa ezelde öylece bilmiş ve ezeli ilmine uygun olarak dilemiş olmasıdır.”²⁵⁶ şeklinde tarif etmişlerdir. Buradan yola çıkarak Eş’arî’likte Tanrı’nın irade sıfatı, Maturidilikte ise ilim sıfatının öne çıkarıldığını söyleyebiliriz.

Burada üzerinde durulması gereken asıl mesele, Tanrı’nın belirlemiş olduğu bir düzenin olmasıdır. Peki, bu düzen sonucunda insanın eylemlerini Tanrı mı yaratıyor?

Eş’arî’liğin irade anlayışına göre, “Allah’ın mutlak ve ezeli iradesi vardır. Allah’ın mülkünde istemediği bir şeyin olması veya O’nun iradesinin dışında başka iradelerin varlığı imkânsızdır.”²⁵⁷ Eş’arî’ler bu şekilde bir ilahi irade anlayışına sahip oldukları için Tanrı’nın iradesinin yanında açıkça bireyin hür iradesinden bahsetmemişlerdir. Ancak bireyin bu durumu, Tanrı’nın takdiri karşısında sıkışıp kalması şeklinde olmamalıdır. Bu durumda insana düşen, Tanrı’nın yasalarını keşfetmek ve onlardan yararlanmaya çalışmaktır.²⁵⁸ İnsanların mutlak varlık olan Tanrı’ya, kulluk bilincini unutmadan dua etmeleri gerekmektedir.²⁵⁹

Eş’arî görüşün “kader” anlayışı, Tanrı’nın iradesine ve kudretine dayanmaktadır.²⁶⁰ O’nun kudretinin herhangi bir sınırı yoktur. Tanrı’nın, kudret sıfatının olması, ilim ve irade sıfatına uygun bir şekilde bütün varlığa etki etmesi demektir. Tanrı’nın aciz olması düşünülemez. Tanrı’nın gücünün dışında hiçbir şey bulunmamaktadır.²⁶¹

²⁵⁴ Cürcani, "Kaza", 181; İsfehani, *Müfredat*, 851.

²⁵⁵ Cürcani, "Kaza", 181; Yavuz, "Kader", 24/58.

²⁵⁶ Cürcani, "Kaza", 179.

²⁵⁷ Eş’arî, *El-İbane*, 85.

²⁵⁸ Cevdet Said, *Bilimsel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 48.

²⁵⁹ Mustafa Ünverdi, “Dua Kaderi Değiştirir mi?”, *Geçerken* 4 (2021), 36.

²⁶⁰ Eş’arî, *El-İbane*, 159; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 162.

²⁶¹ Eş’arî, *El-İbane*, 161.

Eş'arî'lere göre insanın gücü, Tanrı'nın kudreti sayesinde. Bireyin yaptığı her eylemin Tanrı'yla ve kendisiyle bağlantılı olmak üzere iki tarafı vardır. Tanrı ile bağlantılı olana kudret, insan ile bağlantılı olana da kesb denilmektedir. Tanrı, bireyin iradesinin dışında olan kesbleri yarattığı gibi bireyin isteği üzerine olan eylemleri de yaratmaktadır. Kesb için güç gerekmektedir. Tanrı bu gücü insanda yaratarak onu eylemlerinden sorumlu tutmaktadır.²⁶² Eş'arî düşünce, insana eylemlerini yapacak hür bir alan bırakmazken bu görüşün, insanı sorumlu bir varlık haline getirmesi tutarsız bir durum olarak gözükmektedir. Oysa sorumlu olmak, hür olmaktan geçmektedir. Eş'arî düşüncede bireyin tam anlamıyla hür olduğundan bahsedilememektedir.

Gazzâlî, insan fiillerini incelerken temel hareket noktası olarak tek fail Tanrı'yı kabul etmiştir. Ancak kesbi hazırlayan unsurlar gibi kesbin kendisi de Tanrı tarafından yaratılmıştır.²⁶³ Dolayısıyla Gazzâlî kesb teorisi ile insana hür bir alan açmaya çalışırken bireyi eylemi gerçekleştirmeye mecbur bırakmıştır. Gazzâlî insanın güç sahibi olduğunu fakat bu güç ile bir eylemi meydana getiremeyeceğini düşünmektedir. Çünkü insan için ezeli ilimde takdir edilen şeyleri ve bunun sebeplerini yaratan Tanrı'dır.²⁶⁴ Gazzâlî'ye göre insanın bilgisi sınırlı olduğu için birey fiillerin yaratılması konusunda tam bir bilgiye sahip değildir. Bu nedenle sınırlı ve sonlu bilgisi olan bir insan fiillerini yaratamaz.²⁶⁵ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre insan, fiillerini kendi gücüyle değil, Tanrı'nın takdiri ile gerçekleştirdiği düşüncesindedir.

Gazzâlî'ye göre bir eylemde iki farklı kudret bulunmaktadır. Bir eylemde iki güç olması hem Tanrı'nın o eylemi yaratmasına hem de insanın sorumlu olmasına olanak sağlar.²⁶⁶ Gazzâlî bu bağlama ilişkin şöyle bir önerme kurmuştur:

- *“Her sonradan olan meydana gelen mümkündür.*
- *İnsan fiilleri sonradan meydana gelmiştir.*
- *O halde insan fiilleri de mümkündür.*

²⁶² Eş'arî, *El-Lüma*, 107-112.

²⁶³ Fahreddin er-Razi, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (Ankara: Klasik Yayınları, 2023), 171.

²⁶⁴ Gazzâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*, 46.

²⁶⁵ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 74.

²⁶⁶ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 68.

- *Mümkün olan bir fiile Allah taalluk etmezse bu fiil imkansızdır.*²⁶⁷

Bu önermeden yola çıkan Gazzâlî, bir eylemin gerçekleşmesi için hem Tanrı'da hem de insanda iki farklı kudret olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, bir eylemde iki kudretin olması mümkündür.²⁶⁸ Bu düşüncesine şöyle delil getirmiştir: Eylemi ilgilendiren iki kudret birbirine benzemediği ve eylemi ilgilendiriş şekilleri birbirinden farklı olduğu için bir eylemde iki kudretin bulunması mümkündür. İnsanın yaratma kudreti olmayıp bu sıfat yalnızca Tanrı'ya aittir.²⁶⁹ Yani Tanrı yaratır insan ise o eylemi kesb eder. Dolayısıyla Gazzâlî, insan eylemlerinin kesb teorisi sayesinde hür bir şekilde yapılabildiğini düşünmektedir. Ancak Gazzâlî, insan fiilleri konusunu Tanrı'nın irade ve kudreti açısından değerlendirdiği için Tanrı'nın mutlaklığını koruyarak insana kendi eylemlerini yapabilme gücü ve iradesini vermeyerek Cebriye ile aynı görüşü benimsemiştir.

Kazanın dua ile değişebileceğine dair rivayetler²⁷⁰ olduğu gibi bu durumu gereksiz görenler de olmuştur. Örneğin Immanuel Kant, bu hususta şunları söylemektedir: “*Tanrı, ezeli/zaman üstü ilme sahiptir. Bizim ihtiyaçlarımızı bizden daha iyi bilir. O halde, onu dua ile istemek lüzumsuzdur. Yine Tanrı, Rahman ve Rahim'dir. Bu sıfatıyla bize kendiliğinden lütuf ve keremini ihsan eder. Öyleyse ayrıca duaya lüzum yoktur.*”²⁷¹ Kant'ın bu yaklaşımı, Mutezili düşüncenin aslah anlayışına benzemektedir. Tanrı, zâten insan için en iyi olanı isteyeceğinden insanın ek bir işlem yapması gereksiz görülmüştür. Ancak bu yaklaşımda, insanın sorumlu bir varlık olduğu düşüncesi gözlerden kaçırılmıştır. Zira insan eylemlerinde özgür olduğu için sorumlu bir varlıktır. O halde kazanın duayı değiştireceği göz önüne alındığında dua-değişim ilişkisi nasıl olmalıdır?

²⁶⁷ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 74; Çetin, “Gazzâlî'de İnsan Özgürlüğü”, 82.

²⁶⁸ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 68.

²⁶⁹ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 74.

²⁷⁰ “Kazâ ancak duâ ile geri çevrilebilir, ömrü ise ancak iyilik (birr) artırır.” (*Tirmizî, Kader*, 6); “Kim ki rızkının artıp bereketlenmesi, ömrünün geri kalan kısmının uzaması kendisini sevindirirse o kimse sılayı rahim yapsın.” (*Müslim, Birr*, 20-21.)

²⁷¹ Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 218; Abdullah Namlı, *Kader İnançının Dini Temelleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 149; M. Kenan Çığman, *Kaza-Kader Hayır ve Şer Rızık Ecel ve Tevekkül*, (Ankara: Pars Matbaası, ts), 240.

4.4.1. Dua ve değişim

Dua çift taraflı bir pratik olduğundan iletişimin bir tarafında Tanrı diğer tarafında insan vardır. Teizmdeki Tanrı, yarattığı varlık ile interaktif bir etkileşim içindedir. Tanrı'nın her şeyi bildiği, her şeye gücünün yettiği düşünöldüğünde bu birtakım problemleri beraberinde getirmektedir.²⁷² Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin ezeli olduğunu düşünmektedir.²⁷³ Onun bu düşüncesini göz önüne aldığımızda insanların yaptıkları dualar neticesinde Tanrı'nın ilminde ve eyleminde bir değişmenin olacağı söylenemez.²⁷⁴ Tanrı'nın ilminde değişim mümkün değilse dua ve ibâdet etmenin bireye bir katkısı var mıdır? İşte bu vb. sorular dua-ilahi ilim ilişkisini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Dua eden birey, var olan bir durumun değişmesini istemektedir. Böylece dua, ilk olarak değişim için bir çağrı niteliği taşımaktadır. Fakat istenen bu değişim Tanrı'nın iradesinde mi, yoksa insanın kendi psikolojisinden mi kaynaklanmaktadır? Dua neticesinde olan değişimi Tanrı'nın iradesinde olduğu görüşünü savunanlar olduğu gibi, insan psikolojinin değiştirdiği görüşünü savunanlar da bulunmaktadır.²⁷⁵ Bunu şu şekilde kategorize edebiliriz:

- “Dua, Tanrı'nın iradesini değiştirir.
- Dua, dua eden insanı değiştirir.
- Dua, koşulları değiştirir.”²⁷⁶

Yukarıdaki önermeye göre dua neticesinde oluşan değişime, Tanrı'nın gücü noktasından bakıldığı takdirde, Tanrı'nın gücünün yetmediği bir şeylerin olduğu problemini ortaya çıkaracaktır. Fakat Tanrı'nın gücünün yetmediği hiçbir şey yoktur. Çünkü O, mutlak kudret sahibi olduğu için O'nun her şeye gücü yeter. Yine, dua ile istenen değişimi Tanrı'nın yapması zorunluymuş gibi anlamak da doğru değildir.²⁷⁷ Bu bağlamda dua, hem Tanrı'nın değiştireceği hem de bireyin dua ile değişimin olmasını isteyeceği şeyler, bir imkânlar alanı oluşturmaktadır.

²⁷² Gören Bayam, *Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua*, 156.

²⁷³ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*, 74.

²⁷⁴ <https://iep.utm.edu/omnisci/#H4> (25.04.2022)

²⁷⁵ David M. Wulff, *Psychology of Religion* (New York: John Wiley & Sons, 1997), 169-171.

²⁷⁶ Phillips Zephaniah, *The Concept of Prayer* (London: The Seabury Press, 1965), 149.

²⁷⁷ Zephaniah, *The Concept of Prayer*, 129.

Tanrı, her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi olduğu için değişmez olarak kabul edilmektedir.²⁷⁸ Tanrı'nın hem değişmeyen oluşu hem de imkânlar alanı ile bağlantılı olması, O'nun sıfatları sayesinde anlam kazanmaktadır. Tanrı'nın evrende sürekli yaratma halinde olması²⁷⁹, ancak kudret ve irade sıfatları ile açıklanabilir.

Duayı Tanrı'nın ilim sıfatı ile değil de irade ve kudret sıfatı ile ele aldığımızda problem çözülmüş olacaktır. Fakat Tanrı'nın eylemlerinde neden-nedenli arasında bir ilişki olmadığını savunan²⁸⁰ Eş'arî düşünce ve Gazzâlî'de, duanın kabulü için bir keyfilik söz konusudur. Bu düşüncede Tanrı'nın iradesi müdafaa edilirken insana, eylemlerini özgürce yapabileceği bir alan bırakılmamıştır. Bundan dolayı duanın kabulü meselesi Tanrı'nın iradesi ve kudreti bağlamında ele alınmalıdır.

Dua neticesinde bireyde meydana gelen değişimleri, duanın sadece psikolojik yansıması olarak değerlendirilmemesi gerekir.²⁸¹ Dua eden insanın, ilk olarak her şeye ulaşamayabileceğini bilmesi gerekmektedir. Bu sayede insan sınırlı bir varlık olduğunun bilincine ulaşmış olacaktır.²⁸²

Konunun daha iyi anlaşılması için yukarıda verilen problemlere ilişkin bir önerme kurup bu önerme üzerinden devam edeceğiz:

(1) *Fatma sınava hazırlanan oğlu Ahmet'in sınavı kazanması için Tanrı'ya dua eder.*

(2) *Tanrı, Fatma dua ettiğinden dolayı onun oğluna sınavı kazandırır.*²⁸³

Bu önermede Ahmet'in sınavı kazanması annesi Fatma'nın ona yaptığı dua ile ilişkilendirilmiştir. Bu durumda duanın bir öneminden ve işlevinden söz etmek mümkündür. Ancak sınavın kazanılmasının duaya bağlanması, beraberinde şu kabulleri getirecektir: Fatma'nın duası olmasaydı Ahmet'in sınavı kazanması mümkün olmayacaktı. Mutlak ve mükemmel olan Tanrı, Fatma'nın duası olduğu için Ahmet'e

²⁷⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınları, 2009), 77.

²⁷⁹ er-Rahmân, 55/29.

²⁸⁰ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 150.

²⁸¹ Cook, *Filozoflar ve İnanç*, 151.

²⁸² Şaban Ali Düzgün, "Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği", *X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu* (2005), 151.

²⁸³ Gören Bayam, *Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua*, 157.

sınavı kazandırdı.²⁸⁴ Dolayısıyla eğer duanın bir işlevi olduğu kabul edilirse Tanrı'dan istenen şey neticesinde olan değişimde duanın önemli bir fonksiyonu olduğunu söylemeliyiz.

Gazzâlî'nin görüşlerinde Tanrı'nın ilminin ezeliğinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla onun Tanrı'nın ezeli ilmi ile gelecekteki olayların dua sayesinde değişmesi arasındaki durumu nasıl bir açıklama getirdiği ortaya konması gerekmektedir. O, İhya'da “Allah'ın çizdiği kader değişmeyeceğine göre duanın ne faydası vardır?”²⁸⁵ şeklinde sorulan soruya şöyle cevap vermiştir: Gazzâlî'nin, kalkanın oku geri ittiği gibi veya yağmur suyunun bitkileri yeşerttiği gibi duanın da belaları uzaklaştıracağına dair ifadeleri vardır.²⁸⁶ Ok, kalkan ile karşılaştığında kalkan nasıl oku geri itiyorsa, dua da aynı şekilde insana bir kötülük geldiğinde o kötülüğü uzaklaştırır. Buradan duanın kötülüklerden kurtulmanın sebebi olarak belirlendiği anlaşılmaktadır. Yani yapılan isteklere ulaşmada dua sebep olarak görüldüğünden sebep olan dua ile sebepli olan gerçekleşen istek arasında bağlantı kurulmuştur. Oysa Gazzâlî, sebep-sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu görmemektedir. Bu durumda duanın mutlak sebep olduğu söylenilemeyeceğinden, işlevi olmayan bir ibadet konuma indirgenmiş olacaktır.

Gazzâlî diğer bir eserinde aynı ifadeyi destekleyecek mahiyette; insanın elinde olmayan bir şeyi Tanrı'dan istememesinin doğru olmadığını, bir yerde hastalık varsa oradan uzaklaşmanın, Tanrı'nın kazasından kaçmak olmayacağını, duanın Tanrı'nın rızasına aykırı olmadığını belirtmektedir.²⁸⁷

Sonuç olarak duanın olumsuz durumlar karşısında bir kalkan olabileceğini savunan Gazzâlî, duayı bir sebep olarak görmektedir. Ancak Gazzâlî'nin bir taraftan nedenselliği reddedip diğer taraftan istediğimiz herhangi bir değişim için duayı sebep olarak göstermesi mantıksal açıdan ifadelerinde tutarlılık olmadığı şeklinde yorumlanmaya açıktır. Netice itibari ile Gazzâlî'ye göre, değişim için dua bir sebeptir. Ayrıca Gazzâlî'nin Tanrı'nın iradesine ve kudretine zarar vermemek için koruma altına aldığı

²⁸⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/petitionary-prayer/> (26.04.2022)

²⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/958.

²⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1/958-959.

²⁸⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, 796-797.

sıfatlar, duanın olumsuz durumlara karşı sebep olarak görülmesi ile zarar görmemiş midir?

Kısacası Gazzâlî, Tanrı'nın mutlaklığını ve aşkını korumaya almıştır. Ancak insana eylemlerini özgürce yapabileceği bir alan bırakmamış, dua yalnızca Tanrı'yı anma pratiği olarak kalmıştır. Bu aşırı korumacı yaklaşım aynı zamanda Tanrı'nın mekanik bir alana sıkışıp kalmasına sebep olduğu gibi, bu evrene müdahalesine de engel teşkil etmektedir.



SONUÇ

Düşünce tarihi boyunca, Tanrı-âlem-insan ilişkisi felsefenin temel tartışma konularından biri olmuştur. İslam dünyasında yetişen en önemli düşünürlerinden biri olan Gazzâlî, birçok teolojik ve felsefî konuda görüşlerini dile getirmiştir. Bu tezimizde O'nun dua ve ilahi ilim konusundaki görüşlerini, günümüz din felsefi tartışmaları açısından değerlendirmeye tâbi tutmaya çalıştık. İnsanın, Tanrı'yı anlama çabası, birtakım felsefi ve teolojik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu çaba, aynı zamanda insanın anlam arayışının bir neticesidir.

İçinde bulunduğu durumun değişmesi için aşkın ve mutlak olan Tanrı'dan bir şeyler isteme anlamına gelen dua, fonksiyonel olan bir pratiktir. Bu doğrultuda Tanrı ile insan iletişimi, insandan Tanrı'ya doğru olduğunda dua ve ibadet ismini almaktadır. Araştırma konumuz olan Gazzâlî, dua meselesi üzerinde durmuş ve bireyin Tanrı'yı her daim anması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bunun belli başlı usûller çerçevesinde yapılmasının daha uygun olacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan dua sadece Tanrı'yı anmaktan ibaret olmayıp bütünüyle Tanrı-insan ilişkisine yön vermektedir. Bu ilişkide hiçbir aracı yer almaksızın, direkt Tanrı ile interaktif bir diyaloga geçilmektedir. İnsan bu çağrısı ile Tanrı'yı, yaşadığı o anki duruma müdahale ettirmeye çalışmaktadır.

Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin ezeli olduğunu, O'nun hem zâtını hem de zâtının dışında kalan şeyleri mutlak olarak bildiğini düşünmektedir. Ezelî ve mutlak olan Tanrı'nın insan ile irtibatını belirleyen dua, insanlar için vazgeçilmez bir yöneliştir. Bu yönelişin anlamlandırılması, aralarındaki ontolojik farklılık dikkate alınarak iki tarafın da fail olarak kabul edilmesine bağlıdır. Yani sadece Tanrı merkezli bir yöneliş, doğru sonuca ulaşmamızı engelleyecektir. Bundan dolayı insanların zihin dünyasındaki Tanrı tasavvuru, O'nunla iletişimin anlamlandırılmasında belirleyici olmaktadır.

Dua, Tanrı ile iletişime geçmektir. Bu iletişimde birey, mutlak kudret sahibi Tanrı'dan kendisiyle ilgili birtakım şeyleri değiştirmesini istemektedir. Ancak duaya bağlı olarak bireyin yaşamında değişmelerin olması bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Zira Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin ezeli olduğunu ve değişmeyeceğini savunmaktadır. İnsan dua ettiğinde, bunun sonucunda değişim beklentisi içerisine girmektedir. Bu değişim, bazen insanın zihin dünyasında bazen de fiziksel koşullarda meydana gelebilmektedir. Aksi halde, yani ilahi ilmin ezeli olmasının sonucu olarak değişme mümkün kabul

edilmediğinde, evrene müdahil olmayan deist bir Tanrı tasavvuru inşa edilmiş olacaktır. Hâlbuki insan, Tanrı'nın içinde yaşadığımız fiziki âleme müdahale ettiğini düşündüğü için dua anlamlı bir hal almaktadır.

Tanrı-insan-âlem ilişkisi, Tanrı'nın sıfatları sayesinde anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin ve mensubu olduğu Eş'arî'lilik düşüncesinde Tanrı'nın irade ve kudret sıfatları aşırı tenzihci bir tutum ile ele alınmıştır. Bu tutum, hem Tanrı'nın irade ve kudretini pasif hale getirmiş hem de bireyin eylemlerindeki belirleyici etkisinin kısıtlanmasına yol açmıştır. Tanrı'nın mutlaklığını ve aşkınlığını koruma altına alma girişimleri, O'nun mekanik bir Tanrı tasavvuruna dönüşmesine neden olduğu gibi insan hürriyetine ve kimliğine de zarar vermiştir.

Gazzâlî'nin insan fiilleri konusundaki temel hareket noktası şöyledir: Alemdeki her şeyin yaratıcısı Tanrı olduğu için insanın bir fiili yerine getirmedeki irade ve gücü yok sayılmış tüm fiiller yalnızca Tanrı'nın irade ve kudretine bağlanmıştır. İlahi ilim-insan hürriyeti ilişkisine açıklama getirildiği bu yaklaşım kesb teorisi olarak isimlendirilmiştir. Gazzâlî, insan fiillerinin tamamının Tanrı tarafından yaratıldığı kanaatinde olduğu için insanı eylemlerinde etkisiz olarak görmektedir. O, Tanrı'nın kudret ve iradesini koruma adına insanın özgürlüğünü gözden çıkarmıştır.

Gazzâlî, zorunlu nedenselliği reddedip neden ile nedenli arasında bir ilişkinin zorunluluk taşımadığını iddia etmektedir. Bu iddiasını âdet teorisi ile temellendirmeye çalışmıştır. Bir taraftan zorunlu nedenselliği reddetmesi, diğer taraftan duanın değişime sebep olduğuna dair beyanları, mantıksal açıdan çelişkili gözükmektedir.

Dua, işlevi olan ve neticesinde değişim beklenen bir pratiktir. İnsan, kaderimde varmış ne yapayım gibi düşünce kalıplarına kapılmadan fatalist bir tutumdan uzak kalarak duayı hayatında meydana gelen olumlu değişimlerin sebebi olarak görmelidir. Ancak bu şekilde dua işlevsel bir hal alacaktır. Diğer türlü dua anlamsızlaşacak ve sadece Tanrı'yı anma aracı olarak kalacaktır. Ancak insan dua ile hem Tanrı'yı anmak hem de birçok şeyin değişmesini istemektedir. Bu değişim Tanrı'nın ilmine, kudretine ve iradesine zarar vermeden açıklanmaya çalışılırken insan hürriyetine de zarar vermeden çözümlenmelidir.

Dua, kaderci tutumun karşısında yer almaktadır. Bireyin yaptığı dua ve duaya verilecek cevabın ilahi ön bilgi ile önceden belirlenmiş olması, Tanrı-insan iletişimini edilgin kılacaktır. Bireyin yaşamında etkin bir rolü olması için fiilleri üzerindeki belirleyici

olmasının devreden çıkarılmaması gerekmektedir. Ancak böyle olduğu zaman dua anlamlı bir ibâdet haline gelmiş olacaktır.

Tanrı'nın ilminin mutlak ve değişmez kabul edilmesi, geleceğin Tanrı tarafından önceden belirlendiği düşüncesini beraberinde getirdiğinden, duaya bağlı olarak geleceği yeniden şekillendiren Tanrı tasavvurunu devre dışı bırakmaktadır. Oysa Tanrı, kendisine dua edilmesini ve yapılan dualara cevap verileceğini bildirmektedir. Bu ise Tanrı'nın, içinde yaşadığımız fiziki evrene müdahale etmesi anlamına gelmektedir. Tanrı'nın ilmini hem mutlak hem de ezeli kabul edilmesi, her şeyin önceden tayin edilmesi, O'nun âleme müdahale ederek, tarihi ve insan yaşamını yeniden biçimlendirmesini engelleyen bir yaklaşımının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bundan dolayı ezellik ve mutlaklık kavramlarına yüklenen anlamların yeniden gözden geçirilmesi gerekir.

Hem ilahi ilim hem de kader ve nedensellik konusu, düşünce tarihi boyunca haklarında yoğun tartışmaların yaşandığı konulardandır. Bu kavramlar hakkındaki klasik tartışmalar, çağdaş paradigmlar doğrultusunda eleştirel bir yaklaşımla yeniden yorumlanmaya muhtaçtır. Örneğin insan hürriyetiyle ilgili hem Tanrı'nın bireyin gelecekteki eylemlerini ezeli ilmiyle bilmesi hem de insanların eylemlerinde hür olması şeklindeki Eş'arîlerin yaklaşımı çağdaş din felsefesi metinlerinde teolojik determinizm olarak değerlendirilmektedir. Eylemlerini hür iradesiyle istediği şekilde yapamayan bireyin sorumlu olması ve bundan dolayı ona ceza verilmesi anlamsız olacaktır. Bu tartışmaların, genellikle Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ekseninde cereyan ettiği aşikârdır. Zira bu tür tartışmaların odak noktasını, Tanrı'nın bilgisinin nasıl vuku bulduğu, O'nun bilgisinin insan eylemlerine etki edip etmeyeceği, etki etmesi söz konusu olduğunda, insanın iradesine ket vurup vurmuyacağı soruları teşkil etmektedir.

Tanrı'nın bilgisi hakkında şu iki farklı paradigmanın varlığından söz etmek bu tartışmaları anlaşılır kılacaktır. Birinci paradigma, insan merkezlidir. İnsani bakış açısını temel alan bu paradigmda, birey neden-sonuç dizgeleri arasında yaşamını sürmeye odaklanmış durumdadır. Bu sebeple insan dünyanın bilgisine sahip olur, onun bilgisini elde eder ve bu bilgiye göre yaşamını düzenler. Örneğin birey, tohumu ekip sulamayı ihmal etmez ve toprağı bakımsız bırakmazsa ürün alacağını bilir. Bu örnekte ürün almak için belirli bir yol ve neden-sonuç ilişkisi saptanmıştır. Ancak mesele Tanrı'nın bilgisi olunca, insanın bilgisi aciz kalır. Tanrı'nın bilgisi mutlak ve ezeli olduğu için, insanın bilgisi Tanrı'nın bilgisini kuşatamaz. Bu durumda insan, Tanrı'nın neyi bilip, hangi

eyleme ne düzeyde etki edeceği konusunda bilgisizdir. İnsanın bilgisinin yetersiz olduğu yerde, Tanrı'nın bilgisinin eylemlere olumlu ya da olumsuz bir şekilde etki edeceğini söylemesi makul değildir. Bu durumda iki ayrı paradigmaya bağlı olarak iki farklı bilgi düzeyinden söz edebiliriz. İnsan bilgisi, dünyaya ait olanı bilir ve bu bilgiye göre yaşamını düzenler. Varmak istediği hedefi buna göre planlar, yetiştirmek istediği ürünü dünya bilgisiyle tanzim eder. Fakat Tanrı'nın bilgisi, insan bilgisine kapalı bir şekilde tezahür eder. O'nun bilgisine insanın ulaşması mümkün olmadığından, insan üzerindeki etkisinin ne olacağının bilinmesi de mümkün görünmemektedir. Bu durumda iki farklı paradigmaya ait bilginin çeliştiğini veya uyduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun yerine, insanın tüm nedenleri yerine getirdikten sonra, bilgisine vakıf olmadığı Tanrı'dan, bilginin ötesinde bir yardım dilemesi, yani dua etmesi gayet makuldür. Doğru olan iki bilginin çeliştiğini veya uyduğunu iddia etmekten ziyade, insan tecrübesine kapalı olan aşkın bir bilginin, insan iradesi için engel olmayacağını kavramaktır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’leri Bilmesi. *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Aiblon, İlai. “Gazzâlî’nin Sebeplilik Görüşü”. çev. Rabia Geçdoğan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX/II (2008), 385-386. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000984
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akgün, Tuncay. *Gazzâlî ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Akto, Akif. “Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik Ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* VIII/16 (2016), 892.
- Alon, İlai. “Al-Ghazali on Causality”. *Journal of the American Oriental Society* 100/4 (1980), 401.
- Alper, Ömer Mahir. "Küllî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/539. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ammara, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. Bursa: Ekin Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, İkinci Basım, 1996.
- Arpağuş, Hatice K. “Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 41.
- Atay, Hüseyin. *Kur’an’da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınları, 2009.
- Augustinus, Aziz. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Birinci Basım, 2010.
- Ay, Mahmut. “Eş’arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu”. *İslami Araştırmalar Dergisi* XVII/2 (2004), 95-96.
- Aydın, Mehmet S. *Âlemden Allah’a*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2006.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Duanın Önemi”. *Diyanet Aylık Dergisi* 166 (2004), 14-15.

- Aytepe, Mahsum. "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezeli Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVII/3 (2017).
<https://doi.org/10.33415/daad.478324>
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lügatı, Birinci Basım, 2010.
- Az, Mehmet Ata. "Gazzâlî Ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* XI/7 (2016). 6.
<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9712>
- Bayraktar, Fatma. *Dua-Kader İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bingöl, Abdulkuddüs - Sekmen, Muhsine. "İletişimin Bir Başka Boyutu: Tanrı-İnsan İletişimi ya da Metafizik İletişim". *Felsefe Dünyası* 52 (2010), 13.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Capps, Donald. "İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi". çev. Ümit Horozcu. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 157-171.
- Carrel, Alexis. *Dua*. çev. M. Alper Yüçetürk. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2001.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Cengil, Muammer - Tekin, Dila Baran. "Kutsal Zaman, Algılanış Biçimi Ve İbâdet Hayatına Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 33-63.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.268643>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, Üçüncü Basım, 1999.
- Ceyhan, Mehmet Akif. "Allah – İnsan İletişimi Açısından Vahiy". *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XVI/2 (2018), 353. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.455271>
- Cilacı, Osman. "Dua". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/529. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cook, David. *Filozoflar ve İnanç*. çev. Leyla Güleç. İstanbul: Haberci Basın Yayın Dağıtım, 2004.

- Cürcani, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Et-Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *Kitabü'l-İrşad: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu- Sabri Yılmaz- Mehmet İlhan- Faruk Sancar. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Cüz'î". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/149-150. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. *Gazzali*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/100. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, İsmail. "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 133-146.
- Çetin, İsmail. "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 39-52.
- Çetin, Rabiye. *Gazzâlî'de İlahi İlim - İlahi İrade İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Çetin, Rabiye. *Gazzâlî'de İnsan Özgürlüğü*. *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 76.
- Çiğman, M. Kenan. *Kaza-Kader Hayır ve Şer Rızık Ecel ve Tevekkül*. Ankara: Pars Matbaası, ts.
- Dağ, Mehmet. "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 35-53.
- Denkel, Arda. *Anlam Ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Dewi Zephaniah, Phillips. *The Concept of Prayer*. London: The Seabury Press, 1965.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih-Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Otto Yayın, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. "Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği". *X. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu* (2005), 151.
- Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr al Fıkr, 1. Basım, 2008.

- Ed-Dîb, Abdülazîm. "Cüveynî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/142. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- El-Karni, A. M. *Kader Konusunda İtikâdi Farklılıklar*. Beyrut: Nama Araştırma Merkezi, 2013.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Erdem, Engin. *Gazzâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Erdem, Engin. "Swinburne ve İlahi Zamansallık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVI/II (2005), 231-257.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *El- İbane Ve Usulü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akaidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Eş'arî Kelâmı: El-Lüma' Fi'r-Red Ala Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bida*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makalatü'l-İslamiyyin Ve İhtilafu'l-Musallin*. çev. Mehmed Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Fakhry, Majid. *İslamic Occasionalism*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958.
- Farabi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *El-Medinetü'l Fazıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Gashi, Feim. "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2016), 1-29.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Âriflerin Yolu*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Dinde Kırk Prensiptir*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Duâ Ve Zikir*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *El- Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi (Maksad'ül-Esna)*. çev. M. Feriæt. Bursa: Feriæt Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı: (Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı))*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı: (Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı))*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekasid El- Felasife)*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İslâm Ahlakı*. çev. Akif Nuri. İstanbul: Sinan Yayınları, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Kimyâ-ı Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Mi'yarü'l-İlm: İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Tevhid Ve Ledün Risaleleri*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Basım Yayın, 1995.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitapevi, 2016.
- Gören, Bayam, Emine, "Açık Teizmde İlahi Zamansallık", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi VIII/2 2021*, 335-348.

- Gören Bayam, Emine. “Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020), 155-180. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.982407>
- Güler, İlhami. *İtikattan İmana*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Gülle, Sıtkı. “Kur’ân-ı Kerîm’de Dua Kavramı”. *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* VIII/18 (2004), 115-130.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar Ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978.
- Hanefî, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Heiler, Friedrich. *Prayer, A Study in the History and Psychology of Religion*. USA: Oxford University Press, 1932.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ilgaroğlu, Muhammet Caner - Yaqoob, Luay Hatem. “Allah’ın Cüz’îleri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî Ve Hocazâde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 940-950. <https://doi.org/10.33206/mjss.459298>
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- İbn Rüşd, Ebû'l Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed. *İbn Rüşd’ün Felsefesi*. çev. Nevzad Ayasbeyoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- İbn Rüşd, Ebû'l Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal El-Keşf an Minhaci'l-Edille*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: Dergâh Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd, Ebû'l Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sina. *İşaretler Ve Tenbihler*. çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- İbn Sina. *Kitabu's-Şifa: İlahiyat II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- İsfehani, Rağıb. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 1999.
- Kahraman, Hüseyin. "Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 43.
- Kandemir, Ahmet Metin. *İslam'da Kader ve Kaza İnancı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Karahan, Fatma Bayraktar. "Bir Kelâm Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi". *İslami İlimler Dergisi* IV/1-2 (2009), 275-294.
- Kaynak, İbrahim Hakkı. "Dinlerde Kutsal Zaman Ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 39 (2016), 443-455. <https://doi.org/10.21563/sutad.187023>
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. çev. Türker Armaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Koç, Mustafa. "Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbâdet Psikolojisinin Gelişimi". *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 9/25 (2005), 75-88.
- Koç, Turan. "Gazzâlî'ye Göre Allah'ın Bilgisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 123-140.

- Kuehn, Manfred. *Immanuel Kant*. çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ku'rân-ı Kerîm. Ankara: *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, 2010.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kutluer, İlhan. "İlim", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Marinier, Pierre. *Dua Üzerine Düşünceler*. çev. Sadık Kılıç. İzmir: Nil Yayınları, 1991.
- Marmura, Michael E. "Ghazali and Demonstrative Science". Published by The Johns Hopkins University Press: *Journal of the History of Philosophy*. 3/2 1965. doi: 10.1353/hph.2008.1685
- Maturidi, Ebu Mansur. *Kitabü't Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003.
- Muhyiddin, en-Nevevi. *Riyazü's-Salihin-Metin ve Çeviriler-*. çev. M. Emin Özavşar, Bünyamin Erul. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Mustafa Sabri, Şeyh'ul İslam. *İnsan ve Kader*. çev. İsa Doğan. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîhu Müslim (Câmiu's-Sahîh). 4. Basım, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî- İhyâu't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut: 1412/1991.
- Namlı, Abdullah. *Kader İnancının Dini Temelleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Olgun, İhsan. "Tanrı'ya Güven ve Dua". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 4/3-4 (1965), 52.

- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Özcan, Hanifi. "Bilgi- Objeye İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 263-286.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Günümüz İnanç Problemleri* 6/1 (2001), 29-48.
- Özgökman, Fatih. *Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Parladır, Selahattin. "Dua". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/533. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Râzî Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. Ankara: Klasik Yayınları, 2023.
- Reçber, Mehmet Sait (ed.). *Din Felsefesi: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Said, Cevdet. *Bilimsel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Sarıkavak, Kazım. "İhvan-ı Safa, İbn Sina Ve Gazzâlî'de Zaman Anlayışı". *Felsefe Dünyası* 25 (1997), 52.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Schilpp, Paul Arthur. Michigan: *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, 1998.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation & The Continuum*. London: Duckworth, 1983.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî Ve David Hume'da Nedensellik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Şeriatî, Ali. *Dua*. çev. Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Taftazani, Sa'duddin. *Şerhu'l Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.

- Tanrıverdi, Hasan. “İlahi İlim-İnsan Hürriyeti İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 79-102.
<https://doi.org/10.15745/da.280597>
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâî Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi-Din Felsefesi Açısından Bir Değerlendirme*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Tarhan, Nevzât. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre, Sünenü't-Tirmizî (el-Câmiu's-Sahîh). thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Muhammed Fuad Abdulbâkî- İbrâhîm Atve İvad- İhyâu't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut: ts
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İSAM Yayınları, 2010.
- Tunçbilek, H. Hüseyin. “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2001), 63-87.
- Tunçbilek, H. Hüseyin. *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*. İzmir: Kaynak Yayınları, 2004.
- Tusî, Alaaddin Ali. *Tehâfütü'l-Felasife*. çev. Recep Duran. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Türk, Nurdoğan. “İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı”. *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020) 74-109.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4033468>
- Türker, Ömer. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 6.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Ülken, Hilmi Ziya. “İbn Sina'nın Din Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (1955), 86.
- Ünverdi, Mustafa. “Dua Kaderi Değiştirir mi?”. Ankara: *Geçerken* 4 (2021), 36.

- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998.
- Wulff, D. M. *Psychology of Religion*, New York: John Wiley & Sons, 1997.
- Yavuz, Salih Sabri. “İlahi İlim Bağlamında İnsan Hürriyeti, Gayb Ve Gelecek”. *EKEV AKADEMİ DERGİSİ - Sosyal Bilimler - IX/ 22* (2005), 67-86.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/58. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Yavuz, Zikri. “İbn Sina, Ezeliflik ve Özgür İrade”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları I* (2008), 340.
- Yeşilyurt, Temel. “Gazzâlî’ye Göre Allah’ın İradesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV* (1998), 187.
- Yıldız, Metin. “Ebu’l Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 6. <https://doi.org/10.33420/marife.620328>
- Yılmaz, Sabri - Turgut, Ali Kürşat. “İslam Kelâmı Ve Felsefesi Açısından Dua: Mâtürîdî Ve Âmirî Örneği”. *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 11/3 (2021), 1221-1243. doi : [10.18491/beytulhikme.1818](https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1818)

İNTERNET KAYNAKLARI

<https://iep.utm.edu/omnisci/#H4> (25.04.2022)

<https://plato.stanford.edu/entries/petitionary-prayer/> (26.04.2022)



ÖZGEÇMİŞ

| | |
|--------------------------------------|---|
| Adı Soyadı | Burak ERZEM |
| Yabancı Dili | İngilizce-İspanyolca-Arapça |
| Orcid Numarası | 0000-0001-5417-9489 |
| Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası | 10418936 |
| Lise | Fatsa Anadolu İHL. |
| Lisans | Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Yüksek Lisans | Ordu Üniversitesi - Felsefe ve Din Bilimleri ABD. |
| Mesleki Deneyim | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| Akademik Çalışmalar | |