

İslam Kelamı ve Felsefesi Açısından Dua: Mâtürîdî ve Âmirî Örneği

Prayer in terms of Islamic Theology and Philosophy: A Case of Maturidi and Amiri

SABRİ YILMAZ 

Akdeniz University

ALİ KÜRŞAT TURGUT 

Akdeniz University

Received: 14.07.2021 | Accepted: 12.09.2021

Abstract: One of the common interests of religion and philosophy is prayer (dua). Prayer has become the subject or issue of many different fields such as theology, morality and psychology because of its aspect that related God and man. When evaluated in terms of the God-man relationship, it is clear that prayer has a belief (tawhid), practical (amal) and moral (akhlaq) dimensions for both sides. Therefore, what is the nature of prayer? Is prayer simply the linguistic appeal of man to the transcendental being and is it static activity in this respect? What should be done before praying? Answers to be given to such questions are important for the emergence of the three dimensions mentioned. In this article, within the framework of the above questions, the approach of Islamic theology and philosophy to prayer from the perspective of two significant thinkers of the tenth century such as Maturidi and Amiri will be evaluated.

Keywords: Prayer, Maturidi, Amiri, God, man, theology, philosophy.

✉ Sabri Yılmaz

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
07058, Antalya, Turkey | sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr

✉ Ali Kürşat Turgut

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
07058, Antalya, Turkey | akursatturgut@akdeniz.edu.tr



Giriş

Dua kavramı ile ilgili birçok tanım bulunmakla birlikte genel olarak yaratıcı bir kudretin karşısında insanın acizliğini itiraf etmesi, sevgi ve tâzim duyguları içinde O'nun lütuf ve yardımını istemesi anlamına gelip (Cilacı, 1994: 9/529) insanın yeryüzündeki konumu ve sorumluluğu gibi hususları da ilgilendiren, dolayısıyla Tanrı-insan ilişkisine dair en önemli kavramlardan biridir. Bütün araçların devreden çıkarıldığı ve insanın doğrudan doğruya Tanrı ile irtibata geçmesine imkân sağlayan dua, Tanrı'nın her bir insana değer vermesinin belirgin göstergesi olarak da özel bir önemi haizdir (Karahan, 2013: 18-19). Dua, Tanrı'yı tanıma ve Tanrı-insan ilişkisini anlamının yanında, insanın varlıklar arasında kendi konumunu ve imkânlarını fark ederek hayatını şekillendirmesine de katkı sağlayan önemli bir eylemdir.

Genellikle insanın aciz kaldığı durumlarda bir destek talebi olarak algılanan dua, sadece ihtiyaç ve zayıflık halinde başvurulacak bir yöneliş değildir. Yaratıcıya yönelik kulluk göstergelerinden biri olan dua, aynı zamanda insanın sorumluluk bilincinin de tezahür ettiği önemli bir fiildir. Dua, kişinin üzerine düşen görevleri yerine getirmesi ve gerekli çalışmayı yapmasının akabinde ilahî yardıma başvurması olarak da tanımlanmaktadır. Bu açıdan dua salt güçsüzlüğü itiraf edip, çaresizliği dillendirmek değil, Tanrı'nın yardım ve desteğini bütün faaliyetlerin içerisine dâhil ederek insanın kendi ontolojik ve psikolojik pozisyonunu tahkim etme edimi olarak da görülebilir. Böyle bir dua sadece bireysel boyutta değil toplumsal düzlemde de şer ve zarara sebep olan bütün engellerin ortadan kaldırılarak hayır ve faydayı hâkim kılabilecek kapıların açılmasını sağlayıcı bir gayeye matuftur. (Maraz, 2017: 694).

İnsan hayatında çok önemli bir işleve sahip olan dua, Tanrı-insan ilişkisinde öncelikle Tanrı'nın varlığı ve birliğini kabul etme açısından teorik (imanî), O'na yönelik kulluk görevlerini yerine getirme açısından pratik (amelî) ve diğer insanlarla ilişkileri göz önüne alındığında ise onun özgür fakat sorumlu ve sınırlı bir varlık olduğunu imleyen etik (ahlâkî) bir içerime sahip ontolojik, epistemik ve etik bir edimdir. Dua kavramı insanlar arasında daha çok, karşılaşılan zorluk ve sıkıntıdan kurtulmak için Allah'a yalvarma anlamıyla yaygınlaşmıştır. Acaba bir kelamcı olan Mâtürîdî ile bir filozof olan Âmirî de dua kavramına yaygınlaşan bu anlamı mı vermekte,



yoksa kavramın bütün muhtevasını ortaya koyacak şekilde bir bakış açısı sunmaktadırlar? Makalede söz konusu edilen üç farklı yönü ele alınacak olan duanın, özellikle onuncu yüzyılın iki önemli düşünürü Ebû Mansur el-Mâtürîdî¹ (ö. 944) ve Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin² (ö. 992) bakış açılarından değerlendirilecek olması ikisinin de insan anlayışları hakkında, kısa da olsa, bilgi vermeyi gerekli kılmaktadır.

Konuya geçmeden önce bir noktayı vurgulamak isteriz. Bu çalışma bir kelamcı ile bir felsefecinin aynı meseleye nasıl baktığını ortaya koyma amacı gütmektedir. Kuşkusuz kelam ve felsefe, farklı terminolojilere sahip iki farklı alandır. Bu itibarla üslup ve terminolojilerine dokunmadan her iki düşünürün görüşlerini aktarmaya çalışmanın, sahil bir değerlendirme yapmak açısından önemli olduğu belirtmek isteriz. Bundan dolayı çalışmanın bütünlüğü göz önüne alındığında karşılaşılan terminoloji ve üslup farklılığı bu hassasiyetimize yorulmalıdır.

1. İnsan Anlayışları Açısından Mâtürîdî ve Âmirî

Mâtürîdî, insanın “Ahsen-i takvim” üzere yaratılmasına binaen kendisine verilen birçok imkân ve nimet ile aklını ve irâdesini doğru kullanımının önemine dikkat çekmiş ve insanın dünyevî hayattaki iyi veya kötü eylemlerinin sorumluluğunu/sonuçlarını üstlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Mâtürîdî Allah'ın insanı en güzel şekil üzere yaratmış olmasının insanın “ruhî özellikleri ve manevî donanımlarıyla” ilgili olduğunu ifade eder. Ona göre insanoglu fitrî özellikleri, ruhi donanımı, aklı ve irâdî yeteneği, vicdânî yapısı bakımından en güzel konumda yaratılmıştır. Bu yüzden o, sorumluluk/kulluk bilincini taşıyabilecek, doğruya yönelebilecek; Allah'ın varlığını, birliğini ve ulûhiyetini kavrayabilecek imkânlarla sahip kılınmıştır (Mâtürîdî, 2005: 17/264; Aygün, 2020: 816).

Mâtürîdî'ye göre Allah, dünya hayatını insan için bir imtihan alanı ola-

¹ Mâtürîdî'nin hayatı ve Mâtürîdîlik hakkında detaylı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 550; Teber, Ö. F. & Akgün, A. T., “İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya”, *e-makâlât*, c. 12, sayı: 2, Güz/2019, ss. 688-847.

² Âmirî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 8-32.



rak belirlemiş, bu alanda başarı gösterebilmesi için onu akıl, irade ve kudretle donatmasının yanında peygamberleri vasıtasıyla da bilgilendirmiştir. Diğer varlıklardan farklı bir şekilde insanın sorumlu kılınmasını gerektiren husus, ona verilen söz konusu ayrıcalıklarıdır. Bu aynı zamanda insanın, Allah'ın buyruklarına itaat veya isyan etmesi karşılığında mükâfat ya da cezayı görmeyi göze alarak sorumluluğu üstlenmeye/yüklenmeye layık ve kabiliyetli olmasını ifade eder (Mâtürîdî, 2005: 1/276-280; 15/286-288; 9/15).

Fitrî açıdan sonlu ve sınırlı bir varlık olan insan eylemde bulunabilecek kudrete sahip olmasına rağmen hâlden hâle değişip-dönüşme, yer yer acziyet içine düşebilme gibi maddî/fizikî özellikleri yanında manevî özellikleri veya akli ve irâdî boyutuyla da diğer yaratılmışlardan üstün bir konumda bulunmasından dolayı onlara hükmetme imkânı elde edebilmektedir (Mâtürîdî, 2003: 157, 191, 207-211, 267, 274, 278). Başta akıl ve irâde olmak üzere lütfedilen çeşitli özellikler sebebiyle en güzel şekilde yaratılan, bu yüzden de Allah tarafından muhatap alınan insanoğlu, tercih edip sergilediği davranışlar, sahip olduğu ahlak ve güzel huylar vesilesiyle kemâle erebilecek (Mâtürîdî, 2005: 6/140) böylece kendisine bahşedilen akıl ve irâdenin gereği tabi tutulduğu dünya imtihanını kazanabilecektir (Mâtürîdî, 2005: 5/306-307; 17/208-210; Aygün, 2020: 817). Şu halde Mâtürîdî'nin "küçük bir âlem" (Mâtürîdî, 2005: 2/418; 2003: 6) olarak nitelediği insanı, diğer yaratılmışlardan ayrıcalıklı kılan temel özellikleri; varlığı/şeyyayı idrâk edip değerlendirebilecek bir akla sahip olması ve bu yeteneğiyle elde ettiği verilere uygun tercihlerde bulunabilmesidir. Bilme ve karar verme gücü ile özgür bir irâdeye sahip oluşu insanı, hem tabiattaki diğer varlıklardan farklı kılmaktadır hem de dünya hayatının insan için imtihan olarak nitelenmesinin temel dayanağını açıklamaktadır (Aygün, 2020: 818-19, 823).

Mâtürîdî " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُغِيبُوا " (Zâriyât, 51/56) ayetini yorumlarken, bünyelerine yerleştirilen temyiz gücü ve bilgi edinme kabiliyetinin yanında daha birçok güzelliğe/üstünlüklere sahip kılınan akıl sahibi varlıkların, bu nitelikleriyle diğer yaratılardan farklarını idrak ederek Allah'ın Rububiyetini tanıyıp/kabul edip kendilerinin de kulluk görevlerini yerine getirip-getirmeyeceklerine ve verilen nimetlere karşı şükredip-etmeyeceklerine dair sınanmak üzere yaratıldıklarını vurgular. Ayrıca bu kadar nitelikli bir şekilde yaratılan insanların başı boş bırakılmalarının, yani gayr-i âkil



varlıklar gibi herhangi bir mükellefiyetten muaf tutulmalarının hikmet ilkesiyle çelişeceğini belirtir (Mâtürîdî, 2005: 14/155-156).

Hikmeti “isabetli davranış” olarak tanımlayan Mâtürîdî onun da “her şeyi yerli yerine koymak” anlamına geldiğini ve bunun aynı zamanda “adalet” ile eş anlamlı olduğunu, Allah’ın fiillerinin de bunun dışına çıkmayacağını belirtir (Mâtürîdî, 2003: 192, 345-350). Dolayısıyla Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde hikmet, her şeyi yerli yerine koyma, adalet ve sonucu itibarıyla iyi ve güzel davranış demektir. Burada “sonucu itibarıyla” kaydı Mâtürîdî’nin hikmet anlayışında son derece önemlidir. Zira görüleceği üzere Mâtürîdî, Allah’ın insan için amaçladığı hayatın sonunda elde edilecek neticeyi dikkate alarak, insanın yaratılışını hikmet olarak değerlendirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki hikmet kavramı, hem varlıkların yaratılış sebep ve amaçları, hem de bunların neticesinde meydana gelecek sonuçları kapsayan bir muhtevaya sahiptir (Arslan, 2009: 74-75).

Mâtürîdî’nin vurguladığı üzere her türlü olumsuz psikolojik ve sosyolojik arka plânı aşabilecek yeteneklerle donatılmış, yapısında bulunan zaaf-ları kontrol edebilecek irâdeye sahip kılınmış olan insanoglu, zevk ve arzularının peşine düşüp kötülük işlemeye de meyledebilmektedir. Fıtratının gereği olarak yaratıcı ile olan doğru irtibatın kopması neticesinde sorumluluk bilincini kaybeden insan, kötülöklere karşı duyarsızlaşabilmekte, hatta küfür ve zulmün neden olduğu akıl tutulmasına maruz kalabilmektedir. Bunu insan, ancak vicdanının sesine dinlemek, aklını düzgün bir şekilde işletip irâdesini doğru kullanarak kendisine çeki-düzen vermek, imân edip doğru işlere/salih amellere yönelmek anlamlarına gelen “tevbe/içtenlikle pişmanlık”, yani Allah’a sığınma ve dua ile aşabilir (Aygün, 2020: 834-35).

Görüldüğü üzere bir kelamcı olarak Mâtürîdî, insanın evrendeki konumunu ve onun Allah ile münasebetini değerlendirirken akıl, irade ve sorumluluk gibi kavramları merkeze almaktadır. Bunun yanında Allah’ın emir ve yasaklarına muhatap kılınan insanın, özgürlüğe sahip olmakla birlikte özgürlüğünün de bir sınırının bulunduğunu ifade etmektedir.

İnsanı varlık düzleminde felsefi açıdan değerlendirmeye çalışan Âmirî’ye gelince, o evrende yaratılan varlıkların her birinin kendilerine has amacı olduğunu, bu amaç veya gayelerin ne kadar mükemmel olursa olsun varlıkların yaratılış itibarıyla noksan olup emir altında bulunduğuna dikkat



çekmektedir. Ona göre mutlak kemâl sahibi olan ise Allah'tır. O'nun kuvvetiyle yaratılan varlıklar birbirleriyle ilişki içerisinde ve ilâhî kuvvet onlar arasındaki irtibata sirayet etmiştir. Varlıkların birbiriyle irtibatlı olduğu gerçeğini bu şekilde dile getiren düşünür, evrende insanın yerini anlatırken kendinden önceki filozofları takip ederek "insanın, küçük âlem olduğu" söylemi üzerinden insanın ontolojik statüsünü belirler. (Âmirî, 2013: 58, 86).

Âmirî fâil varlıkların herhangi bir fiili gerçekleştiremeyen bir varlıktan üstün ve şerefli olduğuna vurgu yaparak bunun şüphe götürmez bir gerçek olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla cisim veya cisimlerden herhangi biri, fâil varlıklardan üstün olamaz. Filozof, tabiatın fâil (özne) özelliği olsa da cisimle kâim olması ve hakikatte cismânî bir form olması (hilye) nedeniyle tabiatın üstün olamayacağını belirtmektedir. Nefis ise bazen hisseden bazen de akleden (nâtık) olup, hisseden nefis cismanî organlarla fiillerini ortaya koymakta veya bilgi elde etmektedir. Bu sebeple hisseden nefis de başkasıyla kâim olduğundan kendi başına kâim olan bir şeyden üstün ve şerefli olamaz. Akleden nefiste ise hem bilme hem de fiilde bulunma özelliği birlikte bulunur. Nâtık veya akleden nefis bazen hisseden nefsin formu olduğu bedende bulunabilir ve bu durumda akleden nefis kendi başına kâim olmayıp bedene bağlı olduğunda, bu nefsin formunu meydana getiren beden ondan daha üstün olmaktadır. Eğer akleden nefis kendi başına kâim olmaya muktedir bir vafa sahip olup bedenden soyutlanırsa o zaman da bu nefis bedenden üstün olacaktır. Âmirî insan doğasının beden, tabii güçler ve hisseden nefis bakımından bütün canlılar ile ortak olduğuna dikkat çektikten sonra onu diğer canlılardan ayırıcı vasfın akleden nefse sahip olmak olduğunu ifade eder. Zaten düşünür açısından insan doğasının "insan" şeklinde nitelenmesi de ancak bu akleden nefis ile mümkün olmaktadır (Âmirî, 2013: 58-62).

İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan bir başka deyişle onu küçük âlem yapan özelliği sahip olduğu akleden nefisle ilişkilendiren Âmirî, insanın bu güç ile kendi başına bir âlem olabileceğini belirtir. İnsan verilen akıl sayesinde ya delillerle ya feraset ya da sâdik rüya ile birbirine yakın veya uzak şeylerin hakikatlerini idrak edebilir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi insan doğasında akleden nefsin yanında hisseden nefis de vardır. Bu iki nefis birleşmiş halde olup bazen bunlardan birini diğerinden soyutlamak zordur. Beden, bazen insanı yani akleden nefse sahip insanı varlıkların hakikatlerini



idrak etmekten alıkoyacaktır. O zaman insan için kurtuluş yolu nedir? Âmirî bu soruya; Allah'ın dinî kurallar koymak ve uyulması gereken şer'î misaller vermek suretiyle ve bunları vasıta kılarak insanın hayvanlık tabiatından hikmetin ihtişamına, hatta süflî âlemden ulvî âleme yükselebileceği şeklinde cevap verir. Filozof buradan hareketle “İnsan fıtraten dinî bir canlıdır.” denildiğini belirtir (Âmirî, 2013: 68, 86).

Görüldüğü üzere insana verilen akıl ile dini/vahyi iki yol gösterici olarak tavsif eden Âmirî, aklını kullanan hikmet ehli insanların sözü edilen dinî kurallar ve şer'î misaller üzerinde düşünerek çıkarım yapacakları ilkeleri belirlediğini ifade eder. Bu ilkelerin sıhhati için de şüphelerden uzak adalet ölçüsü noktasında mantık ilminin ilgilendiği taksim (bölme), tahdid (tanımlama), tahlil (çözümleme) ve burhan (kanıtlama) gibi dört sanatının yardımcı olacağını belirtir. Dolayısıyla filozofa göre akıllı biri, tabiatı itibarıyla hikmete uygun birisi olursa, yani keskin anlayışlı, güçlü hafızalı, tasavvur yeteneği iyi ve hikmeti elde etme hususunda da hırslı ve samimi olursa, bu kimsenin Hakk'a ulaşmak, inanmak, onun peşinden gitmek, onu açıklamak için dinî ilkelere sebatla uyararak akleden nefsinin tashih etmesi gerekir. Yani hakim kişi nuranî âleme yükselmek ümidiyle gücü yettiği ölçüde ve bütün gayretiyle nuranî nefsinin kasvetli bedenini (arzu ve isteklerinden) arındırmaya hasretmelidir (Âmirî, 2013: 70-73).

İnsanın sahip olduğu temyiz kuvvesiyle tabiatının sevk ettiği arzulara karşı koymaya güç yetirebileceğini ve bunun için de kendi ihtiyarıyla önündeki iki seçenektен birini diğerine karşı güçlendirme imkânı bulunduğunu vurgulayan Âmirî, insanın aklıyla ve iradesiyle hareket edip ilâhî din de bu insana destek olunca onun bedenini afetlerinden kurtulabileceğine dikkat çekmektedir. Filozof, beden ve nefis arasında ortaya çıkan bir inadın olduğunu, aksi taktirde insanın ilahî emre muhatap kılınmayacağını belirterek, insanın yapıp etmelerinde akıl ve iradenin rolüne işaret eder (Âmirî, 2013: 70).³

İnsanda bulunan akleden (nutkî-nâtık) nefsin kalpte olanı “ifade etme”, fikir gücüyle sonuçları elde etmek için “öncülleri birleştirme” ve re'y

³ Âmirî'nin insanın akıl ve iradesiyle fiillerini gerçekleştiren sorumlu bir varlık olduğu hakkındaki detaylı görüşleri için bkz.: Kasım Turhan, *Bir Ablak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 106-118.



gücüyü mümkün olan iki şeyden üstün olanı “tercih etme” şeklinde üç fiile sahip olduğunu belirten Âmirî, akleden nefsin kuvvetlerinin en üstününün ise tercih etme gücünün olduğunu belirtir. Ona göre bu güç ile düşünen-akleden (nâtik) nefis, yetkin olmayan nefisleri yönetir, onlara ilim ve hikmet yayar ve aşamalar halinde onları erdemın zirvesine yükseltir. Âmirî, nübüvvetin nâtik nefsin en yüksek mertebesi olduğuna ve bu mertebeye ulaştığında “mukaddes ruh” olarak isimlendirildiğine ve bu ruhun kötü niteliklerden korunmuş olduğuna dikkat çekmektedir (Âmirî, 2013: 82).

*Kitâbu'l-emed'*in farklı yerlerinde akıl-vahiy/din-felsefe dengesini gösterir tarzda açıklamalarına şahit olduğumuz Âmirî, örneğin akleden-düşünen nefsin her ne kadar aklın ışığını elde etse de dinin yönlendirmesi ve hikmet ışığının yardımı olmadığı müddetçe yalnızca akıl ile ulvî âleme muttali olmayacağını belirtir. Bunun aksine akleden nefis dinin ve hikmetin ışığına sahip olduğunda ise ruhanî varlıkların kökeni olan ilahî yüce âleme (melekût-u âlâ) yükselecektir (Âmirî, 2013: 138).

Görüldüğü üzere Mâtürîdî ve Âmirî'nin insan anlayışında öne çıkan husus onun akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yapıp ettiklerinden sorumlu olduğudur. Her ne kadar iki düşünür söz konusu fikirlerini farklı kavramlarla ifade etse de meseleye bakış açıları büyük oranda birbirine benzerdir. Adı geçen özellikleri bünyesinde barındıran insanın yaratıcısıyla irtibatını kurması ve sürdürmesine imkân sağlayan en önemli edimlerden biri de hiç şüphesiz duadır.

2. Mâtürîdî ve Âmirî'nin Dua Anlayışı

2.1. Duanın İmanî Boyutu-Tevhid

Mâtürîdî'ye göre dua, Allah'ın varlığına ve birliğine şahitlik etmek; akli, kalbi ve diliyle Allah'ın adını anarak O'na teslim olmak anlamına gelir (Mâtürîdî, 2005: 12/350-51). Allah'ın temiz ve halis kullarının tavır ve davranışlarının tasvir edildiği “وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ” (Furkan, 25/68) ayetini açıklama sadedinde Mâtürîdî, “Onlar Allah'tan başkasına kulluk yapmazlar/ibadet etmezler veya Allah'tan başkasını ilah olarak isimlendirmezler/kabul etmezler”, der ki bu aynı zamanda onların şirkten uzak durduklarını da vurgulamaktır (Mâtürîdî, 2005: 10/275-76).

Baş tarafında duanın, sonunda ise kulluğun vurgulandığı “وَقَالَ رَبُّكُمْ “ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ” (Mü'min, 40/60)



ayetine göre dua emrinin kulluk etmek emri anlamına geldiğini (Mâtürîdî, 2005: 5/388) ifade eden Mâtürîdî, İbn Abbâs'ın bu ayet-i kerimedeki “ اَدْعُونِي وَحَدُونِي اسْتَعْفِرْ ” / Bana dua edin ki duanızı kabul edeyim” beyanına, “ وَحَدُونِي اسْتَعْفِرْ ” / Bir olduğuma inanın ki günahlarınızı bağışlayayım” anlamını verdiğini naklederek buradaki asıl vurgunun Allah'ın birliğini kabul etmek yani tevhid olduğunu ifade eder (Mâtürîdî, 2005: 1/363). Ayrıca o, “ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ” (Zâriyât, 51/56) ayetinde akıl ve irade sahibi olarak yaratılan insanlar ve cinlerin yalnız Allah'a kulluk yapmak üzere yaratıldığını, bununla da onlar tarafından öncelikle Allah'ın birliğinin kabul edilmesinin kastedildiğini belirtmektedir. Bu ayet hakkında yapılan bazı yorumları da zikreden Mâtürîdî, ayette kulun kendi iradesiyle yaptığı namaz kılmak, oruç tutmak gibi amellerin kastedilmediğini ifade ederek şöyle der: Cinler ve insanların her biri Allah'ın vahdaniyetini kabul etmeleri, ibadetin sadece O'na yapılması ve kendilerine verilen çeşit çeşit nimetlere şükretmeleri gerektiğini gösteren niteliklerle yaratılmıştır. Eğer düşünür ve tefekkür ederlerse, bu nitelikler onları Allah'ın birliğini kabule, O'na karşı ibadet ve şükür görevlerini yerine getirmeye götürür. Çünkü varlıkların her birinin hilkatine, hangi nitelikte olursa olsun, bu söylediklerimize işaret edecek özellik konulmuştur (Mâtürîdî, 2005: 14/155-158).

Aynı şekilde “ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ” (Hicr, 15/99) ayet-i kerimesinde yer alan “ وَاعْبُدْ رَبَّكَ ” ifadesinin ihtiva ettiği iki anlamdan birincisinin “Allah'ın birliğini yani vahdaniyetini kabul etmek” olduğunu belirtir. Nitekim o, söz konusu ifadenin karşılığı olarak “ وَحَدَّ رَبَّكَ ” (Rabbinin bir olduğunu kabul et!) ibaresini zikrettikten sonra İbn Abbas'a atfedilen “Kur'an'da zikredilen bütün 'ibadet' lafızları tevhid anlamındadır.” sözünü nakleder ve ayet-i kerime ile Allah'ın insana her zaman ve zeminde samimi/içtenlikle O'nun birliğini herhangi bir tereddüde mahal kalmayacak şekilde kabul etmesini emrettiğini vurgular (Mâtürîdî, 2005: 8/67). Ayrıca “ قُلْ مَا يَغْبَأُ بِكُمْ رَبِّي ” / لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا / De ki: (Ey insanlar!) Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin!” (Furkan, 25/77) ayet-i kerimesini, “ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ ” / Eğer siz iman eder ve şükrederseniz Allah size niçin azap etsin” (Nisa, 4/147) ayet-i kerimesiyle de destekleyerek “Eğer siz O'nu tevhid eder ve O'na itaat ederseniz o takdirde Rabb'im size ne eylesin?! şeklinde bir anlam verir (Mâtürîdî, 2005: 10/281-82).



Görülüyor ki Mâtürîdî'ye göre ayet-i kerimelerdeki kullanımları ve anlam içerikleri açısından dua kavramı ile ibadet kavramı arasında ayrılmaz bir bağ vardır. İki kavram arasındaki öncelikli anlam ise Allah'ın birliğini yani tevhidi kesin olarak kabul etmektir. Kısaca O'nun birliğine iman etmektir.

Âmirî ise Allah'a yönelerek yapılan dua ne kadar samimi olursa duaya icabet edilme beklentisinin o kadar fazla olacağı görüşündedir., Din âlimlerinin de bu görüşte olduklarını dile getiren Âmirî, Allah'ın kitabında, nebilerin dualarına icabet ettiğini belirtip “Onlar (bütün bu peygamberler), hayır işlerinde koşuşurlar, umarak ve korkarak bize yalvarırlardı; onlar bize karşı derin saygı içindeydiler.” (Enbiya, 21/90) ayetini gerekçe olarak gösterir (Âmirî, 2013: 112).

Duayı yer yer sihir ile birlikte ele alan Âmirî, duanın etkisini ve duaya icabet edileceğini metafizikçilerin perspektifinden değerlendirmeye çalışırken, Mâtürîdî gibi tevhide vurgu yaptığı görülmektedir. Ona göre metafizikçi filozoflar dua ve sihrin zıt kutuplarda gerçekleştiğine kâil olmuşlardır. Dua, yaratıcıya karşı samimi bir bağlılığı ifade ederken; sihir, âsî şeytana son derece bağlılığın ifadesi olarak vaki olur. Âmirî'ye göre filozofların bundan maksadı, ihlas ile dua eden kimsenin nefsanî kuvvetlerin tamamını (hayal, arzu etme ve akletme güçlerinin hepsini) birleştirip yaratma ve tedbir sahibi olan Allah'a yalvarmasıdır. Örneğin Fârâbî (ö. 950) yapmış olduğu duada; “Allah'ım! Bana vereceğin yeterliliği, gücü, benimle topraksı cisimler ve varlıkla ilgili endişeler arasında yerilmiş ilişkileri kesmem için sebep kıl. Hikmeti de ilahî âlemler ve semavî ruhlarla birlikte olmaya vesile kıl. Allah'ım! Nefsime şerefli Ruhu'l-Kudüs'ün (Cebrâîl) vasıtasıyla aydınlat. Aklıma ve duyguma olgun hikmetle etki et. Fizik âleminin yerine melekleri bana yoldaş eyle!.....” (Fârâbî, 2004:297). Yani metafizikçi filozoflar insanın nefsanî güçlerin tamamını birleştirip tevhid akidesini düşünüp bunun üzerinde yoğunlaşarak samimi bir dua etmeyi kastettiğini belirten Âmirî, bu görüşlere katıldığını da ima etmektedir. İşte bu düşüncelerle Allah'ın isminin yüceliğine ve cömertliğine inanarak dua eden kimsenin duasına Allah icabet eder ve ondaki musibeti uzaklaştırır. Böylece o kişi, güçlerini birleştirme özelliği sayesinde düşünen-akleden nefsinin ruhaniyetini güçlendirir (Âmirî, 2013: 112-114).



2.2. Duanın Amelî (Pratik) Boyutu

Mâtürîdî'ye göre duanın ikinci anlamı, bir olduğuna iman edilen Allah'a ibadet etmek, O'nun tanrılığına/ilahlığına derin bir saygı duyarak sadece O'na kulluk yapmaktır.

Dua kavramının çeşitli ayetlerdeki kullanımında söz konusu anlamı görmek mümkündür. Sözgelimi Ra'd suresinin on dördüncü ayetinde yer alan “ لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ / Dua edilmeye lâyık olan O'dur.” ayetine Mâtürîdî iki şekilde anlam verilebileceğini ifade eder: Birincisi; Allah'tan başka hiç kimse ibadete lâyık değildir, ibadet edilme hakkına sahip olan sadece O'dur, Allah'tan başka kendisine ibadet edilenlerin hiçbiri ibadet edilebilecek konumda değildir. İkincisi ise yapılan duayı kabul etme hakkı Allah'a aittir, O'ndan başka hiç kimsenin duayı kabul etme gücü ve yetkisi yoktur (Mâtürîdî, 2005: 7/404-405). Burada Mâtürîdî'nin dua kavramına verdiği ilk anlamın ibadet olduğu dikkat çekmektedir.

İbadet kavramı ile dua kavramının birlikte zikredildiği “ قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ “ (En'am, 6/56) ayet-i kerimesine Mâtürîdî, “Sizin Allah'tan başka ibadet ettiğiniz şeylere tapmak, bana lütfedilen akıl ve idrak nimeti sayesinde bana yasak edildi.” şeklinde açıklar (Mâtürîdî, 2005: 5/79-80). Bu izahında Mâtürîdî'nin dua kavramını ibadet etmek şeklinde anladığı açıkça görülmektedir. Ayrıca “ تَتَجَافَى جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا “ (Secde, 32/15) ayet-i kerimesinde yer alan (يَدْعُونَ رَبَّهُمْ) ifadesinin “Rablerine ibadet ederler” anlamına geldiğini belirterek bunun, duanın hakikî/gerçek anlamı olabileceğini dile getirir (Mâtürîdî, 2005: 11/281). Nitekim o, “ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ “ (Zâriyât, 51/56) ayetini yorumlarken temyiz ve bilgi edinme gücünün yanında daha birçok özelliklere sahip kılınan insanın, bu nitelikleriyle diğer yaratıklardan farkını idrak ederek Allah'ın ilahlığını tanıyıp/kabul edip kendisinin de kulluğunu yerine getirip-getirmeyeceğine ve verilen nimetlere karşı şükredip-etmeyeceğine dair sınanmak üzere yaratıldığını vurgular. Ona göre bu kadar nitelikli bir şekilde yaratılan insana, gayr-i akıl varlıklar gibi mükellefiyetlerin yüklenmemesi hikmet ilkesiyle çelişir (Mâtürîdî, 2005: 14/155-56).

Ayrıca Fatıha suresinin “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (Fatıha, 1/5) ayet-i kerimesinde yer alan “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” / Yalnız sana kulluk ederiz.” ifadenin iki mânaya yorumlanabileceğini belirten Mâtürîdî, bunlardan birincisinin tevhid yani Allah'ın birliğini ikrar etmek olduğunu, İbn Abbâs'a atfedilen “Kur'an'da yer



alan bütün ibadet kavramları tevhid anlamına gelir.” ifadesiyle gerekçelendirir. İkinci anlamın ise Allah’a kulluk edilmesine vesile olan her türlü taat ve fiili kapsadığını belirterek her iki anlamın aynı temelde birleştiğini vurgular. Çünkü ona göre kulun bütün ibadetlerinde Allah’ı tek mâbud olarak tanıması ve hiçbir kimseyi/şeyi O’na ortak koşmaması, kulluk görevini Allah’a yöneltmesi ve yalnızca O’na ait kılması gerekmektedir. Böylece kul hem ibadette hem de diğer bütün dinî davranışlarında tevhid ilkesini uygulamış olur (Mâtürîdî, 2005: 1/19).

İbadet kavramında itaat, hizmet gibi başka fiillerde bulunmayan özel bir anlamın mevcut olduğunu dile getiren Mâtürîdî’ye göre Allah, kendisinden başkasına itaat, hizmet, saygı ve benzeri davranışların sergilenmesinde sakınca görmediği halde ibadete izin vermemektedir. Bu da göstermektedir ki ibadette, başka hiçbir şeyde olmayan özel bir anlam vardır, bundan dolayı ibadet yalnızca Allah’a tahsis edilmiştir (Mâtürîdî, 2005: 14/155-158).

Görülüyor ki Mâtürîdî’ye göre duanın ikinci temel anlamı, bir olduğuna iman edilen Allah’a ibadet etmek, O’nun ilahlığına derin bir saygı duyarak sadece O’na kulluk yapmaktır.

Duanın pratik boyutu üzerinde insanın noksanlığının farkına varıp yüce yaratıcıya yakarmasından önce yapılması gerekenler noktasında Mâtürîdî kulluk bilincini öne çıkarmaktadır. Aynı şekilde Âmirî de bu hususu felsefî terminoloji içerisinde merkeze alıp değerlendirmektedir. Âmirî, insanın kendi benini kontrolü konusunda akleden nefse vurgu yaparak onun diğer güçlere daima hâkim olması gerektiğine dikkat çeker. Eğer bedenî arzu ve istekler akleden nefsi esir alırsa filozof bu kişinin farklı şekilde cezalara düşürülebileceğini belirtir. Söz konusu cezalar veya acılar genel itibarıyla hissî ve manevî ıstıraplardır. Âmirî, mütedeyyin insanlar ile filozofların, nefsin bedenî arzu ve isteklerine mağlup olup aklın hâkimiyeti dışına çıktığı zaman kişinin Allah tarafından hissî felaketler ve doğal acılarla cezalandırılmayı hak ettiği konusunda ittifak ettiklerini söyler. Ona göre kişi, nefsin bedenî arzularından sıyrılıp, yaptığı kötü amellerden bağışlanmak için Allah’a duada bulunmak suretiyle yukarıda belirtilen cezalardan kurtulabilir (Âmirî, 2013: 80). Âmirî insanın farklı sebeplerle karşı karşıya kaldığı özellikle psikolojik sıkıntılara karşı öncelikle nefsi bedenî



aşırı istek ve arzularından sıyrılması ve sonra da Allah'a dua etmesi gerektiğini o kişi için bir kurtuluş vesilesi olarak düşünmektedir.⁴

Yukarıda insan hakkındaki görüşlerinde değinildiği üzere Âmirî'nin insanın akleden nefis yönüne devamlı vurgu yaptığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla onun düşünce dünyasında insanla irtibatlı pek çok konu ister istemez akleden nefis etrafında dönmektedir. İnsanın yaratıcısıyla irtibatını ifade eden dua konusunda da filozofun akleden nefse ilişkin düşünceleri öne çıkmaktadır. Ona göre insan özünü yetkin hale getirmek için beşerî niteliklerden ziyade ilahî özellikler edinmeye teşvik edilmiştir. Âmirî, akleden nefsin ebedî kazanımları ve akli suretleriyle ilahî manaya en çok benzeyen ve ebedî olmaya en layık olduğunu belirtir. Filozof ayrıca bedeninin bozulması ve çözülmesi ile akleden nefsin bozulmasının ve yok olmasının gerekmediğine vurgu yapar. Zira ona göre hikmeti elde etmiş bir kişi organları işlemez hale gelse yani felç olsa veya bünyesi zayıflarsa bu duruma üzülmez ve bu o insanı başkalarının yanında küçük düşürmez. Âmirî, eğer temel yapının bozulması, nefsin yok olmasını gerektirecek bir durum olsaydı biz ölmüş bir kişiye merhamet dileme, onlara dua etme ve onların iyiliği için sadaka vermek ile sorumlu tutulmazdık, der (Âmirî, 2013: 84).

Filozofun bu görüşlerinden hareketle onun bir yandan nefsin ölümsüzlüğüne dikkat çekmekte ve duayı da sadece dirilere has kılmayıp dinî literatürü de dikkate alarak ölmüş olanlara da teşmil etmektedir. Diğer yandan ise insanın yaşarken başına bir bedenî rahatsızlık geldiğinde bundan dolayı veya insanların bu duruma karşı olumsuz tavır sergilediğinde üzülmemesi gerektiğini belirtmesi bir anlamda bunlarla nasıl baş edeceğini göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü ona göre beden yok olacağı için bedeninin maruz kaldığı şeyler onu üzmemelidir. Âmirî'nin insanın muhatap olduğu olumsuz şeyler karşısında üzüntü veya ölüm halinde bunlarla nasıl baş edeceğine dair görüşleri bizlere ilk İslâm filozofu Kindî'nin (ö. 866) bu konuya

⁴ Âmirî'nin düşünce dünyasında önemli etkiler bırakan hocası Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 934) ise günümüze kadar ulaşan nâdir eserlerinden *Mesâlibul-Ebdân ve'l-Enfus* adlı eserinde insan nefsinin sağlığını koruma ile ilgili hususlarda genel olarak tıbbî ve psikolojik tedaviler önerdiği dikkat çekmektedir. Belhî'nin adı geçen eserinde sık sık insanın nefsinin sağlığını bozan durumlardan uzaklaşması, bunların yol açtığı kaygı ve üzüntü gibi hissi hastalıklarla başa çıkması vurgulanırken, Âmirî'de olduğunun aksine duaya veya Allah'a sığınmaya atıfta bulunulmamakta ya da atıf varsa da bu çok zayıf olarak zikredilmektedir. Bu da mezkûr iki filozof arasındaki aynı konuya farklı yaklaşımları göstermesi açısından önemlidir. (Belhî, 2012: 426-444).



hasrettiği *Risâle fi'l-bîle li def'i'l-abzân* (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri) adlı eserini hatırlatmaktadır.⁵

Âmirî'nin felsefesinde ve özellikle dua hakkındaki görüşlerinde genel olarak nefis anlayışını ön planda olduğu dile getirilmiştir. Bu bağlamda filozof nefsin köken itibarıyla semavî olduğunu düşünmekte ve onun hikmet ile mükemmelleştiğinde de ulvî âleme iştiağ duyacağını belirtmektedir. Nefis şehvet ile dengesini yitirdiğinde ise süflî âleme özlem duyar. İnsan kötü olan bir fiili yapmakla nefisini ihmal etmekte ve bu kaçınılmaz olarak onu daha büyük bir kötü fiili gerçekleştiremeye sevk etmektedir. Bu durum o insanı sonraki aşamalarda aşırı pervasız, inatçı ve dinî değerlere karşı ilgisiz ve hürmetsiz hale getirecektir. Böyle bir hal içinde olan kişinin nefsi kirlendiği için kıldığı namaz, tuttuğu oruç gibi diğer ibadetler ona bir fayda sağlamayacaktır. Çünkü bu kişinin ibadetleri yerine getirmesi, sadece tabii bir fiil ve alışkanlık, şekil ve merasim, şöret ve gösteriş, istihza veya yalandan ibaret gibi olacaktır. Bu nedenle o kişinin yaptığı ibadetler ne Allah ne insanlar ne de melekler nazarında kabul edilir (Âmirî, 2013: 96).

Bu açıklamalar ışığında Âmirî'nin dua hakkında da aynı görüşleri paylaştığını düşünebiliriz. Zira bedenî arzuların hâkimiyetinden kurtulmak için akleden nefse önem vererek kontrolü onun emrine verme ve nasıl ki insan ibadet konusunda yapılması gerekenleri tabii veya alışkanlık olarak yapmamalı ise; duada da nefsi kirlere arındırdıktan sonra bilinçli ve isteyerek Allah'a yönelmelidir. Çünkü duaya icabet edilmesi ya da genel anlamda belirtecek olursak ibadetin kabul olunması sözü edilen bu şartlara bağlıdır. Yoksa filozofun vurguladığı üzere duada bahsedilen ibadetler gibi alışkanlık veya birtakım sözleri tekrar etme şeklinde gösterişe ve samimi-yetsizlik üzere olursa yapılan duanın Allah nezdinde kabul olunmayacağı aşikârdır.

Bu bağlamda Mâtürîdî ve Âmirî'nin kelami ve felsefi bakışın temel hu-

⁵ Nitekim Kindî de üzüntüyü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlık olarak tanımlamaktadır. Filozof bununla baş etmenin yolu olarak içinde yaşadığımız âlemin oluş ve bozuluş içinde yaşadığımızı ve burada değişmezlik ve sürekliliğin olmadığına dikkat çeker. Ona göre akıl âleminde ise değişmezlik ve süreklilik vardır. Dolayısıyla sevdiğimizizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeliyiz. (Kindî, 2006: 287-302).



susiyetlerini de yansıttıklarını söyleyebiliriz. Her ne kadar rasyonel bir tutum içerisinde olsa da Mâtürîdî, dini nasları başlangıç noktası kabul ederek duayı dinin temel gayesine (tevhid, şirk, ibadet vb.) muvafık bir biçimde analiz etmektedir. Âmirî ise insanın rasyonel bir varlık olarak yapısal hususiyetlerini analiz ederek dua ile ilişkilendirmektedir. Bu tutum bize göre felsefe ile kelam arasındaki en temel yönlemsel farklılığı yansıtmaktadır.

2.3. Duanın Ahlâkî Boyutu

Varlık hiyerarşisinde insanın diğer varlıklara karşı akıl ve irade açısından üstünlüğü ona bir takım maddi veya manevi imkanlar sağlasa da onun netice itibarıyla sonsuz ve sınırsız bir güce sahip olmadığı da açıktır. Bu yönüyle insanın karşılaştığı birtakım sorunlarla baş edemediği ve onlara karşı güçsüz veya âciz kaldığı zamanlar da olmaktadır. Dolayısıyla akıllı, irade sahibi ve hür bir varlık olarak insan her ne kadar diğer varlıklar karşısında güçlü olsa da zaman zaman onun tek başına zorluklarla baş edemediği ve böyle bir durumda maddi veya manevi olarak yardım istediği veya sığındığı aşkın-yüce bir mercie ihtiyaç duyduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda üç unsur işe karışmaktadır. Talep eden, talebin kendisi ve talep edilen. Bu ilişki sürecinin hem öznenin davranışı üzerindeki yansımalarının olması hem de talep edilenin mahiyeti bizi doğrudan ahlak meselesi ile karşı karşıya getirmektedir. İnsanın ahlâkî bir varlık olduğu dikkate alındığında onun Allah'a veya yüce bir mercie sığındığında, yani dua ve yakarıшта bulunduğunda bunun ahlâkî sebep ve sonuçlarının da olabileceği açıktır.

Mâtürîdî'ye göre duanın imanî ve amelî boyutunun yanında ahlâkî yönü de diğerleri kadar önem arz eder. Bu bağlamda ona göre duanın anlamı, bir olduğuna iman edilerek sadece kendisine ibadet edilen Allah'a yakarmak, yardım talebini O'na arz etmektir.

Muhtelif ayetlere göndermede bulunan Mâtürîdî'ye göre insanlar genellikle sıkıntı ya da zorluğa düştüklerinde, kendi güç ve imkanlarıyla bir işi başaramayıp yardıma ihtiyaç duyduklarında, o sıkıntı ve zorluğun ortadan kalkması için farklı konumlarda (ayakta, oturarak vs.) her fırsatı değerlendirerek sürekli Allah'a dua etmeye ve yalvarmaya yönelirler. İçine düştükleri sıkıntı ve zorluk ortadan kalkınca da dua etmeyi de yalvarmayı da bırakıverirler. Özellikle sarsılmaz bir imana sahip olmayanlar, günlük hayatlarında musibetler ve sıkıntılarla karşılaştıkları zaman ölüm korkusuyla yalnızca Allah'a dua etmeye başlayıverirler. Ancak tahkiki bir imana sahip



olanlar, her durumda samimi bir şekilde yalnızca Allah'a dua eder ve sadece O'ndan yardım talep ederler (Mâtürîdî, 2005: 7/24; 12/350-351). Bu bakımdan “ اذْعُوا رَبِّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ” (A'raf, 7/55) âyetindeki dua lafzına, yaygın şekliyle dua anlamını verenler bulunduğunu ifade eden Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in “Dua, ibadetin özüdür.” (Tirmizî, Da'avât,2) buyurduğunu vurgular ve “İbadet taklit ile olur, fakat duada taklide yer yoktur; insan ancak ihtiyaç anında, kendisinin bir şeye muhtaç olduğunu, fakat onu elde etmekten âciz olduğunu gördüğünde dua eder, o sırada Rabb'ine yakarır. İşte bu açıdan dua ibadetin özüdür.” der (Mâtürîdî, 2005: 5/386). Ayrıca söz konusu ayet-i kerimedeki “تَضَرُّعًا / تَضَرُّعًا” kelimesinin boyun bükerek anlamına, “خُفْيَةً / خُفْيَةً” kelimesinin de “ihlaslı olarak” anlamına geldiğinin dile getirildiğini belirten Mâtürîdî, bu ayetin aslında “Rabb'inize her daim kulluk yapın, boyun bükerek ve ihlaslı olarak dua edin!” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular ki bu ayet hakkında Hasan-ı Basrî'ye atfedilen “Rabb'iniz size nasıl dua edeceğinizi öğretmektedir.” sözünü nakleder (Mâtürîdî, 2005: 5/387).

Diğer taraftan bir başka ayet-i kerimede yer alan “ وَاذْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ” / Allah'a korkuyla ve ümitle dua edin.” (A'raf, 7/56) ifadesindeki korku anlamına gelen “خَوْفًا/خَوْفًا” kelimesine, kişinin kulluktaki kusurlarından dolayı korkmak anlamı, ümit anlamına gelen “طَمَعًا / طَمَعًا” kelimesine de, Cenâb-ı Hakk'ın kusurları örtmesi ve kendisine yapılan kulluğu kabul etmesini umması anlamının verildiğini belirten Mâtürîdî'ye göre hiç kimsenin Rabbine gerektiği gibi kulluk yapması, dolayısıyla kusur işlememesi mümkün değildir. O, bu anlayışını desteklemek üzere bir rivayeti de zikreder. Rivayete göre Hz. Peygamber'in “Allah'ın rahmeti olmadan hiç kimse cennete giremez.” sözü üzerine “Sen de mi ey Allah'ın elçisi? diye sorulunca “Allah'ın rahmeti beni bürümedikçe, evet ben de” şeklinde cevap vermiştir (Buhârî, “Rikak”, 18). Dolayısıyla bir mümin her türlü hayır/fiili işlerken korku/endişe ile ümit arasında denge kurmalı; bir taraftan gerçekleştirdiği herhangi bir işi noksan yapma endişesi taşırken diğer taraftan yaptığı iş ve ibadetin kabul edileceğini dair de ümidini kaybetmemelidir (Mâtürîdî, 2005: 5/388). Ayrıca o, “ وَقَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ ” / Bana dua edin, duanızı kabul edeyim. Bana ibadet etmeyi kibirlerine yediremeyenler zelil bir şekilde cehenneme gireceklerdir.” (Mü'min, 40/60) âyet-i kerimesini yorumlarken insanların, öncelikle Allah'ın hukukunu,



O'nun emirlerini ve yasaklarını yerine getirememekle ilgili kusurlarından dolayı Cenâb-ı Hakk'a istiğfar etmeleri gerektiğini; bu esnada da tekebbür yani büyüklük taslamayı terk etmelerinin zorunluluğunu ifade eder (Mâtürîdî, 2005: 13/82-83).

Fatiha suresindeki “إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (Fatiha, 1/5) ayet-i kerimesinde dile getirilen “إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ / Yalnız senden yardım dileriz.” niyazı Mâtürîdî'ye göre, insanın din ve dünya ile ilgili bütün ihtiyaçlarını yerine getirmesi konusunda Allah Teâlâ'dan yardım dilemesi anlamına gelir. Nitekim insanlar arasındaki yaygın uygulama da aynı çizgi üzerinde seyrederek. Onlar Allah'tan kendilerini başarıya ulaştırmasını, yardımını esirgememesini ve dinen yasaklanan davranışlardan korumasını niyaz ederler (Mâtürîdî, 2005: 1/19).

Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın birliğine iman edip sadece O'na kulluk yapması gereken insanın hayatında dua eyleminin bir takım ahlaki hususiyetleri gerektirdiğini söyleyebiliriz. Öncelikle kendi sınırlarının farkında olarak kibir ve gururdan uzak bir şekilde, Allah'a sığınarak sessizce sıkıntı ve ihtiyaçlarını O'na arz etmesinin, insanın varlık evrenindeki statüsüne dair belirleyici bir etkisi vardır. Her ne kadar yaratılmışların en şerefli olarak tavsif edilse de arz edilen tutumu benimseyen bir insanın diğer insanlarla ve genel itibarıyla varlıkla olan ilişkisi, hükmedici olmaktan ziyade eşitlik ve muhtaçlık üzerinden gelişecektir. Bunun da insanın hakkaniyet sınırlarını gözetmesi ve daha adil davranması üzerinde olumlu bir etki yaratacağı söylenebilir.

Âmirî, dua eden kimsenin Kur'an'ın, Allah'ın cömertliğini ve merhametini içeren ifadeleri kullanması gerektiğine ve böylece de dua eden kişinin Allah'ın rahmetini âlemin her tarafına bütün yaratıklar üzerine yaydığını ve yağdırdığının bilgisini de yakinen elde ettiğine dikkat çekmektedir. Ancak ilahî rahmete mazhar olabilmek için de insanın nefsinin kirlere arındırması tekrar vurgulanmakta ve buna göre de rahmetten alınan hisse insandan insana farklılık göstermektedir. Filozof duaya icabete mazhar olanlar hakkında metafizikçi filozofların açıklamalarına şu örnekle açıklar: Güneş ışınları dünyanın her tarafına yayılmıştır. Fakat her cevher kendi mertebesine göre o ışınlardan pay alma noktasında farklılık gösterir. Yani parlaklığı ve duruluğuna göre pay alması da farklı olacaktır. İşte akleden nefislerin yüce yaratıcının rahmetinden istifadesinin nispeti bunun gibidir. Nefiste bulunan rahmetten pay alma miktarının çokluğuna göre melekler



kulu sevmektedir. Kula olan sevgilerine göre de melekler, ona yardım etmekte ve birçok hayır kapılarını ona açmaktadırlar. Bu hususa Kur'an'da Allah; "Şüphesiz, Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeyin, size va'd olunan cennet ile sevinin derler!" (Fussilet, 41/30) şeklinde dikkat çekmektedir (Âmirî, 2013: 114).

Duaya icabete mazhar olmaya hak kazanan kişileri farklı bir yerde değerlendiren Âmirî bu hususla ilgili olarak öncelikle insan nefsinin durumuna göre farklı mertebelerde bulunduğunu ifade eder. Söz konusu mertebelerin en üstünü melekî mertebe en aşağısının da vahşî mertebe olduğunu belirten filozofa göre melekî mertebede bulunan insan öyle bir hâl içerisinde bulunur ki, Allah'ın o insana verdiği sahih akıl, sağlam görüş, halis hikmeti ayırt etme ve doğru bilgisini artırma hususunda onu muvaffak kılmamasıyla ve ruhaniyetiyle her iki âlemde (ulvî-süflî) yükselmek için aldığı manevi destek ve benzeri lütuflarla o kişi mesrur olur. Hatta onun zâtı, yüce âleme erişme isteğiyle yanıp tutuşur ve ebediyen var olma ile müjdelenme ümidine aşk ile bağlanır. İşte böyle bir mertebede bu duygularla dolu olan kişi yalnızca Allah'ın dostluğuna güvenir, sadece Allah'ın sevdiği fiili yapar ve yalnızca Allah tarafından kendisinin üzerine bol bol akan kerametler ile yani dualarına icabet edilmekle gaybî hakikatlere muttali olmakla muhtelif âfetlere maruz kalmaktan güvende olmakla ve çeşitli bereketlerin inmesini istemekle mutmain olur. Böylelikle onun nefsi Allah ile çok yakın irtibatından dolayı halis akıl ve tertemiz ruh haline gelir, melekler onu severler ve mütemadiyen ona yardım etmeyi sürdürürler (Âmirî, 2013: 160-62).

Duayı ve duaya icabet konusunu dinî ve felsefî bakış açısından ele alan Âmirî, duanın etkisi veya sonucu hakkında da metafizikçi filozofların görüşlerine isim vermeden referansta bulunur. Âmirî'nin burada herhangi bir eleştiri yapmadan serdettiği fikirler bir anlamda onun görüşlerini de yansıtmaktadır. Ona göre her ne zaman nefis özel bir yardım ile desteklenirse o, ister tabî isterse de nefsanî olsun, cismanî kuvvetlerin hepsi üzerinde hâkim konumda olur. Böylece tasavvur edilen cisimler ya isteyerek ya da zorla ona itaat eder ve Allah'a yakaran kimse onlardan istediğini elde eder. Aslında bu, yüce Allah'ın önceden takdiri ile veya kullukta ve tevekkülde ihlaslı olmaları hasebiyle kullarına ihsan ettiği kerameti ile mümkün olur. O halde bu güç o kulların derecelerine oranla onların tabakaları içinde



saklanan bir şey gibidir. Nebîlerin hükümdarlara ve liderlere karşı koyacak gücü elde etmeleri de bu kabil şeylerdendir. Bu anlatılanlar duasının sonucuna ilişkin, dua eden kimsenin durumunun tasviridir (Âmirî, 2013: 116).

Duanın tesiri hakkında Âmirî'nin yukarıda vermiş olduğu örnek dikkat çekicidir. Zira filozof, duanın tek taraflı bir yönünün olmadığını bilakis insanın gerekli şartları yerine getirdiğinde duasına icabet edileceğini vurgulamakta, ayrıca tek kişi olarak yola çıkan Allah'ın nebilerinin kendilerinden kat kat güçlü olan hükümdarlara veya liderlere karşı durmasının arkasında yatan güç olarak duayı görmesi de manidardır. Kısacası duada akıllı ve irade sahibi bir varlık olarak insanın üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmesi vurgulanarak duanın ahlâkî boyutu da bu şekilde öne çıkarılmaktadır.

Duaya icabetin şartı nasıl ki akleden nefsi diğer nefisler üzerine hâkim kılmaktan geçiyor ise büyü veya sihir gibi kötü şeylerden etkilenmemenin yolu da aynı şekilde bedenî arzu ve isteklerden sıyrılarak akleden nefsin rehberliğinde hareket etmekten geçmektedir. İnsan hayatını bu şekilde devam ettirdiği takdirde hem muhatap olduğu maddi veya manevî sıkıntılara karşı sözü edilen diğer şartlarla birlikte dua ile baş edebilecek ve kendisi hakkında kötü niyetleri olan ve sihir, büyü gibi art niyetle yapılan şeyler de ona etki etmeyecektir.

Filozof bedenî arzularının esiri olmuş ve hayatı bundan ibaret olup nefsinin arındırmayan, dini hafife alan kimseler hakkında pek de umutlu değildir. Ona göre yemekten dolayı boğazı tıkanan kimse belki su ile tedavi edilebilir. Fakat sudan dolayı boğazı tıkanan kimsenin asla tedavisi yoktur (Âmirî, 2013: 80). Bu yüzden duaya icabet edilmesi için devamlı vurgulanan öncelikle kişinin nefsinin kötülüklerden arındırması daha sonra âcizliğini bilerek yönünü yaratıcıya çevirmesidir ki duasına icabet edilsin. Buradan da şu sonuç çıkmaktadır; dua eden kişi samimi ve tüm içtenliğiyle eksikliğinin farkında olarak kibirden uzak bir tavırla Allah'a yalvarmalıdır.

Daha önce de işaret edildiği üzere Âmirî, tevarüs ettiği felsefi gelenek içerisinde kalarak bir insan tasavvuru ortaya koymaktadır. Bu kavrayışta insanın akli bir varlık olarak aklın gereğini yapması manevi olarak yükselmesinin ön şartıdır. Duanın icabet edilebilirliği de insanın bu potansiyeli ile ilgilidir. Bu yüzden öncelikle insanın kendi nefsinin duanın kabulüne hazır hale getirmesi gerekir. Bu gereklilik de bütün yeni-platoncu felsefi geleneğin salık verdiği dünyevi, bayağı arzu, istek ve tutkuların gemlenmesidir. Bu



şekilde arınan nefis, ihlas ve tevekkül sahibi olarak yaratıcıya yöneldiğinde talep ettiklerini elde edebilecektir. Böylelikle insan akli bir varlık olduğu kadar ahlaki bir varlık da olmuş olacaktır.

Görüldüğü üzere arz ettiğimiz çerçevede de Âmirî hem üslup hem de yöntem bakımından Mâtürîdî'den ayrılmaktadır. Mâtürîdî, dini buyrukların analitik yorumunu esas alarak kişinin Tanrı karşısında olması gereken tavrını belirlemektedir. Böylelikle duaya yönelen kişinin davranış kalıpları da belirlenmiş olmaktadır. Âmirî ise kişinin akıl sahibi bir varlık olmasını önceleyerek içinden geldiği felsefi geleneğin öngördüğü ıslah tekniklerinden geçtikten sonra Tanrı'ya yönelimi salık vermektedir. Bu durumda ancak Tanrı dua mahalline icabet edecektir. Mistik-tasavvufi bir felsefi çerçeveye sahip olan bu anlayış da kuşkusuz dini referansları kullanmaktadır ancak burada felsefi öğreti ile dini söylemin uzlaştırılması gibi bir durum söz konusudur. Hâlbuki Mâtürîdî'nin böyle bir kaygısı yoktur.

Sonuç

En güzel şekilde yaratılan insana verilen birçok imkân ve nimet ile aklını ve irâdesini doğru kullanmanın önemine dikkat çeken Mâtürîdî, insanın dünyevî hayattaki iyi veya kötü eylemlerinin sorumluluğunu/sonuçlarını üstlenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Matürîdî'nin bakış açısıyla duayı incelediğimizde karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır: Dua, insanın yeryüzündeki davranışlarını düzenlemek üzere ihdas edilen dinin hem iman hem ibadet hem de ahlak boyutunu kapsayan bir fiil/eylemdir. Dua insan tarafından Allah'ın birliğinin kabul edilmesini gerektirdiği için iman boyutu; sadece bir/tek olan Allah'a ibadet edilmesini zorunlu kıldığı için amel boyutu; kulluk görevleri yerine getirilirken hem Allah'a karşı hem de diğer varlıklara karşı tekebbürden uzak durulmasını gerektirdiği için ahlak boyutu olmak üzere dinin bütününe şamil bir kavramdır.

Bu içeriğiyle dua, kulda Allah şuurunu daha canlı ve devamlı hale getirmek suretiyle ahlâkî bir hayat için gerekli duyarlılığa ulaştırabilecek; sorunları uygun bir şekilde çözmek ve hayatı daha mutlu kılmak için gerekli olan zihin duruluğu, manevî güç, sağduyu ve ferâsete kavuşturabilecek önemli bir eylemdir. Bu açıdan gerçek bir tevekkül halini alabilecek olan



dua sayesinde insanın dünya hayatında karşılaştığı sorunlar için, sadece Allah'a dayanmanın sağladığı sükûnet ve güçle çözüm yolu araştırılır ve sonucun hayırlı olması Allah'tan beklenir. Genellikle insan, gerekli tedbirleri aldığı halde akıl ve bilme gücünün karmaşık hayat olaylarını anlama ve düzenlemede yeterli olmadığı duygusuna kapıldığında dua eşliğinde beklentiye girer ve işin sonucunu Allah'a bırakır.

Mâtürîdî'nin dua hakkındaki yaklaşımları vahiy merkezli olup Kur'an ayetlerini yorumlama ve yer yer burada geçen kavramları analiz etme üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Konuya öncelikle felsefi bir perspektiften yaklaşan Âmirî'nin ise özellikle insanın ontik yapısında verili bulunan nefis ve nefsin yetileri üzerinde durduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında dua konusuna yaklaşımda iki düşünürün yöntem ve terminolojik farklılıkları ilk dikkat çeken husustur.

Bir filozof olarak Âmirî'nin duaya salt dinî perspektiften yaklaşmadığı görülmektedir. Zira filozof, her ne kadar filozofların görüşlerine detaylı bir şekilde yer verse de bunun yanında din âlimlerinin aynı konudaki görüşlerine atıfta bulunmakta ayrıca kendi düşüncelerini temellendirmek için Kur'an ve hadislerle de başvurmaktadır Fakat filozofun dini referansları kullanmasını bize göre düşüncelerinin dine uygunluğunu vurgulamak içindir. Bu da Meseleyi çözümlemedeki başlangıç noktasının Mâtürîdî'den farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Kuşkusuz görüşlerinin dine uygunluğu endişesini taşıması filozofun dini ihmal etmediğini gösterir ancak bu durum dinden hareket ettiği anlamına gelmez.

Mâtürîdî'nin bir kelamcı olarak yaptığı gibi duayı Allah-insan merkezli ele alan Âmirî'nin hareket noktası ve meseleyi değerlendirme tarzı filozofçadır. Zira Mâtürîdî, insanın akıllı, irade ve sorumluluk sahibi bir varlık olduğuna vurgu yaparken bu hususları sadece dinî terminolojiyle açıklamaktadır. Âmirî ise insanın beden ve nefisten müteşekkil bir varlık olduğu tezinden hareketle bu ikisi arasındaki irtibatı ele almaktadır. Nefis merkezinde değerlendirmeye çalıştığı insanın farklı yetilerine de vurgu yapan filozof, nefsin bahsedilen bu yetileri içinde akleden nefse ağırlık vermekte, buradan dua ve onunla ilintili meseleleri temellendirmeye çalışmaktadır ki bu hususlar Mâtürîdî düşüncesinde dikkate alınmaz.

Duanın bütün boyutlarını yani iman, amel ve ahlakî yönlerini ele alır-



ken her iki düşünür bunların birbiri ile sıkı ilişki içinde olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Yukarıda dikkat çekilen bu üç boyut, her iki düşünürün de ortaya koyduğu gibi dua için gerek şart olarak görülmektedir. Ancak yaygın anlayış ve uygulamada gözlemlenen Allah'a yalvarış veya yakarış şeklinde gerçekleştirilen sözel duanın ise onlar tarafından yeter şart olarak görüldüğü vurgulanmalıdır.

Kaynaklar

- Âmirî, E. (2013). *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed-Sonsuzluk Peşinde*. (Çev. Y. Kara), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Arslan, H. (2009). "Maturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı*, Yıl: 2/ 4. 71-90.
- Aygün, F. (2020). Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilin Yorumu: Tin Sûresi'nin Te'vili Bağlamında İnsan Anlayışı. *Diyanet İlmî Dergi*. LVI. 807-840.
- Belhî, E. (2012). *Mesâlibü'l-Ebdân vel'enfûs-Beden ve Ruh Sağlığı*. (Çev. N. Okuyucu-Z. Tiryaki). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Buhârî, M. (1987). *el-Câmi'u's-sabîb*. Kahire: Dâru's-şâ'b.
- Cilacı, O. (1994). Dua. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları. 9. 529-530.
- Fârâbî, E. (2004). Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası, (Çev. İ. H. Aydın), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22. 293-302.
- Izutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Karahan, F. B. (2013). *Dua ve Kader*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kaya, M. (1991). Âmirî Ebü'l-Hasan. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları. 3. 68-72.
- Kayıklık, H. (2001). Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I. 135-160.
- Kindî, E. (2006). "Risâle fi'l-hile li def'i'l-ahzân-Üzüntüyü Yenmenin Çareleri". *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kutlu, S. (2012). Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı. *Büyük Türk Bilgini İmâm İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ed. İ. Çelebi). İstanbul: İFAV Yayınları.



- Maraz, H. (2017). Mu'tezile'nin Dua Anlayışı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16. 693-716.
- Mâtürîdî, E. (2003). *Kitâbü't-tevhîd*, (nşr. B. Topaloğlu & M. Aruçi. Ankara: TDV Yayınları.
- Mâtürîdî, E. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (nşr. Bekir Topaloğlu vd.). İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Parladır, S. (1994). Dua-İslam'da Dua, *TDV. İslâm Ansiklopedisi*. 9, 530-535.
- Teber, Ö. F. & Akgün, A. T. (2019). İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya. *e-makâlât*, 12/688-847
- Tirmizî, M. (1975). *es-Sünen*, thk. İbrahim Utve, Mısır: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Turhan, K. (1996). *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Turhan, K. (1992). *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Öz: Din ve felsefenin ortak ilgi alanlarından biri de duadır. Allah ve insana bakan yönü olması hasebiyle dua teoloji, ahlâk ve psikoloji gibi birçok farklı sahanın da konusu veya meselesi haline gelmiştir. Allah-insan ilişkisi açısından değerlendirildiğinde duanın her iki tarafa yönelik imanı (tevhid), amelî (pratik) ve ahlakî boyutlarının olduğu da açıktır. Dolayısıyla duanın mâhiyeti nedir? Dua sadece insanın Aşkın varlığına dilsel yakarışından ibaret midir ve bu yönüyle statik bir özellikte midir? Duadan önce yapılması gerekenler nelerdir? gibi sorulara verilecek cevaplar sözü edilen üç boyutun ortaya çıkması açısından önem arz etmektedir. Bu makalede yukarıdaki sorular çerçevesinde Mâtürîdî ve Âmirî gibi onuncu yüzyılın iki önemli düşünürünün pespektifinden İslâm kelâmı ve felsefesinin duaya yaklaşımı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dua, Mâtürîdî, Âmirî, Allah, insan, kelam, felsefe.



