

Ayşe KALYONCU

Doktora Öğrencisi | PhD. Student
Gümüşhane- TÜRKİYE
ORCID: 0000-0003-3700-8316
ayse.kalyoncu29@gmail.com

Berat SARIKAYA

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Gumushane- TURKIYE
ORCID: 0000- 0002-3308-6184
beratsarikaya@gumushane.edu.tr

Teolojik Dilin Sınırlarında Tanrı'nın Sevgisini Anlamak

Öz

Beşerî bir duygu olan “sevgi”, insanlar arası ilişkilerde samimiyet ve muhabbeti doğuran önemli kavramlardan birisidir. Sevgi genellikle bir kişinin bir başkasına duyduğu derin ve olumlu bir bağlılığı ifade eder. Sağlıklı ilişkilerin temelini oluşturur. Ancak sevgi, ontolojik olarak yaratılmışlardan farklı olan Allah için söz konusu olduğunda, kavramın Allah'a izafesinin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Konu hakkındaki tartışmaların temelini ise “dil” oluşturmaktadır. Zira Tanrı hakkında konuşmak insan unsuru olan bir dil aracılığı ile yapılmak durumundadır. Asıl problem de bu noktada başlamaktadır.

Konu İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru ve O'nun sıfatlarıyla ilgilidir. Tanrı hakkında kullanılacak dil Tevhid ilkesi çerçevesinde oluşturulmak durumundadır. Dolayısıyla hangi durumlarda tenzih, teşbih ve analogi gibi anlatım biçimleri, hangi durumlarda sembolik ve mecazi dil kullanması gerektiği önem arz etmektedir. İnsanlar, soyutlamalar ve semboller aracılığıyla Tanrı'nın niteliklerini ifade ederler. Semantik dilde Tanrı hakkında lafzî anlam kullanılamaz, çünkü kelimeler yanlış anlamaları teşvik edebilir. Mecazi dil, Tanrı'nın niteliklerini anlamada kullanışlı bir araçtır ve insanların duygusal etkileşimlerini genişletir. İslam düşünce geleneğinde, farklı ekoller Tanrı'nın sıfatlarını ve eylemleri konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Selefiler, Allah'ın sıfatlarını doğrudan kabul ederken, Mücessime ve Müşebbihe mezhepleri Tanrı'ya cismani bir suret nispet eder. Ehl-i Sünnet bilginleri, tenzihî ve teşbihî dil arasında orta bir yol izler, Tanrı hakkında konuşurken kullandıkları dilin sınırlarına dikkat ederler. Çalışmamız, Allah ile insan arasındaki sevgi ilişkisinin iki boyutunu incelemektedir: birincisi insanın Allah'a olan sevgisi (muhabbetullah), diğeri ise Allah'ın insanlara olan sevgisi. Ayrıca, bu ilişkinin dil ile nasıl ifade edildiğini ve Tanrı'nın nitelikleri konusundaki tartışmaları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, İnsan, Sevgi, Dil, Dolaylı anlatım, Dolaysız anlatım.

Understanding God's Love at the Limits of Theological Language

Abstract

“Love”, which is a human emotion, is one of the important concepts that give rise to sincerity and affection in interpersonal relationships. Love generally refers to a deep and positive attachment of one person to another. It forms the basis of healthy relationships. However, when discussing God, who is ontologically different from creatures, different views have emerged regarding how the concept of love should be attributed to God. The discussions on this subject are based on language. Discussing God must be done using language that includes a human element. The issue arises when attempting to do so.

The subject is related to the conception of God and His attributes in Islamic thought. The language to be used about God must be formed within the framework of the principle of Tawhid. Therefore, it is important to consider in which cases forms of expression such as tenzih, similitude and analogy should be used, and in which cases symbolic and figurative language should be used. Humans express God's attributes through abstractions and symbols. In semantic language, the literal meaning about God cannot be used because words can encourage misunderstandings. Figurative language is a useful tool for understanding God's attributes and expands people's emotional interactions. In the Islamic tradition of thought, different schools of thought have taken different approaches to the attributes and

actions of God. The Salafis accept God's attributes directly, whereas the sects of al-Mujassimah and al-Mushabbiah attribute a corporeal form to God. The scholars of Ahl al-Sunnah follow a middle path between the language of tawzihi and tashbihi and pay attention to the limits of the language they use when speaking about God. Our study examines two dimensions of the relationship of love between God and man: one is man's love for God (muhabbetullah) and the other is God's love for man. It also considers how this relationship is expressed through language and the debates about God's attributes.

Keywords: Allah, Human, Love, Language, Indirect expression, Direct expression.

Giriş

Allah ile insan arasındaki sevgi ilişkisi esasında iki boyutlu olan bir ilişkidir. Bunlardan ilki muhabbetullah diye adlandırılan insandan yaratıcıya doğru, diğeri ise Allah'tan insana doğru olan sevgidir. Makalemiz “yaratıcının insana olan sevgisini” temel alarak oluşturulmuştur.

Beşerî bir duygu olarak algılanan sevgi Tanrı söz konusu olduğunda ne anlama gelmektedir? Başka bir ifade ile Tanrı'nın insanı sevmesi dilde nasıl bir anlam ifade etmektedir? Bunlar gibi birçok soruya cevap üretmek amacıyla konu pek çok açıdan tartışılmıştır. Bu tartışmaların temelini ise kullanılan dil konusuna farklı yaklaşımlar oluşturmaktadır.

Anlaşılma mekanizması olarak kullanılan dil, kimi zaman varlıklar arasında aşılması zor problemlere neden olmuştur. Ne var ki bu problem teoloji alanında da birçok tartışmaya temel oluşturmuştur. Özellikle kelimciler bu alanda çeşitli sınıflandırmalar yaparak problemin üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Çünkü kelamî anlamda söylenen her söz aslında Tanrı'yla ilgilidir. Tanrı hakkında edinilen bilgi yine vahyin kendisinden olduğu için kelimcinin bundan kaçması söz konusu değildir. Fakat o, Tanrı hakkında aşırıya kaçmadan, yanlış benzetmeler yapmadan tutarlı konuşmanın çaresini arar (Yeşilyurt, 2016, s. 19). Nihayetinde sınırlarla çevrilmiş olan insan, sonsuz ve aşkın (müteal) Tanrı hakkında konuşmanın imkânının dil ile çerçeveslendiğini bilir.

İlahiyatın temel konusu olarak Tanrı hakkında konuşmak, İslam düşünce tarihinde farklı ekollerin doğmasına sebep olmuştur. Bu gelenekte Tanrı, genel olarak insan zihninin tahayyül edebileceği tüm soyut ve somut varlıkların dışında aşkın bir varlığa sahiptir. O'nun sıfatları hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemez (es-Sâbûnî, 2018, s. 65). Bu yüzden İslam kelimcileri, sıfatlar meselesinde Tanrı'nın nasıl vasıflandırılması gerektiğinden daha çok onun bütün eksik sıfatlardan münezzehe olduğunun anlaşılması konusunda görüş birliği içindedirler (Çağlayan, 2014, s. 51). Ortaya çıkan farklılık da sıfatlara bakıştaki metot ve anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Mezheplerin kendi sistemlerinde oluşturdukları Tanrı tasavvurları sıfatullah meselesinde önemli bir etken olmuş ve ortaya çıkardıkları metotlarda da bu etken öne çıkmıştır.

Makalede konu dolaysız ve dolaylı anlatım adı altında iki başlıkta incelenecektir. Müteakiben Tanrı ve insan arasındaki sevgi ilişkisi tek yönlü olarak tartışılacaktır.

1. Sadelik ve İfade: Tanrı'nın Anlaşılmasında Dolaysız Yaklaşım

İnsan bir nesneyi, düşünceyi olguyu iki şekilde kavrar ve tanımlar. Doğrudan ve dolaylı tasavvur. Doğrudan tasavvurda bizzat eşya algıya sunulmuştur. Böylece zihin onu resmeder. Dolaylı tasavvurda ise herhangi bir nedenden ötürü eşyanın duyuya canlı görünmemesi durumu söz konusudur. Örneğin Mars gezegeninin manzaralarını hayal edişimizde, ölüm ve ötesine ait tasavvurlarımızda eşya duyuya doğrudan sunulmadığı için dolaylı tasavvurlar gerçekleştiririz. Başka bir deyişle algımızda var olmayan şeyi zihnimizde onun bir temsili aracılığıyla yeniden sunarız (Tokat, 2012, s. 24).

İnsan, bütün var olanları bu iki yaklaşım ile kavrar. Onu yaratan ve irade veren yaratıcıyı da bu yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirir. İnsanın, Tanrı hakkında konuşurken kullandığı teşbihi, tenzihi ve analogik dile dolaysız anlatım, sembolik ve mecazi dile de dolaylı anlatım başlıkları altında yer vereceğiz.

İslam düşünce geleneğinde Selefiyye ve ona yakın çevreler Allah'ın sıfatları konusunda naslarda geçen “yed/el (Fetih 48/10)”, “vech/yüz (Rahman 55/27)”, “ayn/göz (Taha 20/39; Hud 11/37)” vs. gibi bazı zatî nitelikleri ve “istiva (A'raf 7/54; Ra'd 13/2; Taha 20/5 vd.)”, “sevme (Bakara 2/195; Al-i imran 3/31,76,146,148; Maide 5/93 vd.)” “gazaplanma (Bakara 2/61)”, “yaklaşma (Kaf 50/16; Mücadele 58/7)”, gibi fiilî nitelikleri Allah'ın yarattıklarının niteliklerine benzetmeksizin ve bunun için herhangi bir sorgulama yapmaksızın olduğu gibi kabul etmişlerdir. Başka bir ifade ile Tanrı hakkında naslarda geçen ifadeleri sözlük anlamları ile düşünüp (Koç, 1998, s. 57; Gazâlî, 2017, s. 47) bu konuda herhangi bir tevil yolunu tercih etmemişlerdir.

Ancak ifadelerin zahiri anlamını benimseyen Mücessime ve Müşebbihe mezhepleri Tanrı'ya cismani bir suret nispet ederek antropomorfist bir bakış açısı benimsemişlerdir (Cüveynî, 1950, s. 158; eş-Şehristânî, 1975, s. 103-108). İnsanlardaki bütün unsurların (ferç ve sakal hariç) Tanrı'da da bulunduğunu; onun eli, ayağı, dili, başı, iki gözü bulunduğunu ancak bunların bizim bildiklerimize benzemediğini ileri sürmüşler (Yıldırım, 2008, s. 56; eş-Şehristânî, s. 105) böylece kaba bir teşbihî dilin önünü açmışlardır. Belki de bu yüzden İslam düşünce geleneğinde pek varlık gösterememişlerdir.

Kur'an'da bu bakış açısını besleyen ifadeler yer alsa da bu ayetler genelde müteşabih çerçevesinde değerlendirilmektedirler. Özellikle Selefî tutum, müteşabihler konusunda Âl-i İmran suresindeki ayete dayanarak susmayı tercih etmiştir. Ayet mealen şöyledir: *Sana Kitab'ı indiren Odur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise ona inandık hepsi Rabbimiz tarafından derler...* Selefiler bu konuda herhangi bir açıklama ileri sürmedikleri gibi olumsuzlama ya da inkâr yoluna da gitmemişlerdir. Mücessime ve Müşebbihe'nin aksine Allah ile insan arasındaki ontolojik farkı kabul ederek ulûhiyet inançlarına zarar gelmesinden kaçınmışlar, bu tarz ayetlerin tevil edilmesine de şiddetle karşı çıkmışlardır. Benzer şekilde İmam Malik'e istivadan sorulunca, “istiva malum, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vacip, ondan soru sormak bidattir” demiştir. Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevri, Davud b. Ali b. Isfehânî gibi âlimler de bu görüştedir (eş-Şehristani, 1975, s. 93). Esasında Tanrı hakkında konuşulduğunda nasıl ki kaba teşbihî dil insanbiçimcilığe yol açıyorsa bu tutum da Tanrı'nın sıfatları hususunda kesin bir hükme varamadığı için bilinemezliğe/agnostisizime kapı aralamaktadır.

Tanrı hakkında teşbihî dil anlayışının tam karşısında dolaysız anlatımın ikinci çeşidi olarak tenzihî dil anlayışı vardır. İslam düşünce geleneğinde bu anlayış Mu'tezilî düşünürler ve filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Onlar sıfatullah meselesinde tamamen iyi niyetlerle selbî bir tutum benimsemişlerdir. Tenzihî dilde Tanrı'nın ne olduğu anlatılmaya çalışılırken aslında ne olmadığı ortaya çıkar. Zira Tanrı beşer zihnindeki bütün kategorilerin dışında aşkın bir varlıktır. Söz gelimi “Tanrı alimdir” ifadesi “Tanrı cahil değildir” şeklinde anlaşılmalıdır. Mezheplerin kullanmış oldukları yaklaşımlar kendi ideolojik düşüncelerine uygun düşmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin de tenzihî dil kullanmasında onların beş temel ilkesinden biri olan Tevhid ilkesinin önemli bir payı vardır (Çağlayan, 2014, s. 51).

Tanrı, insan zihni tarafından zor anlaşılabilir nitelikte bir varlıktır. Nihayetinde O aşkın ve mutlaktır. İnsan inandığı bir varlık olarak Tanrı'yı kendi hayatında, yakınında görmeye meyillidir. Onun kendisinden uzak ve ulaşılmaz olduğu inancını kabullenemez. Yaraticısıyla her daim herhangi bir zorlukla karşılaşmadan iletişim haline geçmeyi arzular. Dolayısıyla Tanrı, bir taraftan aşkın ve mutlaklık, bir taraftan da insana yakınlığı bağlamında araştırılmıştır. Bu yüzden özellikle Allah'a fiil, nitelik ve mekân atfeden ayetlerin anlaşılmasında teşbihî ve tenzihî dil arasında gidip gelmelerin (Evkuran, 2007, s. 53) yaşanması böylesi bir anlayışın ürünüdür.

Bu iki yaklaşımdan farklı olarak Ehl-i Sünnet bilginleri analogi karakterli bir orta yol anlayışı tercih etmişlerdir. Bu anlayışa göre Tanrı hakkında konuşmaktan kaçınmak imkânsızdır. O halde zihni karışıklığa yol vermemek için belli oranda tenzihî ve teşbihî bir dil kullanmakta herhangi bir sakınca yoktur. Zira insan, aşkın da olsa bir varlığı tanımlamak için kullandığı kelime ve kavramları kendi anlam dünyasından soyutlayamaz (Çağlayan, 2014, s. 52). Dolayısıyla gaib âlemi anlayabilmesi için şahit âleme ihtiyaç duyar. Fakat kullandığı her kelime ve kavramın birebir Tanrı'yı yansıtmadığını bilir. Örneğin “Tanrı sever ama bizim sevdiğimiz gibi değil” ya da “Tanrı gazaplanır ama bizim gazaplandığımız gibi değil.”

Bu anlayışa göre Tanrı hakkında olumlu dil ile olumsuz dil arasında bir kesişme alanı vardır. Tanrı'nın zatını tanıtmak ve rububiyetini gerektirdiği gibi açıklamak için bildiğimiz kelimeleri kullanmak doğaldır. Fakat bu kelimeleri özel bir biçimde kullanırız. Dolayısıyla kullanılan dil teolojiye özgü hale gelir. Olması gereken ise dilin teolojiye özgü kısmının diğer kısımdan nasıl türetildiğinin ortaya çıkarılmasıdır. Dilin Tanrı için kullanılmasının uygun olmayan kısmını atarak geri kalanı teolojiye bırakmaktır. Örneğin Tanrı'ya esirgeyen, seven ve merhamet eden gibi insana özgü nitelikleri biz veririz. Tanrı hakkında kullandığımız bu kelimeler beşerî dünyaya ait olup gücümüzün yettiği şekilde ifade edilir. Fakat bu durum aynı zamanda teşbihi doğurur. Bu teşbihi ortadan kaldırmak için yapılması gereken içinde yaşadığımız dünyada kullanılan dilin olumsuz kılınmasıdır. Allah âlimdir fakat diğer âlimler gibi değil (el-Matürîdî, 2019, s. 98). Bu yüzden hakkında konuşulan Tanrı olunca kullanılan dil olumsuzluk içinde olumluluk, olumluluk içinde olumsuzluk barındıran bir özellik taşımak durumundadır. Buna da genel olarak teşbihî ve tenzihî dil arasında bir orta yol olarak analogik dil denilir (Koç, 1998, s. 73-74).

2. Dilin Sınırlarında Tanrı: Dolaylı Anlatımın Sembolik ve Mecazi Boyutları

Eşya ile insan arasındaki ilişki daima doğrudan değildir. Bu yüzden zihin algılamalardan çıkardığı soyutlamaları ve tümelleri kullanarak tanıma ve bilme yoluna gider. Dolayısıyla sembol kaçınılmaz olur (Tokat, 2012, s. 95). “Tanrı da nihai gerçeklik olarak her şeyin aslı, temelidir.” O bütün sembolik ifadelerin konusudur. Tanrı hakkında lafzî anlam kullanılamaz. Zira kelimeleri lafzî anlamda kullanmak onun hakkında yanlış bir şey söylemek demektir (Tillich, 2003, s. 463).

Bu anlayış genel olarak dille yaşanan deneyimlerin arasında bir aynılık söz konusu olmadığı fikrine dayanır. Başka bir ifade ile dilin sınırları tecrübenin son sınırları değildir. Bu yüzden dille ulaşılması zor olan hakikatlerin olandan farklı anlaşılıp kavranma biçimleri vardır. Sanat, müzik ve edebiyat bu tür bir varsayımdan hareket eder. Teolojide de bu alanlarda olduğu gibi sıcak ve sezgiye dayalı bir dil kullanılabilir. İnsanın Tanrı'ya olan teveccühü, tavrı ve ibadetleri nasıl ki temsîlî bir görünüm ortaya çıkarıyorsa Tanrı hakkında kullanılan, insana yönelik beşerî duygular ifade eden sözler de aynı şekilde temsîlî olarak değerlendirilebilir (Koç, 1998, s. 95).

Söz gelimi İhlas suresinde yer alan ikinci ayette Allah'ın “Samed” olduğu belirtilir. Yağmurun aşındıramadığı, içinde çatlak ve boşluk olmayan, fırtınalara karşı direnerek sapsağlam ayakta duran bir sığınak ve dayanak anlamına gelen “samed” kelimesi (Öztürk, 2007, s. 62) burada sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir. İncil'de de Tanrı'nın kaya olduğu şeklindeki sembolik ifade geçer. Fakat Tanrı'ya atfedilen sembol ifadeleri, onu vasıflandırmak için tek çıkar yol olarak görmek inanış açısından sakıncalı yaklaşımlar meydana getirebilir (Koç, 1998, s. 107). Çünkü sembolik dilde bahse konu olan varlık ile dilsel ifade arasında bir benzerlikten daha çok aynılık söz konusu olabilir. Zira bu dilde ön planda olan, anlatılmak istenen değer ile özdeşleşen ve onu bir şekilde yansıtan semboldür. Bu özelliği ile de analogik dilden ayrılır. Çünkü sembolik dilde sembol, analogide geçerli olan benzerlik yoluyla değil dilsel ve görüntüsel olarak bizzat verilmek istenen değerine geçmektedir. Dolayısıyla zamanla sembolün aslının yerini almayacağını kimse garanti edemez. Nitekim önceleri Tanrı'ya yakınlığı ve bağlılığı vurgulayan resim, müzik ve heykel gibi sembollerin ileriki zamanlarda din dilinden koptuğu görülebilir (Çağlayan, 2014, s. 53).

Yaratıcıyı anlama ve bilme hususunda gösterilen gayret yolunda ortaya çıkarılan metotların dinin ana ilkeleriyle çelişmesi sonucunu doğurması istenilen ve hedeflenen bir durum değildir.

Bu çekinceleri ortadan kaldırmak için ortaya çıkan araçlardan biri de mecazî dil anlayışıdır. Her ne kadar mecazî dil sembolik dil ile benzer olarak görülse de ondan ayrılan yönleri vardır. Mecazî dilde çoğunlukla aynı linguistik yapıya sahip olan unsurlar bir araya geldiği halde sembolik dilde linguistik alan ile linguistik olmayan unsurlar bir araya gelir. Söz gelimi ilkbaharda açan lalelerin, yeniden doğuşun mecazî ifadesi olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü laleler linguistik bir ifade değildir. Bu durum ancak yeniden doğuşun simgesi ya da lale ile yeniden doğuşun analogik bir ifadesi olabilir (Koç, 1998, s. 121). Bu bağlamda mecazî dil din dilinde daha anlaşılır ve daha kullanışlı bir araç olarak göze çarpmaktadır.

Olduğu gibi anlaşılma imkânı olmayanı başka türlü ifade etme sanatı olarak mecaz özellikle müteşabih ifadelerin yorumlanmasında kullanılır. Vahiyde Tanrı'ya izafe edilen “yed/el” kavramının onun aşkınlığı açısından sorun oluşturmayacak şekilde yorumlanması ve kelimenin mecaz anlamda “güç ve hâkimiyet” olarak ifade edilmesi bu tür bir bakış açısının çıkış noktasıdır. Mecaz olarak kullanıldığında terim her ne kadar bir anlam kaymasına uğrasa da (mecazî anlamda kullanıldığında kudret kelimesinin karşılığı el değildir) Tanrı hakkında konuşurken bu dili aracı kılmaktan başka yol gözükmemektedir. Çünkü bu terimlerin Tanrı söz konusu olduğunda sözlük anlamlarının kullanılması ister istemez katı bir teşbihî dilin yolunu açar. Böyle bir durumda ortaya bir yüzü ve yüzünde birçok gözleri olan, bir yanı, birden çok elleri, bir baldırı bulunan Tanrı tasavvuru çıkar. Akıllı bir kimsenin Allah'ı böyle nitelendirmesi düşünülemez (er- Râzî, 1986, s. 105). İşte mecazî dil sayesinde Tanrısal alana ait ilahî gerçeklik ile beşerî gerçeklik birbirine karıştırılmadan dile getirilir. Ayrıca mecazî dilin insanların hayal güçlerini genişleterek duygularını etkileme ve onlara yön verme gibi önemli bir etkisi olduğu açıktır. Mesela “Biz insana şah damarından daha yakınız (Kaf 50/16) ayetinde olduğu gibi bu tarz anlatımların manalarını sınırlandırarak ya da genişleterek anlamak olanaklıdır. Her ne kadar yakınlık veya uzaklık gibi ifadeleri Tanrı'ya yakıştıramayıp temel dile çeviremiyorsak da bıçak acısı ya da ayrılık acısı gibi dilimizde anlamlandırdığımız kelimeler gibi ayette geçen bu ifadeler de anlamlıdır. Örneğin bir insan devletin, sular üzerinde yüzdüğünü ima etmeksizin devlet gemisinden söz edebilir. Aynı şekilde insan tabiattaki betimleyici ifadeleri kullanarak Tanrı ve insan arasında benzerlikle ilgili aşırı bir yoruma gitmeden mecazî olarak Tanrı hakkında konuşabilir (Yeşilyurt, 2016, s. 61-62). Ulûhiyet açısından sakınca doğurmadığı sürece bu tarz yorumlar hep yapılagelmiştir.

3. Kur'an'da Sevgi ve Muhabbetin Allah-İnsan İlişkisindeki Anlamı

Sevgi kelimesi Kur'an'da genellikle “buğz”un zıddı, muhabbet anlamında, “h-b-b” kökü ile ifade edilir. Bunların yanı sıra meveddet ve vüdd kelimeleri de yaygın biçimde sevgi anlamında kullanılmaktadır. “Muhabbet” bir ayette (Taha 20/39) “hubb” ise dokuz ayette yer almakta olup yetmiş iki yerde de benzer kökten isim ve fiiller yer almaktadır. Bu ayetlerde sevginin Allah'a ve insana aynı anda atfı yapılarak kullanıldığı görülür (Uludağ, 1988, s. 384).

Allah Kur'an'da salih amel işleyenleri (Al-i imran, 3/124), tevbe edenleri ve temizlenenleri (Bakara, 2/222), muttakileri (Al-i imran, 3/76), sabredenleri (Al-i imran, 3/146), tevekkül edenleri (Al-i imran, 3/159), adaletli olanları (Maide, 5/42), Allah rızası için mücadele verenleri (Saff, 61/4) ‘sevdiğini’ belirtir. Bunun dışında kâfırları (Al-i imran, 3/32), zalimleri (Al-i imran, 3/57), kibirlenenleri ve böbürleneni (Nisa, 4/36), sınırları aşanları (Maide 5/87), hainleri (Enfal, 8/58) ‘sevmediğini’ ifade eder. Görüldüğü üzere Allah'ın insanlara yönelik olan sevgisi insanların bazı davranışları yapıp yapmamasıyla ilişkilendirilmiştir. İnsanların Allah'ın sevgisini kazanması onun eylemlerine ve ahlaki davranışlarına bağlı olmaktadır. Dolayısıyla Allah sevgisi bütün insanlar için aynı düzeyde geçerli değildir. Zira Kur'an ayetlerinde Allah'ın sevmediği eylemler de belirtilmiştir (Uludağ, 1988, s. 384).

Öte yandan sevmek hem var olmayı hem de var etmeyi kapsayan bir duygudur. Allah'ın yarattığı varlıkları ve insanları sevmesi onları bizatihi var kılmaları olarak kendini göstermiştir. Ardından varlığı rızıklandırmış onlara güven vermiştir. Bu var etmenin temelinde de sevgi, rahmet ve merhameti koymuştur (Düzgün, 2011, s. 8). Nihayetinde sevmeyen rahmet ve merhamet gösteremez.

Ancak beşerî bir fiil olarak sevgi duygusunun Allah'a izafe edilmesiyle ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Özellikle ekollerin Tanrı tasavvurları bu konuda etkili olmuş benimsenen görüşler de bu bakış açılarına göre değişiklik arz etmiştir.

İsfahânî ayetlerdeki bu ifadelerin Allah'ın kullarına sevap vermesi, günahlarını bağışlaması ve onlara nimet vermesi olarak yorumlamıştır (İsfahânî, 2012, s. 258). Zira sevmek ve sevginin amacına ermesiyle oluşan zevk duygusu Allah'a izafe edilemez.

Râzî, kelimcilerin muhabbet konusunu irade ile açıkladıklarını belirtir. Kelamcılar göre Allah'ın sevgisi/ muhabbeti onun dünya ve ahiret hayatında kuluna hayır ve menfaatleri ulaştırmayı irade etmesidir (er-Râzî, 1981, s. 19; el- Kuşeyrî, 2017, s. 649). Bu anlamda Allah'ın âlemi ilk yarattığı andaki iradesi de muhabbeti içerir. Zira kulun Allah'a karşı olan sevgisini de bu mertebeden açıklamak mümkündür. İnsanı bir işe yönelten en güçlü duygu olarak irade meyletme bağlamında muhabbeti de içerir. Bu yüzden insanın bir işe gösterdiği muhabbet ve o işi yapmaya meyletmesi eylemi yapmasının en güçlü motivasyonudur. O halde insanın iyiyi ve kötüyü seçme yetisi anlamında ihtiyar, irade ve muhabbetle yakından ilişki halindedir (Düzgün, 2011, s. 8).

Başka bir ifade ile kulun Allah'ı sevmesinin anlamı “O’na itaatte bulunmayı ve O’na hizmet etmeyi veya O’nun mükâfat ve ihsanlarını seviyoruz” demektir (er- Râzî, 1981, s. 227). Çünkü bütün bu eylemler iradi bir tercih ürünüdür. Dolayısıyla irade ve sevgi doğaları gereği birleşiktir.

Bâkılânî’ye göre de rıza, gazap gibi duygu ifade eden fiiller irade kapsamında değerlendirilmelidir. Bu fiiller ile ilgili değerlendirme iki şekilde olur:

- a- Bir şeyin zararını ya da kârını isteme.
- b- Nefsin azması, nefret duyması, sükûn bulması, hoşnut olması.

Allah için nefret etmek veya sevmek yani tabiatının değişmesini gerektirecek şekilde bir fiilin kendisinden sadır olması söz konusu olamayacağına göre geriye kâr veya zararını istemek anlamındaki seçenek kalmaktadır. Çünkü tabiatının değişmesi gazap halindeki kişinin acı ve nefret duymasına rıza halindeki kişinin de sevgi ve hoşnutluk belirtileri göstermesi anlamına gelir. Hâlbuki Allah hakkında böyle bir tasavvur muhaldir. Onun kuluna kızması, azabı ve belayı dilemesi; razı olması da sevap ve iyilik dilemesi anlamına gelir. Dolayısıyla ona göre Allah'ın muhabbeti ve gazabı O’nun iradesiyle eşdeğerdir. Selef âlimleri bu şekilde bir tevili kabul etmezler. Onlar rıza ve gazap halinde kişide oluşan değişimlerin aynı şekilde irade ve meşietî durumunda da oluşabileceğini dile getirirler. Bu açıdan bakıldığında beşerde olan özelliklerden dolayı Allah’tan bu sıfatların nefy edilmesi gerekiyorsa aynı şekilde irade ve meşietin de nefyedilmesi gerekir. Onlara göre burada yapılması gereken Kitap ve sünnette geçtiği üzere lafızların olduğu hal üzere bırakılmasıdır (Karataş, 2003, s. 108).

Cüveynî de muhabbet kavramının Allah söz konusu olduğunda sözlük anlamı ile kullanılmasının uygun olmadığını belirtirken onu irade anlamıyla karşılamıştır. İrade yenilenen şeylere ilişir. Oysaki Allah ezelidir, O’nun başlangıcı yoktur. Bu yüzden İslam âlimleri Allah'ın kullarına duyduğu muhabbet hususunda iki gruba ayrılmışlardır. Bir kısmı muhabbet ile kastedilen şeyin lütuf ve ihsan olduğunu belirtir. Lütuf ve ihsan Allah'ın fiili sıfatları arasındadır. O halde Allah'ın bir kulu sevmesi ona şefkat göstermek ya da ona meyletmek olarak algılanamaz. Allah'ın kulunu sevmesi ona nimet vermesidir. Diğer kısmı ise muhabbeti iradeye hamlederek şöyle derler. İrade insana ihsan edilen bir nimete taalluk ettiğinde muhabbet gerçekleşmiş olur. Yine aynı

şekilde kula hamledilen bir cezaya iliştiğinde ise gazap adıyla nitelendirilir (el- Kuşeyrî, 2017, s. 650). Muhabbeti fiili sıfata hamledenler aynı şekilde gazabı da fiili sıfatlara hamlederler (Cüveynî, 1950, s. 238-239).

Mu'tezile'ye göre muhabbet ile irade arasında ilişki söz konusudur. Buna göre irade kavramı Allah için de insan için de aynı manaya gelir. Bir şeyi irade etmek onu sevmek demektir. Başka bir ifade ile Allah'ın bir şeyi sevmesi O'nun onaylama ve hoşnut olma iradesini içermektedir (Eş'arî, 1980, s. 530). Dolayısıyla iradenin olduğu yerde sevgi sevginin olduğu yerde irade söz konusudur.

Tenzihî dil anlayışına sahip olan Mu'tezilî âlim Zemahşerî, muhabbeti "Allah'ın zatı ile sevdiği" şeklinde anlamlandırılana şiddetle karşı çıkar. Ona göre kulların Rabbini sevmesi O'nun emirlerine boyun eğmeleri ve O'nun ihsanını elde etmeye çabalamaları aynı zamanda Allah'ın hoşnut olmadığı ve onun öfkesini çekecek şeylerden uzak durmaları anlamına gelir. Allah'ın kullarını sevmesi ise emir ve yasaklarına uyan kullarına en güzel şekilde karşılık vermesi, onlara ihsanda bulunması ve onlardan razı olmasıdır (Zemahşeri, 2017, s. 473).

Şüphesiz Allah sevgisi ve Allah'ın sevilmesi meselesini en açık şekilde Gazâlî'nin *İhya'*sında görmekteyiz. Bu bakış açısı, içinde tasavvufî öğeler taşıması açısından da önemlidir. Ona göre Allah'ın kullarına muhabbet beslemesi Kur'an'daki ayetlerle ve Peygamberin hadisleriyle sabittir. Ancak kulun Allah'ı sevmesi hakikat, Allah'ın kulunu sevmesi mecazîdir. Çünkü muhabbet nefsin uygun şeye yönelmesi demektir. Allah bu durumdan münezzehtir. İsimlerin Allah ve yarattıkları için ortak kullanılması her iki taraf için aynı manayı vermez. Örneğin "vücut" kelimesi hem insan için hem de Allah için kullanılır fakat kelimenin yaratan ile yaratılan tarafındaki anlamı aynı değildir. Çünkü Allah dışındaki her şeyin mevcudiyeti Allah'ın varlığından kaynaklanır. Başkasına tâbi olan mevcud tâbi olduğu varlık gibi olamaz. Buradaki eşitlik sadece isimdedir. Dolayısıyla yaratan ile yaratılan aynı ölçüler içinde izafe edilemez. Bu yüzden Allah'ın kullarını sevdiği konusunda gelen sözcüklerin hepsi tevile muhtaçtır (Gazâlî, 2012, s. 655).

Bu anlamda Gazâlî, Allah'ın kulunu sevmesinin onun kalbinden perdeyi kaldırması, kendisine yakınlaşmasını sağlayacak imkânları tanıması ve ezelde bunu irade buyurmuş olması manalarına geldiğini belirtir. Kulun ibadetlerle Allah'a yakınlaşması, iç bünyesinin aydınlanması, kalbinden perdenin kaldırılması ve Rabbine yakın bir dereceye ulaşmasına sebep olur. Rabbine yakınlaşan insan onun ahlakı ile ahlaklanır. İnsan O'nun dışındaki her şeyden meşguliyetini keser ve Allah'ın sevmediği ve rızası olmayan fiillerden uzak durur. Böyle bir davranış sergilemesini kuluna yaptırın da kendisini sevdiği için Allah'tır. Bütün bunlar Allah'ın fiilleri ve lütuflarıdır. Allah'ın sevmesinin anlamı budur (Gazâlî, 2012, s. 656). Dolayısıyla Allah'ın kulunu sevmesi insanı, vicdan, adalet ve rahmet gibi birçok erdemli davranış yapmaya sevk eden itici güç haline getirir.

Gazâlî Allah'ın sevgisinin/muhabbetinin boyutlarının anlaşılması için meseleyi örneklendirir. Bir hükümdar bir köleye ona yardım etmek, ona meyletmek, onun görüşlerinden faydalanmak, ya da onun hizmetinden faydalanmak için huzuruna çıkamaya izin verdiğinde bunu görenler "Hükümdar falanca köleyi sevdi" derler. Bunun anlamı hükümdar, isteklerine uygun hareketleri o kölesinde bulduğunda onu seviyor demektir. Yine aynı hükümdar bir başka köleyi de hiçbir çıkarı olmadan huzuruna çıkarmaktadır. Ancak bu köle fazilet ve güzel huylara sahiptir. Bunu da görenler "Hükümdar falanca köleyi sevdi" derler. Köle padişah huzuruna çıkmasını sağlayacak güzel hareketleri kazandığında "Kendini hükümdara sevdirdi" denilir. Allah'ın kulunu sevmesi bu ikinci örnekte olduğu şekildedir. Dolayısıyla isimler benzer olsa da kul ile Allah arasındaki muhabbet Allah'ta bir değişme söz konusu değildir. Kul davranışları ile Allah'a yakınlaşır. Bu yakınlaşma şeytani sıfatlardan uzak durup ilahî ahlaktan oluşan yüce huylarla bezenmekle olur (Gazâlî, 2012, s. 657).

Gazâlî, “Kul Allah’ın sevdiği bir kul olduğunu nasıl bilebilir?” sorusunu da cevaplandırır. O Peygamber’in şöyle buyurduğunu aktarır: “Allah kulunu sevdiğinde kendisini belalara uğratar. Çok sevdiğinde ise iktinada (sevdiği kişinin elinde mal ve evlat bulundurmaması) bulunur.” Demek ki Allah’ın kulunu sevdiğinin belirtisi onun meşgalelerini yok ederek kendisiyle arasına girmelerini engellemesidir. Zira kul Allah’ı gerçekten seviyorsa Allah da onu sever. Allah sevdiği kulun zahîrî ve batînî umurunu deruhte eder, ahlakıyla bezer, bütün davranışlarını doğruya yöneltir, dünyaya karşı kalbinde soğukluk meydana getirir (Gazâlî, 2012, s. 659).

Görüldüğü üzere Gazâlî’de daha önce bahsi geçen muhabbet ile irade arasında kurulan ilişki yoktur. İradenin yerine Allah’ın takdiri öne geçmekte onun dilemesi ön planda tutulmaktadır. Hâlbuki naslarda geçen ifadelerde Allah’ın kulunu sevmesi onun yaptığı iyi ve güzel davranışlarla doğru orantılıdır.

Sonuç

Kelamcılar, Tanrı hakkında konuşmak konusunda dilin imkânlarına tevhid ilkesini göz önünde bulundurarak yaklaşırlar. Çünkü sağlam bir inanç sağlam bir ulûhiyet tasavvuru ile ortaya çıkar.

Tanrı hakkında kullanılan dile katı bir tenzihle yaklaşıldığında aslında hiçbir şey söylenmeyen bir bilinmezliğe kapı açar. Katı bir teşbihten yola çıkıldığında ise aşkın olanın beşerî alana indirgenmesi ve yüceliğinin ilga edilmesi ortaya çıkar. Bu yüzden analojik dil ikisinin arasını bulmaya yoğunlaşır. Analoji ve metafor insanın bir noktaya sabitlenmesini engelleyerek hayal etmesini sağlar. Bu yüzden Tanrı’nın aşkınlığını takdir etme konusunda diğerlerine göre daha avantajlıdır. Mecazî dil ile Tanrı’yı ve dolayısıyla din dilini daha iyi kurgulayan mümin, inancını anlamlandırma çabalarına katkı yaparak tercihini güçlendirir.

Kelamî ekoller, Allah’ın yarattıklarına benzer sıfatlarla anılmasını tenzih ettiklerinden dolayı muhabbetin de lafzını kabul edip içeriğini tevil etme eğilimi göstermektedirler. Zira onlara göre bu tarz duygular ancak cinsler arasında olabilir. Allah ile insanın ontolojik farklılığı onların arasındaki böyle bir bağ ilişkisi kurmaya engeldir. Nitekim bir arzu ve meyletme olarak görülen sevgi, beşer için bir eksiklik belirtisi değilse de ilahî olan için eksiklik göstergesidir. Bu nedenle mütakellimlerin çoğu muhabbeti genelde irade ile açıklamıştır. Onlara göre Allah’ın kulunu sevmesi, onlar için ihlanda bulunması, onları övmesi bazen de bu gibi eylemleri murat etmesi demektir.

Oysaki sevgi sırf duygusal bir anlama delalet etmez. Onun dışa dönük eylemsel bir tarafı da mevcuttur. Bu eylemsel taraf da insanların örnek alabileceği Allah’ın ahlakıdır. Allah’ın “kün” emri ile varlığı meydana getirmesi, kelamcıların bakış açısıyla irade etmesi nasıl ki bir hikmet ve amaca teşmil ise insanın de bütün eylemlerinde bir hikmet ve amaç bulunmalıdır.

Kaynakça

- Cüveynî, A. (1950). *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’l-edilleti fî usûli’l-’itikâd* (M. Abdülmün’im, Çev.). Mektebetü’l-Hancî.
- Çağlayan, H. (2014). Rasyonalizm bağlamında dilbilim ve din dili ilişkisi. *EKEV Akademi Dergisi*, 18(58), 41-58.
- Düzgün, Ş. A. (2011). Sevginin istismarı ve sevgide aşırılık. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 5-25.
- Eşarî, H. (1980). *Maḳâlâtü’l-islâmiyyîn ve ihṫilâfî’l-musallîn* (H. Ritter, Nşr.). Franz Steiner Verlag.
- Evkuran, M. (2007). İslam düşünce geleneğinde Tanrı tasavvuru. *İslami İlimler Dergisi*, 2(1), 45-62.
- Gazâlî, H. (2012). *İhyâu ulûm’id-dîn* (S. Gülle, Çev.). Huzur Yayınları.

- İsfahani, R. (2012). *Müfredat Kur'an kavramları sözlüğü* (A. Güneş & M. Yolcu, Çev.). Çıra Yayınları.
- Karataş, C. (2003). *Bâkıllani'ye göre Allah ve alem tasavvuru*. Arasta Yayınları
- Koç, T. (1998). *Din dili*. İz Yayıncılık,
- Kuşeyri, A. (2017). *Er-Risâletü'l kuşeyriyye* (E. Adnan, Thk.). Daru'l- Minhac.
- Mâtürîdî, M. (2019). *Kitâbü't-tevhîd* (B. Topaloğlu, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öztürk, R. (2007). Allah'ın birliği ve tekliği (vahdaniyeti ve ehadiyeti) bağlamında “Samed” ismi ve anlam alanı. *EKEV Akademi Dergisi*, 11(32), 47-70.
- Râzî, F. (1986). *Esâsü't-takdîs* (A. Sekkâ, Thk.). Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Râzî, F. (1981). *Mefatîhü'l-gayb*. Daru'l-Fikr.
- Sâbûnî, N. (2018). *Maturidiyye akaidi* (B. Topaloğlu, Çev.). Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Şehristânî, A. (1975). *El-Mîlel ve'n-nihal* (M. Geylani, Thk.). Daru'l-Marife.
- Tillich, P. (2003). Sevgi, güç ve adaletin birliği (A. Çınar, Çev.). *Uludağ Üniversitesi*, 12(2), 461-71.
- Tokat, L. (2012). *Dinde sembolizm*. Ankara Okulu Yayınları.
- Uludağ, S. Muhabbet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Yeşilyurt, T. (2016). *Söz'ün anlamı*. İnsan Yayınları.
- Yıldırım, S. (2008). *Kur'an'da ulubiyet*. Işık Akademi Yayınları
- Zemahşerî, M. (2017). *El-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (M. Çoşkun vd. Çev.). Türkiye Yazma Eseler Kurumu.