

Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mâhiyeti (Fahredden er-Râzî Örneği)

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALPER

Özet

Makalede insanın Allah'a yönelik sevgisi İslâm terminolojisi ile muhabbetullah ve onun bilgi ile ilişkisi Fahreddin er-Râzî'nin düşüncelerinden hareketle ele alınmıştır.

Öncelikle Allah sevgisi kelâmî yorum ve Râzî'nin tasavvufî yorum alt başlıkları altında incelenmiştir. Daha sonra sevgi-bilgi ilişkisi üzerinde durulmuş ve Râzî'nin bilgiye dayanan sevgi anlayışı ortaya konulmuştur. Devamında ise konuyla ilintili olarak Allah'ın zâtını bilmenin imkânı sorgulanmış ve insanın Allah'ın zâtının mâhiyetini bilemeyeceği açıklanmıştır. Ancak sonuçta insanın Allah hakkında bildiklerinin O'nu sevmesi için yeterli olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Allah sevgisi, muhabbetullah, mârifetullah, bilgi.

Abstract

In this article I will analyze human being's love of God known as muhabbetullah in Islamic terminology and its relation to knowledge according to the view of Fahreddin Razi.

In the first chapter, I will examine the love of God according to the Interpretations of Muslim theology and Mystic Interpretations of Fahreddin Razi. In the second chapter, I will explain the relation between knowledge and love. After that I will reveal the approach of Fahreddin Razi to love which depends on knowledge.

In the third chapter I will question the possibility of knowing the essence of God in relation to love. In the end, I will explain that the limited knowledge of human being about God is enough to love him.

Key Words: Fahreddin Razi, love of God, knowledge of God, muhabbetullah, marifetullah.

Giriş

Allah ile insan arasındaki sevgi bağı, aşkın olan yaratıcının kuluna; mahlûk olan insanın da rabbine yönelik sevgisini içerecek şekilde, çift yönlü anlamda düşünülebilecek bir konudur. Ancak bu makale, bu iki yönlü sevginin sadece beşer tarafını, İslâmî terminolojide yaygın bir şekilde kullanıldığı biçimiyle **muhabbetullahı**, yani Tanrı sevgisini merkeze alarak oluşturulmuştur.

Vahyî bildirimlerle Tanrı sevgisinin mü'min olabilmek için gerekliliğinin¹ açık bir şekilde ortaya konulması insanın en temel duygularından biri olan sevginin, yaratıcısını nesne olarak kullanımı, bu husususun bütün müslüman ilim adamları

¹ el-Bakara 2/165; et-Tevbe 9/24.

tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur.² Ancak insana ait bu kullanım ne anlama gelmektedir? Bir başka ifade ile insanın Tanrı'yı sevmesi nasıl açıklanmalıdır? "Allah'ı sevmek" ile "Allah'ı bilme" (muhabbetullah ve mârifetullah) arasında bir ilişkinin varlığından söz edilebilir mi? Sevmek için bilmek zorunlu şart olarak görülebilir mi? Şâyet böyle ise insan, Tanrı'nın zâtını bilmeye muktedir midir ki O'nu sevebilsin? Zihinleri meşgul eden bu ve benzeri bir çok soru dolayısıyla konu hakkında birbirinden farklı pek çok düşünce üretilmiştir.

Genelde bu soruların cevaplarını, dolayısıyla Tanrı sevgisinin epistemolojik temellerinin olup olmadığını ve Tanrı'yı bilmenin imkânını sorgulayan bu makale, Eş'ariyye kelâm ekolü içinde kabul edilmekle birlikte, kendine has çok yönlü ve özgün bir fikrî yapıya sahip bulunan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) konuyla ilgili görüşlerini ve yaklaşımını ele alacaktır. Araştırmanın Fahreddin er-Râzî'nin merkeze alınarak yapılmasının sebebi ise onun bu konuda ilk anda çelişkili görünen bir anlayış içinde olmasıdır. Zira bu bilgin, ileride görüleceği gibi, bir taraftan mârifeti sevgiye temel yaparken, diğer taraftan insanın, Allah'ın zâtının hakikatini bilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu durumda söz konusu iki tez birbiriyle nasıl uyuşacaktır? Râzî'nin bu konuya ilişkin problemlere önerdiği çözümler etrafında kaleme alınan makalede, öncelikle Tanrı sevgisinin anlamı üzerinde durulacak, daha sonra "sevmek" ile "bilme" arasındaki ilişki irdelenecek, buradan hareketle de Allah'ın zâtını bilmenin imkânı sorgulanarak sonuç yerine genel bir değerlendirme yapılmasına çalışılacaktır.

Böyle bir çalışmanın giriş kısmında sevginin kavramsal çerçevesinin çizilmesi, bu amaçla kelimenin etimolojik incelenmesinin de yapılması gerekli görülebilir. Ancak bu konuda detaylı değerlendirmelere yer veren klasik eserler yanında gerek Türkçe'de gerek yabancı literatürde, son yıllarda giderek artan sayıda pek çok araştırmanın mevcûdiyeti karşısında, aynı bilgilerin yeniden nakledilmesi yoluna gidilmemiştir.³

² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut 2000, V, 3.

³ Bu konuyu inceleyen klasik kaynaklar arasında, İbn Kayyim'in *Medâricü's-sâlikîn* (Kahire 1983) ve *Ravzatü'l-muhîbbîn* (Beyrut 1987) adlı eserleri, İbn Hazm'ın beşerî sevgiyi konu edinmekle birlikte bu alanda vazgeçilmez nitelikteki *Tavku'l-hamâme fî'l-ulfe ve'l-ulafe*'ni (Kahire 1964) saymak gerekir. Ayrıca sevgi hakkında günümüzde önemli bir literatür oluştuğu görülmektedir. Bunlar arasında Türkiye'deki çalışmalara Raşit Küçük'ün *Sevgi Medeniyeti* (İstanbul 2002); Mesut Kaynak'ın *Kur'an'da Sevgi (Kur'an-ı Kerim'den Âyetler)* (İstanbul 2000); Ali Galip Gezgin'in, *Kur'an'da Sevgi* (Isparta 2003); İsmail Karagöz'ün *Âyet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk* (Ankara 2004); Zeki Bıyık'ın *Din Eğitimi Açısından Sevginin Kur'an'daki Yeri* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998); Zeynüddin Aslan, *Sevgi Yoksunluğu ve Dini Davranış* (U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994) örnek olarak verilebilir. Ayrıca konuyla ilgili yabancı dille yazılmış pek çok eser arasında Ahmed Nasib el-Mehâmid'in, *el-Hub beyne'l-abd ve'r-rab* (Beyrut 1992); Ahmed Teymur Paşa'nın, *el-Hub inde'l-Arab* (Kahire 2000); Muhammed Hasan Abdullah'ın, *el-Hub fî türâsi'l-arabî* (Kahire 1994); Paul Tillich'in, *Love, Pover and Justice Ontological Analyses and*

1. Allah Sevgisi

“İnsanın yaratıcısını sevmesinin anlamı nedir?” sorusu düşünce tarihimiz içinde birbirinden farklı şekillerde cevaplanmıştır. Her ilim adamı, benzeri birçok konuda olduğu gibi bu sorun etrafında yaptığı açıklamalarda da kendi temel düşüncesine uygun yorumlar ortaya koymuştur. Dolayısıyla yukarıdaki soruya verilen cevaplarda yer alan değerlendirmeler, benimsenen Tanrı tasavvuruna ve insan anlayışına bağlı olarak yapıldığından değişiklik arz etmiştir. Kelâm sahasındaki yetkinliği yanında tasavvufî yönelişleriyle öne çıkan Fahreddin er-Râzî, bu konuda kelâmçıların ve tasavvuf erbabının iki farklı anlayış içinde olduğuna dikkat çekmektedir. Makalede Râzî'nin ortaya koyduğu bu ayırmadan hareketle Allah sevgisi konusu “Kelâmî Yorum” ve “Râzî'nin Getirdiği Tasavvufî Yorum” şeklinde iki alt başlık altında tartışılacaktır.

a. Kelâmî Yorum

Allah sevgisini tartıştığı kısımlarda, kelâm ekolüne mensup ilim adamlarının büyük çoğunluğunun sevgiyi irâde ile açıkladığını belirten Râzî,⁴ bu bilgilerin sevgi kavramını irâdenin bir çeşidi olarak değerlendirdiklerini vurgulamaktadır.⁵ Diğer taraftan bu âlimlerin kelâm disiplininden kaynaklanan genel yaklaşımlarına göre irâde ancak mümkünlere taalluk edebilir. Dolayısıyla bu düşünceyi benimseyenler muhabbetin Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişmesinin (taalluk) imkânsız olacağını da iddiâ etmektedirler. Bu durumda böyle bir yaklaşım tarzı içerisinde Allah'ı sevmek mecaz olarak değerlendirilmekte; “Allah'ı seviyorum” sözü de “O'na itâat ve hizmet etmeyi veya O'nun sevaplarını ve ihsânını seviyo-

Ethical Applications (North Carolina 1960) adlı eserleri sayılabilir. Sevgi, felsefe ve psikolojinin de yakından ilgilendiği bir konu olup bu açıdan da yaklaşımda bulunan pek çok çalışmanın bulunduğu mâlûmdur. Ancak konumuzun öncelikli literatürünün dışında kaldıkları için bu alana ilişkin olanlar örneklendirme yoluna gidilmemiştir.

⁴ Benzer bir açıklama tarzı için bk. Joseph Normet Bell (Bergen), “Avicenne's Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition”, *Der Islam* LXIII/1 (1986), s. 84.

⁵ Sevginin irâdenin bir çeşidi olarak açıklaması Allah'ın fiili olan sevgi için de yapılmıştır. Allah'ın rızâ, gazap gibi fiilleri de irâde ile açıklanmıştır. (bk. Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Muhammed Seyyid Cüleynid), Kahire 1987, s. 74; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 45; Bâkîllânî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986/1407, s. 61; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1993/1414, s. 47. İmam Mâtürîdî ise Allah'ın niteliği olan muhabbet ve rızâ ile irâde ve meşîet arasında fark bulunduğu görüşündedir. Muhabbet ve rızâ husûsî olup kulların fiilleri ile gereklilik kazanmakta iken, irâde ve meşîet umûmî olup böyle değildir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 473; Fahreddin er-Râzî de “ashabımız” dediği kişiler arasında ilâhî muhabbet ile irâde arasında fark görenler olduğu gibi ikisini de aynı kabul edenlerin bulunduğunu belirtmektedir (bk. Fahreddin er-Râzî, *Levâmiul-beyyinât şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ*, (nşr. Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Beyrut 1984/1404, s. 363.

rum” anlamına gelmektedir.⁶

Klasik kelâm kitaplarında **muhabbetullahı** konu başlığı edinen kısımlar bulunmamakla birlikte, bazı kelâmcıların eserlerinde Fahreddin er-Râzî'nin naklettiği düşünceyle örtüşen sınırlı açıklamalar yer almaktadır. Meselâ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde “şuurlu varlıkların” yaratıcısını sevmesinin bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Onun açıklamalarına göre Allah, fiilinde hakîm olup bütün varlıklar O'na muhtaçtır. Dolayısıyla insandaki akıl ve şuur nimetlerini de veren Allah'tır. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre söz konusu nimetlerin anlamını yitirmemesi ve ziyan edilmemesi için insanın yaratıcısını sevmesi gerekmektedir.⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde ise inananların Allah'a yönelik sevgilerinin çok ileri bir düzeyde olduğunu vurgulamakta ve bunu “Allah'a itâate yönelik irâdeleri ve O'nun emirlerine bağlılıkları (müşriklerin putlarına olan bağlılığından) çok daha güçlü, O'nun emrine yönelik ta'zîm ve ihtiramları da müşriklerin putlarına olan ta'zîm ve ihtiramlarından üstündür” şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca arzu ve temâyül mânâsındaki muhabbetin yaratılmışlara yönelik olup Allah hakkında kullanılmayacağını; ancak itâat etmek, emrini her şeyin üstünde tutmak ve yüceltmek anlamındaki bir sevginin Allah hakkında kullanılmasının mümkün olacağını ifade etmektedir.⁸

Te'vilât şârihi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise mü'minlerin Allah'ı sevmesini “O'nu övmek, O'na ibadet ve itâat etmek, saygı duymak ve yüceltmek” şeklinde açıklamaktadır. Hoşlanmak ve arzulamak mânâsındaki bir sevgiye şehvetin sebep olduğunu belirten Semerkandî, bunun ancak göze hoş gelen şeyler için gerçekleştiğini düşünmekte; “maddî sevgi” şeklinde nitelediği bu sevginin Allah'a yönelik olamayacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Semerkandî'ye göre, mü'minin Allah'ı maddî anlamda sevmesi ne doğru ne de mümkündür. Çünkü akıl, Allah'ı tam olarak kavrayamadığı gibi O'nu tasavvur da edemez. Semerkandî, gerçek Allah sevgisinin, O'nu yüceltmek, emirlerine uymak, Peygamber'ine gerçek dost olmak, Allah elçisinin üzerimizdeki haklarının şuurunu taşımak ve ona da itâat etmek anlamlarına geldiği kanaatindedir. Semerkandî bu düşüncesine “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbi olun”⁹ anlamındaki âyeti delil getirmektedir. Ona göre bu âyette Allah, kendisini sevmenin Hz. Peygamber'e saygı göstermek, onun davetine katılmak, ve emrini teslimiyetle yerine getirmekten geçtiğini beyan buyurmaktadır.¹⁰

⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1421/2000, IV, 185.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 253; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 207.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 302.

⁹ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁰ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 51b. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 302 numaralı dipnotu.

Mu'tezile mezhebinin önde gelen ilim adamları arasında yer alan Zemahşerî'nin de (ö. 538/1144) sevgi konusuna yaklaşımı benzer bir şekildedir. O da kulun rabbini sevmesinin, O'na taatta bulunmak, O'nun rızâsını talep etmek ve O'nun gazabını ve cezasını gerektirecek hususlardan kaçınmak anlamına geldiğini belirtmektedir.¹¹ Zemahşerî, insanın Allah'a yönelik sevgisinin hakikat değil mecâz olduğunu düşündüğü için sevgiyi yukarıdaki şekilde açıklamıştır. Dolayısıyla ona göre sevgi, "kulun ibadetlerinde sadece Allah'a yönelme irâdesi göstermesi ve onları yerine getirmeyi istemesi" mânâsına gelir.¹²

Beyzâvî (ö. 685/1286) de kelâmçıların yukarıda nakledilen düşünceleriyle uyumlu bir şekilde olmak üzere kulun Allah'ı sevmesini, "O'na itâat etmeyi isteme (irâde) ve O'nun rızâsını kazanma endişesi içinde olma" şeklinde değerlendirmektedir.¹³

Fahreddin er-Râzî ise *Muhassal* adlı eserinde kelâmçıların bu bakış açısına paralel bir biçimde şu ifadelerle yer vermektedir: "Muhabbet irâde demektir. Fakat Allah'tan kullara yönelik olursa, sevabı irâde etmek; kullardan Allah'a yönelik olursa, boyun eğmeyi irâde etmek demektir."¹⁴ Râzî'nin bu ifadelerinden hareketle, onun sevgiyi, irâdenin bir çeşidi olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Hattâ sadece buradaki ifadelerine dayanıldığında, onun da diğer kelâm bilginleri gibi Allah sevgisini mecâz olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Ancak Râzî, bu ifadelerine rağmen diğer eserlerinde, yukarıda düşüncelerine temas edilen kelâmçılardan farklılaşmakta ve Allah'ın zâtının sevimlemeyeceği sonucuna varmamaktadır. Bununla birlikte bazı araştırmacıların Fahreddin er-Râzî'nin sevgi hakkındaki yorumunu kelâmçılara nisbet edilen düşünce ile aynıleştirdikleri görülmektedir.¹⁵

Kelâmçıların Allah sevgisi hakkında yaptıkları bu açıklamalar, sevginin mâhiyeti üzerinde değil, onun sonuçları ve yansıması hakkında yapılan değerlendirmeler olarak görülebilir. Muhtemelen onlar, yaratıcının "kalbin meyl etmesi" ve "hoşlanma" anlamındaki bir sevginin nesnesi kılınmasının, aşkın bir Tanrı anlayışını zedeleyeceğini düşünmüş olmalıdır ki, sevgiyi sonuçları açısından anlatmayı tercih etmişlerdir. Aslında bu tercih, kelâmın dayandığı Kur'ânî teoloji ile âhenk içindedir. Nitekim Kur'ânî teoloji açık bir şekilde Allah'ın her şeyden aşkın olduğu ve yaratılmışlara ilişkin bütün benzerliklerden uzak bulunduğu temeline

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. Adil Ahmed Abdül'mevcûd-Ali Muhammed Muavvid- Fethi Abdurrahman Ahmed el-Hicâzî), Riyad 1998/1418, II, 256.

¹² a.g.e., I, 546.

¹³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut 1410/1990, I,159.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire 1411/1991, s. 256; krş. Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 98.

¹⁵ Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Sevgi*, Isparta 2003, s.162.

dayanır.¹⁶ Ancak böyle bir temel vurgu, vahyin anlam çerçevesi içinde yaratıcı ile insan arasında hiçbir bağ kurulamayacağı hükmünün çıkarılmasına imkân vermemektedir. Çünkü Kur'an'da Tanrı'nın aşkınlığı yanında, O'nun kullarına yakın olduğu husus da açık bir şekilde belirtilmektedir.¹⁷ Buna rağmen Tanrı'nın aşkınlığını öne çıkararak yapılan kelâmî anlatım, insanın ruhî yönüne hitap etmekte yetersiz kalmış ve bu boşluk önemli ölçüde tasavvuf geleneği içinde tamamlanmıştır. Şüphesiz Rabbini seven insanın, irâdesini O'na itâat etme yönünde kullanması çok tabiidir. Bu açıdan bakıldığında Fahreddin er-Râzî'nin kelâmcılara nisbet ettiği yaklaşım ile tasavvufî açıklamalar pratik sonuçları bakımından birbirine benzerdir. Yine de her iki bakış açısının temel prensipleri noktasında bazı farklılıklar taşıdığı bilinmektedir.

b. Râzî'nin Getirdiği Tasavvufî Yorum

Allah sevgisi hakkında yaptığı açıklamalarda Fahreddin er-Râzî'de mutasavvıf neşvesi hâkim görünmektedir.¹⁸ Nitekim o, tefsirinde tasavvuf erbâbının bu konudaki görüşlerine sıklıkla yer vermekte ve onların, kulun Allah'ı zâtından ötürü sevebileceğini savunduklarını, O'na hizmet etmeyi ve O'nun mükâfatını sevmeyi ise daha aşağı bir derece kabul ettiklerini belirtmektedir.¹⁹

Bu görüş şu şekilde ortaya konulmaktadır: Açıkça görülmektedir ki lezzet de, kemâl de bizâtihi (kendilerinden dolayı) sevilir. Meselâ, bize "Niye çalışıyorsun?" diye sorulduğunda, biz "Mal elde etmek için." deriz. "Niçin mal elde etmek istiyorsun?" denirse, "Yiyecek ve içecek temin etmek için." diye cevap veririz. Aynı konuda "Niçin?" diye sormaya devam edilirse, bu soruyu da "Lezzetlerin elde edilip, elemelerin de bertaraf edilmesi için." şeklinde yanıtlanır. Bu cevap üzerine yine "Niçin?" denirse bu kez cevaben "Bu noktadan sonra başka bir sebep aranmaz." deriz. Çünkü bu durumda artık teselsül yani kısır döngü söz konusu olur. Şu halde lezzet, elde edilmesi bizâtihi istenen bir şeydir.²⁰

Râzî, kemâlin bizâtihi sevildiği hususunu ise peygamberlerin, velilerin sevilmesiyle bağlantılı biçimde açıklamıştır. Çünkü onlar sadece kemâl sıfatlarıyla vasıflanmış oldukları için sevilirler. Nitekim bazı büyük kahramanların hikâyeleri dinlenildiğinde, kalpler onlara meyleder. Hattâ bazen bu meyil, onlara saygı göstermek için mal harcamaya ve canı tehlikeye atmaya kadar varabilir. Ayrıca

¹⁶ bk. Giuseppe Scattolin, "Love (Hubb) of God in Islamic Mysticism- a Study of a Semantic Development-I-Love (hubb) of God in the Koran", *MIDEO*, 23 (1997), s. 253.

¹⁷ Mesela bk. Kâf 50/16.

¹⁸ Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s. 214.

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 185; Mutasavvıfların bu konudaki düşüncesi hakkında özet bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, XXX, 386-388.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 185-186; krş. a.mlf., *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhumâ* (nşr. Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî), Tahrân 1364, s. 21.

lezzetin bizâtihi sevilmesi, kemâlin de bizâtihi sevilmesine engel değildir. Netice olarak Râzî'ye göre kemâlin zâtından dolayı sevilen²¹ bir şey olduğunu kabul etmek gerekir.²²

Kemâlin zâtından ötürü sevilmesi gerektiğini düşünen Râzî, **muhabbetullahı**, “Allah’a tâati sevmek” veya “Allah’ın sevabını sevmek” şeklinde yorumlayanların, lezzetin lezzet için sevilir bir şey olduğunu anlamakla birlikte, kemâlin de bizâtihi sevilen bir şey olduğunu kavrayamadıklarını belirtir. Ona göre, “Allah, kendinde sevilendir (mahbûbun fî zâtihi) ve kendisi için sevilir (mahbûbun lî zâtihi)” diyen âriflere, kemâlin kemâl olduğu için sevildiği hakikati tecellî etmiştir. Aslında kâmil varlıkların en mükemmeli Hak Teâlâ’dır. Çünkü bir şeyin varlık olarak kemâli, onun varlığının zorunlu olması demektir. Allah zâtı itibarıyla vâcibü'l-vücûd olduğu için O'nun zâtı sevilir. Hattâ her şeyin kemâlinin kaynağı da O'dur. Allah, ilim ve kudret açısından en mükemmel varlıktır. Râzî bu konudaki anlayışını, “İlimdeki kemâlden dolayı bir ilim adamını, cesaretinden dolayı bir kahramanı sevdiğimize göre, ilmi karşısında bütün ilimlerin yokluk mesâbesinde bulunduğu, kudreti düşünüldüğünde bütün güçlerin bir hiç hükmü taşıdığı, noksanlık ifade eden sıfatlardan her bakımından tam anlamıyla münezzehtir olan Allah’ı nasıl sevmeyiz?” diye sorarak ortaya koyar.²³

Allah’ın en kâmil varlık, mutlak hayır olmasının O’na duyulan muhabbetin temel sebebi olduğu düşüncesi aslında Râzî’den önce İbn Sînâ tarafından da ortaya konulmuştur.²⁴ İbn Sînâ, aşk üzerine kaleme aldığı risâlesinde Allah’ın, bütün varlıkların var oluşunda, onların kendilerine ait özellikleriyle varlığını devam ettirmesinde ve kemâllerine doğru gidişte ilk sebep olduğunu ifade eder. O, ilk illet olarak nitelediği Yaratıcı’nın bütün yönlerden “mutlak hayır” olduğunu belirtir. Böylece hayrı idrâk edenin, tabiatı gereği O’na âşık olacağını ileri sürer.²⁵

Bu düşünceye dayanarak Allah’ın, bütün varlıkları yokluktan varlığa çıkararak ve varlıklarını devam ettiren oluşu dolayısıyla da sevildiği şeklinde bir çıkarım yapılabilir. Nitekim Râzî, insanoğlunun kendi hayat ve bekasını sağlayan, zâtı itibarıyla sevdiğini; kendisinin ölümüne ve yok oluşuna sebep olanı ise yine zâtı

²¹ Kemâlin insan tarafından sevilen bir şey olduğu hakkında Gazzâlî de benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre insan, kendisine bir faydası dokunmasa bile, iyileri ve erdemlileri fitrî bir temâyül ile sever. Meselâ insan geçmişte yaşamış kahramanları bu yüzden sever. Oysa zalimler kişiye bir zararı dokunmasa dahi aynı sebepten dolayı sevilmez (bk. Süleyman Derin, “Gazzâlî’de Allah Sevgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/5 (2001), s. 151 vd.).

²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 186; a.mlf., *en-Nefs*, s. 20.

²³ a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 186.

²⁴ Muhtemelen İbn Sînâ’nın bu görüşleri kendisinden sonraki ilim adamları üzerinde etkili olmuştur. Bu konuda bir örnek olarak bk. Binyamin Abrahamov, “İbn Sina’s Influence on al-Ghazali’s Non-Philosophical Works”, *Abr-Nahrain*, XXIX (1991), s. 1-17.

²⁵ İbn Sînâ, *Risâle fi’l-ışk* (nşr. Hüseyin Sıddık-Râviyah Jâmus), Dimaşk 2005, s. 79 vd.

itibariyle kötü gördüğünü belirtmektedir.²⁶ Sevginin sebeplerini “insanın kendi varlığı, varlığının kemâli ve devamı, varlığının devam etmesi hususunda tehlikeleri önleyip kendisine yardım eden, insanlara karşı iyi ve güzel davranan, zâtı itibariyle güzel olan ve aralarında gizli bir irtibat bulunan”²⁷ şeklinde belirleyen Gazzâlî de sevgi konusunda yaptığı bu tesbitlerle²⁸ Fahreddin er-Râzî’ye kaynaklık etmiş olabilir. Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi, bu sebeplerin mükemmel bir şekilde varlığı sadece Allah hakkında tasavvur olunabileceği için, gerçek sevgi ancak Allah’a yönelik olabilir.

Bütün bu açıklamalardan sonra Râzî’nin düşüncesine göre gerçek mânâda sevilen varlığın ancak Allah olduğu kesin olarak kabul edilmelidir.²⁹ Bu noktada Râzî, âriflerin yaklaşımıyla uyumlu bir şekilde Allah’ın kendinde sevilen olduğunu ve O’nun kendisi için sevildiğini özellikle vurgular. Bir başkası O’nu sevsin veya sevmesin Yaratıcı’nın bu şekilde nitelenmesinde herhangi bir değişiklik olmayacağını açıklar. “Kendinde sevilen” ifadesi bu düşünüşü işaret edebilir. Çünkü aksi halde insanın sevmesi sonucu yaratıcının bir nitelik kazanması söz konusu olur. Böyle bir durum ise Tanrı’nın aşkınlığı ile bağdaşmaz. Muhtemelen bu sebeple Allah’ın sadece zâtından dolayı sevildiği ifade edilmemiş, O’nun bizzât kendisinin sevilen olduğu belirtilmiştir.

Diğer taraftan Râzî, insanın Allah’a yönelik sevgisinin en yüce sevgi olduğunu da vurgular. Çünkü ona göre, ruhun idrâki, en yüce idrâk, Allah’ın varlığı da idrâke konu olanların en yücesidir. Bu durumda O’na yönelik sevginin, sevgilerin en mükemmeli olması zorunlu bir sonuçtur. Sevenin, sevdiğine ulaştığında aldığı tat, onun sevgi derecesi ve sevdiğine ulaşmasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla ruh, mârifetullaha ulaşır cismânî şeylere temayülden arınırsa, onun ölüm sonrasında lezzet ve saadetin zirvesine ulaşması gerekir.³⁰

Böyle düşünmekle birlikte Râzî, bu sevgiyi sadece âhîret saâdeti için gerekli görmez. O, bunu insanı insan yapan temel bir unsur olarak da kabul eder. Çünkü ona göre insan, ancak aklın nurunu elde ettiği, gayb âlemine ve ilâhî nurlara muttali olduğu zaman gerçek anlamda insan olur. Şayet insan, sürekli bedenî lezzetleri elde etmeyle meşgul olursa, onun akıl yetisi bulanıklaşır; bilgi yolları kapanır, hayvanî yön baskın hale gelir, onu insan yapan değerler körelip kaybolur. Bu durum sadece bedenî hazlara yönelip onlarla meşgul olmanın kötülüğünü

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs*, s. 22.

²⁷ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, V, 11.

²⁸ a.g.e., V, 7; krş. Süleyman Derin, “Gazzâlî’de Allah Sevgisi”, s. 151.

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, IV, 186.

³⁰ a.mlf., *Me’âlimü usûli’-d-dîn* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afîfî Hicâzî), Kahire 1421/2000, s. 86; krş. Fahreddin er-Râzî, *İslâm İnançının Ana Konuları* (trc. Nâdim Macit), Erzurum 1996, s.110.

gösterir.³¹

Râzî, dünyevî hazlara ilgisiz kalan, Allah'ın dışındaki her şeyle (mâsivâ) ilgisi- ni kesen, günahlardan ve kötülüklerden arınmış âlemin ışıklarıyla nurlanan kişinin durumunu, herhangi bir şeye karşı şiddetli bir aşkla bağlanan kişiye benzeterek açıklar. Meselâ, kendini mal ve mülk edinmeye adanmış biri, mala olan düşkünlüğü ve onu muhâfaza yolundaki olanca gayreti nedeniyle kendi beslen- mesini dahi unutabilir. Râzî'ye göre değersiz bir konuya karşı dahi böyle bir ilginin varlığı, Allah'ın böyle bir şekilde sevilmesinin aklen reddedilemez bir gerçek olduğunu gösterir.³²

2. Sevgi-Bilgi İlişkisi

Tanrı sevgisini temellendirmeye çalışan Râzî, sevgi ve bilgiyi birbirinden ayrı düşünmemekte ve bilgiyi sevginin şartı olarak kabul etmektedir. Hattâ ona göre, Tanrı sevgisinde bu iki unsur (bilgi ve sevgi), karşılıklı bir etkileşim içinde bu- lunmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre, Yaratıcı'nın hâkimiyeti üzerinde tefekkür etmeyen kişinin muhabbetullahı ulaşması imkânsızdır. Çünkü Allah'ın hikmeti- nin inceliklerine, O'nun mahlukatı üzerindeki kudretine muttali olan kişi, O'nun kemâlini de daha derinden idrâk eder. Bu durumda O'na yönelik sevgisi daha mükemmel olur. Râzî'ye göre insan, kemâl sahibinin kâmil olduğunu bildiğinde, bu mârifet sevgiyi gerektirir. Bu konudaki mârifetin kemâli, muhabbetin de kemâlini doğurur.³³ O halde “ruhun özü, Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve fiilleri- nin gerçekleşme şeklini, O'nun süflî ve ulvî âlemi yaratmasındaki çeşitli hikmet- leri iyi bilip kavarsa, bu bilgi O'na yönelik muhabbeti zorunlu kılar”.³⁴

Üstelik kulun, Allah'ın hikmetinin inceliklerini bilme mertebesi sonsuz oldu- ğuna göre, kişinin **muhabbetullahtaki** mertebesi de sonsuzdur. O halde kulun Allah hakkındaki mârifeti arttıkça O'na ait sevgisinin mertebesi de artar. Bu açıklama, Râzî'nin bilgi ile sevgi arasında birbirini besleyen, birinin varlığı diğeri- nin de varlığını gerektiren zorunlu bir ilişki bulunduğu yönünde bir kanaati olduğunu göstermektedir. Bilginin gelişimi ile birlikte sevginin de çoğalması şeklinde devam eden bu süreç, çok yüce bir seviyeye ulaştığında kulun kalbini **muhabbetullahın** tamamen kuşatması sonucu doğar. Bu tıpkı sert bir kaya parçasını zamanla delen su damları gibi, sevginin kalbin derinliklerine nüfuzunu sağlar. **Muhabbetullah**, kulun kalbine böyle bir derinlikte yerleşince, kalp muhabbetullah ile yeniden şekillenir. Bu durumda Allah sevgisiyle şekillenen kalp sayesinde, onun sevgi kapasitesi daha da artar. Bu açıklamalardan anlaşıla- cağı üzere Râzî'de Tanrı sevgisi olmuş bitmiş, son noktasına varmış bir hal değil-

³¹ Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs*, s. 99.

³² a.mlf., *Mefâtihü'l-gayb*, IV, 186-187.

³³ a.g.e., IV, 186.

³⁴ a.mlf., *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 86.

dir. Aksine Râzî'nin ifadelerine dayanarak onun sevgiyi diyalektik ve dinamik bir yapıda gördüğü çıkarımı yapılabilir. Sevginin bilgiyle ilişkisi onun diyalektik boyutuna, kalbe nüfûz ettiğinde artması ise onun dinamik boyutuna işaret etmektedir.

Bu yapıdaki sevginin insan kalbinde artmasına bağlı olarak onun Allah'ın dışındaki şeylerden hoşnutsuzluğu da artar. Aslında Râzî'nin konuyla ilgili kurduğu sistemde bu orantısız ilişki doğal bir durumdur. Çünkü sevgi, tabii olarak sevilene yönelmeyi gerektirir. Dolayısıyla sevende, sevilene karşı direkt ve zorunlu bir eğilim var iken sevilenin dışındakilere karşı da açık bir ilgisizlik bulunur. Şayet kişi, Allah'ın dışındakilere yöneliyorsa bu durum onu Allah'a yönelmekten de alıkoyar. Halbuki seven, daima sevilenin huzurunda olmak ister. Bu durumda kişinin mâsivâdan hoşnut olmaması, onu mâsivâdan yüz çevirmeye ve Yaratıcı dışındaki her şeyle ilgiyi kesmeye kadar ulaştırır. Râzî, bu halden sonra "insan kalbinin, kudsi nurla nurlandığı, mâsumiyet âleminin ışıklarıyla aydınlandığını ve yaratılmış âlemlle bağlantılı tüm lezzetlerden koptuğunu" ifade eder. Ona göre, bu basamaklardan geçip böyle bir makama ulaşan kişi, en üstün mânevî dereceleri de elde etmiş olmaktadır.³⁵

Râzî'nin bu açıklamalarına göre mârifetin kemâlinden, bir başka ifade ile bilgide tam yetkinlik durumuna ulaştıktan sonra, **muhabbetullah** gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşince kişi Allah'tan başkası ile ilgilenmemekte ve sevenin sevdiğinde yok olmasının ne demek olduğunu kavramaktadır. Dolayısıyla başlangıçta mârifet insanı sevgiye götürürken, daha sonra sevgi, kişiyi mârifete ulaştırmaktadır. Burada ilk önce sevgi, her ne kadar aklın tasavvuru, idrâkin kemâli ile irtibatlı ise de, ikinci aşamada "kalbin nuru" ve "irfânî kavrayış" ile bağlantılıdır.³⁶ Neticede burada mârifet ile başlayan yolculuk **muhabbetullah** ile devam etmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerde görüldüğü üzere Râzî, mârifeti Allah sevgisine götüren bir yol kılmak suretiyle, insanın hakikate ulaşma çabası içinde tefekkürle edinilen bilgiye vazgeçilmez bir rol vermektedir. Bu durum, onun mütekelim oluşuyla âhenklidir. Bilindiği üzere kelâm metodunun hakikat arayışında temel yöntem, akla dayalı olarak geliştirilmiştir. Kelâmcılar akıl yoluyla elde edilen bilgiye, özellikle en temel hakikat olan Yaratıcı'nın varlığı ve birliğine inanma konusunda çok özel ve önemli bir yer vermişlerdir. Zaten onlar, bu noktadaki vurgularıyla tasavvufî yaklaşımlardan ayrılmaktadırlar. Burada da görüldüğü gibi, Râzî sevgi konusunda yaptığı açıklamalarda her ne kadar salt akıl yöntemini kullanmamışsa da, o sevginin başlangıcına bilgiyi koymakla tasavvufî yöntemden farklılaşarak kelâmcı çizgisini sürdürmüş görünmektedir.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 186.

³⁶ Ahmed Mahmud Cezzâr, *Fahreddin er-Râzî ve't-tasavvuf*, İskenderiye 2000, s. 170.

Râzî'den önce sevgi-bilgi ilişkisini çok açık bir biçimde ortaya koyduğu bilinen Gazzâlî'ye göre de insan ancak bildiğini sevebilir.³⁷ Ona göre genel olarak insanın bir nesneyi sevebilmesi için ilk şart onu tanımasıdır. Dolayısıyla sevgi, bilgiden sonra gelir.³⁸ Eğer sevgiye konu olacak nesne tanınmıyorsa, burada sevgiden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bir şeyin niteliklerini, tabiatını bilmeden onun sevgiye lâyık olup olmadığı hakkında karar verilemez. Bu sebeptendir ki cansız varlıkların bir şeyi sevdiği düşünülemez. Sevmek için canlı ve idrâk sahibi olmak gerekir.³⁹

Bu düşüncelere yakın bir biçimde, muhabbetin mâhiyeti ve hakikati hakkında detaylı incelemeleri bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de muhabbeti doğuran halleri sıralarken kalbin Allah'ın isim ve sıfatlarını mütâlaa etmesini, onları bilmesini ve müşâhede etmesini ayrıca belirtmektedir. O da sevgide bilgiye yer açmakta, isimleri, sıfatları ve filleri ile Allah'ı tanıyanın mutlaka O'nu seveceğini vurgulamaktadır. Yani İbn Kayyim de sevgide bilgi boyutunu öne çıkarmış olmaktadır.⁴⁰

Sevginin bilgi ile ilişkisi ve ondaki bilgi boyutunun varlığı çeşitli noktalardan tartışılabilir. Ancak yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya konan düşünce sisteminde **mârifetullah**, **muhabbetullah** temel kılınmaktadır. O zaman bu noktada bir başka soruyu cevaplama ihtiyacı doğmaktadır: Muhabbetullahın temeli kılınan mârifetullah ne demektir? Aşağıda bu konu ve mâhiyeti üzerinde durulacaktır.

3. Allah'ın Zâtının Mâhiyetini Bilmenin İmkânı ve Muhabbetullah

Râzî'nin düşünce sisteminde muhabbetullah için mârifetullahın varlığı zorunlu olmaktadır. Ancak Allah'ı bilmenin varlığı ve nasıllığından önce, böyle bir bilginin mümkün olup olmadığının tartışılması gerekir. Bu sebeple burada öncelikle "Allah'ı bilmenin imkân ve sınırı nedir?" sorusu cevaplanacaktır.

Allah'ın zâtının mâhiyetinin bilinmesi konusunda farklı görüşler bulunduğu söyleyen Râzî, Dirâr b. Amr (ö. 200/815), Gazzâlî ve İslâm filozoflarının bu konuda bilinemezliği savunurken; Ehl-i Sünnet ve Mut'ezile kelâmcılarının çoğunluğunun Allah'ın zâtının bilinebileceği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Kelâmcılar, Allah'ın zâtı ile varlığı arasında bir anlam farkı görmedikleri için bu görüşü benimsemişlerdir. Bu durumda onlara göre, O'nun varlığını bildiğimize göre, zâtını da biliyoruz demektir. Aksi halde bir nesne bir yönden hem bilinen

³⁷ Ahmed Mahmud Cezzâr, *Fahrüddîn er-Râzî ve't-tasavvuf*, s. 169.

³⁸ Binyamin Abrahamov, "Ibn Sina's Influence on al-Ghazali's Non-Philosophical Works", s. 12.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ ulûmî'd-dîn*, V, 6, 12.

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1333-1334, III, 11.

hem de bilinmeyen olur.⁴¹

Râzî ise, Allah'ın özel bir varlığının (zât-ı mahsûsa) olduğunu ve bunun mâhiyetini bilemeyeceğimizi savunmaktadır. Bu konuyu özel bir başlık altında genişçe incelediği *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde Râzî, Allah'ın zâtının mâhiyetini bilemeyişimizin nedenlerini detaylı bir şekilde incelemektedir.⁴² Burada yaptığı açıklamalara göre biz Allah'ın varlığını ve bu varlığa izâfe edilen ve ondan nefyedilen nitelikleri (yani sübûtî ve selbî sıfatları) bilmekteyiz. Ancak bunları bilmek, Allah'ın özel varlığını bilmek ile aynı şey değildir. Zaten Allah hakkındaki bütün bilgilerimiz küllî niteliktedir. Halbuki genel özellikleri bilmek, O'nun özel varlığını bilmek anlamına gelmez.⁴³ Râzî düşüncesini ilim kavramından hareketle de delillendirir. İnsan tasavvurlarının beş duyu, duygular, aklî yöntemler ve hayal gücü vasıtasıyla elde edildiğini, ancak Allah'ın özel varlığının, bu vasıtalarla oluşturulan hiçbir tasavvur biçimi altında düşünülemeyeceğini ifade eder.⁴⁴

Bu konudaki düşüncesini temellendirirken Râzî, felsefeciler tarafından kabul edilen bazı önermelerden de istifade eder. Meselâ, onların “illetin mâhiyetini bilmenin, mâlûmu bilmeyi gerektirdiği” hükmüne dayanır. Ona göre bu hüküm gereğince, şayet insan, Allah'ın özel varlığını bilebilmiş olsa idi bu takdirde bütün mümkünlerin hakikatini de tam olarak bilirdi. Halbuki gerçeğin böyle olmadığı herkes tarafından açıkça görülmektedir. Bu durumda bizim bütün mümkünlerin “illeti” olan şeyi bilemediğimiz kesinleşir. Râzî, bu konuda felsefeciler tarafından ispat edildiğini belirttiği bir başka hükmü de delil olarak kullanmaktadır. Buna göre bir şeyi bilmek, bilinenin mâhiyeti hakkında eşit bir sûret elde etmekten ibarettir. Eğer biz Allah'ın kendine has zâtını bilebilmiş olsaydık, bunun sonucunda elde ettiğimiz aklî sûretin, mâhiyet açısından Allah'ın zâtına eş değer olması gerekirdi. Bunun imkânsız olduğu ise açıktır.⁴⁵

Allah'ın sonsuz olmasını da, O'nun özel varlığının bilinemeyeceğini ispat eden bir delil olarak takdim eden Râzî, sonlu olan insan aklının sonsuz olan Allah'ı ihâta etmesinin imkânsız olduğunu belirtir.⁴⁶ Konuya ilişkin bir başka delil olarak aklın bütün bilinenleri bir anda ortaya koymaya muktedir olmadığı hükmünden hareket eden Râzî, bunu akıl bir bilineni ortaya koymakla meşgul iken aynı anda başka bir bilineni getiremez diyerek temellendirir. Fahreddin er-Râzî bu hükme dayanarak “şayet akıl böyle ise bilinenler içinde en üstün konum-

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 439-440; a.mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 181.

⁴² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, Beyrut 1420/1999, II, 59-65.

⁴³ a.mlf., *Kitâbü'l-Erbâîn fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, s. 308-309.

⁴⁴ *a.g.e.*, s. 310.

⁴⁵ a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, II, 61-62.

⁴⁶ a.mlf., *Esrârü't-tenzîl ve enwârü't-te'vîl* (nşr. Mahmud Ahmed Muhammed ve dğr.), Bağdat 1990, s. 139, 143.

da bulunan Tanrı'nın hakikatine nasıl ulaşır?" diye sorar.⁴⁷

Allah'ın zâtını bilmenin imkânını tartışan Fahreddin er-Râzî, yukarıda kısmen özetlenerek aktarılan delilleri detaylı bir şekilde ele almış ve neticede Allah'ın zâtının mâhiyetinin bilinemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Halbuki o, bu makalenin ilk kısımlarında belirtildiği gibi, bilgiyi sevgiye götüren bir yol olarak düşünmektedir. Bu durumda onun düşünce sistemi içinde Allah'ı sevmek nasıl mümkün olmaktadır? İnsanın, mâhiyetini bilmediği bir Tanrı'yı sevmesi nasıl mümkündür?

Fahreddin er-Râzî bu soruya cevabı kelâm âlimlerinin genel yaklaşımından farklıdır. Yukarıda özetlenen delillerde ortaya konulduğu üzere, insanın Yaratıcının hakikatini idrâk etme imkânı yoktur. Ancak bu gerçek, bizim Yaratıcı hakkında hiçbir şey bilmediğimiz anlamına gelmez. Her ne kadar biz Allah'ın kendisine özgü niteliklerinin mâhiyetini bilmiyorsak da, O'nun varlığını biliyoruz. Aslında Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki çıkış noktası, onun zât kavramı ile Allah'ın özel varlığı (zât-ı mahsûsa) arasında ayırım yapmasına dayanmaktadır. Nitekim bu ayırma dikkat edilmediği takdirde, bazı araştırmacıların düşündüğü gibi, onun çelişkili açıklamalar yaptığı izlenimine gidilebilir.⁴⁸ Halbuki Râzî, Yaratıcı'nın kendine mahsus hakikatini bilemesek de O'nun varlığı anlamında zâtını ve sıfatlarını bilmemizin O'nu sevmemiz için yeterli olduğu düşüncesindedir.

Hattâ bu durum, Allah'a iştîyâk duymanın da sebebidir. Çünkü sevilene yönelik gerçekleşen iştîyâk iki şekilde olur: Birincisi, insan sevdiğini gördüğünde ve daha sonra sevilen kaybolduğunda, insanın hayalinde sevilenin şeklinden bir sûret kalır. Ruh, hayâl âlemindeki bu eserin his âlemine intikal etmesini ister. İkincisi ise, sevgilisinin sadece yüzünü görüp de onun diğer güzelliklerini görmese göremediklerinin kendisine açılmasını ister.⁴⁹ Bu iki iştîyâk türü de Allah hakkında tasavvur olunabilir. Beşer için, her iki tür iştîyâk da Tanrı'ya ilişkin bilgiler bağlamında mümkündür. Hattâ Râzî'ye göre böyle bir durum ârifler için zorunludur.⁵⁰ Üstelik irfân sahibine tecellî eden ilâhî emirler her ne kadar bir açıdan açık olsalar da aslında hayal gibidirler. Tecellînin tamamı âhirette gerçekleşecektir. İkinci anlamdaki iştîyâkın âhirette de sonu yoktur. Zira Allah'ın celâli ve sıfatları, fiillerindeki hikmeti kula inkişâf etse dahi, bu sonsuzdur. Sonsuz olana ise detaylı bir şekilde muttali olmak sonsuzdur.⁵¹ Râzî'ye göre ezeli ve ebedî olan

⁴⁷ a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, II, 63.

⁴⁸ Nitekim bu detayı fark etmeyen Muhammed Salih Zerkân, Fahreddin er-Râzî'nin süreç içinde görüşlerinde farklılaşmalar olduğu sonucuna varmıştır. bk. Muhammed Salih Zerkân, *Fahruddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire, s. 205 vd.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs*, s. 5.

⁵⁰ a.g.e., s. 6.

⁵¹ a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 187.

Allah'ın bir sonu ve sınırı bulunamaz. Allah böyle bir vasıftan münezzehtir. Halbuki insan, yaratıcının aksine sonlu ve sınırlı bir varlıktır. Dolayısıyla sınırlı olanın hiçbir sınırı bulunmayan bir varlığı tanıma süreci hiç bitmeyen bir yol olarak düşünülebilir. Buna göre insanın Allah'ı bütünüyle kuşatması imkânsızdır. O halde O'nu süreç içinde tanıma yolculuğu bitmeyeceğine göre, O'nun özlenmesi de bitmeyecektir.

Râzî'ye göre, insanın meleklerden ayrıldığı nokta da burasıdır. İştîyâk melekler için söz konusu değildir. Zira iştîyâk ancak bir yönden idrâk edilip diğer yönlerden idrâk edilemeyen şeyler için söz konusudur. Asla idrâk edilemeyen bir şeye ise iştîyâk duyulmaz.⁵² İnsan, kemâlini ve tamamını idrâk ettiği bir şeyi özlemez. Çünkü “şevk” sözlük anlamı itibariyle istemek demektir. Elde edilen bir şeyin istenmesi ise akıl açısından imkân dışıdır. Dolayısıyla melekler için, kudsî melekeler ve ilâhî mârifetler meydana gelir. Fakat onlar için hakkı özlemek söz konusu olmaz. Halbuki “şevk makamı” yüksek bir makamdır.⁵³

Bu makama yükselme imkânı olan insan, yaratıcısını sevdiği gibi O'na karşı bir iştîyâk içinde de bulunabilir. Dolayısıyla Râzî'ye göre insanın, Tanrı'nın mâhiyetini bilmemesi, O'nun hakkında sınırlı bir bilgiye sahip olması, Allah'ı sevmesinin önünde bir engel değildir. Aksine O'nun zâtı ve sıfatları hakkında sahip olunan bilgi, O'na yönelik iştîyâk sebebidir ve bu bilgi de sevgi için yeterlidir.

Sonuç

Kelâm ilminde önemli bir yeri olan Fahreddin er-Râzî, insanın Allah'ı sevmesinin mâhiyeti konusunda pek çok kelâmcıdan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre insanın Allah'ı sevmesini mecaz olarak değerlendirmek bir zorunluluk değildir. İnsanın hakiki mânâsıyla Rabbini sevmesi mümkündür. Burada önemli olan, kişinin bu sevgi yoluna nasıl gireceği ve orada nasıl ilerleyeceğidir. Bu noktada Râzî, kelâmcı tavrını takınmakta, insanın Allah'a yönelik sevgisinin O'nun hakkındaki bilgisine bağlı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre her ne kadar insan, Allah'ın varlığının iç yüzü hakkında bilgi sahibi değilse de, O'nun var olduğunu ve belirli sıfatları bulunduğunu bilmektedir. Böyle bir bilgi ise insanı yaratıcısını sevmeye götürür. Hattâ insanın bu konudaki bilgisi arttıkça sevgisi, sevgisi arttıkça da bilgisi artar. Dolayısıyla sevgi ile bilgi arasında karşılıklı bir şekilde gerçekleşen müsbet bir etkileşim bulunmaktadır.

Önce Allah sevgisinin gerçekliğini benimseyip sonra da bu sevginin temeline bilgiyi yerleştirmekle Râzî, aslında bu örnek problemde kendisinin İslâm düşüncesi içinde durduğu yere de işaret etmiş olmaktadır. Hattâ onun Gazzâlî sonrası

⁵² Fahreddin er-Râzî, *Mefââtihul-gayb*, a.y.

⁵³ a.mlf., *en-Nefs*, s. 5.

ilim adamlarından biri olarak, döneminin genel karakterini yansıttığı da söylenebilir. Nitekim bu dönem İslâm kelâmcıları, filozoflardan etkilenecek sistemleri içinde felsefeye yer açtıkları gibi mutasavvıflardan da etkilenecek bazı tasavvufî yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Fahreddin er-Râzî'nin bu makalede ele alınan fikirlerini, söz konusu etkilerin varlığını gösteren bir kanıt şeklinde değerlendirmek de mümkündür.