

Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab

Dr. Hatice K. ARPAGUŞ*

Özet

Allah-insan ilişkisi İslâm düşüncesinin en temel problemlerinden birini teşkil etmektedir. Bu amaçla makalede önce Allah tasavvurunun bilgisel imkânı ve değeri rahmet-gazab kavramları dikkate alınarak incelenecektir. Bu amaçla Allah'ın esmâ-i hüsnâsından hareket edilecek ve Allah'ın insanlara kendini nasıl ve niçin tanıttığı üzerinde durulacaktır. Sonraki başlık ise, Allah-insan ilişkisinin temel noktalarından biri olan rahmet-gazab konusundaki eleştirilerin hangi çerçevede olduğunu ele alacaktır. Daha sonra rahmet ve gazab kavramlarının Kur'an-ı Kerim'de ne şekilde geçtiği ve ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Ancak Allah'ın inanmayan kimseleri cezalandıracağını bildirmesi bizzat rahmetin eseri olduğu ve bunun toplumsal düzen ve ahlâk için gerekli bulunduğu bu araştırmada elde edilen sonuçlardan biridir. Bu amaçla son bölümde iki kavramın birbiriyle ilişkisi değerlendirilecektir.

Anahtar terimler: Rahmet-gazab, Allah-insan ilişkisi, rahmân-rahîm, gazab ve Allah'ın cezalandırması, Allah, rahmân, rab.

Abstract

The relationship between God and man occupies a central place in Islamic thought. Hence this article will study the possibility of God's knowledge, its value with particular reference to the concepts of God's mercy and His wrath. Therefore we will use the beautiful names of God (al-asma al-husna) as our starting point, secondly we will elucidate why God makes Himself known and how he does it. Finally we will study the criticism towards mercy-wrath issues. After that we will go through the Holy Quran and see in which senses the concepts of wrath and mercy are used. God informs that He will punish those who do not believe in Him and those who do not follow the divine commandments. This article concludes that this is the result of God's mercy since it is necessary for the public order. Hence the final chapter of the article will study the relationship between these two terms.

Key words: Mercy, wrath, Rahma, Ghadab, the relationship between God and man, the compassionate (rahman) and the merciful (rahim), the Compassionate (rahman), Lord (rabb) .

1. Allah Tasavvurunun Bilgisel İmkânı ve Değeri

İlçığ filozoflarından Xenophanes'in "Eğer atların ve aslanların elleri olsaydı ve tıpkı insanlar gibi resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerdi"¹ ifadesi, Tanrı tasavvurunda insanın konumuna işaret etmek-

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 27.

tedir. Bu durum bir taraftan Allah-insan ilişkisinde insan doğasının önemini gösterirken, diğer taraftan da söz konusu meselenin insanın tarihiyle özdeş olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an ve İslâm düşüncesi açısından konuya bakılacak olursa Allah tasavvurunun bilgisel imkânında Allah'a nispet edilen sıfat veya esmâ-i hüsnânın önem arzeden meselelerin başında geldiği görülmektedir. Fakat bu makalede doğrudan sıfat ve esmâ-i hüsnâyî bütün ayrıntılarıyla ele almak mümkün olmadığından bunlardan yalnızca rahmet-gazab açısından Allah-insan ilişkisine bakılacak ve sıfat ile isimler bu perspektiften incelenecektir.

Bu amaçla öncelikle Allah'ın Kur'an'da kendini nasıl tanıttığına bakmakta fayda vardır. Allah kendinden bahsederken en güzel isimlerin kendisinde olduğunu,² "...göklerde ve yerde en yüce sıfatların yine kendinde bulunduğunu"³ ifade ederek diğer varlıklardan farklı olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Allah'ın diğer varlıklardan farklı isim ve vasıfları bulunduğunu destekleyen âyetlerin bazıları da şöyledir: "yaratana hiç yaratmayan gibi olur mu?"⁴ "kendisini ne uyku ne de uyuklama tutar"⁵ "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁶ "hiçbir şey O'nun dengi değildir"⁷ "kudret ve izzet sahibi rabbın onların yakıştırdığı bütün vasıflardan münezzehtir"⁸ "O'nun bir benzerini bilir misin?"⁹ şeklindeki âyetlerle Allah'ın dünyadaki herhangi bir varlığa benzemediği, oldukça vazih bir şekilde ifade edilmektedir. Nitekim aynı âyetlerde Allah'ın isim ve sıfatlarının varlığıyla paralel olacak şekilde yine hiçbir şeye benzemediği de bildirilmektedir. Diğer taraftan bazı âyetlerde de Allah'ın insanlara nispet edilen bazı isim ve sıfatlarından da bahsedilmektedir. İlk bakışta benzerliği anımsatan isimlerden bir kısmı da alîm, hakîm, kâdir, gören, işiten, adaletli muamelede bulunan, merhamet eden, gazab eden şeklindedir. Bu husus da Allah tasavvurunda insanî esasların dikkate alındığını, yani vahyin bilgisel zemininde beşerî ifadeler kullanıldığını göstermektedir. Çünkü insan somut ve yaşadığı fizikî dünyanın şartları çerçevesinde düşünen ve bilen bir varlık olduğundan soyut ve fizikî dünyanın şartlarıyla ifade edilmesi imkânsız gaybî varlığı ancak bu şekilde anlayabilmektedir. Fakat Allah, kavram açısından insanda bulunan vasıf ve isimlere sahip olduğunu bildirirse de

² el-A'râf 77/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24. Esmâ-i hüsnâ konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404-418; Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996.

³ er-Rûm 30/27.

⁴ en-Nahl 16/17.

⁵ el-Bakara 2/255.

⁶ eş-Şurâ 42/11.

⁷ el-İhlâs 112/4.

⁸ es-Saffât 37/180.

⁹ Meryem 19/65.

varlık olması açısından insandan oldukça farklıdır. Dolayısıyla Allah kendini anlatırken insanda bulunan isimlerin benzerini kullansa da iki varlık arasında iştirak ve benzerlikten bahsetmek mümkün değildir. Bu durum Allah-insan ilişkisindeki temel noktalardan birini oluşturmakta ve iki farklı kategorideki varlık arasında bilgisel zemin oluşturmadaki kaçınılmaz yolu göstermektedir. Ancak bu metot sonucunda insan bir taraftan kendisiyle kıyaslanması mümkün olmayan, ama kendisine benzeyen vasıflar taşıyan yaratıcısı olduğunu öğrenmeye, diğer taraftan da kendi şartları çerçevesinde böyle bir yaratıcıyı tanımaya çalışmaktadır. Şüphesiz bu husus, Allah'ın insanın yaşadığı dünyadaki kavram ve olguların ötesinde bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Xenophanes'in "at ve aslanlar resim yapsalar kendileri gibi Tanrılar çizerlerdi" açıklaması da hem insan doğasının Tanrısını anlamaktan aciz olduğunu, hem de insanın Tanrı tasvirinde etkin olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu kısa ön açıklamadan sonra tekrar Kur'an'ın Allah hakkında kullandığı kavramlara dönlürse, Allah'ın bir yandan kendini insanda bulunan vasıflarla tanımladığı, diğer taraftan da kendisinin bir benzerinin olmadığını, herhangi bir varlığın O'na benzemesinin mümkün bulunmadığını ifade ettiği görülür. Bu esaslardan hareket edildiğinde Allah, hem insanlarda bulunan vasıflarla kendini tanıtmakta, hem de kendisinin herhangi bir şekilde benzerinin olmasının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Bu durumda "bir benzeri olmayan Allah hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün mü? Veya bizde bulunan görmek, işitmek, merhamet etmek gibi vasıflar hiçbir şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarına benzemiyorsa yine de Allah hakkında bilgi sahibi olabilir miyiz? Yahut Allah kendinden bahsederken insandaki vasıflara benzer şekilde kendini anlatıyorsa bu noktadan hareketle benzerlikten bahsedilebilir mi? Ya da benzerliği andıran şeyin durumu ve sınırı ne olmalıdır?" gibi soruların cevaplandırılması gerekmektedir. Bu amaçla mezheplerin yaklaşımları da göz önünde bulundurularak meselenin incelenmesinde fayda vardır. Ancak her şeyden önce insanın kavramasını kolaylaştırmak amacıyla Allah'a nispet edilen bazı vasıfların insanda da bulunmasından hareketle insan ile Allah arasında ayniyet ya da benzerliğe hükmedilemeyeceğinin altını çizmek gerekmektedir. Çünkü bir hususta benzerlikten bahsedebilmek için bütün vasıflarda iştirakin olması gerekmektedir. İki şey bütün vasıflarda birbirine müşterek olsa da yalnızca tek vasıfta iştirak sağlanmazsa söz konusu iki şeyin birbirine benzediğinden bahsedilemez. Meselâ insan bilen vasfına sahip bir varlık olduğu gibi Allah'a da bilmek sıfatı nispet edilmektedir. Ancak insanın bilmesi onun gelişimiyle elde edilen bir durumdur, yani insanın bilen vasfına sahip olması zaman içinde elde ettiği bir vasıf olduğundan bilebilme insan için muhtemel bir sonuçtur (yani ihtimal açısından bakılacak olursa insanda bilme ile bilmeme halinin ortaya çıkması eşit konumundadır). Bundan başka insanın bilme kabiliyeti her an yenilenmektedir ve söz konusu vasıf insanla özdeş değildir, yani insanın

değişik sebeplerle bu vasfını kaybetmesi mümkündür. Aynı vasfın Allah'taki durumuna bakıldığında bilmek Allah için kadim bir sıfattır, varlığı zarurîdir ve ezelden ebede devam ettiğinden O'nun hakkında değişiklikten bahsetmek söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah ve insan aynı vasıflara sahip bulunmakla birlikte onların bilebilme vasıfları arasında muhteva açısından benzerlik olmadığından yalnızca kavramsal benzerlikten söz edilebilir. Nitekim Mâtürîdî de benzerliğin sadece dilden hareketle olmayacağını ifade etmektedir. Benzerliğin gerçekleşmesi için insan zihninin iki nesne ya da iki fiilin benzediğini bilmesi gerekmektedir. Söz konusu esas da, benzerliğin dille ifade edilmesi sırasında bahsi geçen öncel bilgidен hareket edildiğini ortaya koymaktadır. Yani benzerlik önce zihinde oluşmakta sonra dille ifade edilmektedir.¹⁰ Sabunî de iki şeyin benzer olmasının ölçüsünü biri için caiz olan vasıfların diğeri için de caiz olması olarak tasarlamıştır. Bu açıdan bakıldığında insan için bilmek caiz hükmünde olduğu halde Allah için böyle bir cevazdan bahsedilemez. Eş'arîler de benzemenin ölçüsünü, birbirlerinin yerini tutmak olarak belirlemişlerdir. Bu da bazı vasıfların hem Allah hem de kullar için kullanılmakla beraber birbirlerinin yerine geçmesini gerekli görmektedir. Fakat Allah'la ilgili hususlar insan için geçerli olmadığından iki varlığın birbirlerine benzediğinden bahsetmek mümkün değildir.¹¹

Gazzâlî (v. 505/1111) de Allah ile insanın isimleri arasındaki benzerliğin yalnızca isimde iştiraktan ibaret olduğu kanaatindedir. Çünkü iki varlık, varlık olmaları açısından tamamen birbirinden farklı konumdadır. Allah vacibü'l-vücut, yani var olmak için bir başkasına muhtaç olmayan bir varlık iken kendisi dışındaki mümkünat ise var olmak için O'na muhtaçtır. İnsan da mümkün kategorisinde bir varlık olduğundan var olmak için O'na muhtaçtır, bundan ötürü Allah ile insan arasında herhangi bir benzerlikten bahsetmek mümkün değildir. Bu öncülden hareket edildiğinde hem Allah hem de insan için ortak terimlerin kullanılması, ikisinin birbirine benzediği sonucunu doğurmaz. Çünkü vasıflarda benzerlik iştiraki gerektirmez. Meselâ zıt şeyler tabiatları gereği birbirinden oldukça uzak olduklarından bunların birbirlerine benzediklerine hükmedilemez. Bununla birlikte zıt şeylerin aralarında ortak birçok vasıf bulunmaktadır. Nitekim siyah ve beyaz renkleri arasındaki ilişkide bunu görmek mümkündür. Renk olmak, araz olmak ve gözle görülmek gibi nitelikler açısından siyah ve beyaz arasında bir çok ortak yön bulunmakla birlikte, ikisi de bizzat renk olmak açısından tamamen birbirine zıt konumdadırlar. İkinin birbirine benzediğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah ve insan bilen, rahmet eden ve gazab eden vasıflarına sahip iki varlık olmakla birlikte, hiçbir şekilde birbirine benzemediklerinden, misil ve denk olduklarından bahsedilemez. Çünkü bazı

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 38-39.

¹¹ Nureddin es-Sabunî, *el-Bidâye* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1979, s. 84.

vasıflarda benzer olmak misil ve denkliliği ifade etmiş olsaydı mahlukatın tamamının Allah'a benzemesi gerekirdi. Dolayısıyla bu gibi durumlarda yalnızca benzeyen şeyler arasında isimde iştirakten söz edilebilir. Meselâ at belli bir zekâ seviyesine ulaşsa da zekâsı olmasından ötürü insanın misli, dengi veya benzeri olduğu söylenemez. Çünkü insanla aynı cinsten olmadığından insanın bazı özelliklerini taşısa da o, hiçbir zaman insana benzeyen bir varlık değildir. Bundan dolayı onda var olan zekâ ile insanda bulunan ve insan için ayrıcalıklı bir vasıf olan zekâ, at ve insanın benzediğini ortaya koymaya yetmemektedir.¹²

Bundan başka Gazzâlî, bilmenin bir şeyden türeyen isimleri bilmekle değil de o şeyin mahiyet ve hakikatine vakıf olmakla gerçekleşeceği kanaatinde. Meselâ Allah'ın âlim, kâdir gibi isimlerinin bulunduğu bilinmekle birlikte insanın bu isimlerden hareketle O'nu gerçek anlamda bildiğini söylemesi mümkün değildir. Yani bu isimlerin Allah'a nispet edilmesinden hareketle Allah'ın hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi sahibi olduğundan bahsedilemez.¹³ Bu amaçla Gazzâlî Allah'ı bilmenin yollarından da bahsetmektedir. Eksik ve kusurlu olmakla birlikte insan için mümkün olan yol şöyledir: Kendimizle ilgili bildiklerimizden hareket ettiğimizde gücü ve kudreti olmak, yaşamak, bilmek, görmek ve konuşmak gibi vasıflara sahip bir varlık olduğumuzu anlarız. Sonra bizdeki vasıfların Allah hakkında da nakledildiğini duyarız. Böylece eksik te olsa Allah hakkında bilgi sahibi olmaya çalışırız. Aslında bizim vasıflarımız ile Allah'ın nitelikleri arasında herhangi bir yakınlıktan bahsetmek mümkün olmayıp ikisi birbiriyle bağdaştırılamayacak derecede birbirinden uzaktır. Kendimizde bulunanlar ile hiçbir şeye benzemeyen hakkında aynı ismi kullanarak Allah'ı tarif etmenin faydası, iki şeyi birbirine benzeterek bilinmeyi bazı sıfatlar vasıtasıyla bilinebilir kılmaya çalışmaktır. Bu metotla insan, kendinden hareketle Allah'ı vasıflandırırken kaçınılmaz olarak teşbihe düşmektedir. Ama söz konusu teşbihi Kur'an "O'nun benzeri yoktur" ifadesiyle ortadan kaldırdığından bu şekildeki tanımlama ve vasıflandırmalar yalnızca isimde ortaklığın bulunduğunu göstermektedir.¹⁴ Fakat yine de bu yolla meselâ Allah'ın kudret gibi bir sıfatının olduğunu biliriz. Yukarıda da değindiğimiz üzere gerçek anlamda bilgi sahibi olmanın bizzat künhüne vakıf olmak ve bit-tecrübe yaşamakla olduğu gerçeğinden hareket ettiğimizde ise, Allah'ın kudret sahibi olmasını anlayamayız. Çünkü Allah'ı Allah'tan başkasının bilmesi imkân dâhilinde değildir. Allah'ın hakikatini bilebilmek için Allah'taki gibi bir ilme sahip olmak gerekir ki bu da insan için söz konusu olmadığından gerçek anlamda insanın Allah'ı bilmesi mümkün değildir. Fakat insan Allah'ın ilim sıfatını kendinde bulunan ilim sıfatına benzeterek Allah

¹² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, Beyrut ts., s. 29-30.

¹³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁴ *a.g.e.*, s. 32-33.

hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu şekildeki teşbihle de insan kendi sahip olduğu sıfatlardan hareketle Allah'a yönelerek Allah'ı kendi idrakine yakınlaştırmış olur. Bilmenin bir diğer yolu da Allah'ın bu dünyada tezahür ve tecelli etmiş sıfatlarından hareketle olmaktadır. Meselâ Allah'ın kudret sıfatını bilmek, Allah'ın kudretinin eseri ve ürününden hareketle mümkün olabilmektedir. Çünkü eser, eseri meydana getirenin kudretine delalet etmektedir. Nitekim insan da Allah'ın kudreti sonucunda yarattığı şeyler hakkındaki bilgisini arttırdıkça Allah'ın kudret sıfatıyla ilgili marifeti gelişerek kemale ulaşır.¹⁵

Dolayısıyla Allah'ın insandakine benzer vasıflarla kendini tanımlaması neticesinde Allah'ın insan anlayışına yakınlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda da insan için Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanma durumu kolaylaşmaktadır. Çünkü Allah bizde bulunan fakat bizimle asla benzerliği olmayan vasıflarını anlatırken hem kendinin tanınmasında kolaylık sağlamakta, hem de bizim ahlâkî açıdan yükselişimiz için yol göstermektedir. Yani vahiy bir taraftan insanî esasları kullanırken diğer taraftan da insanın ilâhî olana doğru yücelmesini istemektedir. İnsan da Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmayı kendine düstur edindiğinden O'na benzemeye çalışacaktır. Ancak yukarıda temas edildiği üzere vasıflardaki benzerlik Allah'ın misli ve denginin olduğu sonucuna götürmez. Nitekim insan Allah'a benzemeyi ve O'na benzeyecek şeyleri ortadan kaldırdığından O'nun ahlâkıyla ahlaklanırken Allah'ın misli ve denginin olması gibi bir şüphe içinde bulunmaz. Eş'arî de yalnızca gazab, cezalandırma gibi menfi görünen vasıfların yanında rahmet, rıza gibi müspet kavramların da Allah'a izafe edilmesinin kulların iyi fiilleri yapmasına teşvik, kötülüklerden sakınmasına neden olacağı kanaatinde- dir. Yani toplumsal dirlik ve düzenin sağlanmasında Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanan kullar Allah'ın rahmeti yanında gazabını da görmelidirler. Rahmet ve nusret gibi kavramlar da mü'mine yardım ve mükâfat, kâfire de cezalandırma şeklinde tezahür etmektedir. ¹⁶ İzutsu da Allah'ın kendisine gazab kavramını nispet etmesinin veya inanmayanları cezalandıracağını bildirmesinin, insanların takvaya yönelmelerine ve dindar olmalarına vesile olacağını bildirmektedir.¹⁷

2. Müsteşriklerin Rahmet ve Gazapla Alâkalı İddiaları

Rahmet ve gazab kavramlarını tek tek ele almadan önce bu konuda müsteşrikler tarafından ileri sürülen iddialardan bazısına kısaca bakmakta fayda vardır. Aslında Allah kendini tanımlarken yukarıda hem hiçbir şeye benzemediğini, hem de insanda olduğu gibi bilen, duyan, rahmet eden bir varlık olduğunu anlattığı üzerinde durulmuştur. Bu duruma benzeyen diğer bir husus ta Allah'ın bir yandan

¹⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s.36-37.

¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalât*, Beyrut 1986, s. 49.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara ts., s. 221-227.

kendini iyilik, merhamet, şefkat, af ve ihsan sahibi gibi vasıflarla tanımlarken; diğer yandan da kendisinin kulu olduğunu kabul etmek istemeyenlere gazab edip onları cezalandıracağını, başka bir ifadeyle onlara adaletle muamelede bulunacağını bildirmesidir. Ancak insana bakıldığında onun da benzer tarzda zıt sıfatlara sahip olduğu görülmektedir. İnsan da bir yandan şükür ve takva sahibiyken diğer yandan da nankördür. Şükür ve takva îmanın kategorileri arasında bulunurken nankörlük de îmansızlık ve küfürü doğurmaktadır. Bu noktadan hareket edildiğinde insandaki söz konusu özelliklerden hareketle Allah'ın kendini tasvirde beşerî ifadeler kullanmasının gayet doğal olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu meselenin müslümanların ya da Kur'an'ın Allah tasavvurunda problem teşkil ettiğini ileri süren bir çok müsteşrik bulunmaktadır.¹⁸

Nitekim Watt da hıristiyanların kendi dinleriyle İslâm'ı karşılaştırdıklarında Hıristiyanlığın daha fazla sevgiye dayandığı kanaatinde olduklarını ifade etmektedir.¹⁹ Bundan başka yine Watt'ın tespitlerine göre hıristiyanların Tanrı'sı kendisini seven ve boyun eğnelere karşı sadece yardımsever değil, aynı zamanda kaybolmuş bir sürüyü aramak ve kurtarmak için yola düşmüş bir çoban gibidir.²⁰ Aslında ona göre meselenin nirengi noktası, yoldan çıkmış kimselerle alâkalıdır. Hıristiyanlıkta yolunu kaybedenlerin kurtuluşları biraz daha kolay ve Tanrı'nın rolü biraz daha etkin olduğu halde, İslâm'da dinden çıkanların tekrar dinlerine dönüşleri umut verici gibi görünse de biraz daha zordur.²¹

Nicholson konuyla alâkalı şöyle bir açıklama yapmaktadır. Kur'an Allah mefhumuyla başlar ve Allah'ı bir, ezeli, kâdir-i mutlak, her türlü beşerî duyuş ve hissedikten uzak olarak tanımlar. Ancak O, çocuklarının babası değil de onların efendisidir (Lord). Kur'an'da günahkârlara karşı müsâmahasız davranılırken rahmet ise yalnızca tövbe, tevazu ve devamlı ibadetle Allah'ın gazabından korunanlardır. Dolayısıyla İslâm'daki ilâh anlayışı, bir sevgi Tanrı'sından çok, korku Tanrı'sıdır.²² Benzer fikirlere Macdonald'da da rastlanmaktadır. O da Hz. Peygamber'in Allah'ı "gayur ve müntakim bir hükümdar" olarak tanıttığı iddiasında bulunmaktadır.²³ Bundan başka bazı müsteşrikler Mekkî âyetlerde müsâmaha ve

¹⁸ Nitekim İzutsu da, yüzeysel olarak bakıldığında Kur'an'ın tanıttığı Allah'ın birbirinden farklı cephelerinin olduğu sonucuna varmak mümkündür demektedir. Ancak dindar mü'min için bu iki cephe tek Allah'ın birbirini nakzetmeyen ve birbirine zıt olmayan iki farklı yönüdür. Bununla birlikte sırf mantıkî çıkarımlardan hareket eden alelade bir kafa için bu iki cephe birbirine zıt görünebilir. Geniş bilgi için bk. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 218.

¹⁹ Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* (trc. Turan Koç), İstanbul 1991, s. 87.

²⁰ Mezmurlar 23/1; Hezekiel 34/11-16; İşıya 40/11; Luka 15/3-7.

²¹ Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 88.

²² Nicholson, *The Mystics of Islam*, London-Boston 1975, s. 21. Ayrıca bk. Lütfi Ekinci-John Gilchrist, *Evet Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür*, İstanbul 1993, s. 42; İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakkikat Nurları*, İstanbul 1975, s. 34.

²³ Macdonald, "Allah", *İA*, I, 362.

merhamet, Medenî âyetlerde de şiddet, dünyevî hâkimiyet gibi kavramların hâkim olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁴ Nitekim Fazlurrahman (v. 1988) da müsteşriklerin bu konudaki yanılgılarına şu şekilde değinmiştir: Kur'an sathî okunduğunda bile insan üzerinde Allah'ın sonsuz yücelik ve merhamet sahibi bir ilâh olduğu etkisi uyanmakla birlikte birçok Batılı müsteşrik ise tam aksini düşünmüştür. Onlara göre Kur'an'da anlatılan Allah, yoğunlaşmış saf bir kuvvet, hatta kaba kuvvet, bazen de kaprisli bir diktatör olarak tasvir edilmiştir.²⁵

Benzer görüşlerin misyonerlik faaliyetlerinde de dile getirildiği görülmektedir. Orada da hıristiyanların Tanrı'sının sevgi, müslümanlarınkinin ise intikam ve şiddet Tanrısı olduğuna dair iddialar ileri sürülmektedir. Nitekim ülkemizdeki misyonerlik çalışmalarında da benzer iddiaları görmek mümkündür. İstanbul'da yapılan bir alan araştırmasında Hıristiyanlığa geçenlerin söylemlerinde Allah'ın gazabının rahmetine galebe çaldığı, Allah'ın affedici ve bağışlayıcı olmadığı, İslâm Peygamber'inin hayatında sevgi ve hoşgörünün bulunmadığı, İslâm'ın adaleti sağlamadığı gibi tezlerin ileri sürüldüğü ve hatta deneklerin çoğunluğunun bu düşünceyi benimsediği tespit edilmektedir.²⁶

Oryantalist çalışmalardan sonra hız kazanan bu tür iddiaların müslüman-hıristiyan diyalogu açısından müstakil olarak ele alınması daha uygundur. Ancak meselenin bu boyutuyla incelenmesi makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bundan ötürü söz konusu meseleyle ilgili bizim konuyu kavramlar açısından müstakil olarak ele almadan önce meseleyle ilgili cevaplardan bazısını nakletmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Meselâ Elmalılı'nın (v. 1362/1942) bu tür iddialara verdiği cevap şöyledir. Ona göre Allah'ın günahkârları cezalandıracağını bildirmesini doğru bulmayanların argümanları "Biz şerre karşı intikama kâdir ilâh istemeyiz" demekten başka bir anlama gelmemekte, bu da bu kimselerin cehaletini ortaya koymaktadır. Çünkü Allah'ın şerre müdahil olmaması ya da şerri ortaya çıkarıcıları cezalandırmaması O'nun aciz, zelil ve haklarını savunamayan bir Tanrı olduğundan başka bir şey değildir. Nitekim onların öngördüğü Tanrı şerre engel olmadığı için keyfe ve hevaya göre sevilebilen, bazı sıkıntılı zamanlarda okşanıp acziyetli güzelliğinden ilham alınan bebek veya zavallı bir sevgiliden farklı değildir. Bu özelliklerinden hareketle onların tasavvur ettikleri Tanrı, putperestlerin

²⁴ Nitekim müstakil bir çalışmada bu durum ele alınmış ve Allah'ın isim ve sıfatları Mekki ve Medenî olmalarına göre tasnif edilmiş ve müsteşriklerin iddialarının asılsız olduğu ortaya konmuştur. Esmâ-i hüsnâ arasında yer alan afîv kavramının büyük oranda Medenî âyetlerde geçmesi bile bu iddianın yersiz olduğunu ortaya koymak açısından yeterlidir. Geniş bilgi için bk. Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 261; ayrıca bk. Abdülaziz Hatip, *Kur'an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997, s. 211.

²⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (trc. Alpaslan Açıkgöç), Ankara 1987, s. 42.

²⁶ Süreyya Canbolat, *Bir Kelâm Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslâm'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hıristiyan Olan Müslümanlar Örneği*, İstanbul 2004, s. 101.

putlarından ya da hıristiyanların Hz. İsa'yı bir bebek, validesi Meryem'i bir sevgili gibi, Allah'ı da insanoğlunu yaratmış bir baba olarak görmelerinden farklı değildir. Fakat böyle bir Tanrı'nın İslâm'ın ulûhiyet ve kulluk anlayışına uygunluğundan bahsedilemez. Bu açıdan Allah'ın bazı kullarına karşı intikamıyla muamelede bulunacağını bildirmesi sefil, ahlâka uymayan, zemmedilmiş, cahilane, amiyâne ve hainâne bir intikam değil, hikmetin ta kendisi, hatta hikmetlice bir intikamdır.²⁷ Muhammed el-Medenî de bazıları Kur'an, Allah'ı cebbâr, müntakim gibi korkunç şekillerde tanıtıyor. Bu nerede? Hıristiyanlığın çocuklarına sevgi, rahmet mânâlarını ifade eden "baba" ismini verdikleri tanrı nerede? Şeklindeki müsteşriklerin iddialarını naklettikten sonra şunları söylemektedir: Bunlar ya gafildirler ya da gafil görünmek istemektedirler. Çünkü İslâm'da Allah'ın birçok ismi vardır. Allah her şeyden önce kendini "âlemlerin rabbi" olarak isimlendirmiştir. Baba kelimesi âlemlerin rabbi teriminin yanında çok sönük kalır. İnsan Allah'ı yalnız bir isimle meselâ rahmet sıfatıyla tanırsa Allah'ın azametini bilemez. Kur'an'da Allah'ın isimleri birbiri arkasına atıfsız gelir. Meselâ Haşr sûresinin sonunda bir çok isim arka arkaya sıralanmıştır. Bunlar Allah'ın değişik şekillerdeki tecellisini ifade etmektedirler. Bu husus şöyle bir benzetmeyle daha anlaşılır olacaktır: Muhtelif tür ve unsurdan değişik nispetteki maddelerin karışımından elde edilen ilaç, içindeki yalnız bir unsurla tanıtılırsa ilaçtaki diğer unsur ve bileşimler göz ardı edilmiş olur. Bu, bir taraftan öne çıkarılan unsura kendini aşan vasıflar yüklendiğini, diğer unsurların da ihmal edildiğini gösterirken diğer taraftan da insanlara yanlış bilgi verildiğini ortaya koymaktadır. O halde en yüce sıfatlar Allah'ındır, kim O'nun sıfatlarından yalnızca birine bakarsa O'nun kemâl ve cemal sahibi yüce bir yaratıcı olduğu anlayamamış olur.²⁸

Bu husustaki iddialar ve bunlara verilen cevaplar oldukça fazladır. Ancak tek tek onları zikretmek konuyu uzatıp makalenin amaç ve hedefini açacağından yukarıda nakledilenlerle iktifa edilecektir. Dolayısıyla tekrar meselenin aslına dönerek Allah'ın rahmet ve gazabının Kur'ân-ı Kerîm'den hareketle ortaya konulması daha uygundur. Ancak bu sırada meselenin Kelâm ve dolayısıyla İslâm düşüncesindeki durumunun belirlenmesi faydalı olacaktır. Bu amaçla önce rahmetin Kur'an'da nasıl geçtiği konu edilerek incelenecektir. Ardından da rahmette takip edilen metotla gazabın ne olduğu ortaya konulacaktır. Sonunda da rahmet ve gazabın her ikisi birden dikkate alındığında elde edilen sonuçlar incelenecektir.

²⁷ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982, II, 1024-1027.

²⁸ Muhammed el-Medenî, "Allah fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü'l-Ezher*, XXXII/8, s. 811; krş. Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, İzmir 1988, s. 20-21.

3. Allah'ın Rahmet ve Gazab Sıfatları ve Değerlendirilmesi

a. Rahmet

Sözlükte “acıma, kalp rikkati, yufkalığı ve yumuşaklığı” mânâlarına gelen rahmet, duygu ifade eden bir kavram olduğundan rahmet edilene ihsanı gerektirir. Bazen soyut rikkat, bazen de rikkatten doğan soyut ihsan anlamlarına da gelir. Ancak rahmet, Allah’a nispet edildiğinde yani “Allah birine rahmet etti” denildiğinde rikkatten veya insanda var olan duygusal bir oluşumdan değil de soyut ihsandan bahsedilebilir. Bunun somut hale gelmesi de Allah’ın nimet vermesi ve ihsanda bulunması şeklinde olmaktadır. Çünkü rahmet, yalnızca kuru bir acımayı ifade etmediğinden acıyı ve afeti yok edip yerine sevinci ve nimeti ikameye yönelik bir iyilik duygusunu akla getirmektedir. Nitekim bu duygunun tezahürü de bizzat nimet ve rızık gibi hususların ortaya çıkışını gerektirmektedir. Cürcanî (v. 471/1078-79) rahmeti hayrı ulaştırma irâdesi olarak tanımlamıştır. Bu kavramın tam Türkçe karşılığı olmadığından tercümesi de mümkün değildir. Ancak eskilerin yarlıgamak fiilinden yarlıgayıcı sıfatını kullanarak “Rahmetinle yarlığa ya rabbi” demelerinden hareketle “yar muamelesi yapmak” mânâsına geldiği söylenebilir.²⁹

Rahmet kelimesi Kur’an’da türevleriyle birlikte 326 yerde geçmektedir. Fiil olarak geçtiği yerlerde fail Allah’tır. Masdar olarak kullanıldığı yerlerde ise genelde Allah’ın kullarına muamelesi konu edildiği halde, yalnızca bir yerde insanlar için (el-İsrâ 17/24) kullanılmaktadır.³⁰ Rahmetin Allah’a nispeti “rah-mân” ve “rahîm” isimleriyle dir. Her ikisi de Allah için kullanıldığı halde rahmân, Allah’a ait has isim olup Allah’tan başkasına nispet edilmez. Bu da uluhiyyetin önemli yönlerinden birinin rahmet olduğunu ortaya koyması yanında, uluhiyyet ile rahmetin yakınlığını ve beraberliğini de ifade etmektedir. Rahîm ise has isim olmayıp Allah’tan başkası için de kullanılır. Nitekim Kur’an-ı Kerîm’de bir yerde (et-Tevbe 9/128) Hz. Peygamberin vasfı olarak kullanılırken, bunun dışındaki yerlerde ise Allah’ı nitelemektedir. “Rahmân” Kur’an’da elli yedi, “rahîm” de yüz on dört yerde geçmektedir. Buralarda rahîm tek başına yalnızca üç âyette yer alırken diğer yerlerde ise başka bir isimle kullanılmıştır. Söz konusu kullanımlar da şöyledir: Azîze birlikte on üç yerde, rahmânla birlikte altı yerde, gafûr ismiyle birlikte yetmiş iki yerde, tevvâbla birlikte dokuz yerde, raûfla birlikte sekiz yerde, vedûd, rab ve berr’le birlikte birer defa geçmektedir. Bundan başka erhamu’r-râhimîn şeklinde dört yerde, hayru’râhimîn şeklinde iki yerde, zu’r-rahme şeklinde iki yerde, zû rahmeten vâsiaten şeklinde de bir yerde geçmektedir.

²⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (nşr. Muhammed Seyyid Kilânî), Kahire 1961, “rhm” md.; Cürcanî, *Kitabü’t-Ta’rifât* (nşr. Abdülmunim Hafnî), Kahire 1991, “rhm” mad.; Firûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1304-5, “rhm” md.; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 32-33.

³⁰ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, Kahire 1988, “rhm” md.

Kur'ân-ı Kerîm'de rahmet, rahmân ve rahîm kavramları dışında doğrudan Allah'ın kullarını sevmesini konu edinen daha başka kavram ve isimlerden de bahsetmek mümkündür. "Hullet", "rıza" ve "muhabbet" kavramları yanında, "ber" "vehhâb", "vedûd", "latîf", "kerîm", "raûf" gibi isimler örnek kabilinden zikredilebilir. Bundan başka Allah'ın rahmetle bağlantılı olarak kullarını affetmesi, mağfiret etmesi, adaletle muamelede bulunması, dünyada yaşayacakları ortamı hazırlaması ve rızık vermesi gibi vasıfları da vardır. Nitekim konuyla ilgili araştırmalarda doksan dokuz esmâ-i hüsnâ içinde Allah-kul ilişkisinde rahmet ve sevgiyi ön plana çıkaran on ismin ortak kökten geldiği ifade edilmektedir. Onlar da rahmân, rahîm, gaffâr, gafûr, alî, müteâlî, mâcid-mecîd, kâdir-muktedir şeklindedir.³¹

Halîmî (v. 403/1012) Allah'ın rahmân olmasını, bütün mahluklara aralarında ayırım yapmaksızın rızıklarını verip, yaşama vesilelerini mümkün kılması olarak yorumlamaktadır. Bundan başka Allah, mahlukatı içinde insanlara diğer varlıklardan farklı olarak his, idrak ve bunların teminine zemin hazırlayacak uzuvlar vermiş ve kendisine karşı kulluk etmelerini istemiştir. Ancak bunu istemeden önce kulluğun çeşitli yönlerini Peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla öğretip şart ve sınırlarını da açıklamıştır. Yani bu dünyada yaşarken insanları mükellef tutan Allah, dünyada yapılanların neticesinin ahirette görüleceğini haber vererek ahiret hayatıyla ilgili müjde ve sakındırmasını yapmıştır. Böylece Halîmî, Allah'ın kullarına karşı merhametli olmasını onlara dünyada yaşayacakları ortamı sağlamak, daha sonra da Allah-kul münasebeti çerçevesinde onlara kul olmanın yollarını değişik şekillerde öğretmek şeklinde anlamıştır. Bu da Allah'ın kulu olma yolunda insanların önünde hiçbir engelin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Böylece asilerin ve suçluların ileri sürecekleri herhangi bir bahaneleri söz konusu olmayacaktır.³² Yani Halîmî, Allah'ın rahmet etmesinin inanmayanların cezalandırılmasını da kapsamına alması gerektiğini düşünmektedir. Gazzâlî de kullarinkine benzemeyen Allah'ın rahmetinin mutlak olduğunu, bu mutlaklığında hem dünyayı, hem de ahireti kapsadığı kanaatinde. Dolayısıyla söz konusu rahmetin tam ve umumî olma nitelikleri de vardır. Rahmetin tam olması hayrın muhtaçlara ulaşması, umumî olması da hak eden ile etmeyenin tamamına, dünyada ve ahirette erişmesidir. Bu da Allah'ın mutlak olarak rahmet sahibi olduğunu göstermektedir.³³

³¹ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 413.

³² Halîmî, *el-Minhâc fi şubûl-îmân*, Beyrut 1979, s. 200; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, Beyrut 1985, s. 49; Gazzâlî de rahmânın birinci anlamının kulların yaratılması, ikincisinin îman ve saadet yollarının gösterilmesi, üçüncüsünün ahirette saadete ulaştırılması, Allah'ın aynı zamanda kerîm olmasından hareketle dördüncüsünün de nimet verme olduğunu söyler (bk. Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, s. 36).

³³ *a.g.e.*, s. 41.

Doğrudan Allah'ın rahmet sahibi olduğu ifade eden "rahmân" ve "rahîm" kavramları üzerinde durmak gerekmektedir. Rahmân, rahîm'den daha özel bir anlam ifade etmektedir ve "Allah" kavramı gibi uluhiyeti anlatan özel bir alemdir. Çünkü besmelede önce "Allah", ardından "rahmân" ismi zikredilmiştir ki, bu da ikisinin anlam açısından birbirine yakın olduğunu ortaya koymaktadır.³⁴ Bundan başka "ister Allah diye, ister rahmân diye dua edin, hangisiyle dua ederseniz en güzel isimler onundur" (el-İsrâ 17/110) meâlindeki âyet de "rahmân" isminin Allah'a özdeş olduğunu ve iki kavramın birbirinin yerini tutacak mahiyette bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla rahmân sıfatı galibe olarak bilinen "Allah, rab ve rahmân" isimleri arasında yer almaktadır. Fakat Allah'ın kendisini tavsif ederken "rahmân" yanında "rahîm" ismini de kullanması, bu iki ismin aynı anlamda olmayacağını ortaya koymaktadır. Bu isimlerin aynı olduğu düşünüldüğünde de söz konusu iki kavram birbirleriyle müteradif olacağından ikisi arasında bazı farklılıkların bulunması gerekmektedir. Özellikle tefsir kitaplarının başında besmelenin yorumu sırasında iki isim arasındaki anlam farklılıklarına yer verilerek uzun uzadıya anlatılmıştır. Biz ayrıntılı bir şekilde bunlara yer vermek yerine önemli gördüklerimizden bazıları üzerinde duracağız. Buna göre rahmân genel ve umumî rahmeti ifade ederken, rahîm ismi mü'minlere has rahmeti anlatmaktadır, bundan dolayı rahmânda ezeli, rahîmde ise ebedî olma özelliği bulunmaktadır. Dolayısıyla rahmân mü'min-kâfir ayırt etmeksizin herkesi kapsarken rahîm ahirette mü'minlere yönelik olacaktır. Bundan ötürü "dünyanın rahmânı ahiretin rahîmi" ifadesi kullanılmıştır ve rahmân herhangi bir şarta bağlı olmaksızın herkesi kapsamına alırken rahîm aynı niteliği göstermemektedir. Rahîm sıfatının tecelli etmesi için Allah'a itaat gereklidir. Daha önce işaret edildiği üzere rahmân Allah'a has bir isim ve sıfatken rahîm ise yalnızca sıfattır. Şereflendirmede rahmân asıl rahîm de ziyade konumunda bulunmaktadır ve aslın ziyadeye tekaddümü gerektiğinden dolayı besmelede rahmân rahîm'den önce gelmiştir.³⁵ Bundan başka Elmalılı Allah'ın rahmân isminin tercüme edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Her ne kadar rahmâna rahmet sahibi, merhametli gibi anlamlar yüklense de has isim olduğundan dolayı tercüme edilmesi doğru bulunmamıştır. Çünkü tercüme edildiğinde has ismin anlamı değişeceğinden ve Türkçe'de rahmânın tam karşılığı bulunmadığından aynen kalması daha uygun görülmüştür. Yukarıda yar muamelesi yapmak anlamından hareketle rahmân için yarlıgâyıcı anlamı da kullanılmaz. Çünkü yarlıgâyıcı sıfat olduğundan has ismin yerini tutamaz, dolayısıyla rahîm yerine kullanılsa da rahmân yerine kullanıla-

³⁴ Fahreddin er-Râzi, *Levâmiu'l-beyyinât*, Beyrut 1984, s. 177.

³⁵ Geniş bilgi için bk. a.g.e., s. 176-178; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 33-37.

maz.³⁶ Buradan hareketle Elmalılı, rahmetin ilahî, merhametin de beşerî mânâyı ifade ettiği kanaatindedir.³⁷

Allah'ın rahmet sahibi olması klasik kelâm kitaplarındaki sıfatlar bahsi çerçevesinde ele alınan bir konu değildir. Ancak rahmet meselesi gündeme geldiğinde veya esmâ-i hüsnâ içindeki yerine temas edildiğinde sıfatlarla bağlantısı incelenmiştir. Dolayısıyla bugünden geriye gidilen çalışmalarda onun hangi tasnifte yer aldığı meselesi ihtilafıdır. Ancak bu ihtilaf mezheplerin sıfatlar konusundaki tutumlarının uzantısı yanında sıfat ve esmâ-i hüsnâ ayırımının da etkili olduğu söylenebilir. Meselâ Kuşeyri (v. 465/1072) irâde sıfatının Allah'ın tek bir sıfatı olmakla birlikte bu sıfatın taalluk ettiği şeylerin farklı oluşuna göre farklı isimler aldığı ifade etmektedir. Ona göre ilahî irâde cezalandırmaya taalluk ederse gazab, umumî bir şekilde nimetlere taalluk ederse rahmet, özel sûrette nimetlere taalluk ederse muhabbet adını almaktadır.³⁸ Fahreddin er-Râzî de rahmetin nasıl bir sıfat olduğu konusunda ulemanın ihtilaf ettiğini bildirmektedir. Söz konusu ihtilaf da rahmetin iradeye mi yoksa bizzat fiile mi taalluk ettiği konusunda kendini göstermektedir. Bir kısmı Allah'ın zatının yerini tutan bir isim olmasından hareketle sevab ve hayrın ulaşır şerrin yok edilmesi iradesi anlamına geldiğini ve subûtî sıfatlar kategorisi içinde yer aldığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim bu gruba göre Allah'ın iradesi ezeli bir sıfat olduğundan Allah'ın rahmet sahibi olması da ezeldir. Diğer bir kısmına göre de fiilî sıfatlar içinde yer almaktadır. Bunlara göre de fiilen hayrın ulaşması, şerrin de ortadan kaldırılması mânâsına gelmektedir.³⁹ Elmalılı ise rahmânın Allah'a has isim olmasının, onun zatî bir sıfat olmasını gerektirdiği, rahîmin de fiilî taalluku bulunması ve ahirette hayra racî olmasından ötürü fiilî bir sıfat kabul edilmesinin uygun olacağı kanaatindedir.⁴⁰ Ancak Allah hakkında bilgi verirken O'nun rahmet sahibi olması ister sıfat (subûtî ya da fiilî), ister isim olarak telakki edilse de bu konudaki farklı düşünceler asıldan değil de detaydan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ihtilaf O'nun rahmet sahibi bir ilâh olduğu sonucunu değiştirmemektedir.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 32-33.

³⁷ *a.g.e.*, I, 76.

³⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 496. Nitekim benzer görüşlerin İbn Fûrek'te de olduğu görülmektedir. Ona göre Allah'ın rahmeti, rızası ve muhabbeti ile gazabı, adaveti iradesine taalluk eden isimlerdir. Bunlardan rıza mü'minler içindir ve onların övülmesi ve sevaba ulaşma iradesidir, gazab da kâfirleredir ve onların cezalandırılmaları ve zemmedilmeleriyle bağlantılı iradedir (bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45).

³⁹ er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyînât*, s. 166-168.

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 37.

b. Gazab

Gazab sözlük anlamı itibariyle rahmet gibi kalbî ve hissî bir duygu olarak tanımlanmakla birlikte, Allah söz konusu olduğunda böyle bir şeyi düşünmek mümkün değildir. İbn Manzûr'a göre (v. 711/1311) gazab, Allah'la ilgili olunca isyan edeni kınamak ve cezalandırmak anlamına gelmektedir. İsfahânî'ye göre ise başkası adına intikamın kastedildiği, yani suç işleyeninin diğer kullar adına cezalandırılmasının amaçlandığı bir kavramdır.⁴¹ Fahreddin er-Râzî kelime itibariyle gazabın insanlarda bulunan rahmet, sevinç, mutluluk, utanma, kıskanma, tekebbür ve alay gibi psikolojik bir hal olduğunu ifade ettikten sonra bu hallerin de insanda başlangıçları ve sonları bulunacak şekilde ortaya çıktığını gündeme getirmektedir. Meselâ gazabın başlangıcında kanın kalpte galeyan etmesi, sonunda da kızılan kimseye zarar vermenin istenmesi halinden bahsedilebilir. Ancak bu duyguların, insandan hareketle Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmadığından Allah için kanın kalpte galeyan etmesi ve ardından kızılan kimseye zarar vermeyi istemek şeklinde başlangıç ve sondan bahsetmek mümkün değildir. Bunun yerine gazab Allah'a nispet edildiğinde yukarıda da ifade edildiği üzere ceza verme irâdesi söz konusu olmaktadır.⁴² Bu da gazab gündeme geldiğinde Allah'ın kendisine kul olmak istemeyenleri cezalandıracağını bildirdiği anlaşıl-maktadır.

Nitekim Allah kulları için iyi ve kötüyü kendi içlerinden seçtiği bir peygamber ve verdiği kitapla açıkladıktan ve onların yapmaması gereken şeyleri açık ve net olarak bildirdikten sonra buna rağmen insanlar yasaklanan şeyleri yaparlarsa onları cezalandıracağını bildirmektedir. İşte bu cezalandırmayı da Allah, kendine gazabı nispet ederek yapmıştır. Allah'ın kendisine gazab gibi şeyleri nispet etmesinin değişik yorumları bulunmaktadır. Ancak mezhepler dikkate alındığında bunlardan bazıları şu şekilde zikredilebilir: İnsandaki gibi bir vasıftan ısrarla Allah'ı tenzih eden Ali el-Kârî'ye (v. 1014/1605) göre bu ve benzeri vasıflar müteşabihattandır ve müteşabih konusundaki esaslar bu hususta da geçerlidir.⁴³ Ayrıca gazab, rıza, rahmet gibi vasıfların Kur'ân-ı Kerîm'de geçmesinden hareketle haberî sıfatlar olarak yorumlanabileceğini düşünenler de vardır. Fakat gazabın Allah'ın irâdesiyle alâkalı fiilî sıfat olduğu görüşü daha ağırlık kazanmaktadır.⁴⁴

⁴¹ Geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., "gdb" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "gdb" md.; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1992, s. 671; Firûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, "gdb" md.; Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 184; er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, s. 366.

⁴² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1934-1962, I, 362.

⁴³ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 61-62.

⁴⁴ Aslında mezhepler sıfatlar konusundaki genel tavırlarını bu konuda da sergilemişlerdir. Selefiyye bu noktada tevile gidilmeksizin metin ve ifadelerin olduğu gibi bırakılması taraftarıyken (İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* [nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki], Beyrut 1987, II, 685-687) Mutezile (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI/II, 61) ve Eş'arî, gazabın irâdeyle alâkalı olduğunu ifade etmektedir (İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 45). Ancak İbn Kayyim, fiilî sıfat kabul

Kādî Abdülcebbar (v. 415/1024) da kişinin hoşlanmadığı şeye kızdığını, kızdığı şeyden de hoşlanmayacağından hareketle, kızgınlığın hoşlanmamayı gerektirdiği sonucuna varmaktadır. Allah, kâfire gazab ettiğinde, bununla onu zemetmek, hakir görmek ve onu küfüründen dolayı cezalandırmayı istemektedir. Nitekim gazab da hem fiille, hem de faille alâkalı bir husus olduğundan Allah, kâfirin hem kendisine hem de küfür fiiline gazab eder.⁴⁵ Gazabla ilgili bu yorumlar da Kādî'nin gazabın irâdeyle alâkalı bir sıfat olduğu sonucuna ulaştığını göstermektedir. Aslında gazabın nasıl bir sıfat olduğu, mezheplerin sıfat konusundaki tutumu yanında gazaba yüklenen anlama göre de farklılık arz etmektedir.

Gazab, Kur'ân-ı Kerîm'de türevleriyle birlikte yirmi dört âyette geçmektedir. Bunların on dokuzu Allah'a diğerleri kula nispet edilmektedir.⁴⁶ Bu âyetlerde de Allah'ın gazab edeceğini bildirdiği kimselerin vasıflarıyla ilgili hususları şöyle özetlemek mümkündür: Allah kasden mü'min bir kimseyi öldürene,⁴⁷ küfür içinde oldukları halde İslâm toplumunda inandık diyen ve Allah hakkında kötü zanda bulunan münafıklara,⁴⁸ Allah'ın âyetlerini inkâr eden ve haksız yere peygamberlerini öldürüp sınırı aşan Musâ'nın ümmetine ve Allah'ın kitap ve peygamberini inkâr edenlere,⁴⁹ Musâ'ya başlangıçta inandığını söyleyip daha sonra buzağıyı tanrı edinenlere,⁵⁰ dini savunma durumunun gerekliliği karşısında buna riayet etmeyenlere,⁵¹ inandıktan sonra küfre kucak açanlara gazap edecektir.⁵² Görüldüğü üzere âyetlerde Allah günah işleyen kimseleri uyarmak amacıyla gazabının gelip onları bulacağını bildirmiştir. Bu günahlar da sıradan kazara yapılan şeyler değil de büyük günah olarak adlandırılan yasaklar arasında yer almaktadır. Bu da yaratıcının dinî bir sistem kurduğunu ve bu sisteme uyulmasını istediğini, belli esaslara riayet etmeyenlerin de cezalandırılacağını bildirmesiyle

edenlerin de fiili sıfatların hadis ya da kadim olması esasından hareketle iki farklı şekilde değerlendirildiklerini beyan etmektedir. Ancak yine de her iki görüş mensuplarınca gazab, hayat, ilim ve kudret gibi bir vasıf değildir (*Hâdî'l-ervâh* (nşr. Yusuf Ali Bedivî), Beyrut 1991, s. 510). Dolayısıyla İbn Kayyim de rahmetin zattan ayrılması imkânsız zatî sıfat olduğunu, zatla kaim ve devamlı olmayan gazabın ise geçici ve arizî olduğu sonucuna varmaktadır (İbn Kayyim, *Hâdî'l-ervâh*, s. 509-510, 515). Fiilî sıfatların ise Hanefî-Matürîdî çizgi dışında kadim olmadığı kabul edilmiştir (nitekim mezhepler tutumlarıyla ilgili olarak bk. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 488-493).

⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire 1962, VI/II, 60-61.

⁴⁶ M. F. Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "gdb" mad.

⁴⁷ en-Nisâ 4/93.

⁴⁸ el-Mâide 5/60; el-Feth 48/6.

⁴⁹ el-Bakara 2/61, 90; Âl-i İmrân 3/112; el-A'râf 7/71; Tâhâ 20/81, 86.

⁵⁰ el-A'râf 7/152.

⁵¹ el-Enfâl 8/16.

⁵² en-Nahl 16/106.

alâkalıdır. Ancak bu sırada Allah yaptığından pişman olup tövbe edenleri affedeceğini de bildirmektedir.⁵³

Esmâ-i hüsnâ içinde de doğrudan gazabın Allah'a nispeti söz konusu olmakla birlikte Allah'ın kullarını cezalandırmasını ifade eden dört ismin olduğu kabul edilmektedir. Bunlar da "hafid", "müzil", "kâbız" ve "zâr"dır. Ancak söz konusu isimler esmâ-i hüsnâ içinde müstakil olarak yer almayıp mukabil bir isimle birlikte kullanılmaktadırlar. Meselâ "hafid-rafi" (alçaltan-yükselten), "müzil-muiz" (zillete düşüren-izzet ve şeref veren), "kâbız-basıt" (rızkı tutan ya da daraltan veya canlıların ruhunu alan-rızkı genişleten yahut ruhları bedenlerine yayan), "zâr-nafi" (zarar veren-fayda veren) şeklinde birlikte kullanılmışlardır. Nitekim esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimler de dengeli anlam ifade eden isimlerin tek başına kullanılmasının hatalı olacağına dikkat çekmişlerdir. Böylece beşer âlemindeki dengeye de işaret edilmiştir.⁵⁴

Allah, kullarını cezalandıracağını -rahmette olduğu gibi- gazabdan başka kavramlarla da ifade etmiştir. Ancak böyle bir benzerlikten bahsedilse de aslında rahmet ve gazabın isimlendirilmesi ve kavramları arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır ki bu husus bundan sonraki bölümde ele alınacaktır. Kısa açıklamadan sonra gazabla ilgili isimlendirmeye dönülürse bu isimlerden bazılarının işlenen günahın ismiyle olduğunu ifade etmek gerekir. Meselâ Allah'ın gösterdiği yoldan sapanları Allah kendisinin saptırması (idlal), inananlarla alay (mekr) eden kâfirlerin alaylarına karşılık Allah'ın onlarla daha iyi alay etmesi (hayrül-makirîn) bunlardan bir kısmıdır. Bu da Allah'ın, kulların yaptıkları kötü amellerini kendisine nispet etmek sûretiyle bir çeşit cezalandırma yöntemi takip ettiğini göstermektedir.⁵⁵

Allah'ın küfür gibi büyük günahları işleyen kullarını cezalandırması zaman zaman asıl bağlamından çıkarılarak yanlış anlaşılan hususlar arasında bulunmaktadır. Başta müsteşrikler olmak üzere İslâm'a dışarıdan bakan ve inceleyen bazı gözlemcilerin bu konuya itiraz ettikleri görülmektedir. Ancak bu hususun İslâm'da Allah'ın merhametinin gereği olduğu ve gazabın rahmetin zıddı olmadığı mezhep ve ekollerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Çünkü zalime gazab mazluma rahmetin gereği ve neticesidir.⁵⁶ Nitekim gazabın olmadığı bir sistemde rahmet, haksızlığa uğrayanların mağduriyetini temin edemeyeceğinden rahmetsizlik sayılacaktır. Hakkın yerini bulması ve adaletin gerçekleşmesi

⁵³ el-A'râf 7/153.

⁵⁴ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 412; a.mlf, "Allah", *DİA*, II, 485.

⁵⁵ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bak. Hatice K. Arpaguş, "Tanrı Tasavvurunda Rahmet ve Gazab", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya 2005, s. 214-236.

⁵⁶ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 135. Nitekim İbn Kayyim de azabı hak eden kimsenin cezalandırılmasını, tabibin hastaya gerekli muameleyi yapmasına benzetmektedir. İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 510-11.

için de suçluların cezalandırılması gerekmektedir. Bunun temini de rahmân ve rahîm vasıflarına sahip Allah'ın gazab vasfına sahip olmasıyla mümkün olacaktır.

Ancak Allah gazabı kendisine rahmetteki gibi nispet etmemektedir. Çünkü rahmet aslî bir kavram ve unsurken gazab ise kullardan kaynaklanan ve onların cezalandırılmasıyla ilgili bir kavramdır. Dolayısıyla İslâm'da rahmetin asıl, gazabın da talî bir husus olduğu kabul edilmektedir. Bu amaçla her ne kadar tek tek rahmet ve gazab kavramları incelenmiş olsa da her ikisinin durumunu göz önünde bulundurarak Allah'a nispetlerine bakmakta fayda vardır.

c. Rahmet ve Gazabın Karşılıklı Konumları

Yukarıda da görüldüğü üzere Allah rahmân ismi gereğince mü'min-kâfir ayırımında bulunmaksızın herkese nimet veren ve herkesin yaşamını idame ettiren bir ilâh olduğundan kullarının tümüne karşı eşit muamelede bulunmaktadır. Çünkü aynı vasfı gereğince bütün insanlar için yaşayabilecekleri dünya ve evreni yaratmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de de rahmeti, üzerine yazdığını⁵⁷ ve farz kıldığını beyan etmiştir. Allah'ın, insanın yaşayabileceği standartta bir dünya ve âlem yaratması, O'ndan ayırım gözetmeksizin bütün insanlığa ulaşan ilk rahmet tecellisi olarak kabul edilmektedir. Çünkü yaratılmak, yokluktan varlık âlemine bir geçiştir ve var olmak, yoklukla mukayese edilemeyecek nitelikte bir olay veya olgudur. Bu açıdan Allah'ın rahmetinden nasibini almamış herhangi bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Ancak Fahreddin er-Râzî örneğinden hareket edilecek olursa bu, derecelendirme açısından en aşağı⁵⁸ ve bütün insanların eşit olduğu bir rahmettir. Nitekim Allah-âlem münasebeti açısından yaratılış meselesi incelemeye alındığında, Allah'ın rahmet ve gazab gibi isimlerinden biriyle muamelede bulunması insan açısından oldukça önemli sonuçları bulunan bir hadisedir. Fakat Allah rahmeti kendisine gerekli kıldığından yaratılış anında gazab veya cezalandırma ile değil de yalnızca rahmetle muamelede bulunmuş bir ilâhtır. Dolayısıyla Allah'tan varlıklara gelen ilk şey yaratılma, dolayısıyla rahmet olduğundan Allah'ın kullarına karşı ilk muamelesi rahmet şeklinde tecelli etmiştir. Bu da Allah'tan âleme gelen ilk şeyin rahmet olduğunu, rahmetin asıl, gazabın ise sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Bütün bu öncüller neticesinde de hayır ve rahmet bizzat istenilen ve kastedilen konumundayken şer, gazab ve azab gibi durumlar da arizî olarak amaçlananlar arasında yer almaktadır. Bu da bizzat istenilen ve kastedilen rahmetin arizî olarak ortaya çıkan gazabtan daha üstün olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁹ Nitekim gazab ve azabı rahmette olduğu gibi kendisine gerekli gördüğünü ifade etmeyen Allah'ın rahmeti tercih edip vücuba

⁵⁷ el-En'âm 6/12, 54.

⁵⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 21.

⁵⁹ *a.g.e.*, XV, 21.

dönüştürmesi de, O'nun gazab ve intikam değil de rahmet Tanrısı olduğunu ortaya koymaktadır. “Allah mahlukatı yarattığı vakit arşın üzerinde ve kendi nezdinde bulunan kitabına, şüphesiz rahmetim gazabıma galebe çalar diye yazmıştır”⁶⁰ meâlindeki hadis de gelinen bu noktayı desteklemektedir. Bundan başka Allah'ın rahmeti neticesinde yaratılan âlem ve insan, varlığını devam ettirebilmesi için yine Allah'ın rahmetine ihtiyaç duymaktadır. Yani yokluktan varlık sahasına çıkan mahlukat varlığını sürdürebilmek için de Allah'ın merhametinden istifade etmek durumundadır. Allah'ın rahmetiyle alâkalı olan rezzak ismi de hiçbir ayırım olmaksızın bütün insanlara şamil bir vasıftır. Başka bir ifadeyle Allah bütün yaratıklarına kendisine itaat edip etmediklerine bakmaksızın yaşamalarını sağlayacak rızık vermektedir. Hz. Peygamber de Allah'ı tavsif ederken işittiği eza verici şeylere karşı O'ndan daha sabırlı birisi yoktur. Çünkü kendisine şirk koşulur, çocuk nispet edilir, fakat O, bu tür asılsız iddialarda bulunan kullarına yine de rızık vermeye devam eder⁶¹ diye buyurmaktadır. Bu yüzden içinde yaşanılan dünya yaratılışından bu yana bir çok kâfir, zâlim ve fesatçıyı barındırarak günümüze kadar gelmiştir. Eğer böyle olmasa ya da yapılan her zulümden dolayı insanlar cezalandırılırdı yeryüzünde tek bir canlı kalmazdı.⁶² Nitekim Allah da Kur'an'da kendisinin merhamet edenlerin en merhametlisi ve en hayırlısı, mağfir ve ihsan sahibi olduğunu bildirme yanında rahmetinden ümit kesilmesini yasaklamış, bu yola başvuranların da kâfir ve münkir olduğuna dikkat çekmiştir.⁶³

Başlangıçtan Âdem'in yaratılışına kadar şeytanın da ilâhî rahmetten nasibini alıp cennette bulunması, rahmetin şeytanı da kapsayacak şekilde geniş olduğunu göstermektedir. Ancak şeytanın sonradan Âdem'e secde etme hususundaki Allah'ın emrine karşı çıkması ve büyülenmesi onun rahmetle bağının kesilmesine ve rahmetin bir neticesi olan gazabı hak etmesine sebebiyet vermiştir. Bu misal, geniş olmakla birlikte rahmetin ilelebet her şeyi kapsamına almadığını göstermektedir. Çünkü rahmetin yanında gazab da vardır ve tercih edenler için haktır. İblis de ilk tercih eden olarak onu hak etmiştir. “...Azabıma dilediğimi uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır...”⁶⁴ âyetinde kullanılan üslupta azab, Allah'ın irâdesine bağlanırken rahmet daha şümüllü bir şekilde ifade edilmektedir. Yine azabda istikbal sigası kullanılırken rahmette mazî sigasının tercih edilmesi de, rahmetin başlangıç ve asıl, azabın da sonradan kulun fiillerinden doğmuş olduğunu göstermektedir. Ancak rahmetin umumî olması yanında azabın

⁶⁰ Buhârî, “Tevhîd” 15; Müslim, “Tevbe” 14-16; Tirmîzî, “Da'avât” 100.

⁶¹ Buhârî, “Edeb” 71, “Tevhîd” 3; Müslim, “Sıfatü'l-münâfikîn” 49-50.

⁶² en-Nahl 16/61; Fâtır 35/45.

⁶³ el-Bakara 2/64, 218; el-Mâide 5/54; el-En'âm 6/147; el-A'râf 7/23; Yûsuf 12/64, 87, 92; el-Hicr 15/56; el-Enbiyâ 21/83; el-Mû'minûn 23/109, 118; ez-Zümer 39/53; el-Mû'min 40/7.

⁶⁴ el-A'râf 7/156.

bazı şartlara bağlanması, rahmetin devamına ve geleceğine tahsis getirmektedir. Çünkü gelecekte kendilerine azab taalluk edenler başlangıçta rahmetin umumuna dahil iken sonradan azab dairesine girmişlerdir. Yani umumî anlamdaki rahmetten istifade edenler işledikleri günahlar sonucunda azabı hak ettiklerinden kendi rahmetlerine sınırlama getirmişlerdir. Böylece azabın meşietle kayıtlandırılması, başlangıçta umuma şamil olmakla birlikte devamda rahmetin de kayıt altına alınmasını gerekli kılmıştır.⁶⁵ Yani rahmet dairesinde bulunanların ilelebet burada kalacaklarına dair bir şey söz konusu değildir. Allah'ın azabının olması rahmetten istifade etmeyi de etkilemektedir. Yukarıda zikredilen âyetin devamında rahmet dairesine gireceklerin vasıflarına işaret edilmesi, gazabı tercih edenler sayesinde rahmetin de başlangıçtaki umumî halini devam ettirmediğini göstermektedir. Bu açıdan rahmetin asıl olmasıyla birlikte gazab da vardır ve rahmetin farklı bir tecellisi olarak Allah'ın kullarına adaletiyle muamele etmesinin bir neticesi olarak devreye girmektedir. Aslında durum Allah açısından incelendiğinde gazabın diğer vasıf ve isimler gibi başlangıçta tecelli etmediği, dolayısıyla rahmete denk olmadığı ve asıl olma vasfına ulaşamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Allah'ın isimleri içinde doğrudan rahmet ifade edenler ve rahmetle bağlantılı olanlar kemiyet ve keyfiyet açısından büyük bir yekûn oluştururken aynı isimler içinde Allah'ın kullarını istediği gibi cezalandıran, azaba uğratan veya onlara gazablanan anlamında herhangi bir isimlendirmeye rastlamak mümkün değildir. Bundan başka Allah, Kur'an'da rahmeti kendisine gerekli gördüğünü beyan etmesine karşılık gazab veya azabıyla ilgili doğrudan veya benzer anlamda herhangi bir gerekliliği kendine nispet etmemiştir. Hadislerdeki konuyla ilgili malumat da Kur'an'la paralellik arzetmektedir. Bu durumun göstergesi olarak Allah'ın isimleri arasında rahmân ve rahîm gibi merhameti ifade edenlere rastlandığı halde gazban, azban ya da ismi fail, sıfatı müşebbihe sigasından herhangi bir isimlendirmeye rastlamak mümkün değildir. Bu da rahmetin asıl ve kapsamlı olduğunu ortaya koyan göstergelerden biridir.

Bununla birlikte insanın yapı ve tabiatından hareket edilirse kullarını yaptıkları her şeye rağmen daima seven bir Tanrı tasavvuru, düşünülmesi mümkün bir olgu olmakla birlikte bu dünya ve insanın içinde yaşadığı şartlar göz önünde bulundurulduğunda klasik ve modern yaklaşımların hemen hiçbirinde rağbet gören bir husus değildir. Nitekim konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde rahmân isminin tecellisi sonucunda Allah'ın kullarını ayırım yapmaksızın sevdiği, ancak kendisinin rabliğini kabul etmeyip kul olmak istemeyenlere karşı da rahmetin farklı bir tezahürüyle muamelede bulunup cezalandıracağı anlayışının bulunduğu görülmektedir. Ancak bu mesele kendi sistem ve dinamikleri içinde incelendiğinde gayet tabii ve normal sonuçlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Aksini iddia

⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2296.

etmek yani Allah'ın cezalandırmasını adaletsizlik veya insafsızlık olarak değerlendirmek zannedildiği gibi adaletin yerini bulmasına değil de Allah'ın adaletsizce veya hikmetsizce davranmasına sebebiyet vermektedir. Yani O'nun kendi koyduğu sistemi yok etmek isteyen ile kendisine kul olanlara aynı şekilde muamelede bulunması ihanet, adaletsizlik ve dolayısıyla systemsizlik doğuracaktır. Bundan dolayı insanın bazı şeyleri yapmaması, yaptığı takdirde bazı müeyyidelerle karşılaşması ve bazı yaptıklarının karşılığında da mükafat alması gayet doğaldır. Dolayısıyla konulan sınırları ihlal edenlere karşı ön görülen müeyyideyi rahmetin zıddı olarak değerlendirmek doğru değildir.

Sonuç

Kur'an'dan hareketle Allah'a ait has isimler dikkate alındığında bunların "Allah, rahmân ve rab" şeklinde oldukları görülür ve buradan hareketle konu incelendiğinde rab olmak rahmân olmanın tezahürü olduğu gibi, rahmân olmak da rab olmayı gerekli kılmaktadır. Allah'ın kullarından belli şeyleri yapmasını veya yapmamasını istemesi ve bunun sonunda mükafat ve ceza vereceğini bildirmesi, rahmân olan Allah'ın rab olduğunun göstergelerindedir. Nitekim rab olmak, kötülüğü tercih eden ve bu konuda ısrar edenleri uyarak cezanın onları gelip bulacağını ve insanın yaptıklarından ötürü sorumlu olduğunu bildirmeyi gerektirmektedir. İslâm eğitim sürecinde de konuyla bağlantılı olarak Allah'ın rab vasfıyla kullarını uyarmasının insanı ümitsizliğe götürmemesi gerektiğinden hareketle havf-reca dengesi öngörülmüştür. Yani Allah'ın cezalandırmasından korkmakla birlikte insanın yanlış yaptığı da bu korkunun ümitsizliğe ulaştıracak bir süreci başlatmaması gerekmektedir. Çünkü Allah tövbeleri kabul eden, bağışlayan ve affeden olduğunu bildirme yanında kendisinden ümit kesilmesinin de inanmayan insana has bir durum olduğunu haber vermektedir. Netice itibarıyla Allah'ın uygulayacağı müeyyideler, insanın günlük hayatında belli bir korku motifinin varlığını gerekli kılsa da bu korkunun ümitsizliğe dönüştürecek süreci başlatması kesinlikle doğru değildir. Nitekim günümüz eğitim sisteminde de insana uygulanacak sevgi-korku motifleri göz önünde bulundurulduğunda sevgi motiflerinin esas olduğu, ancak ergenlik dönemiyle birlikte belli oranlardaki korkunun da gerekli olduğu öngörülmüştür. Dengeleyici olma niteliği taşıyan bu anlamdaki korkunun da tehdit edici durumlar karşısında insanın uyanık kalması ve bilinçli olmasını sağlayacağı değişik teoriler çerçevesinde ele alınmıştır.⁶⁶

⁶⁶ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul 1988, s. 183-185. Şüphesiz bu husus, hitap edilen kesimin seviyesine ve yaratılışına göre farklılık arz etmekle birlikte korkunun yaratıcı iletişimde etkili olduğu kanaati hâkimdir (bk. a.g.e., s. 185). Benzer sonuçlara ulaşan diğer bir çalışma için de bk. Ahmet Albayrak, "Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motiflerinin Etkinliği", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara 2002, s. 307-336.

Dolayısıyla Allah kullarının durumlarına paralel şekilde muamelede bulunan bir ilâhtır.

Allah'ın rahmetinin değişik şekil ve görünümünden bahsetmek mümkündür. Ancak bunların iki ana grup altında ele alınması daha isabetli olacaktır. Birincisi yaratma, rızık ve nimet verme şeklindeki rahmettir ki bu konuda bütün insanlık ve mahlûkat iradeleri dikkate alınmaksızın bu rahmetten aynı derecede faydalanmışlardır. İkinci çeşit rahmette ise ayırım yerine, insanların iradelerini kullanmalarına göre yaptıklarının karşılıklarını görmelerinden bahsetmek daha doğrudur. O da Allah'ın rab-kul ilişkisini kabul edenlere rahmetiyle, kabul etmeyip kendilerini rab gören veya yaratıcı bir ilâh fikrine tahammül edemeyenlere karşı adalet ve hikmetiyle muamelede bulunmasıdır. Ancak bu anlamdaki adalet ve hikmetin gereği olan cezalandırmayı rahmetin zıddı mânâsına almak doğru değildir. Nitekim Fazlurrahman da bunun için rahmetli adalet kavramını kullanmıştır. Çünkü Allah'ın rahmân isminin tecellisi sonucunda bütün âlem insan da dahil olmak üzere bütün canlılarla birlikte yaratılmış, nimet verilmiş ve tekrar tekrar yaratılmaya ve nimet verilmeye devam edilmektedir. Bu konuda insanın herhangi bir iradesi söz konusu değildir ve canlılar kadar cansızlar da rahmân isminin tecellisi açısından birbirlerine eşit konumdadırlar. Fakat rahîm isminin tecellisi neticesinde insan, diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konuma getirilmiştir ki bu farklılık da diğer varlıklarda bulunmayan iradeden kaynaklanmaktadır. Diğer varlıklar tabiattaki görevlerini insiyakî olarak yaptıklarından Allah'ın iradesinden, irade sahibi bir varlık olarak nasiplenmemişlerdir. İnsan ise Allah'ın iradesinden nasibini aldığından dilediğini yapma muhayyerliğine sahip tek varlıktır. Ancak insanın da sahip olduğu bu niteliğinden ötürü Allah'a karşı sorumluluğu ve serbest iradesini kullanarak Allah'ın koyduğu sınırlara riayet etme mecburiyeti bulunmaktadır. İşte insan, iradesini Allahın koyduğu sınırlar çerçevesinde hareket ettirirse rahîm isminin tezahürüyle karşılaşır ve bir çok mükafata ulaşır. Sınırları ihlal ettiğinde de yaptığının durum ve derecesine göre yine Allah'ın rahîm sıfatıyla, fakat farklı bir tezahürüyle karşılaşır. Ancak kul olmak istememesine karşılık cezalandırılması da aynı rahmetinin bir tecellisi ve neticesidir.

Sonuç itibarıyla Allah'ın, kullarına karşı muamelesinden bahsedilirken O'nun hadsiz ve sınırsız bir yaratıcı olmadığı ve her ne şekilde olursa olsun kendisinin bu şekilde nitelendirilmesinin de doğru olmadığını, ısrarla Kur'an'da bizzat kendisi gündeme getirmektedir. Fakat O'nun kullarına uygulayacağı cezalandırmada bir takım esaslar koyması meselesinin genellikle yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Aslında Allah insanların yaptıklarının karşılığını verirken onların amellerinin durumuna göre bazı esaslar takip edeceğini ve bu sırada hiç kimseye haksızlık yapılmayacağını bildirmektedir. Yani ilâhî sistemde rab-kul ilişkisine riayet eden bir insanın dünyadaki iyi amelleri neticesinde cennete değil de

cehenneme gitmesi ya da yaşarken cehennemlik olmayı gerektirecek amellerde ısrar eden bir kimsenin cennete gönderilmesi mümkün değildir. Allah sonsuz kudretine rağmen kullarına karşı muamelesinde böyle bir yol tercih etmediğini ve bu şekildeki muameleyle kullarını haksızlığa uğratmasının söz konusu olmadığını ısrarla gündeme getirmektedir. Nitekim Kur'an'da kırk üç yerde kendisine zulüm isnad edilmeyeceğini değişik tarz ve bağlamlarda ifade ederken aynı zamanda kullarına haksızlık yapan bir yaratıcı olmadığını da beyan etmiştir.⁶⁷ Ancak Allah'ın merhamet ve şefkatine karşı insan da yaratıcısını rab olarak tanıyıp kul olma vasfını yerine getirmelidir. Allah bu şekilde kul olmayı kabul edenleri kat kat mükâfatlandıracağını haber verirken gazab ve ardından gelecek azabın ise kendisini kabullenmeyip kul olmak istemeyen kimselere karşı olacağını bildirmektedir. İşte ne şekilde olursa olsun Allah'ın kullarını cezalandıracağını bildirmesi O'na ya da dine itirazların yönelmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Allah kendisinin ilâh ve rahmân olduğunu ortaya koymak yanında "rab" olduğunu da bildirmiştir. Bu da O'nun rahmetli olmasını ya da cezalandırmasının gereğini açıklamaktadır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen oryantalistlerin itirazları kasıtlı değilse Kur'an'ın mantığını çözememekten kaynaklanmış olmalıdır. Ülkemizde özellikle din değiştirenlerin konuyla ilgili bu bağlamdaki söylemlerine gelince onların büyük çoğunluğunun önceden mensubu buldukları din hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları ve misyonerlerin Hıristiyanlığın sevgi dini olduğu yönündeki faaliyetleri neticesinde böyle bir söylem geliştirdikleri düşünülmektedir.

⁶⁷ M. F. Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "zlm" mad.; Ayrıca bu konuyla ilgili şu çalışmaya da bakılabilir: İsmail Karagöz, *Kur'an'a göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, İstanbul 1996.