

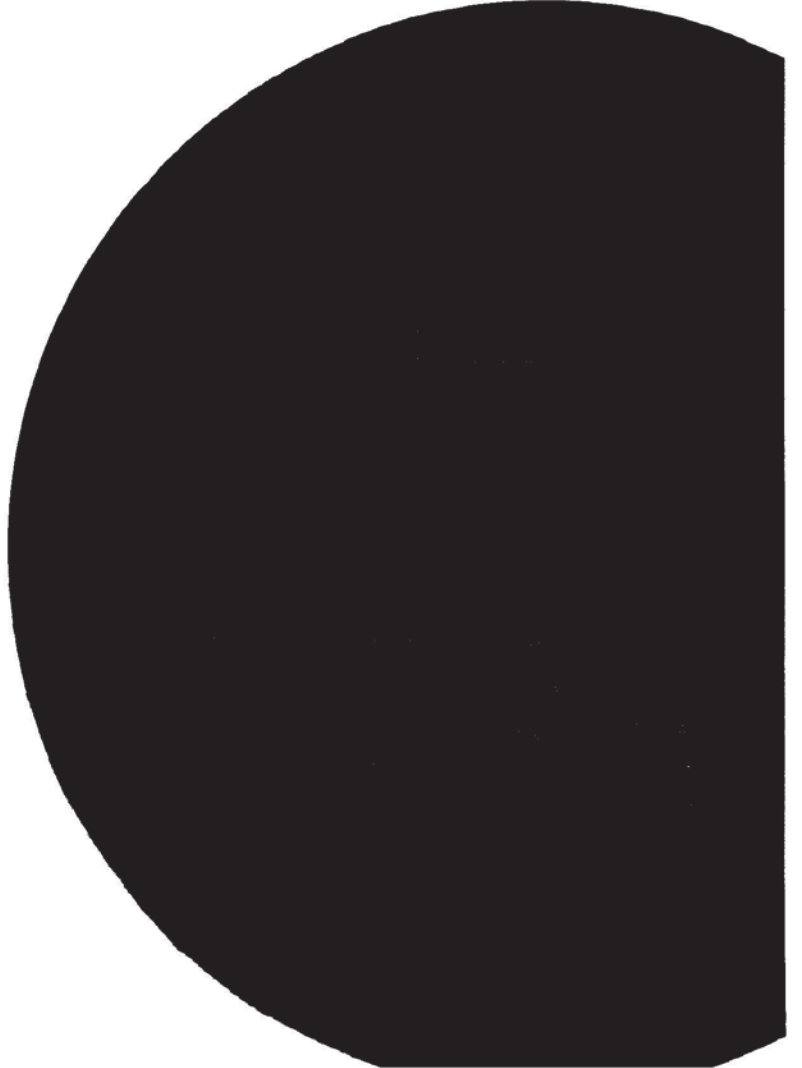
# Tanrı-insan ilişkinde sivilliğin imkânı

**Mustafa ÖZTÜRK**

Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**B**u yazıda ana fikir olarak Tanrı-insan ilişkisinde sivilliğin istenen, arzu edilen bir keyfiyet olduğundan söz edilecek, ancak bu fikir genel anlamda Tanrı-insan ilişkisi bağlamında değil, İslâm geleneği içerisinde, dolayısıyla İslâmî terminoloji çerçevesinde serdedilecektir. Asıl konuya girmeden önce şunu belirtmek gerekir ki başlıkta geçen “sivil” kelimesi, Latince kökündeki “uygar, medeni, şehirli” anlamından öte, gündelik dilimizdeki serbest kullanımıyla “resmî, sûrî olmayan” manasına gelmektedir. Bu manada “Tanrı-insan ilişkisinde sivillik” ifadesi sıcaklık, içtenlik, teklifsizlik gibi içermelere sahiptir.

İnsanın Tanrı ile kurduğu ilişki temelde inanç bağına dayanır. Bu bağın Kur’anca ifadesi imandır. İman bilişsel, zihinsel ve entelektüel bir çabayla aşamalı olarak elde edilen bir semere/netice olmanın ötesinde içten gelen bir duyuş, hissediş, derûnî bir keşiftir. Dolayısıyla imanın mekân tuttuğu yer zihin değil gönüldür (kalp). Nitekim eman, emniyet, emanet, emin, temin, teminat gibi kelimelerle kökteş olan ve Kur’an’da muhtelif türevleriyle do-



kuzyüzsekiz kez anılan iman kelimesi de güven duygusu içinde olmak, böylelikle gönül huzuruna kavuşmak (itmi'nan) manası taşır. İnsanın iman sayesinde kavuştuğu güven duygusunun müteallakı her şeyden önce Allah'tır. Çünkü en temel mü'men bih olan Allah insanlara haksızlık etmeyeceği, hele hele müminlere azap etmeyeceği hususunda güvence vermektedir.

Bu husus, iman menşeli emn ve emniyetin Allah'la ilgili boyutudur; insanla ilgili boyutuna gelince, iman gerek insanın mebd-meadda ilgili büyük sorularına kendi idrak imkânlarıyla kâfi-şâfi cevaplar bulamasından kaynaklanan acizlik ve çaresizlik hissiyatından, gerekse kâinattaki ürkütücü sessizliğin yarattığı korku ve yalnızlık duygusundan güvenilir bir limana sığınma imkânı sağlar. Bu noktada ateizm bir

**Ateizm bir cesur yüreklilik gibi görülebilir; ancak inanç tercihlerini ateistlikten yana kullanan pek çok insandaki zahiri/sûri cesaret, mezarlıktan geçerken korkudan ıslık çalmaya benzemektedir.**

cesur yüreklilik gibi görülebilir; ancak inanç tercihlerini ateistlikten yana kullanan pek çok insandaki zahiri/sûri cesaret, mezarlıktan geçerken korkudan ıslık çalmaya benzemektedir. Kısacası, iman havfın (korku) karşıtı olup bilhassa beşerî varlık ve varoluşla ilgili mukadderat ve akıbeta taalluk eden korku, tasa ve kaygılardan yana insanın Allah'a sığınarak kendini güven ve huzur içinde hissetmesidir. Bu itibarla "âmentü billah"ın tam karşılığı, "Allah'a güvendim, korkularımı yendim ve böylece iç huzuruna erdim" demektir. Tam bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki iman kelimesine atfedilen tasdik manası asli/hakikî olmaktan çok, izafi/mecazidir.<sup>1</sup>

Mademki iman kalple/gönülle ilgilidir; öyleyse insanın iman üzerinden Allah ile kurduğu ilişki de sıcak ve samimi bir muhabbet/sevgi ilişkisidir, denebilir. Allah ile mümin insan arasında kurulan bu ilişki devamlılık, canlılık, dinamiklik ve ahlâkîlik gibi özsel niteliklere de sahiptir. Dahası iman sayesinde tesis edilen ilişki, İlhami Güler'in ifadesiyle, insandan Allah'a doğru şükran, huşu, saygı ifadesi, Allah'tan insana doğru ise sevgi ve yardım ilişkisidir. İmanda güven, saygı, şükran, duygu ve coşku gibi unsurlar zindelik ve tazeliğini yitirmişse, bu kertede ancak ima-

nın ölmüş ve donmuş hali olan itikattan (dogma) söz edilebilir. Ne var ki itikad bir ilişki değildir; zihnin bir köşesinde çok kere atıl vaziyette öylece duran ve ancak zaman zaman hatırlanan kesin bir kanaattir.<sup>2</sup>

İnsanın Allah ile ilişkisinde olması gereken sivilite, Yahudi filozofu Martin Buber'den (1878-1965) ödünç alarak, "Ben ve Sen" diye tabir edilebilir<sup>3</sup> ve bu ilişki düzeyinde Allah'a yanı başımızda duran, karşımızda hazır bulunan bir muhabata yönelik hitaptaki sıcaklık ve canlılık tonuyla "Sen" denilebilir. Bu hitaptaki teklifsizlik ilk bakışta Allah kavramındaki kutsallık ve yücelik gibi içermeleri demistifiye etmek, kutsiyetin büyümesini bozmak gibi algılanabilir. Ancak işin aslı öyle değildir; çünkü Allah, Zât-ı Kibriyâ olduğu halde kendisini bilhassa müminlere karşı tepeden bakan, kendisine ulaşma imkânı bulunmayan, son derece resmî ve mesafeli bir varlık olarak tanıtmıyor. Tam tersine, kendisinin her şeyden önce rahman ve rahîm, yani sınırsız şefkat, sınırsız merhamet sahibi olduğunu söylüyor. Üstelik "Rahmet ve merhameti kendime ilke edindim" (En'âm 6/12) buyuruyor; müminlerle ilişkisini "dost/arkadaş" manasında "velî" kelimesiyle ifade ediyor (Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68). Ayrıca biri Hz. Peygamber'e, dokuzu müminlere, ikisi de genel anlamda insana yönelik olmak üzere kendisini "Mevla" olarak nitelendiriyor. Temelde yakınlık ve dostluk anlamındaki velâyet, vilâyet, veli lafızlarıyla kökteş olan *mevlâ* kelimesinde rab, malik, efendi, köle, komşu, hısım, nimet veren, nimet verilen, azat eden, azat edilen gibi birçok mana bulunuyor; ama sevgi ve manevi yakınlık manası diğer bütün manalardan ağır basıyor.<sup>4</sup>

Bütün bunlara binaen denilebilir ki mümin insan ile Allah arasındaki ilişki aynı zamanda bir dost ve arkadaş ilişkisidir; öyleyse bu ilişki korkudan ziyade sevgi, saygı, güven ve şükran duygusu temelinde sivil ve gayri resmî şekilde tezahür etmelidir. Ne var ki eleştirel bir değerlendirmeye göre, "geleneksel Sünnî düşünce ve tasavvuf, Allah ile insan arasındaki dostluk/velâyet ilişkisini mutasavvıf 'veli'lere hasrederken, sıradan insanlara Allah ile ilişkilerinde 'korku'yu tavsiye etmişlerdir.<sup>5</sup> Bizce bu değerlendirme, haklılık payına rağmen biraz genellemeci gözükmektedir. Daha açıkçası, Allah ile insan arasındaki dostluk/velâyet ilişkisinin mutasavvıflara hasredilmesi, bütün bir tasavvuf ve irfan geleneğine değil, belki daha çok Sünnî-Eş'arî itikadın sınırları dâ-

hilinde kurumsallaşmış tasavvuf ve tarikat kültürüne özgülenebilir. Zira erken dönem tasavvuf geleneğinde birçok meşhur sûfînin seyri süluk açısından mezkûr değerlendirmeyi nakzettiği kesindir ve tam bu noktada her ne kadar uç örnekler olsa da Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) "enelhak" (Ben Hakk'ım) şathiyesi ile Bâyezid-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) "Kendimi tenzih ederim; şanımla ne yücedir", "Cüb-bemin içindeki, Allah'tan başkası değildir" gibi şatahâtı hatırlatılabilir. Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348), Ebüssüüd Efendi (ö. 982/1574) gibi birçok zahir ulemasına göre bu tür sözler küfrü muciptir veya en azından hulu ve ittihadı îham edicidir. Oysa gerek "Ben maşukumun kendisiyim; o da ben" diyen Hallâc,<sup>6</sup> gerekse her şeyi "Bir"den ibaret gören ve kendisine bizzat kendi içinden "Ey sen ki bensin!" diye nida edildiğini söyleyen Bâyezid'in<sup>7</sup> şatahât ve türrehâtı, Allah ile insan arasındaki sivil, samimi ve sıcak bir "Ben ve Sen" ilişkisinden zuhuru gayet tabii olan sekr (sarhoşluk) ifadeleridir.

Ne var ki zahir uleması Allah ile insan arasındaki ilişkiyi nas (metin) ile dilin imkân ve sınırları dâhilinde tarif ettiği için, bu tür sözleri anlamakta güçlük çekmiştir. Hâlbuki dil insanın manevî ve derûnî tecrübelerini tam anlamıyla muhit olma yetkinliğini haziz değildir. Bu yüzden, söz konusu tecrübeler çok kere dilin dar kalıplarına sığmaz. Çünkü bildik ya da beyânî anlamda dil, Mevlana Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) de söylediği gibi, çok kere gönül dünyasında yaşanan halleri ifadeye kâfi gelmez.<sup>8</sup> Dolayısıyla sûfînin Allah'la gerçek iman, derin muhabbet ve aşk ilişkisinden zuhur eden manevi haller ile bu hallerden dile dökülen ilginç sözlerin gerçek mana ve maksadı dil eksenli beyânî epistemolojinin kıstaslarıyla tayin ve tahdit edilemez. Bilakis, söz konusu ilişki Hallâc'a pekâlâ "enelhak" dedirttiği gibi,<sup>9</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye de (ö. 638/1240) Allah'ın dilinden, "Ey sevdiğim! Sana kaç kez çağırdım; işitmedin. Kaç kez sana kendimi gösterdim; görmedin; sana kaç kez kendimi kokularda hissettirdim; ama o kokuyu hissetmedin"<sup>10</sup> diye söyler. Çünkü böyle diyen/söyleyen bir sûfînin Allah ile ilişkisi "kâl"den öte "hâl"e mebnidir. İlişki bu keyfiyete büründüğünde insan yeri gelir Allah'a nazlanabilir, yeri gelir serzenişte bulunabilir. Nitekim Mücâdile suresine adını veren sahabî kadın (Havle bin-

ti Sa'lebe), ilgili surenin ilk ayetinde *ve-teşteki ilallah*, yani "Allah'a serzenişte, şikâyette bulunan kadın" diye nitelendirilir. Bizce bu ilahi niteleme hem bir mümin insanın en azından kendini yalnız ve çaresiz hissettiği anlarda Allah'a ne kadar teklifsiz hitapta bulunabildiğini/bulunabileceğini göstermekte, hem de Allah'ın insana ne denli yakın olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan, kimi şathiyeler de bir bakıma insanın Allah'a nazlanmasını ve/veya derin muhabbetten doğan sekr haliyle Hakk'a serzenişte bulunmasını ifade etmektedir.

**İnsanın Allah ile ilişkisinde olması gereken sivillik, Yahudi filozofu Martin Buber'den ödünç alarak, "Ben ve Sen" diye tabir edilebilir ve bu ilişki düzeyinde Allah'a yani başımızda duran, karşımızda hazır bulunan bir muhataba yönelik hitaptaki sıcaklık ve canlılık tonuyla "Sen" denilebilir.**

Tasavvuf terminolojisinde "arbede" diye ifade edilen Hakk'a serzeniş, her ne kadar zahir ulemasınca edebe aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiş olsa da, aslında güçlü bir imanın ve aynı zamanda çok samimi ve sivil bir ilişki dolayımında Allah'ı yani başında hissettiren bir kurbîyetin eseridir. Binaenaleyh gerek Hz. Musa'nın, "Rabbim! Dileseydin beni de bunları da daha önce pekâlâ helâk ederdin. İçimizdeki birtakım densizlerin yapıp ettikleri yüzünden şimdi bizi topyekûn helâk mi edeceksin? Hem sonra bu zağıya tapınma tecrübesi de senin sınamandan başka bir şey değildi..." (Araf 7/155); "Musa, 'Rabbim!' dedi, 'Sen Firavun'a ve onun kurmaylarına şu fâni hayatta muazzam bir haşmet, onca maddi servet bahşettin. Rabbim! Senin yolundan insanları saptır-sınlar diye mi onlara bunca imkânı bahşettin?! (Yûnus 10/88) mealindeki sözleri, gerek Mehmed Akif'in "Yâ rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabahı", "Ağzım kurusun, yok musun ey adl-i ilâhî" gibi dizeleri de, Zât-ı İlâhiyye'ye karşı -hâşâ- bir edepsizliğin değil, çok güçlü bir iman, teslimiyet ve muhabbetin tezahürleridir.<sup>11</sup>

En güzel örneklerine erken dönem tasavvufi irfan geleneğinde rastlanan bu sivillik ve sıcaklığa mukabil akaid, kelam ve fıkıh disiplinlerindeki müesses yapının Allah-insan ilişkisinde oldukça zahîrî, surî, resmî ve mesafeli bir keyfiyeti tecviz ettiği söylenebilir. Ni-

tekim bu keyfiyettendir ki Ebüssuûd gibi bazı zahir âlimleri, Yunus Emre'nin gayet mutedil gözüken, "Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri; isteyene Sen ver ânı, bana seni gerek seni" şathiyesi-ni anlamakta güçlük çekmiş ve nihayet, "Cennet hak-kında dedikleri kelime-i şenâ küfr-i sarihtir; katilleri mübahtır"<sup>12</sup> şeklindeki fetvasıyla Yûnus'un bu beyti-ni okuyanları kâfir sayarak kanlarının helal olduğunu ilan etmiştir. Ancak bu fetvanın üretildiği fıkıh kültü-ründeki toleranssız zahircilik, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi bazı büyük sûflerin fıkıh uleması (ehl-i rûsum) hakkında, "peygamberler ve velilerin karşısına dikilen firavunlar", "Allah'ın salih kullarının önünü kesen deccallar" gibi çok ağır ifade-ler kullanmaya sevk etmiştir.<sup>13</sup>

**İnsan ile Allah arasındaki ilişki aynı zamanda bir dost ve arkadaş ilişkisidir; öyleyse bu ilişki korkudan ziyade sevgi, saygı, güven ve şükran duygusu temelinde sivil ve gayri resmî şekilde tezahür etmelidir.**

Bilindiği gibi, İslâm ilim ve kültür geleneğinde res-mî ve kitâbî din tasavvurunu teorik (inanç) düzeyde kelim ve akaid, pratik düzeyde de fıkıh inşa etmiş-tir. Bu iki ilmî disiplindeki epistemolojik yapı temel-de beyana, yani dil, akıl ve mantık kurallarına daya-nır. Nitekim genel açıdan, "Nasslar doğrultusunda Allah'ın zat ve sıfatlarından, peygamberlikle ilgili konulardan, mebde ve mead açısından varlıkların durumlarından söz eden ilim" olarak, amaç açınsı-dan da "muhaliflerin ileri sürdüğü şüphe ve itirazla-rı müdellel şekilde geçersiz kılmaya ve bu yolla İslâm inancını temellendirmeye çalışan ilim" olarak tanımlanan kelim, erken dönemlerde ilgisini ağırlık-lı olarak Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri gibi konu-lara teksif etmişken, İslâm dünyasında felsefenin yaygınlık kazanmasından sonra mebde ve mead açı-sından "varlık" (mevcud) meselesiyle de ilgilenmiş-tir. Gazalî'nin (ö. 505/1111) İslâm felsefesiyle ilgi-lenmesi ve mantık disiplinini İslâmî ilimlere dâhil etmesinin ardından tematik alanı daha da genişleyen ve hatta bilginin konusu olan her şeyle (malum) ilgi-lenen kelim ilminin bütün bu konularla ilgileniş tar-zı soyut, kuramsal, zihinsel ve entelektüel nitelikli-dir. Yöntem münazara ve cedel, dil ve üslup ise po-lemikçidir. Nitekim Farabî de (ö. 339/950) kelim il-

mini, "Din kurucusunun açıkça beyan ettiği belli dü-şünce ve davranışlara aykırı olan tüm hususların yanlışlığını sözle ortaya koyma gücü kazandıran bir tartışma/polemik yeteneği" olarak tarif etmiştir.<sup>14</sup>

Elbette kelim, Müslüman toplumun yabancı din ve kültürlerle karşılaşmasına sahne olan erken dönem-lerde İslâm inanç sistemini dışarıdan gelen eleştiri ve itirazlara karşı savunma ve temellendirme gibi çok önemli bir fonksiyon icra etmiştir; ancak za-manla İslâm dünyasında farklı düşünce ekollerinin ortaya çıkmasına, diğer bir deyişle İslâm kelamının kendi iç bünyesinde Selefiyye, Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye gibi muhtelif kollara ayrılmasına paralel olarak başta Allah'ın zat ve sıfatları olmak üzere inanca müteallik hemen her konu ihtilaf ve çatışma zemininde ele alınmış, dolayısıyla kelim gitgide "iç ötekileştirme" denebilecek bir fonksiyon icra eder hâle gelmiştir. Nitekim Gazalî de kelamı bu fonksi-yonuna mütenasip biçimde, "Ehl-i Sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bidat'ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim" diye tarif etmiştir.<sup>15</sup>

Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını körükleyip dinî-ahlâkî hayatı zaafa uğratmak, Müslümanların birbirini tekfir etmesine yol açmak, zihinlerde şüphe uyandırmak gibi bir dizi menfi hususiyete sahip ol-duğu gerekçesiyle birçok âlim tarafından eleştirilen kelim, tabir caizse elitist/seçkin bir karaktere sa-hiptir. Daha açıkçası, kelim gerek konu, gerek dil ve üslup bakımından daha ziyade İslâm entelijansiyası-na hitap eden ve bu kesimin ilgisini çeken soyut ve zihinsel bir ilmî disiplindir. Bu yüzdendir ki kelamın inanç konusunda sıradan insanların psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarını karşılaması, iman hayatını mamur kılması söz konusu değildir. Üstelik bu ilmin klasik dönemlerde ilgilendiği birçok konu günümüz dünyasında menatını yitirmiş gözükmektedir.

Diğer taraftan Sünnî, Mu'tezilî ve Şif-İmâmî kelim sistemlerinde tenzihçi anlayış hâkim olduğu için, Tanrı da mutlak aşkınlığı ifade meyanında "O" ola-rak tasavvur edilmiştir. Kuşkusuz Allah'ın mutlak aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmesi, tecsim ve teşbih gibi problemleri savuşturucudur; ancak bu ta-savvurun Allah'ı beşerî algılayış ve kavrayıştan uzaklaştırma gibi bir sonuca müncer olma riski de mevcuttur. Hatta Tanrı-insan ilişkisinde sivillik söz konusu olduğunda, tenzihçi anlayışın zararı kârın-dan fazladır denebilir. Kaldı ki Selefiyye, Ehl-i Ha-

dis ve dolayısıyla erken dönem Ehl-i Sünnet'in (Ehl-i Sünnet-i Hâssa) en meşhur simaları arasında sayılan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârîmî (ö. 280/894) gibi âlimlerin tenzihçi Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdıkları eserlerdeki merviyaya -ki bu merviyatın önemli bir kısmı birinci derece sahih kabul edilen hadis mecmualarında da mevcuttur- bakıldığında, Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanların Allah'ı insanbiçimci (antropomorfik) tarzda algıladıkları görülür. Buna istinaden denilebilir ki Hz. Peygamber ve sahabe için önemli olan, ilâhî zat ve sıfatların gerçek mahiyeti ya da bunların algılanış keyfiyeti değil, Allah'la en sıcak ve samimi şekilde nasıl ilişki kurulabileceği olsa gerektir. Kaldı ki Hz. Peygamber Allah'a atfen, "Kulum benim hakkımda nasıl bir tasavvura sahipse ben öyleyim; bana yakardığında onunla beraberim" (*ene 'inde zanni 'abdî fiyye ve-ene meahû izâ deânî*)<sup>16</sup> demiştir.

Özetlersek, günümüz İslâm dünyasında da hükümlerferma olduğu gözlemlenen tenzih ağırlıklı Tanrı tasavvuru, insanın Allah ile ilişkisini "Ben ve Sen" düzeyinde tesis etmesine imkân tanıyan bir tasavvur şekli değildir. Aynı yargı, kelimadan ihtisar edilen akaid için de geçerlidir. Çünkü akaid, adı üstünde bir dogmalar manzumesidir. Bu yüzden, esas itibariyle zihinde hazır bulunan, gerektiğinde dille ifade olunan akaidin insan ile Allah arasında canlı, dinamik, sıcak ve sivil bir ilişkinin tesisine imkân sağlaması pek mümkün gözükmemektedir. Buna mukabil, söz konusu ilişkinin ibadet sayesinde de tesis edilebileceği düşünülebilir. Kuşkusuz ibadet ve ubudiyet insanın Allah'a yaklaşma (kurbiyet) vesilesidir. Ancak buna vesile olan ibadet, Kur'an'da anlatılan ve kısaca amel-i salih kavramında ifadesini bulan ibadettir. Bu anlamda ahlâkî ve manevî özü ağır basan ibadet, insanın -iman etmiş olmak şartıyla- Allah'a sevgi, saygı ve şükran ifadesi olarak içtenlikle yapıp ettiği bütün her şeyi muhtevirdir; dolayısıyla belli başlı ritüellere indirgenebilecek bir nitelikte değildir. Oysa bidayette "kişinin hak ve yükümlülüklerinin bilgisi" gibi çok geniş bir anlam alanına sahip olan ve fakat zaman içerisinde tematik ilgisi dinin fûrûna (teknik anlamda ilmihal ve hukuk) indirgenmiş bulunan fıkıh ilmine göre ibadet, bildik anlamda ibadet-i mersûmeden ibarettir.

Hiç şüphesiz fukaha bireysel ve toplumsal hayatı şer'î ahkâma göre tanzim etmek gibi mühim bir görev üstlenmiş ve bu görevin doğası gereği mükellef-

lerin fiillerini kategorize etmiştir. Bunun için de nassları kaçınılmaz olarak birer hukuk kodu gibi değerlendirilmiş ve sınırlı sayıdaki nassı tikel hükümler üretme saikiyle maksimum ölçüde semerelendirmiştir. Diğer taraftan, ilk planda mükellefin uyacağı dinî-hukukî hükmün belirlenmesi amaç edinildiğinden, fıkıh ilmi nazariyeler ve geniş kapsamlı normlar üzerine bina edilmemiş, aksine bu ilim dalında her meselenin ayrı olarak ele alınıp hükme bağlanması tarzında bir yöntem (kazuistik metot) benimsenmiştir. Ayrıca fıkıh, Abbâsîlerin son dönemlerine gelindiğinde canlılık ve dinamikliğini büyük ölçüde yitirmiş ve bu durum taklitçi zihniyetin yaygınlaşması gibi menfi bir sonuç vermiştir. O kadar ki meşhur Hanefî usulcüsü Kerhî (ö. 340/952), "Mezhebimizin hükmüne uymayan her ayet ya müevvel ya da mensuhtur."<sup>17</sup> diyebilmiştir.

**İslâm ilim ve kültür geleneğinde resmî ve kitâbî din tasavvurunu teorik (inanç) düzeyde kelam ve akaid, pratik düzeyde de fıkıh inşa etmiştir. Bu iki ilmî disiplindeki epistemolojik yapı temelde beyana, yani dil, akıl ve mantık kurallarına dayanır.**

Bütün bunlar bir yana, ilmihal ve hukuk bilgisine indirgenmiş fikhın terminolojisinde ibadet, belli birtakım formel kalıplar çerçevesinde, hatta vazife hissiyle zorunlu olarak eda edilen, dolayısıyla borç gibi ödenmesi gereken bir dizi ritüelden ibarettir denebilir ve buna bağlı olarak fikhî anlamda ibadetin (ibadet-i mersûme) ubudiyette amatör ruhluluğu ilga, profesyonelliği ihya ettiği söylenebilir. Çünkü fıkıhta her ibadet matematiksel biçimde düzenlenmiş, Allah'a saygı, sevgi ve şükran ifadesi olan yükümlülükler salt birer vecibe/vazife olarak tarif edilmiş, ibadette eksikliğin telafisi ise -namazın kazası, ıskat, devir gibi örneklerde olduğu gibi- kemiyete indirgenerek aritmetik hesaplama yoluna gidilmiştir. Bütün bunların ötesinde hîle-i şer kavramı İslâm fikhında kendine yer bulabilmiş ve bu konuda zengin bir literatür üretilmiştir. Hâlbuki ibadet, özü itibariyle ahlâki olup gönüllülüğü muciptir. Gönüllülük ise bir bakıma amatör ruhluluk demektir. Amatör ruhluluktan maksat da Yunus'un, "Cennet cennet dedikleri..." sözünde saklı olsa gerekir.

Bu mülâhazalara istinaden fıkıh ve fukahaya genellemececi bir yaklaşımla çok acımasız eleştiriler yöneltti-

ğimiz söylenebilir. Ancak bu eleştirilerde en azından haklılık payı bulunduğunu takviye adına, Fahrreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Tevbe 9/112. ayetteki ve '*l-hâfîzûne li-hudûdillâh* (Allah'ın belirlediği sınırları hakkıyla gözetenler) ibaresinin tefsiri münasebetiyle dile getirdiği şu ifadeleri nakletmek gerekir:

"Bilesin ki fıkıhçılar, zikrettikleri hususların şer'î/dinî mükellefiyetlerin gerçek açıklamasıyla ilgili olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa işin gerçeği hiç de öyle değildir. Gerçekte mükelleflerin fiilleri, uzuvların fiilleri ve kalbin fiilleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Fıkıh kitapları uzuvların fiillerine taalluk eden mükellefiyetlerin açıklamasıyla doludur. Kalbin fiilleriyle ilgili mükellefiyetlere gelince, fıkıhçılar bu konudan hiç söz etmemişler, dolayısıyla konuyla ilgili hiçbir kitap yazmadıkları gibi kitaplarındaki üst ve alt başlıkların hiçbirinde de buna yer vermemişlerdir. Yine onlar kalbin fiilleriyle ilgili mükellefiyetlerin inceliklerinden de bahsetmemişlerdir. Hiç şüphesiz bu konudan söz

### **Günümüz İslâm dünyasında da hükümferma olduğu gözlemlenen tenzih ağırlıklı Tanrı tasavvuru, insanın Allah ile ilişkisini "Ben ve Sen" düzeyinde tesis etmesine imkân tanıyan bir tasavvur şekli değildir.**

etmek son derece önemlidir; konunun gerçek mana ve mahiyetini ortaya koymak ise her şeyden önceliklidir. Çünkü uzuvların fiillerinden istenen, beklenen şey, kalbe ait fiillerin gerçekleşmesinden ibarettir. Allah'ın kitabındaki pek çok ayet tam da bundan söz etmekte; özellikle [Tevbe 9/112. ayetteki] ve '*l-hâfîzûne li-hudûdillâh* ifadesi kapsayıcı ve kuşatıcı biçimde mükelleflere ait fiillerin tüm kısımlarını içermektedir."<sup>18</sup>

Gerek kelam ve akaidin ortaya koyduğu inanç dizgesi, gerekse fıkıhın tanzim ettiği ibadet sistemi insanın Allah ile insan arasında sivil ve samimi bir ilişki kurmasına elverişli olmadığı gibi, günümüzde umumiyetle resmî din görevlileri tarafından yürütülen vaaz ve irşad faaliyetlerindeki bilindik jargonun da böyle bir ilişkiye pek imkân tanımadığı şüphesizdir. Çünkü söz konusu jargon, Allah'ı her şeyden önce mutlak güç ve kudretinden, önlenemez hışım ve ga-

zabından korkulması gereken, insandan hesap sormak için hazır bekleyen totaliter bir varlık olarak tasvir etmekte ve bu tasvir şekli özellikle avam-ı nâsın Allah'la ilişkisinde korku, kaygı ve endişe gibi duyguların güven, sevgi ve saygı hissiyatına galebe çalması gibi menfi bir sonuç vermektedir. Vaaz ve irşad jargonundaki bu problemin temel sebeplerinden biri, gerçek muhatapları kâfirler, müşrikler, münafıklar olan azapla ilgili ayetlerin çok kere müminlere tevcih edilmesi, dolayısıyla ilâhî kelamdaki her bir hitabın herkese yönelik olduğunu vehmettiren bir evrensellik algısıyla, cehennem ve azapla ilgili ayetlerdeki tüm tehdit ve ikazların müminlere yönelik zannedilmesidir. Öte yandan, gerek meallerde, gerek popüler dinî edebiyatta, gerekse vaaz ve sohbetlerde takva, haşyet ve havf gibi Kur'an kavramlarına umumiyetle "sakınma ve korku" manası yüklenmesi de başka bir ciddi problemdir. Oysa gerek takva, gerek haşyet mutlak korku ve kendisinden korkulan bir şeyden sakınma anlamından ziyade saygıya dayalı bir kaygıya işaret etmektedir. Kaldı ki Allah totaliter bir güç değil, aksine sınırsız gücünü adalet, sevgi ve merhametle sınırlandırmış bir varlıktır. Bu bakımdan, insanın Allah'tan korkması, sahip olduğu sınırsız güçle ne yapacağı kestirilemeyen bir zorbadan korkmak değil, en yücelik ve iyilik makamının sahibine karşı mahcup olmaktan kaygı duymaktır. Çünkü Allah'ın yücelik ve kutsallığı salt gücünden gelmez. Bilakis gücünü mutlak iyiliğiyle sınırlandırmış olmasından gelir. Ayrıca Allah insanlardan salt gücü adına, güçlü olduğu için teslimiyet beklemez. İnsanın O'nu gereği gibi anlayıp takdir ettikten sonra, anlamsız şekilde kendini yeterli görme, inat ve nankörlüğü terk ederek saygı duymasını ve itaat etmesini ister.<sup>19</sup>

Sonuç olarak, Allah ile insan arasında sevgi, saygı, güven ve şükran temelinde bir sivil ilişki kurmak gerçekten istenen, arzu edilen bir şeydir. Ancak İslâm'ın inanç boyutuyla ilgili kelamdan iman, amel boyutuyla ilgili fıkıhtan ibadet ve ubudiyet çıkmadığı/çıkmayacağı için, bu iki ilmî disiplin çerçevesinde böyle bir ilişkinin tesisi pek mümkün olmasa gerektir. Tam bu noktada Muhammed Hamidullah'ın şu itiraflarını aktarmak çok manidar olacaktır:

"Benim yetişme tarzım rasyonalisttir. Hukukî çalışma ve incelemeler bana inandırıcı bir şekilde tarif ve ispat edilemeyen her şeyi reddetmiştir. Muhakkak ki ben namaz, oruç vesaire

gibi İslâmî vazifelerimi tasavvufî sebeplerle değil, hukukî sebeplerle ifa ediyorum. Kendi kendime diyorum ki, Allah benim rabbimdir, sahibimdir. O bana bunları yapmamı emretmiştir, o halde yapmalıyım. Bundan başka, hak ve vazife birbirine bağlıdır. Allah bunları ben istifade edeyim diye bana emretmiştir; şu halde ben O'na şükretmekle vazifeliyim. Batı toplumunda, Paris gibi bir muhitte yaşamaya başladığım zamandan beri hayretle görmekteyim ki Hıristiyanların İslâmiyet'i kabulü, onları İslâm'ı kabule sevk eden ne Ebû Hanife, ne de İmam Mâtürîdî'dir. Fakat Muhyiddîn Arabî'dir. Bu konuda benim de şahsi müşahedem olmuştur. İslâmî bir konuda benden bir izah istendiği zaman, benim verdiğim aklî delillere dayayan cevap soranı tatmin etmiyordu; fakat tasavvufî izah meyvesini vermekte gecikmiyordu. Bu konuda tesir gücümü gittikçe kaybettim. Şimdi inanıyorum ki Hülâgû'nun yakıp yıkan istilalarından sonra Gazan Han zamanında olduğu gibi, bugün en azından Avrupa ve Afrika'da İslâm'a hizmet edecek olan ne kılıç, ne de akıldır; fakat kalp ve tasavvuttur.”<sup>20</sup>

Bu samimi itiraftan da anlaşılacağı gibi, tasavvuf ve irfan geleneği Tanrı-insan ilişkisinde sivilite bağlamında ciddi bir imkân alanı gibi gözükmektedir. Ancak bizce imkân sağlamaya namzet tasavvuf, bilhassa Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Cüneyd-i Bağdadî'den (ö. 297/910) itibaren kendini güçlü bir şekilde hissettiren ve bütün dinî konular ve kavramlara nass merkezli tanımlar getiren müesses Sünnî tasavvufun ziyade özgürlük, çeşitlilik ve zenginliğe daha müsait olduğunu düşündüğümüz gayri müesses tasavvuf kültürüdür. Daha açıkçası Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin tekçi din yorumlarına tabilik vasfı taşımayan İslâm ve tasavvuf çizgisi, bahse konu ilişkinin nasıllığı hakkında fikir verecek niteliktedir. Bu arada Mevlana Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 738/1337), Şeyh Bedreddîn Simavî (ö. 823/1420) gibi kült şahsiyetlerce temsil edilen Anadolu tasavvuf çizgisinin de benzer nitelikte olduğu söylenebilir.

Gelinen bu noktada, kimi araştırmacılarca “Anadolu tasavvufunun yetimleri” olarak nitelendirilen Anadolu Alevilerine özgü din anlayışında Tanrı-insan ilişkisinin Sünnî geleneğe nispetle daha sivil bir dü-

zeyde tesis edildiği söylenebilir. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Alevî İslâm yorumunun kendi içinde monist bir yapı arz etmemesidir. Bunun temel nedeni ise Alevîliğin kitabi (yazılı) değil şifahi (sözlü) kültürden beslenen bir İslâm yorumu olmasıdır. Nitekim Alevîlikte sözlü kültürün yorumu herkese açıktır. Yerel koşullar içinde yaşayan bir İslâm olduğu için, Alevîlik herkesin paylaştığı bir gelenektir. İşte bu şifahi gelenek Alevîliği diri kılmakta, dolayısıyla Alevîlere din ve Tanrı tasavvurunda çok renklilik ve çeşitlilik imkânı sunmaktadır. Sonuçta bu da insan ile Allah arasında hem tekçi hem de resmî olmayan bir ilişkinin tesisini kolaylaştırmaktadır. Öte yandan gerek herkesin üzerinde oydaşmaya vardığı bir Alevîlik kitabının olmaması, gerekse kitabi geleneğe dayanan bir teolojik sistemin bulunmaması Alevîlik için bir kayıp veya zayıflık olmamış, tam tersine Alevîlik yüzyılların şartları ve baskıları içinde yorumlanarak günümüze akan bir açılımlar ırmağı olmuştur.<sup>21</sup> Buna mukabil, Sünnîlik -Alevîliğin aksine- kitabi/yazılı bir İslâm yorumudur ve Sünnî geleneğe dört başı mamur denebilecek bir teolojik sistem de mevcuttur. Ancak bu hususiyet, kelam ve fıkıhla ilgili mülâhazalarımızda da anlatmaya çalıştığımız gibi, dinin diğer bütün alanlarında olduğu gibi Tanrı-insan ilişkisinde de kitabi ve resmî kurallara titizlikle riayeti gerektirmekte, aksi halde heretiklikle itham mekanizması devreye girmektedir.

**İlmihal ve hukuk bilgisine indirgenmiş fıkıhın terminolojisinde ibadet, belli birtakım formel kalıplar çerçevesinde, hatta vazife hissiyle zorunlu olarak eda edilen, dolayısıyla borç gibi ödenmesi gereken bir dizi ritüelden ibarettir.**

Şu halde denebilir ki Sünnî İslâm iç bünyesindeki çeşitliliğe rağmen aslında tekçi yorum ve hakikat anlayışına dayanan, aynı zamanda dinîlik vasfı taşıyan her konuyu naslarla tanımlayan ve bu yüzden ister istemez resmî, mesafeli ve belki biraz da klasik ilmihal ve hukuk (şeriat) dindarlığına aşırı vurgudan ötürü formalist bir hüviyet taşıyan bir İslâm anlayışdır. Buna mukabil Alevîlik kuşkusuz daha sivilidir; fakat vucûbiyeti Kur'an'la sabit olan dinî pratikler hususunda da bir o kadar gevşektir. Kimbilir bu gevşeklik belki de Sünnî fıkıhtaki formalizme bir tepkinin eseridir; ancak her ne sebeple olursa olsun, Ale-

vîlikteki yaygın şeriat antipatisinin topyekûn mazur görülecek bir tarafı yoktur. Gerçi Alevîlikte şeriat boşlamanın gerekçesi hazırdır ve bu gerekçe de özetle şudur:

Meşhur dört kapıdan ilki olan şeriat kapısında Kur'an salt bir metin olarak tilavet edilir, hakikat kapısında ise kemale ermiş müminin gönlünde yankılanan ilahî bir ses hâline gelir. İşte tam bu noktada Kur'an soyut ve suskun bir kelam olmaktan (Kur'an-ı Sâmit) çıkar ve deyim yerindeyse ete kemiğe bürünüp konuşur. Diğer bir deyişle, hakikat kapısında Kur'an insanla bütünleşir, böylece insan Kur'an-ı Nâtik, yani konuşan Kur'an olur. Bu mertebeye ulaşıldığında Arap dilinin lafzî-zahirî kalıplarında ifadesini bulan Kur'an ile bu vasıftaki Kur'an'ın içerdiği ahkâm bir bakıma anlamsızlaşır. Buna paralel olarak kulluk-ibadet mefhumu da büyük ölçüde başkalaşır. Daha açıkçası, hakikat kapısında şeriat dışarıda kalır; hâliyle namaz, oruç, hac

**Sünnîlik -Alevîliğin aksine- kitabî/yazılı bir İslâm yorumudur ve Sünnî gelenekte dört başı mamur denebilecek bir teolojik sistem de mevcuttur.**

gibi formel ibadetlerin yerini ele-dile-bele sahip olmak gibi ahlaki normlar alır. Asıl ibadet, saf ve temiz kalplilikle eşdeğer bir ahlaktan ibaret sayılınca, sözgelimi Kur'an'da geçen *salât* da bildik namazdan öte salt dua ve niyaz olarak algılanır. Bu algı ve anlayış, kimi Alevîlerce Kur'an ve hadislerde beş vakit namaza delalet eden sarıh bir beyan bulunmadığı, beş vakit namazın Hz. Ömer ve/veya Emevîler döneminde bir devlet politikası olarak tatbik mevkiine konulduğu gibi birtakım argümanlarla temellendirilmeye çalışılır. Söz konusu ibadetleri Sünnî anlayışa paralel şekilde anlayıp yorumlayan Alevîlerin varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir; ancak bilhassa Kur'an ahkâmını pratik hayata aktarma söz konusu olduğunda Alevîlikteki hâkim eğilimin en iyimser nitelendirmeye gevşeklik ve ilgisizlik şeklinde kendini gösterdiği söylenebilir.<sup>22</sup> Sonuçta bu da başından beri anlatmaya çalıştığımız sivil ilişkiyi haleldar edici bir hususiyet olarak değerlendirilebilir.

**dipnotlar**

- <sup>1</sup> Bkz. Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 212. İman kavramına dair kapsamlı bir semantik tahlil için ayrıca bkz. Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 76-96.
- <sup>2</sup> İlhami Güler, *İtikaddan İmana*, Ankara 2009, s. 16.
- <sup>3</sup> Bu konuda bkz. Martin Buber, Ben ve Sen, çev. İnci Pal-say, Ankara 2003.
- <sup>4</sup> Bkz. Bekir Topaloğlu, "Mevlâ", *DİA*, Ankara 2004, XXIX. 440.
- <sup>5</sup> İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara 2004, s. 18.
- <sup>6</sup> Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, nşr. L. Massignon, Paris 1955, s. 279.
- <sup>7</sup> Süleyman Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", *DİA*, İstanbul 1992, V. 239.
- <sup>8</sup> Bu konuda bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sufî ve Dil, Mevlâna Örneği*, İstanbul 2002, s. 123 vd.
- <sup>9</sup> Ethem Cebecioğlu'nun ifadesiyle, "Hz. Musa'ya bir ağacın kökünü 'İnnî enellâh: Gerçekten ben Allah'ım' (Kasas 28/30) diye konuşturan Allah'ın, halifelik özelliği taşıyan bir insan olarak Hallac-ı Mansur'a 'Ene'l-Hak' dedirtmesi imkânsız mı? Kaldı ki 'Ben Allah'ım' dememiş, 'Ben Hakk'ım', yani O'nun el-Hakk isminin ortaya çıktığı yer-yüzündeki bir halifesiyim demiştir. O, 'Ene'l-Bâtıl' de-seydi daha mı doğru olurdu". Ethem Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf*, yıl: 7, sayı: 17 (2006), s. 26.
- <sup>10</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *et-Tecelliyâü'l-İlâhiyye*, nşr. Osman İsmail Yahya, Tahran 1988, s. 52.
- <sup>11</sup> Bu konuda bkz. Süleyman Uludağ, "Arbede", *DİA*, İstanbul 1991, III. 347-348.
- <sup>12</sup> Ertuğrul Düzdağ, *Ebu's-Suûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 87.
- <sup>13</sup> Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., I. 200, 279.
- <sup>14</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, Kahire 1931, s. 71.
- <sup>15</sup> Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, Kahire trs., s. 96.
- <sup>16</sup> Tirmizî, "Zühd" 51, [Hadis no: 2388].
- <sup>17</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen el-Kerhî, *Risâle*, İstanbul trs., s. 84.
- <sup>18</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XVI. 124.
- <sup>19</sup> Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s. 10-11.
- <sup>20</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul 2002, s. 542.
- <sup>21</sup> M. Hakan Yavuz, "Anadolu Tasavvufunun Yetimleri: Alevîler", *Köprü Dergisi*, sayı: 62, Bahar 1998, (<http://www.koprudergisi.com>.)
- <sup>22</sup> Mustafa Öztürk, "Alevîliğin/Alevîlerin Kur'an Algısı", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, yıl: 2, sayı: 6 (2009), s. 14.