



SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

TANRI TASAVVURLARI VE SOSYAL
HAYATA YANSIMALARI
SEMPOZYUMU

SAKARYA - 2005

VI. OTURUM

Dr. Hatice K. Arpağuş: Tanrı Tasavvurunda Rahmet Ve Gazab

Niye böyle bir konuya ihtiyaç hissedildi? sorusuyla başlayıp konunun önem ve gereğine işaret etmek faydalı olacaktır. Ancak Tanrı tasavvurunda insandan bağımsız bir tasvir düşünmek mümkün olmadığının öncelikle ifade edilmesi gerekmektedir. Nitekim ilkçağ filozoflarından Xenophanes de "Eğer atların ve aslanların elleri olsaydı ve tıpkı insanlar gibi resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerdiler" diyerek insan doğasının, Tanrısını kendisi gibi tasavvur ettiğine işarette bulunmaktadır. İnsan gerçeği esasından hareket eden Kur'ân-ı Kerim de Allah'ı anlatırken soyuttan somuta hitap ettiği esasına sık sık atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunda Allah-insan ve insan-Allah münasebetinin göz önünde tutulması gerekmektedir. Mesela, İzutsu'nun Allah ile insan arasındaki münasebet olarak takdir ettiği sisteme göz atmak faydalı olacaktır. Bunlar da: (1) ontolojik münasebet, (2) haberleşme münasebeti, (3) Rab-kul münasebeti, (4) ahlâkî münasebet ¹şeklinde dir. İşte bunlardan son kategorideki ahlâkî münasebet bu tebliğin ana konusunu oluşturmaktadır. Ancak ahlâkî münasebetin temellendirilmesinde bir önceki Rab-kul münasebetinin göz önünde bulundurulması ve ikisinin birlikte mütalaa edilmesi gerekmektedir. Yani insana düşen Yaratıcısını Rab olarak tanımak ve ona karşı kul olduğunun bilincine varmaktır.

Ahlâkî münasebet de aslında Allah'ın birbirinden çok farklı iki cephesine işarette bulunmaktadır. Allah bir yandan kendini iyilik, merhamet, şefkat, af ve ihsan sahibi gibi vasıflarla tanımlarken; diğer yandan da kendisinin kulu olduğunu kabul etmek istemeyenlere karşı gazabı yada cezalandırmasının olacağını, başka bir ifadeyle adaletle muamelede bulunacağını bildirmektedir. 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 imanının bir kategorisini oluştururken nankörlük de imansızlık ve küfrü doğurmaktadır. Bu noktadan hareket edildiğinde ve yüzeysel olarak bakıldığında Kur'ân'ın tanıttığı Allah'ın birbirinden farklı cephelerinin olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak dindar mümin 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 zıd görünür² ve problem teşkil eder.

Nitekim Watt da hristiyanların kendi dinleriyle İslâm'ı karşılaştırdıkları rında Hristiyanlığın daha fazla sevgiye dayandığı kanaatinde olduklarını ifade

¹ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara: Kevser yay, s.70-71.

² İzutsu, a.g.e. s. 218.

etmektedir.³ Bundan başka yine Watt'ın tespitlerine göre Hristiyanların tanrısı kendisini seven ve boyun eğenlere karşı sadece yardımsever değil aynı zamanda kaybolmuş bir sürüyü aramak ve kurtarmak için yola düşmüş bir çoban gibidir.⁴ Aslında ona göre meselenin nirengi noktası, yoldan çıkmış kimselerle alakalıdır. Hristiyanlıkta 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. Nitekim yine ona göre bu durumun pratiğe yansımaları neticesinde de müslümanların son yıllarda cezalandırmada biraz daha sert davrandıklarına dair izlenim yaygınlık kazanmıştır.⁵

Bu noktadan hareket ederek müsteşriklerin konuyla ilgili iddialarının hangi çerçevede olduğuna açıklık getirmek faydalı olacaktır.

Müsteşriklerin İddiaları

Nicholson konuyla alakalı şöyle bir izahatta bulunmaktadır. Kur'ân Allah mefhumuyla başlar ve Allah'ı bir, ezeli, kadir-i mutlak, her türlü beşeri duyuş ve hissedişten uzak olarak tanımlar. Ancak O, çocuklarının babası değil de kullarının efendisidir (Lord). Kur'an'da günahkârlara karşı müsamahasız davranılırken rahmet ise yalnızca tövbe, tevazu ve devamlı ibadetle Allah'ın gazabından korunanlardır. Dolayısıyla İslâm'daki ilah anlayışı, bir sevgi Tanrı'sından çok korku Tanrı'sıdır.⁶ Nitekim benzer fikirlere Macdonald'da da rastlanmaktadır. O da Hz. Peygamber'in Allah'ı "gayur ve müntakim bir hükümdar" olarak tanıttığı iddiasında bulunmaktadır.⁷ Bundan dışında bazı müsteşrikler Mekki âyetlerde müsamaha ve merhamet, Medeni âyetlerde de şiddet, dünyevî haki-miyet gibi kavramların hakim olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸ Fazlurrahman da (v. 1988) Kur'ân sathî okunduğunda bile insan üzerinde Allah'ın sonsuz yücelik ve merhamet sahibi olduğu etkisi uyandığını ifade etmektedir. Ancak bununla beraber Batılı birçok yazarın ise tam aksini iddia ederek Kur'ân'da anlatılan

³ Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık* (trc. Turan Koç), İstanbul 1991, s. 87.

⁴ Mezmurlar 23/1; Hezekiel 34/11-16; İşaya 40/11; Luka 15/3-7.

⁵ Watt, *a.g.e.* s. 88.

⁶ Nicholson, *the Mystics of Islam*, London-Boston 1975, s. 21. Ayrıca bk. İkinci Lütfi-Gilchrist John, *Evet Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür*, İstanbul 1993, s. 42; Ertuğrul İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1975, s. 34.

⁷ Macdonald, "Allah", *İA*, I, 362.

⁸ Nitekim müstakil bir çalışmada bu durum ele alınmış ve Allah'ın isim ve sıfatları Mekki ve Medeni olmalarına göre tasnif edilmiş ve müsteşriklerin iddialarının asılsız olduğu ortaya konmuştur. Nitekim esmâ-i hüsnâ arasında yer alan afûv kavramının büyük oranda Medeni âyetlerde geçmesi bile bu iddianın yersiz olduğunu ortaya koymak açısından yeterlidir. Geniş bilgi için bk. Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 261; ayrıca bak. Abdülaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997, s. 211.

Allah'ın, yoğunlaşmış saf bir kuvvet, hatta kaba kuvvet, bazen de kaprisli bir diktatör olarak tasvir ettiklerini bildirmektedir.⁹

Günümüzdeki misyonerlik faaliyetlerinde de Hristiyanlıktaki Allah tasavvurunun sevgi ağırlıklı olduğu ifade edilirken müslümanların Tanrısının ise intikam ve şiddet Tanrısı olduğuna dair iddialar yaygınlık kazanmaktadır. Nitekim bu şekildeki faaliyetlerin yansımalarını onların ülkemizdeki misyonerlik çalışmalarında da görmek mümkündür. İstanbul'da yapılan bir alan araştırmasında Hristiyanlığa geçenlerin söylemlerinde Allah'ın rahmetinin gazabını geçmediği, 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 düşüncüyü benimsediği tespit edilmektedir.¹⁰

Oryantalist çalışmalardan sonra hız kazanan bu tür iddiaları çoğaltmak mümkün olmakla birlikte konunun bu yönünün müslüman-hristiyan diyalogu açısından müstakil olarak ele alınması gerekmektedir. Bu kadarlık açıklamadan sonra Elmalılı'nın (v. 1362/1942) dönemindeki rahmet ve gazab merkezli Tanrı tasavvuruna karşı ile sürülen iddialara verdiği cevapla konuyu noktalamak istiyoruz. Ona göre bu konudaki itirazlar "Biz şerre karşı intikama kadir İlah istemeyiz" demekten başka bir anlama gelmemekte, bu da bu kimselerin cehaletini ortaya koymaktadır.

Çünkü Allah'ın şerre müdahil olmaması yada şerri ortaya çıkaranları cezalandırmaması O'nun aciz, zelif ve haklarını savunamayan bir Tanrı olduğundan başka bir anlama gelmemektedir. Nitekim söz konusu Tanrı şerre engel olmadığı için keyfe ve hevaya göre sevillebilen, bazı sıkıntılı zamanlarda okşanıp aciziyetli güzelliğinden ilham alınan bebek veya zavallı bir sevgiliden farklı değildir. Bu özelliklerinden hareketle onların tasavvur ettikleri Tanrı, putperestlerin putlarından yada Hristiyanların Hz. İsâ'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.¹¹

⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, trc. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987, s. 42

¹⁰ Süreyya Canbolat, *Bir Kelâm Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve Günümüzde İslâm'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hristiyan Olan Müslümanlar Örneği*, İstanbul 2004, s. 101.

¹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1982, II, 1024-27.

Bu husustaki iddia ve cevapları uzatmadan Kur'ân-ı Kerim'den hareketle konunun ortaya konulması uygun olacaktır. Ancak bu sırada meselenin kelâm ve dolayısıyla İslâm düşüncesindeki yerini belirlemek de isabetli olacaktır. Bu amaçla Allah'ın kendisini nasıl tanıttığıyla başlayacağımızdan önce rahmetin Kur'ân'da nasıl geçtiği konu edildikten sonra rahmetle bağlantılı kavram ve terimler tek tek ele alınıp üzerinde durulacaktır. İkinci kısımda da birinci bölümdeki sistemden hareketle önce gazabın ne olduğu ortaya konduktan sonra gazabla ilgili doğrudan ve dolaylı kavram ve terimlerin her biri incelenip Kur'ân'da nasıl ve hangi bağlamda geçtiği üzerinde yoğunlaşılacaktır. Üçüncü kısımda birbirine zıd gibi görünen rahmet ve gazab gibi iki temel kavramın İslâm düşüncesindeki Tanrı tasavvuruna nasıl yansıdığı meselesi maddeler halinde incelenecektir.

I-RAHMET

Sözlükte acıma, kalp rikkati, yufkalığı ve yumuşaklığı manalarına gelen rahmet, bu vasıflarından hareketle rahmet edilene ihsanı gerektirir. Bazen soyut rikkat, bazen de rikkatten doğan soyut ihsan anlamına gelir. Ancak rahmet, Allah'a nispet edildiğinde yani Allah birine rahmet etti denildiğinde rikkat değil de soyut ihsan anlaşılmaktadır. Bu da rahmetin Allah'a nispetinin Allah'ın nimet vermesi ve ihsanda bulunması anlamlarına geldiğini ortaya koymaktadır. Çünkü rahmet, yalnızca kuru bir acımayı ifade etmediğinden acıyı ve afeti yok edip yerine sevinci ve nimeti ikameye yönelik bir iyilik duygusu akla getirmektedir. 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 manasına geldiği söylenebilir.¹² Cürcanî (v. 471/1078-79) de rahmeti hayrı ulaştırma irâdesi olarak tanımlamaktadır.¹³ Bu da rahmetin bir duygudan ziyade irâdeye yakın bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır.

Allah'ın rahmet etmesi Kur'ân'da "rahman" ve rahîm" isimleriyle ifade edilmektedir. Halimî Allah'ın rahman olmasını, bütün mahluklara aralarında ayırım yapmaksızın rızklarını 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 vejhelerini Peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla öğretip şart ve sınırlarını açıklamıştır. Yani bu dünyada yaşarken insanları mükellef

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (nşr. Muhammed Seyyid Kilânî), Kahire 1961, "rhm" mad.; Firûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1304-5, "rhm" mad.; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 32-33.

¹³ Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, Kahire 1991 (nşr. Abdülmunim Hafnî), "rhm" mad.

tutan Allah, dünyada yapılanların neticesinin ahirette görüleceğini haber vererek ahiret hayatıyla ilgili müjde ve sakındırmasını yapmıştır. Böylece Halimî 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 insanların Allah'ın kulu olma yolunda hiçbir engellerinin bulunmadığını ortaya koymaktadır ki bundan böyle asilerin ve suçluların ileri sürecekleri bahanelerin temeli olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹⁴ Yani Halimî Allah'ın rahmet etmesinin inanmayanların cezalandırılmasını da kapsamına alması gerektiği kanaatinde. Gazzâlî de (v. 505/1111) Allah'ın rahmetinin tam ve umumî olduğu kanaatinde. Rahmetin tam olması hayrın muhtağlara ulaşmasıdır, umumî olması da hak eden ile etmeyenin tamamına, dünyada ve ahirette erişmesidir. Bu da Allah'ın mutlak olarak rahmet sahibi olduğunu gösterip açıklamaktadır.¹⁵

“Rahman”ın kelâmdaki sıfatlar bahsi çerçevesinde hangi tasnife dahil olduğu meselesinde ulema ihtilaf etmiştir. Ancak bu ihtilafın mezheplerin sıfatlar konusundaki tutumlarının uzantısı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla rahman isminin Allah'ın zatının yerini tutan bir isim olmasından hareketle subutî sıfatlardan olduğu ve irâde etmekle aynı anlama geldiği, kanaatinde olanlar yanında irâdeyle alakalı fiilî sıfatlardan olduğunu düşünenler de vardır.¹⁶

Rahmet kelimesi Kur'ân'da türevleriyle birlikte 326 yerde geçmektedir. Fiil olarak geçtiği yerlerde fail Allah'tır. Masdar olarak kullanıldığı yerlerde genelde Allah'ın kullarına muamelesi konu edildiği halde yalnızca bir yerde insanlar için (İsrâ 17/24) kullanılmaktadır.¹⁷ Rahmetin Allah'a nispeti “rahman” ve “rahîm” kavramlarıdır. Her ikisi de Allah için kullanıldığı halde rahman, Allah'a ait bir isim olup Allah'tan başkasına nispet edilmez. Rahîm has isim olmayıp Allah'tan başkası için de kullanılır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de rahîm bir yerde (et-Tevbe 9/128) Hz. Peygamberin vasfı olarak geçmekte, bunun dışındaki kullanımları ise Allah'ı nitelemek içindir. “Rahman” Kur'ân'da elli yedi, “rahîm” de yüz on dört yerde geçmekte ve rahman Allah lafzından sonra uluhiyyetin ikinci adı olarak kullanılmaktadır. Böylece uluhiyyetin en önemli yönlerinden birinin rahmet olduğu ortaya çıkmakta, uluhiyyet ile rahmet yakınlığı ve beraberliği ifade edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de rahmet, rahmân ve rahîm kavramları dışında doğrudan Allah'ın kullarını sevmesini konu edinen daha başka kavram ve Allah'ın isimle-

¹⁴ Halimî, *el-Minhâc fî suabî'l-îmân*, Beyrut 1979 s. 200; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, Beyrut 1985 (İhyaü ve't-türasî'l-arabiyyi), s. 49.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, s. 41.

¹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, Beyrut 1984, s. 166-168

¹⁷ Muhammed Fuad Abdülbakî, Kahire 1988, “rhm” mad.

rinden bahsetmek de mümkündür. Mesela, "hullet", "rıza" ve "muhabbet" kavramları yanında, "ber" "vehhâb", "vedûd", "latîf", "kerîm", "raûf"...gibi isimler de vardır. 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 araştırmalar da doksan dokuz esmâ-i hüsnâ içinde Allah-kul ilişkisinde rahmet ve sevgiyi ön plana çıkaran on ismin ortak kökten geldiğini ifade etmektedir. Onlar da rahman, rahîm, gaffâr, gafûr, alî, müteâlî, mâcid-mecîd, kâdir-muktedir şeklindedir.¹⁸

Hullet: "Allah İbrahim'i halîl edindi"(en-Nisâ 4/125) âyetinden hareketle Kur'ân'da Allah'ın sevgisini hulletle ifade ettiği de görülmektedir. Hullet ileri derecede sevgiyi beyan etmektedir. Samimi ve candan dost anlamında sevgide vahdeti nitelendirmektedir. Halîl de bir kimsenin gizli sırları arasına giren ve muhabbeti kalbin bütün zerrelere nüfuz eden dostu anlamına gelmektedir.¹⁹

Rizâ: Fahreddin er-Razî (v. 606/1209), rızanın rahmet gibi manevî sıfatlardan olduğunu bildirmekte ve kafirlere değil de müminlere has olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Allah'ın razı olmasının tezahürü kuluna sevab vermesi ve onu övgüyle anması şeklinde yorumlanmıştır. Rızanın zıddı "sahat"tır ve Fahreddin er-Razî'ye göre her ikisi de irâdeyle alakalıdır.²⁰

Muhabbet: "Hub" kökünden gelmektedir. Hub da lûgat anlamı itibariyle hayır zannedilen ya da hayır kabul edilen şeyi irâde etmek manasına gelmektedir. Allah'ın kullarına muhabbeti onlara nimet vermesidir.²¹ Fahreddin er-Râzî muhabbetin sevilen kimseye ikramda bulunmak ve onun derecesini yükseltmek anlamı yanında ahirette sevaba, dünyada da övgü ve takdire ulaşması manasında olduğunu bildirmektedir. Bundan başka muhabbeti, manevî sıfatlar diye tasnif ettiği grupta mütalaa etmekte ve sevmenin razı olmak ve irâde etmekle aynı anlama gelebileceğini ifade etmektedir.²² Kuşeyrî (v. 465/1072) muhabbeti, üstün değere sahip bir hal olarak kabul etmekte ve kula yönelik ilâhî muhabbetinin kul için büyük bir fazîlet olduğunu ifade etmektedir. İslâm bilginlerinin muhabbeti irâde olarak kabul ettiğini bildirdikten sonra mâhiyeti hakkında şunları söylemektedir: Allah'ın kuluna muhabbeti ona hususî sûrette nimet vermeyi irâde etmesidir. Aslında Allah'ın kuluna rahmet etmesi de nimet vermeyi irâde etmesi manasınadır. Fakat muhabbet, rahmetten daha hususî bir tabirdir. Bu açıdan kula sevab ve nimet vermeyi irâde etme rahmet, özel yakınlık ve yüce haller bahsetmeyi irâde etmek de muhabbettir. İrâde Allah'ın tek

¹⁸ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 413.

¹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, "hl" mad; Elmalılı, *a.g.e.*, III, 1476.

²⁰ Razî, *a.g.e.*, s. 364-65.

²¹ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "hbb" mad.

²² Fahreddin er-Razî, *Levâmi'u'l-Beyyinât* (nşr. T. A. Sa'd), Kahire 1976, s. 363-64.

sıfatıdır. Bu sıfat taalluk ettiği şeylerin farklı oluşuna göre farklı isimler alır. İlahî irâde cezalandırmaya taalluk ederse gazab, umumî bir şekilde nimetlere taalluk ederse rahmet, özel sûrette nimetlere taalluk ederse muhabbet adını alır. Bir başka telâkkiye göre kula muhabbet, onu güzel bir şekilde medh ve senâ etmektir.²³

Allah Kur'ân'da sevdiği kimselerin vasıflarını şu şekilde bildirilmektedir: Muhsinler,²⁴ tövbe edenler,²⁵ sabredenler,²⁶ tevekkül edenler,²⁷ adil olanlar,²⁸ Allah yolunda cihad edenler,²⁹ Allah'ı sevenler,³⁰ Allah'tan korkanlar³¹ ve temizlenenlerdir.³² Allah'ın sevmediği kimse ve vasıfları da şöyledir: Kafirler,³³ zalimler,³⁴ haddi aşanlar,³⁵ bozguncular,³⁶ hainler,³⁷ kendini beğenenler ve bôbürlenenler³⁸ ve israf edenlerdir.³⁹

Vedûd: "Vüd" kökünden türemiş, mübalağa ifade eden bir sıfattır. Sözlük anlamı itibariyle "vüd" bir şeyi sevmek ve olmasını temenni etmek, hatta halis muhabbet anlamına gelmektedir.⁴⁰ Kur'ân'da Allah'a nispeti vedûd şeklindedir ve iki yerde geçmektedir (Hûd 11/90; el-Burûc 85/14). Çok seven ve sevilen anlamındaki vedûd ismi, yaratıkların tamamına hayrın ulaşmasını isteyen ve onlara ihsanda bulunan manasına gelmektedir. Anlam itibariyle "rahîm" sıfatına yakındır. Ancak aralarında bazı farklılıklar söz konusudur. Mesela, rahmet merhamet edileni niteler, merhamet edilen de muhtaç ve zor durumda olandır. Dolayısıyla rahîm, merhamet edilenin zor durumda olmasını öngörürken vedûd da böyle bir şey söz konusu değildir. Vedûd sevgiden hareketle ihsanda bulunup nimet verme sonucunu doğurmaktadır.⁴¹

Raûf: "Re'fet"ten türeyen mübalağa ifade eden sıfattır ve rahmet manasına gelmektedir. Ancak daha mübalağalı rahmet anlamı taşıdığından daha özel ve hassas rahmet manasınadır. Mesela rahmet maslahat icabı hoşlanılmayacak

²³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 496.

²⁴ el-Bakara 2/195; Âi-i İmrân 3/134; el-Mâide 5/13, 93.

²⁵ el-Bakara 2/222.

²⁶ Âi-i İmrân 3/146.

²⁷ Âi-i İmrân 3/159.

²⁸ el-Mâide 5/42; el-Hucurât 49/9; el-Mümtehine 60/8.

²⁹ es-Saff 61/8.

³⁰ Âi-i İmrân 3/31; el-Mâide 5/54.

³¹ Âi-i İmrân 3/76; et-Tövbe 9/4, 7.

³² el-Bakara 2/222; et-Tövbe 9/108.

³³ Âi-i İmrân 3/32; Rûm 30/45.

³⁴ Âi-i İmrân 3/57; 140; eş-Şûra 42/40.

³⁵ el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/87.

³⁶ el-Bakara 2/205; el-Mâide 5/64; el-Kâsas 28/77.

³⁷ el-Enfâl 8/58.

³⁸ en-Nisâ 4/36; Lokmân 31/18; el-Hadîd 57/23.

³⁹ el-En'âm 6/141; el-A'râf 7/31.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "vdd" mad; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1992, s. 398, 942.

⁴¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 93.

durumların doğmasına sebebiyet verse de re'fette hoşlanılmayacak bir şeyin oluşması söz konusu değildir.⁴² Bundan başka re'fette zarar verecek şeyleri ortadan kaldırma da söz konusudur.⁴³ "Raûf" ismi Kur'ân-ı Kerim'de on bir yerde geçmekte bunlardan birisi Hz. Peygamber'e (et-Tevbe 9/128) diğerleri Allah'a nispet edilmekte ve çok acıyan anlamında Türkçeye tercüme edilmektedir.⁴⁴

Ber: Kullarına dost olan, onlar için kolaylık dileyip zorluğu kaldırandır. Başlıca iki anlama gelmektedir. Birincisi, kullarının günahlarının büyük bir kısmını affeden ve suçlarının çoğundan ötürü muaheze etmeyendir. Bundan başka onların işledikleri iyi amellerinin karşılığını bire on veren, iyilik ve itaatte bulunmayı düşündüğü halde niyetlerini gerçekleştiremeyenleri mükafatlandıran, günahlarının karşılığında da misliyle cezalandırandır. İkincisi, verdiği haberde doğru olan asla yalan söylemeyendir. Bu mana esas alındığında bu isim zatî sıfatlar arasına girerken birinci anlam dikkate alındığında fiilî sıfatlar arasına girer. Ber Allah'ın sıfatları içinde refîk, latîf, rezzâk, rahîm, mevlâ ve vasî isimleriyle de yakından alakalıdır.⁴⁵ Razî de "ber"ın Allah'ın kullarına ihsanı anlamına geldiğini, bunun da hem dünyada hem de ahirette ihsan anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Ber Kur'ân-ı Kerim'de bir yerde Allah'a nispet edilmektedir (et-Tûr 52/28) ve "rahîm" ismiyle birlikte kullanılmaktadır.

Latîf: "Lutf" veya "letafet" kavramlarının her ikisinden gelme ihtimali vardır. Lutf kökünden türediğinde nazik ve yumuşak davranmak, iyi muamelede bulunmak anlamındadır. Letafet kökünden türediğinde ince, şeffâf ve sakîl manasına gelmektedir. Allah'a nispet edildiğinde ise kullarına iyilik ve merhametle muamelede bulunan ve işlerin en ince ve gizli ayrıntısına kadar bilen anlamını ifade etmektedir.⁴⁷

Kur'ân'da latîf isminin Allah'a nispeti yedi yerdedir. Bunların beşinde habîr ismiyle birlikte kullanılmaktadır.⁴⁸ Bu da Allah'ın tahmin edilemeyecek en ince noktalardan ve yönlerden lütufta bulunan olduğunu ortaya koymaktadır. Latîf ismi en gizli ve ince hususları bilen anlamındaki alîm ve habîr isimleri yanında iyilik ve merhamet eden manasındaki rahmân, raûf ve kerîm isimleri ve duyularla algılanamayan bâtın ismiyle muhteva açısından yakın anlamdadır. Bu manaların birincisine göre subutî, ikincisine göre fiilî, üçüncüsüne göre tenzihî

⁴² İbn Mânzûr, *Lisânü'l-arab*, "r'f" mad.

⁴³ Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 471.

⁴⁴ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "r'f" mad.

⁴⁵ Halimî, *a.g.e.*, s. 204; Beyhakî, *a.g.e.*, s. 71-72; Suat Yıldırım, "Ber", *DİA*, V, 468.

⁴⁶ Razî, *a.g.e.*, s.336.

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "l'f" mad; İbn Manzûr, *a.g.e.* "l'f" mad.

⁴⁸ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "l'f" mad.

isim ve sıfatlar grubuna girmektedir.⁴⁹

Kerim: Sözlükte "cömert olmak, iyi ahlaklı, asil ve değerli olmak" anlamındaki kerem kökünden gelen bir sıfattır. Bu isim Allah'a izafe edildiğinde nimet verme ve ihsanda bulunma anlamına gelmektedir.⁵⁰ Fahreddin er-Razî ise Allah'ın kereminin hak etmeden nimet veren, istemeden kendiliğinden ihsanda bulunan manasına geldiğini söylemektedir. Yine affediciliği neticesinde O, dünyada kullarının günahlarını ve ayıplarını örter. Mağfiret talebinde bulunanı bağışlar, onların değişik günah, kabahat ve rezilliklerini zikretmez. Sıradan bir itaatle kendisine dönene bolca sevap verir, güzel övgülerle şereflendirir, dünya ve ahirette ona mülk verir. Aynı keremi neticesinde yerleri ve gökleri insanın emrine müsahhar kılmıştır.⁵¹

Kerem kavramı bazı kıraat farklılıklarının göz önünde bulundurulması şartıyla Kur'ân-ı Kerim'de on yerde Allah'a nispet edilmektedir.⁵² Kerim ismi iki yerde (en-Neml 27/40; el-İnfitâr 82/6), ism-i tafdil sığası olan "ekrem" bir yerde (Alak 96/3-6), "zü'l-celâli ve'l-ikrâm" şeklinde ise iki yerde (er-Rahmân 55/27, 78) Allah'a nispet edilmektedir. "Kerim" ismi "yergiye sebep teşkil eden özelliklerden münezzeh olup övgü nitelikleriyle vasıflanma" manasına alındığında zatî, "lütuf ve ihsanda bulunma, affedip bağışlama" anlamı göz önünde bulundurulduğunda fiilî sıfatlar grubuna girmektedir. Bundan başka kerim ismi, alî, kuddûs, hamid gibi zatî ve afûv, gafûr, halîm gibi fiilî isimlerle anlam yakınlığı içinde bulunmaktadır.⁵³ "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (Âl-i İmrân 3/31) âyeti de, Allah'ın sevgisinin bağışlamakla bağlantılı olduğuna işarette bulunmaktadır. Yani seven bağışladığı gibi, bağışlayan da sevmektedir. Dolayısıyla Allah'ın sevgisinden hareketle kendisine nispet ettirdiği affetmeyle alakalı bazı vasıflarına işaret etmek gerekmektedir.

Afûv: Sözlük anlamı itibariyle yok etmek, silmek manasına gelen afv kökünden türemiş mübalağa ifade eden bir sıfattır. Bir ahlak ve hukuk terimi olarak da günaha mukabil hak edilen cezayı uygulamadan vazgeçmek suretiyle kötülüğü ortadan kaldırmak ve günahın içteki ve dıştaki tesirini bertaraf etmek manasınadır. Böylelikle affın uygulanması neticesinde kişi başlangıçtaki selim haline dönmüş olur.⁵⁴

⁴⁹ Razî, *a.g.e.*, s. 253-54; Bekir Topaloğlu, "Latîf", *DİA*, XXVII, 108.

⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "krm", mad.; Bekir Topaloğlu, "Kerim", *DİA*, XXV, 287.

⁵¹ Razî, *a.g.e.*, s. 278-79. Nitekim benzer tarzda açıklamalar Gazzâlî'de de görülmektedir. Geniş bilgi için bak. Gazzâlî, *a.g.e.* s. 89.

⁵² Bekir Topaloğlu, "Kerim", *DİA*, XXV, 287.

⁵³ Bekir Topaloğlu, "Kerim", *DİA*, XXV, 287.

⁵⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, "afv" mad; Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 110; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1954-61, V, 123; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1013.

"Afv" kavramı türevleriyle birlikte Kur'ân'da otuz beş yerde geçmektedir. Genellikle Allah'a izafe olunmakla birlikte bazı yerlerde insanlara da nispet edilmektedir. Allah'ın isimlerinden olan "afûv" ise beş yerde geçmektedir. Ancak bu âyetlerin dördünde "gafûr" ile beraber kullanılması, yakın anlamlı olduklarını ve birbirini teyid ettiklerini ortaya koymaktadır. Diğer âyetlerde de "kadîr" vâsfiyla birlikte kullanılmaktadır. Bu da affetmenin kudret sahibi ve güçlü yeten birinden sadır olduğunda değer kazanacağını göstermektedir.⁵⁵

Mağfiret: "Gufran"dan türemektedir. Sözlük anlamı itibariyle kötülükten koruma amacıyla giydirme, örtmek, gizlemek anlamlarına gelmektedir.⁵⁶ İsfahânî (v. 502/1108) Allah'a izafe edilen "gufrân" ve "mağfiret"e Allah'ın kulunu azap görmekten koruması anlamını vermektedir.⁵⁷ Nitekim bu da Allah'a nispet edilen "gafûr" ve "gaffâr" kavramlarının kulun günahlarını örten, hatalarını görmemezlikten gelen manasına geldiğini ortaya koymaktadır.⁵⁸ Allah'ın isimlerinden olan "gâfir", "gafûr" ve "gaffâr" kelimelerinin her birinin farklı anlamları bulunduğu kabul edilmektedir. Mesela "gaffâr" tekrarlanan hata ve kusurları bağışlayan anlamındadır. "Gafûr" ise günahların çokluğu nispetinde mağfiretin de çok olduğunu ortaya koymaktadır. Yani gafûr olan her nevi günahı bağışlayandır. Hatta günahların yalnızca bir çeşidini bağışlayana "gafûr" denmediği gibi tüm günahları bağışlasa da yalnızca bir defa bağışlayana da "gaffâr" denmez.⁵⁹ "Gaffâr" Kur'ân'da beş yerde geçmekte bunların üçünde "azîz" kavramıyla beraber kullanılmaktadır. "Gafûr" ismi de doksan bir yerde geçmekte, yetmiş bir yerde "rahîm" ismiyle, bir yerde onun terkihi olan "zü'r-rahme" ve "rahîmun gafûr"le, bir yerde "vedûd" ismiyle birlikte, altı yerde "halîm"le, dört yerde "afûv"le, iki yerde "azîz"le, üç yerde "şekûr"le, iki âyetinde de tek başına kullanılmaktadır. "Gâfir" bir yerde (Gâfir 40/3), mağfiret sahibi manasındaki "zü mağfire" iki yerde, mağfireti geniş anlamındaki "vasi'u'l-mağfire" de bir yerde Allah'a nispet edilmektedir.⁶⁰

Tevvâb: sözlük anlamı itibariyle dönmek anlamına gelen tövbe kavramından türemektedir. Nitekim tevvâb, kul dikkate alındığında günahlarından pişman olup itaate ve kulluğa dönen, Allah hakkında düşünüldüğünde ise kuluna rahmetini fazlasıyla tekrar vermesi ve yenilemesi manasına gelmektedir.⁶¹ Tevvâb Kur'ân'da toplam on bir yerde geçmekte, bunlardan bir yerde tek başına geçerken bir yerde "hakîm" ismiyle dokuz yerde de "rahîm" ismiyle bera-

⁵⁵ Geniş bilgi için bk. M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "afuvv" mad.

⁵⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, "gfr", mad.

⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "gfr", mad.

⁵⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, "gfr", mad.

⁵⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 78.

⁶⁰ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "gfr" mad.

⁶¹ Halimî, *a.g.e.*, s. 206; Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 109; Razî, *a.g.e.*, s. 337-38.

ber kullanılmaktadır.⁶² Bu da Allah'ın kulunu affetmekle kalmayıp bir de ona rahmet ettiğini ve bu iki isim arasında yakın alakanın bulunduğunu göstermektedir. Bundan başka bir yerde Allah'ın tövbeyi kabul eden olduğu (kabilu't-tevbe) (Gâfir 40/3), iki yerde de tövbeyi kabul edeceği (yakbalu't-tevbe) (et-Tevbe 9/104; eş-Şûrâ 42/25) bildirilmekte böylece kullar tövbe etmeye teşvik edilmektedir. Hatta bir âyette de (el-Bakara 2/222) Allah'ın tövbe edenleri sevdiği haber verilmektedir. Bu amaçla Allah'ın tövbe etmeleri için kullarına bir takım sıkıntılarla imtihan ettiği de vakidir (et-Tevbe 9/126). Bütün bunlar da M. Watt'ın İslâm'da yoldan çıkanların tekrar dönüşlerinin Hristiyanlığa göre daha zor olduğu fikrinin çok isabetli olmadığını göstermektedir.

Bunların dışında Allah'ın kullarına değişik açılardan şefkat ve merhametle davrandığını ifade eden diğer isimleri de kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

Fettah: İyilik kapılarını açan, hakemlik yapan anlamındadır. Kur'ân'da bir yerde "fettah" (Sebe' 34/26), bir yerde de "hayrû'l-fatihîn" şeklinde Allah'ı tavsif etmektedir (el-A'râf 7/89).

Hadî: Yol gösteren murada erdiren manasına gelmektedir. Kur'ân'da Allah'ın hidayete erdirmesiyle ilgili birçok âyet bulunmakla birlikte isim şeklinde Allah'a nispeti iki yerdedir.⁶³

Halîm: Acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen anlamındadır. Kur'ân'da on bir yerde Allah'a nispet edilmekte, dört yerde "gafûr halîm", iki yerde "halîm gafûr", bir yerde "ganî halîm", üç yerde "alîm halîm", bir yerde de "şekûr halîm" şeklinde geçmektedir⁶⁴

Mukîb: Bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren, bilip gücü yeten ve koruyan anlamına gelmektedir. Bir âyette Allah'a nispet edilmektedir (en-Nisâ 4/85).

Mücîb: Dileklere karşılık veren manasına gelmektedir. Kur'ân'da birçok âyette geçmekle birlikte bir yerde (Hûd 11/61) "karîb" kavramıyla birlikte, bir yerde de cemî olarak (es-Saffât 37/75) Allah'ı tavsif etmektedir. Ancak değişik türevleriyle Allah'ın kulların dua ve isteklerine karşılık verdiği haber verilmektedir.⁶⁵

Râfî: Yücelten izzet ve şeref veren anlamına gelmektedir. Kur'ân'da bir yerde "râfia" (el-Vâkıa 56/3) şeklinde bir yerde de "refî" olarak (Gâfir 40/15)

⁶² M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "tvb" mad.

⁶³ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "hdy" mad.

⁶⁴ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "hlm" mad.

⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Yıldırım, *a.g.e.* s. 225.

Allah'a nispet edilmektedir.⁶⁶

Rezzâk: Bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren manasındadır. Rızık Kur'ân'da çok kullanılan kavramlardan biridir. Fiilin faili sarîh yada takdîrî olarak Allah'tır.⁶⁷ Allah'ın ismi olarak "er-rezzâk" şeklinde bir yerde "hayru'r-razikîn" şeklinde de beş yerde geçmektedir.⁶⁸

Selâm: Esenlik veren anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyette geçmekle birlikte sadece bir âyette Allah'ı nitelemektedir (el-Haşr 59/23).⁶⁹

Şekûr: Az iyiliğe çok mükafat veren manasına gelmektedir. Kur'ân'da dört yerde Allah'a nispet edilmektedir. Bunlardan üçünde "gâfûr şekûr" şeklinde bir yerde de "şekûr halîm" şeklinde geçmektedir. Nitekim bu şekildeki nitelemeler de Allah'ın mükafatı nasıl vereceği konusunda ipucu vermektedir. İki yerde de "şakîr alîm" biçiminde Allah'a nispet edilmektedir.⁷⁰

Vasî: ilim ve merhameti her şeyi kuşatan anlamındadır. Kur'ân'da yedi âyette "alîm" vasfıyla birlikte bir yerde "vâsî'u'l-mağfire", bir yerde "vâsî ha-kîm", bir yerde de "zû rahme vâsia" şeklinde kullanılmaktadır.⁷¹

Vehhâb: Karşılık beklemeden bol bol veren anlamındadır. Kur'ân'da üç âyette Allah'a nispet edilmektedir. Bir yerde "el-azîzû'l-vehhâb" olarak, diğer yerlerde müstakîl olarak geçmektedir.⁷²

Vekîl: Güvenilip dayanılan manasındadır. On dört âyette Allah'ı tavsif etmektedir.⁷³

Veli: Yardımcı ve dost manasınadır ve Kur'ân'da bir çok yerde Allah'a nispet edilmektedir. Bunların bir kısmı nefy metoduyla gelirken bazıları da ihtilâfîdir, ancak doğrudan geçtiği yerler on üçtür.⁷⁴ "Mevla" on iki yerde "el-valî" de bir yerde geçmektedir.⁷⁵

II-GAZAB

Gazab sözlük anlamı itibariyle kalbî ve hissî bir duygu olarak tanımlanmakla birlikte Allah söz konusu olduğunda böyle bir şey düşünmek muhaldir.

⁶⁶ Ancak diğer türevleriyle birlikte de Allah hakkında malumat vermektedir. Geniş bilgi için bk. M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "rfa" mad.

⁶⁷ Yıldırım, *a.g.e.* s. 239.

⁶⁸ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "rzk" mad.

⁶⁹ Kelimenin Allah'a nispetiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Yıldırım, *a.g.e.* s. 268-69.

⁷⁰ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "şkr" mad.

⁷¹ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "vs'a" mad.

⁷² M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "vhh"mad.

⁷³ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "vkl" mad.

⁷⁴ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 189.

⁷⁵ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "vly" mad.

İbn Manzûr (v. 711/1311) gazab Allah'la ilgili olunca isyan edeni kınamak ve cezalandırmak anlamına geldiğini, İsfahânî ise başkası adına intikamın kastedildiğini, yani suç işleyenin diğer kullar adına cezalandırılmasının amaçlandığını ifade etmektedir.⁷⁶ Fahreddin er-Razî kelime anlamı itibarıyla gazabın insanlar için geçerli olan rahmet, sevinç mutluluk, utanma, kıskanma, tekebbür, alay gibi nefsanî arzulara dahil olduğuna işarette bulunmaktadır. Bu psikolojik hallerin de normalde insan söz konusu olduğunda başlangıçları ve sonları bulunmaktadır. Mesela gazabın başlangıcı kalpteki kanın galeyanı, sonu da kızılan kimseye zararın ulaşmasını istemektir.

Ancak bu duyguların, insandan hareketle Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmadığından Razî gazab, Allah'a nispet edildiğinde bunun, başlangıcı düşünülmeyp neticesi yani zarar verme irâdesinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Nitekim bu şekildeki vasıfların insanlardakinden farklı olduğu ısrarla ulemanın hemen hepsi tarafından ortaya konmaya çalışılmıştır. Mesela Ali el-Kârî (v. 1014/1605) söz konusu ulema içinde Allah'ı tenzih edenler arasında yer almaktadır. Ona göre bu ve benzeri vasıflar müteşabihattandır ve müteşabih konusundaki muamele bu hususta da geçerlidir.⁷⁸ Bundan başka gazab, rıza, rahmet gibi vasıfların Kur'ân-ı Kerim'de geçmesinden hareketle haberî sıfatlar olarak yorumlanabileceğini düşünenler de vardır. Ancak gazabın Allah'ın irâdesiyle alakalı fiilî sıfat olduğu görüşü daha ağırlık kazanmaktadır.⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1024) da kişinin hoşlanmadığı şeye kızdığını, kızdığı şeyden de hoşlanmayacağı kıyasından hareketle kızgınlığın hoşlanmamayı gerektirdiği sonucuna varmaktadır. Nitekim Allah kâfir gazab ettiğinde bununla kastettiği onu zemmetmek, hakir görmek ve onu küfüründen dolayı cezalandırmayı istemektir. Nitekim gazab da hem fiil hem de faille alakalı bir husus olduğundan Allah kâfirin hem kendisine hem de küfür fiiline gazab eder.⁸⁰ Bunlar da Kadî'nın gazabın irâdeyle alakalı bir sıfat olduğu sonucuna ulaştığını göstermektedir. Aslında gazabın nasıl bir sıfat olduğu mezheplerin sıfat konusundaki tutumuyla paralellik arz etmektedir.

⁷⁶ Geniş bilgi için bk. İbn Mânzûr, *a.g.e.*, "gdb" mad.; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "gdb" mad.; Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 671; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, "gdb" mad.; Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 184; Razî, *a.g.e.*, s. 366.

⁷⁷ Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (nşr. M. M. Abdülhamid), Kahire 1934-1962, I, 362.

⁷⁸ Aliyyü'l-kârî, *Şerhu kitâbi'l-Fikhi'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 61-62.

⁷⁹ Aslında mezhepler sıfatlar konusundaki genel tavırlarını bu konuda da sergilemişlerdir. Selefiyye bu noktada teville gidilmeksizin olduğu gibi bırakılması taraftarıyken (İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* [nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî], Beyrut 1987, II, 685-687) Mutezile (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/II, 61) ve Eş'arî irâdeyle alakalı olduğunu ifade etmektedir (İbn Fûrek, *Mücerred*, Beyrut 1986, s. 45). Ancak İbn Kayyim fiilî sıfat kabul edenlerin de fiilî sıfatların hadis yada kadim olması esastan hareketle iki farklı şekilde değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Ancak yine de her iki görüş mensuplarınca gazap hayat, ilim ve kudret gibi bir vasıf değildir. *Hâdî'l-ervâh* (nşr. Yusuf Ali Bedivî), Beyrut 1991, s. 510.

⁸⁰ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire 1962, VI/II, 60-61.

Allah'ın küfür gibi büyük günahları işleyen kullarını cezalandırması başta müsteşrikler olmak üzere itirazların yoğunlaştığı bir mevzudur. Ancak İslâm düşüncesi açısından bu hususun Allah'ın merhametinin gereği olduğu, yani mutlak surette gazabın rahmetin zıddı olmadığı kanaatinin mezhep ve ekollerin büyük çoğunluğunda hakim olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Çünkü zalime gazab mazluma rahmetin gereği ve neticesidir.⁸¹ Nitekim gazabın olmadığı bir sistemde rahmet, haksızlığa uğrayanlar için rahmetsizlik sayılacaktır. Bundan dolayı hakkın yerini bulması ve adaletin gerçekleşmesi için suçluların cezalandırılması gerektiği gibi rahman ve rahîm vasıflarına sahip Allah'ın da gazab vasfına sahip olması gayet tabii ve gereklidir.

Gazab Kur'ân-ı Kerim'de türevleriyle birlikte yirmi dört âyette geçmektedir. Bunların on dokuzu Allah'a diğerleri kula nispet edilmektedir.⁸² Esmâ-i hüsnâ içinde de doğrudan gazabın Allah'a nispeti söz konusu olmamakla birlikte Allah'ın kullarını cezalandıran anlamına gelen dört ismin olduğu kabul edilmektedir. Bunlar da "hafîd", "müzil", "kâbız" ve "zâr"dır. Ancak bunlar da müstakil olarak yer almayıp mukabil bir isimle birlikte kullanılmaktadırlar. Mesela "hafîd-rafi" (alçaltan-yükselten), "müzil-muiz" (zillete düşüren-izzet ve şeref veren), "kâbız-basit" (rızkı tutan yada 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 alimler de dengeli anlam ifade eden isimlerin tek başına kullanılmasının hatalı olacağına dikkat çekmişlerdir. Böylece beşer âlemindeki dengeye de işaret edilmiştir.⁸³

Bundan başka Allah'ın kullarına merhameti, rahmet ismi dışındaki isimlerle olduğu gibi gazabda da aynı şey söz konusudur. Allah'ın kullarına yaptıkları fiillerin aynısıyla mukabelede bulunması, yani gazabın dışında farklı isimlerle kullarını cezalandıracağını bildirmesi mümkündür. Böylece Allah, kulların yaptıkları kötü amellerini kendisine nispet etmek sûretiyle bir çeşit cezalandırma yöntemi takip etmektedir. Şüphesiz bazısı esmâ-i hüsnâ içinde yer alan bu kavramları, şu şekilde sıralamak mümkündür:

Cebbâr: "Cebr" kökünden türeyen Allah'ın ismidir. Sözlükte zor kullanarak herhangi bir şeyi düzeltmek ve onarmak anlamına geldiği ifade edilmektedir. Ancak bazen düzeltme olmaksızın zor kullanma, bazen de zor kullanma olmaksızın düzeltme manasındadır.⁸⁴ Cebbâr da "kırık, dökük ve bozuk olan şeyleri düzeltip onaran, her şeyi tasarrufu altına alan ve irâdesini her durumda

⁸¹ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 135. Nitekim İbn Kayyim de azabı hak eden kimsenin cezalandırılmasını, tabibin hastaya gerekli muameleyi yapmasına benzetmektedir. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.510-11.

⁸² Abdülbakî, *a.g.e.*, "gdb" mad.

⁸³ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 412; a.mlf, "Allah", *DİA*, II, 485.

⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "cbr" mad.

yürüten" manasındadır.⁸⁵ Bu da cebbârın bozulan, nizamından çıkan şeyleri hikmeti gereği yerine göre zor kullanarak ıslah ettiğini ortaya koymaktadır.⁸⁶

Kur'ân-ı Kerim'de cebbâr on yerde geçmekte bunlardan yalnızca birinde Allah'a nispet edilmektedir. Ancak bu âyette de azîz ve mütekebbir isimleriyle birlikte kullanılmaktadır (el-Haşr 59/23). Cebbârın esmâ-i hüsnâ alimleri tarafından Allah'ın kainat ve insanla ilgili isimlerinden ve fiilî sıfatlarından olduğu kabul edilmektedir. Kapsadığı azamet ve aşkınlık manası göz önünde bulundurulduğunda da Allah'ı niteleyen zatî isim ve tenzihî sıfatlar grubuna dahil olduğu ifade edilmektedir.⁸⁷

Kahhâr: Sözlükte hâkim olmak, üstün olmak anlamlarına gelen "kahr" kavramından gelmektedir. Allah'a nispeti "kahir veya "kahhar" şeklindedir. Mübalağa ifade eden kahhar hükümranlılığı ve kudretiyle halkta üstünlük sağlayan, isteseler de istemeseler de irâdesiyle onlar üzerinde tasarrufta bulunan anlamına gelmektedir.⁸⁸ Fahreddin er-Razî kahhâra verilen farklı iki anlama göre zatî veya fiilî sıfat olacağını ifade etmektedir. Kudret anlamına gelmesinden hareketle kahhâr, başkasının Allah'ın irâdesinin aksine iş yapmasının mümkün olmaması anlamına geldiği ve bunun da zatî sıfat olduğu, fiilî sıfat olma durumunda ise kişinin irâdesine göre hareket etmesine engel olma durumu söz konusudur.⁸⁹

Kur'ân-ı Kerim'de kahhâr altı yerde geçmekte ve her birinde Allah'a nispet edilmektedir. Kahir ise üç yerde geçmekte, iki yerde Allah'a, bir yerde de insanlara nispet edilmektedir.⁹⁰ Bunlardan kahhârın geçtiği yerlerin hepsinde "vahid" ismiyle birlikte geldiği görülmektedir. Bu da bir taraftan Allah'ın âlemdeki hükümranlılığının ve tevhidinin birlikte işlendiğini gösterirken diğer taraftan da kahhâr isminin Allah'a nispet edilmesinin cezadan ziyade kudretle alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'ân'da bir yerde Allah'a nispet edilen galip kavramı da ⁹¹ Allah'ın hükümranlılığını ifade eden diğer bir kavramdır ve kahhârla yakın anlamlıdır.

İntikâm: Sözlük anlamı itibariyle ayıplamak, hoş karşılamamak manasına gelen "nakm" kökünden İftîlâ babından türemiş bir sıfattır. Suçluya hak ettiği derecede cezasını veren anlamındadır.⁹² Nitekim ayıplayıp hoş karşıla-

⁸⁵ Bekir Topaloğlu, "Cebbâr", *DİA*, VII, 181.

⁸⁶ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "cbr" mad.

⁸⁷ Topaloğlu, "Cebbâr", *DİA*, VII, 182.

⁸⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, "khr" mad.

⁸⁹ Razî, *a.g.e.*, s. 229.

⁹⁰ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "khr" mad.

⁹¹ Yûsuf 12/21. Aslında galip kavramı bir yerde Allah'a nispet edilmekle birlikte değişik türlerde Allah'ı tavsifi mümkündür. Geniş bilgi için bk. M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "gib" mad.

⁹² Halimî, *a.g.e.*, s. 208; Beyhâkî, *a.g.e.*, s. 88; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, "nkm", mad.

mama şeklindeki ceza, lisanla olabileceği gibi eylemle de olabilir.⁹³ Ancak Allah'a nispet edilen intikam kavramında psikolojik tatmin unsuru bulunmaz. Çünkü O'nun cezalandırması kişiyi ıslah etme, toplumun düzenini sağlama ve adaleti tesis etme amacına yöneliktir. Nitekim esmâ-i hüsnâ dizimi içinde de müntakim, tevvâb, afûv ve raûf isimleri arasında yer almaktadır.⁹⁴

Kur'ân-ı Kerim de intikam fiilinin Allah'a nispet edildiği yerler genellikle Hz. Peygamber'den önce peygamberlerine karşı suç işleyen yada inananlara karşı zulüm ve haksızlıkta bulunanları Allah'ın cezalandırması şeklindedir.⁹⁵ Müntakim şeklinde Kur'ân'da Allah'a izafesine gelince cemi olarak üç yerde geçmektedir. Buralarda da yine Hz. Peygamber'e ve müminlere işkence yapan ve kötü davrananların cezalandırılması konu edilmektedir.⁹⁶ Bundan başka "zû'ntikam" vasfı vardır, o da dört âyetle Allah'ı tavsif etmektedir.⁹⁷ Ancak Allah'ın kendisini bu şekilde vasıflandırması, peygambere ve müminlere karşı tuzak kuran, Allah'ın âyetlerini inkar eden, hac sırasında ihramdayken avlananlarla ilgilidir.

Bu âyetlerin her birinde Allah, intikam sahibi olduğunu "azîz" ismiyle birlikte dile getirmektedir. Bu gibi yerlerde, Allah'ın kudretini ve yenilmeyen yegâne galibiyetini ifade eden azîz ismiyle birlikte intikam sahibi olduğunu haber vermesi, yalnızca tekid amaçlı olmayıp bilakis meselenin daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır. Çünkü Allah mutlak galip, azîz ve yenilmez olunca kendisi için intikam alması beklenmez. Dolayısıyla emir ve hükümünü yürütürken irâdesine karşı gelenlere ve hakkı alçaltmaya çalışanlara karşı müstahak oldukları cezayı vermesi gayet tabiidir. Aslında Allah afuv, gafûr, halîm, raûf ve rahîmdir, küfür ve isyandan sonra bile tövbeyle kendisini hatırlayıp iman edenleri affeder. Ancak hilm ve affın hayır ve kemâle ulaşması ve dünyada küllî bir şerre sebebiyet vermemesi için haklıyla haksızın, iyilikle kötülüğün aynı muamele görmemesi gerekir. Yaptığı kötülükten dolayı yüzü kızaran ve tövbe edenlerin bağışlanması hayır ve rahmet olduğu halde, affedildikçe şımaran zulüm ve şerri kendine zevk edinenleri affetme ise hayır değil de bizzat şerrin ta kendisi olur. Hatta böyle kimseleri affetme fenalığa teşvik ve kötülüğe ortak olma anlamına gelir. Rahman ve rahîm olan Allah'ın adaleti bundan münezzehtir. Nitekim affetme cezalandırmaya ve intikam almaya muktedir olduğunda belli bir kıymeti haizdir. Neticede affedeabilen, intikama kadir olandır.⁹⁸

Sahat: Fahreddin er-Razî bu kavramın fiilî sıfatlardan olduğunu ifade et-

⁹³ İsfahânî, *a.g.e.* "nkm" mad.

⁹⁴ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 485.

⁹⁵ el-A'râf 7/136-137; el-Hicr, 15/79; er-Rûm 30/47; ez-Zuhruf 43/25, 55

⁹⁶ es-Secde 32/22; ez-Zuhruf 43/41; ed-Duhan 44/16.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/4; el-Mâide 4/95; İbrâhîm 14/47; ez-Zümer 39/37.

⁹⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1022-23.

tikten sonra cezalandırmayla alakalı olduğunu bildirmektedir. Gazabla arasındaki farka gelince gazab, azab etmeyi ifade ederken sahat yüz çevirme ve uzaklaştırma anlamına gelmektedir.⁹⁹ Ancak terk edilme, kendi kaderine bırakılma ve maddi cezanın ötesinde psikolojik cezalandırma manasına da gelmektedir. Bu kavram Kur'ân-ı Kerim'de üç âyetle Allah'a nispet edilmektedir (Âl-i İmrân 3/162; el-Mâide 5/80; Muhammed 47/28). Nitekim bu âyetlerde de Allah'ın sahatını (öfkesini) hak edenlerin münafık, mürted, inkarcı İsrâiloğulları gibi kimseler olduğu haber verilmektedir. İsfahânî de sahatin ceza gerektiren şiddetli bir azap olduğunu bildirmektedir. Bu da sahatin gazabın bir çeşidi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁰

İdlâl: Hidayetin zıddı olan "dalal"den türemiştir. O da bilerek yada bilmeyerek doğru yoldan ayrılma eylemlerinin tümüne verilen addır. Bu da hakikatin insanın gözünden kaybolması ve kişinin artık hak olana dalal diye hükmetmesidir. İdlâl de hidayet zıddıdır.¹⁰¹ Ebû'l-Bekâ idlâlin iki şekilde olduğunu bildirmektedir. Birincisi sapmaya vesile olmasıdır, bu da insanın sapması, Allah'ın da o kimsenin sapması muvacehesinde yönünü cennetten cehenneme çevireceğine hükmetmesidir. Nitekim Hak'tan ayrılan ve cennete gitmekten yüz çevirenin dalaletle düştüğüne hükmetmek bizzat adaletin kendisidir. İkincisi Allah'ın insanı fitraten üzerinde bulunduğu durum üzere bırakmasıdır. Bu da kişinin iyi yada kötü yollardan birine yönelince artık o yolun güzel ve sevimli gelmesi, hatta o yoldan başka bir yöne dönmesinin zor olması durumudur. Böylece üzerinde bulunduğu durum insan için tabiat haline gelir.¹⁰²

Diğer varlıklardan farklı olarak insan yeryüzünde muhayyerlik vasfına sahip tek varlıktır. "O sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir oluyor, kiminiz mü'min. Allah ne yaparsanız hakkıyla görendir"¹⁰³ âyeti insanın irâde sahibi olduğunu gösterme yanında Allah'ın kullarının irâdelerine göre muamelede bulunduğunu da açıklamaktadır. Böyle olmasaydı başlangıçta aynı yaratıcı tarafından yaratılan kullar sonradan birbirine zıt varlıklar haline gelmezdi. Ancak Allah dileseydi herkes iman eder, O'nun takdirine kimse karşı çıkamazdı.¹⁰⁴

O zaman da, insanın insan olma ve yeryüzüne gönderilmesinin hikmet ve amacından bahsetmek mümkün olmazdı. Cebir altında olan insanın sorumlu olması ve mükâfatlandırılmasından bahsetmek abes olduğu halde, kendi irâdesiyle tercihte bulunup hak yoldan ayrılanın tercihi yönünde cezalandırılması da

⁹⁹ Razî, *a.g.e.*, s. 365-66.

¹⁰⁰ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "sht", mad.

¹⁰¹ İbn Mânzur, *a.g.e.* "dl", mad; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.* "dl"mad; Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 576-577.

¹⁰² Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 577.

¹⁰³ et-Teğâbûn 64/12.

¹⁰⁴ el-En'âm 6/35; Yûnus 10/99; en-Nahl 16/9; es-Secde 32/13.

gayet tabiidir. Çünkü Kur'ân da insanlardan bazılarının canları ve malları karşılığında cenneti adeta satın almalarına mukabil, diğer bazılarının da hidâyetten vazgeçip dalâleti tercih edip cehennemi hak ettiklerini haber vermektedir.¹⁰⁵ Diğer taraftan hidayete ermiş bir kavmi Allah'ın saptırmayacağı (et-Tevbe 9/115); saptırdıkları arasında da fasıklar, gafiller, aşırı gidenler, koyduğu sınırları ihlal eden, inkar eden ve küfredenlerin bulunacağı da bildirmektedir.¹⁰⁶ Âyetlerde idlâlin Allah'a nispet edilmesi fiilin yaratılması açınsındandır. Gerçek fail yalnızca Allah olduğundan sorumluluk kula ait olmak üzere dalâleti kulun talebi üzerine yaratan O'dur. Nitekim bu mesele, İslâm düşüncesinde Allah'ın tüm olumsuz düşüncelerden tenzihi, kulun muhayyerliği ve Allah'ın her şeyin faili olması açısından yorumlandığından her mezhep, bu hususlardaki önceliğine göre yorum ve yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Ancak ağırlıklı yön kulun tercihi neticesinde yaptığından sorumlu olması, Allah'ın da her şeyin faili olması şeklindedir.¹⁰⁷

Mühürleme: "Hatm" ve "tab'" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bunlardan "hatm" sözlükte giriş ve çıkışa engel olmak ve bir şeyi tamamen kapayarak herhangi bir şeyin girmesini engellemek anlamına gelmektedir. Böylece mühürleme sözlük anlamı paralelinde dalâlet ve inkarın neticesinde iman mahalli olan kalbe hidayet ve iman girememesi halini ifade etmektedir. Bu da insanın günahlarla ünsiyet kazanmasından ve batıl itikadından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan bu tür amellerle meşguliyetinin neticesinde hakka yönelemez, kalbini kılıflayarak içeriye herhangi bir şeyin girmesine engel olur.¹⁰⁸ "Allah onların kalplerine, kulaklarına mühür basmıştır. Gözlerinde de perde vardır. En büyük azab onlarındır"¹⁰⁹ âyeti, insanların bazılarının kalplerini ve kalbin dışarıya açılan penceresi durumundaki uzuvlarının görevlerini yapamaz hale geldiğini açıklamaktadır. Kalbin mühürlenmesine gelince, bilindiği gibi üzeri mühürlenmek, zarf, kap, örtü ve kapı gibi şeylerde olur. Zihin veya düşünme yeteneği anlamındaki kalp de ilim ve marifetin zarf ve kabı gibidir. Ne kadar idrak varsa orada saklıdır. Kulak da bir kapı gibidir, sesler oradan girer. Bu yüzden kalbin mühürlenmesi zarfın mühürlenmesine, kulağın mühürlenmesi de kapının mühürlenmesine benzer.¹¹⁰

"Şu muhakkak ki küfredenleri inzar etsen de etmesen de onlar için birdir, inanmazlar"¹¹¹ âyeti bazı kimselere akıbetteki tehlikeyi bildirsen de bildirirken de tebliğin fayda vermeyeceğini açıklamaktadır. Çünkü bu tip kimseler kötülüğü

¹⁰⁵ el-Bakara, 2/16; el-A'râf 7/186; et-Tevbe 9/111; el-Kehf 18/17; eş-Şûrâ 42/44.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/26; et-Tevbe 9/37; İbrahim 14/27; Gâfir 40/34, 74.

¹⁰⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi açısından bk. Y. Ş. Yavuz, "Dalâlet", *DİA*, VIII, 429-30.

¹⁰⁸ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, "htm" md.; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, "htm" md.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/7 bk. el-En'âm 6/46; el-Câsiye 45/23.

¹¹⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 214.

¹¹¹ el-Bakara 2/6.

ve günahı o kadar çok işlemişlerdir ki bu şekildeki menfi tavırları neticesinde imanda önemli olan kalp onlarda beklenen fonksiyonu yerine getiremez hale gelir. Nitekim Kur'ân böylelerinin kalplerinin kör olduğunu, kilitlendiğini, kılıflandığını, haktan saparak gaflet içinde kaldığını ve bir daha hakkı bulamayacak şekilde eğrildiğini haber vermektedir.¹¹² Bundan dolayı bu gibi kimseler mühürlemeyi ve tab edilmeyi hak etmişlerdir. Allah'ın kalpleri mühürlemesi "hatm" kavramıyla Kur'ân'da üç yerde geçmektedir.¹¹³ Bir yerde de Allah'ın inanmaları için insanların kalplerine mühür basabilme kudretinde olduğu ifade edilmektedir (eş-Şûrâ 42/24). "tab" kavramı ise Kur'ân'da çeşitli türevleriyle birlikte on bir yerde geçmektedir.¹¹⁴ Bundan başka inanmak istemeyenlerin kalplerimiz kilitli (gulf) diyerek itirazlarda bulunmaları da iki yerde geçmektedir (el-Bakara 2/88; en-Nisa 4/155).

"Bilakis, onların işleyip kazandıkları şeyler kalplerini paslandırmıştır."¹¹⁵ "Kul bir günah işledi mi kalbine siyah bir nokta konulur. O bunu tövbe ve istiğfar ile koparıp attığı zaman kalbi parlatılır. Fakat tekrar günaha dönerse, noktalar artırılır, nihayet kalbini kaplar. İşte o, Mutaffifin sûresinde Allah'ın beyan ettiği "ran" (pas)'dır."¹¹⁶ Hadisi de psikolojik olarak insanın günah işledikçe yaptığı şeye alışkanlık kesbettiğini ifade etmektedir. Hatta insanın günah işlemesi mürekkebe benzetilerek de yorumlanmıştır. Günah işlemek önceleri silinmesi mümkün bir mürekkep gibiyken tekrarlandıkça gittikçe yerleşip silinmez hale gelecektir. Diğer bir ifadeyle pişmanlık duyulmayıp yapılmaya devam edilen günahlar insanın ikinci bir tabiatı halini alır ve mürekkep benzetmesinden hareket edilirse artık kalbten silinmeyecek hale gelir. Allah da bu hale gelerek artık vazifesini yapamayan kalbi mühürlediğini ifade etmektedir.¹¹⁷

"Hani Musa kavmine, Ey kavmim size gönderilmiş Allah elçisi olduğumu bildiğiniz halde niçin beni incitiyorsunuz? demisti. İşte onlar sapıp eğrilince Allah da onların kalplerini eğritti. Allah fasıklar topluluğuna hidayet vermez"¹¹⁸ âyetinde de inkarlarında ısrar ve inat edenlerin kalpleri eğrilince, Allah da onların kalplerini eğrittiğini, "zeyğ" kavramıyla haber vermektedir. Ancak Allah'ın böyle bir yola başvurma kuldan kaynaklanmaktadır. Nitekim selim fıtrata sahip olan, hidâyet kaynaklarıyla bezenen, her türlü yardımla korunan, yaşayışında muhayyer bırakılan insanın zulmünde ve inkarında ısrar etmesi, bir bakıma kendi eliyle mühürlediği kalbinin Allah tarafından da mühürlenmesine

¹¹² el-Kehf 18/28; el-Enbiyâ 21/1, 3; el-Hac 22/46; el-Mü'minûn 23/63; Muhammed 47/23, 24.

¹¹³ el-Bakara 2/7; el-En'âm 6/46; el-Casiye 45/23.

¹¹⁴ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.* "tb'a" mad.

¹¹⁵ el-Mutaffifûn 83/14.

¹¹⁶ Tirmizî, "Tefsir" 2334; İbn-i Mâce, "Zühd" 29.

¹¹⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 214, 216.

¹¹⁸ es-Sâf 61/5; bk. et-Tevbe 9/117.

sebebiyet vermesidir ki bu onun isteği ve fitratını bozmasına muvafık olarak gerçekleşmiştir.

Hud'a: Kur'ân-ı Kerîm'de zâhirî mânalarıyla erdemsizlik ifade eden bazı kavramların Allah'a nispet edildiği göze çarpmaktadır. Bunlar arasında hile yapmak, aldatmak, alay etmek gibi anlamlar vardır. Bu tür kavramların yer aldıkları âyetlerin genel seyri incelendiğinde bunların, ulûhiyete karşı insanların işlediklerinin aynı cinsten bir fiil ile cezalandırılması niteliği taşıdığı görülmektedir. Bu kavramlardan biri olan hud'a gizlenmek, aksini izhar etmek mânasına gelir ve başkasına zarar verme amacına yöneliktir. Zahirî yapılanın doğru olduğu vehmini verip, gerçekte karşısındakine zarar verecek bir şeyi içinde gizlemek anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle kişinin arzuladığı ve ulaşmayı istediği bir şeyi elde etmek için tam zıddını vehmettirmesidir.¹¹⁹

Hud'a Kur'ân'da münafıkların inanmadıkları halde inandık diyerek mü'minleri aldatmaya çalışmalarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu davranışlarıyla onlar, içlerindeki zıddı bir görünüm arz ederler ki münafığın anlamı da bu paraleldedir. Allah da onların bu samimiyetsizliklerini cezalandırarak hem yaptıklarını boyunlarına dolamakta, hem de zararlarından müslümanları korumaktadır. Kur'ân'da hud'a türevleriyle birlikte üç âyette geçmekte ve münafıkların müslümanlara karşı yaptıkları hileleri konu edinmektedir.¹²⁰ Yalnız bir yerde Allah'ın da onların hilelerine karşı hile yaptığı bildirilmektedir.¹²¹

Mekr: Hile ve tuzak kûrmak sûretiyle aldatmak anlamına gelmektedir ve bir şeyi amaçlanandan başka yöne çevirmek demektir.¹²² Hud'ada olduğu gibi bunda da şahsî menfaat uğrunda başkalarına zarar verme faktörü mevcuttur. Kur'ân'da mekr kavramıyla tuzak kuran kimselerden bahsedilirken beş âyette de Allah'ın tuzak kuranların tuzaklarına karşı tuzak kuracağı¹²³ ya da tuzaklarından dolayı onları cezalandıracağı bildirilmektedir. Çünkü onlar tuzaklarını müslümanlara veya Hz. Peygamber'e karşı yöneltmişlerdir, hatta Hz. Peygamberin bu durum karşısında üzüntüye düştüğü de haber verilmektedir. Bir taraftan Allah onları yaptıklarından dolayı cezalandırırken diğer taraftan da Peygamberi ve müslümanları desteklemektedir.¹²⁴ "Onlar sana tuzak kurarlarken Allah

¹¹⁹ Alûsî, *Ruhu'l-meânî*, Bulak 1301'den ofset Beyrut, ts. (Daru ihyai't-türâsî'-Arabî), I, 145; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 223.

¹²⁰ "İnsanlardan öylesi vardır ki inanmadıkları halde Allah'a ve ahiret gününe inandık derler. Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar. Fakat farkına varmazlar."el-Bakara 2/9-10; ayrıca bak. en-Nisâ 4/142; el-Enfâl 8/62.

¹²¹ en-Nisâ 4/142 "Münafıklar Allah'ı aldatmaya çalışırlar. O da (tuzaklarını kendilerine ters çevirmek sûretiyle) onları aldatır."

¹²² Ragib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mkr" md.

¹²³ Âl-i İmrân 3/54; el-Enfâl 8/30; Yûnus 10/21; er-Ra'd 13/42; en-Neml 27/50;

¹²⁴ M. F. Abdûlbakî, *a.g.e.* "mkr" mad.

da onlara tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır"¹²⁵ âyetinden anlaşılacağı üzere Allah'ın tuzak kurması, hile yapanların müslümanlara ve Peygamber'e karşı hazırladıkları tuzağı onlara doğru ters çevirmesidir. Buna göre Allah'ın mekri, lügatte bilinen anlamındaki şer veya erdemsizlik manasından ziyade bu yola başvuranlara karşı tevessül ettikleri şeyle muamelede bulunup cezalandırmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan sonuç, mekr denilen bir hayırdır ve bu husus genel olarak hayır olduğu gibi mekir yapanlar için de hayırdır. Çünkü bu suretle mekrin fenalığı onlara ceza vermek suretiyle anlatıldığından uyanıp tövbe etmelerine zemin hazırlanmaktadır. Bunun için Allah'a makir veya mekkâr denemez, ancak hayru'l-mâkirin (mekredenlerin en hayırlısı) denir.¹²⁶

Fazlurrahman da doğruyu kaybetmiş toplumlara Allah'ın elçiler göndererek hakikati bulmaya davet ettiğini, ancak onların kendileri peygamberi tanımadıkları gibi diğerlerinin de tanınmasını istemediklerini, yani Kur'ân'ın ifadesiyle mekr denilen strateji ve hileler kullanarak peygambere karşı çıktıklarını bildirilmektedir. Çünkü mekr bir mücadele süresince kullanılan taktiği anlatmaktadır. Hakiki hile ise, yapılanlara misliyle mukabelede bulanarak, hakikati bulma yeteneğinin kaybolmasına fırsat vermemek ve ahlâkî sorumluluk duygusunun keskinliğini canlı tutmaktır.¹²⁷

İstidrac: Sözlükte derece derece yukarıya çıkarmak veya aşağıya indirmek anlamındadır. Bir kimseyi arzusuna uygun olarak bir noktaya kadar tedricen götürüp, haberi olmadan felakete atmak manasına kullanılmaktadır. Nitekim kişi geldiği bu noktayı kendisi için en uygun bir mevki zanneder, ama aslında orası uçuruma yuvarlanacağı yerdir. Bu yüzden Allah'ın istidracı, bir kimseye hakkında hayırlı olmayacak nimetleri ard arda vermesi, alan kimsenin de tuttuğu yolun isabetli olduğu zannına kapılarak tuğyanını arttırması ve sonunda en acı bir şekilde azabın vuku bulmasıdır.¹²⁸

Kur'ân-ı Kerim'de istidracın Allah'a nispet edilmesi iki yerdedir: "Âyetlerimizi yalanlayanları hissedemeyecekleri noktalardan yavaş yavaş helâke yaklaştıracak doruk noktasına ulaştırırız",¹²⁹ "Artık Kur'ân'ı yalanlayanı bana bırak. Biz öylelerini bilemeyecekleri yönlerden derece derece helâke yaklaştırırız. Ben onlara mühlet veriyorum, ama şüphe edilmemelidir ki benim tuzağım son derece sağlamdır"¹³⁰ şeklindeki âyetlerde, küfredenlere uygulanan istidractan bahsedilmektedir. Ancak her iki yerde de Allah, Peygamber'e ve Kur'ân'a inan-

¹²⁵ el-Enfâl 8/30.

¹²⁶ Elmalılı, a.g.e., II, 1111; IV, 2396, 2397.

¹²⁷ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 140, 141.

¹²⁸ Elmalılı, a.g.e., IV, 2342, 2343; ayrıca bak. Ebû'l-Bekâ, a.g.e. s. 113.

¹²⁹ el-A'râf 7/182.

¹³⁰ el-Kalem 68/44, 45.

mayan kimseleri cezalandıracağını ve cezalandırmadan önce Allah'ın kulu olduklarını hatırlamaları için süre vereceğini ve nimetlerini arttıracacağını, ancak Rab-kul ilişkisine girmeyen, hatta tuttukları yolda kendi ilahlıklarına inanan bu gibi kimselerin azaba uğrayacaklarını bildirmektedir. Allah'ın bazı kullarını bu şekilde cezalandırması da hakikatin temini ve ahlakî dinamizmin sağlanması amacıyla matuftur. İnsanların işledikleri suçlar ve hakikati ihlalleri değişik şekillerde ortaya çıktığından bunların cezalandırılması da suç oranıyla paralel değişik şekillerde gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın beyanlarından hareketle kâfirlerin görünüşteki ilerlemeleri kendileri için zahirde lütuf zannedilse de gerçekte sonlarını hazırlayan bir tuzak olabilir.

İstihzâ: Alay etmek manasına gelen istihzâ âyetlerde genellikle tebliğin fayda vermediği ve bir türlü inanmak istemeyen münafık ve inkarcıların baş vurduğu bir yol olarak tanıtılmaktadır. Hakikatin karşısına güçlü bir alternatif çıkaramayan inkârcılar İslâm'la alay ederek mukabelede bulunmak istemişlerdir. Fakat Allah, alay edenlere yeteceğini, onları misliyle cezalandırıp, inanan kullarını o kimselerin zararlarından koruyacağını haber vermektedir. Kur'ân'da iki yerde alay edenlerin alaylarına karşı Allah'ın da alayla mukabelede bunacağı bildirilmektedir (el-Bakara 2/15; el-Hicr 15/95). Diğer âyetlerde de özellikle peygamberle ve dolayısıyla onun getirdiği vahiyle alay ettikleri bildirildikten sonra bu durum karşısında yaptıklarının karşılıksız kalmayacağı, alayın onları kuşatıp cezalandırılmalarına vesile olacağı açıkça beyan edilmektedir.¹³¹

Bundan başka sözlükte "şiddetle tutmak, yakalamak" anlamına gelen "batş"¹³² ve "ahz"¹³³ fiilleri de Allah'a nispet edildiği âyetlerde kötü amellerinden dolayı fert ve toplumları helak etmek, azapla cezalandırmak manalarına gelmektedir. Nitekim burada söz konusu olan fiillerin hemen hepsi Allah'ı sürekli olarak niteleyen kavramlar olmayıp inkarcıların kötü fiillerini kendi aleyhlerine çevirmeyi, kötülüğe karşılık verip onu bertaraf etmeyi ifade eder. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a nispet edilen fiil ve türevleri tek başına bir kavram olarak değil de konunun gelişine göre bir terkip veya kompozisyon içinde uluhiyete yaraşır bir anlam ifade etmektedir.¹³⁴

Netice itibarıyla hud'a, mekr, istidrac, istihzâ, batş ve ahz gibi kavramlar muhtelif âyetlerde Allah'ın zatına nispet edilmişse de erdemsizlik ifade eden lügat mânalarının Allah için varid olması söz konusu değildir. Bunlar sadece işlenen suçların cezaları ifade edilmek amacıyla suç türünden bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu tür ifade şekilleri Kur'ân-ı Kerim'in diğer bazı âyetlerinde de

¹³¹ M. F. Abdülbaki, a.g.e. "istihza" mad.

¹³² ed-Duhân 44/16; el-Kâmer 54/36; el-Burûc 85/12.

¹³³ Hûd 11/102; er-Ra'd 13/32; el-Hac 22/48; Fâtır 26/35; el-Ankebût 29/40.

¹³⁴ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 411.

mevcuttur. Meselâ: "Kötülüğün cezası misli olan bir kötülüktür", "Onlar unuttunca Allah'ta onları unuttu" şeklindeki âyetler bu durumun en bariz örnekleri arasındadır. Bu âyetlerin birinci unsurları Allah'ın suç telakki ettiği kötülüklerdir. İkincileri ise günaha, yani suça karşılık ceza amacıyla başvurulmakta olan adaleti temin amaçlı kavramlardır. Burada Allah'ın fiili misli gibi kötülük kabul edilemez. Kelimeler lafız itibarıyla aynı olsa da mânaları farklıdır. Ayrıca Arapça'da bir lafzın cevap veya ceza şeklindeki karşılığının aynı lafızdan olması edebî açıdan önemlidir.¹³⁵

III. ALLAH TASAVVURUNDAKİ RAHMET ve GAZABIN İNANÇ ESASLARINA YANSIMASI

Allah tasavvurunda rahmet ve gazabın durum ve konumu Allah-âlem ilişkisinde önemli hususların başında gelmektedir. Şüphesiz bu hususun İslâm inançlarına yansması da söz konusudur. Mesela rahmetin asıl gazabın talî olması, cennetin ebedî cehennemin sonlu olabilme ihtimali, zulmün Allah'a nispet edilmemesi gibi esaslar bu tür kavramların kullanılmasının neticelerindendir ve sırasıyla şöyledir:

Rahmetin Asıl Gazabın Talî Olması

Bütün yaratıklarına merhamet etmeyi irâde eden, mü'min kâfir ayırmaksızın hepsine nimet veren Allah, kullarının tümüne karşı merhametlidir. Çünkü yalnızca rahmetinin eseri olarak tüm İnsanlar için yaşayabilecekleri dünya ve evreni yaratmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de de rahmeti, üzerine yazdığını¹³⁶ ve farz kıldığını beyan etmiştir. Allah'ın insanın yaşayabileceği standartta bir dünya ve âlem yaratması, O'ndan ayırım gözetmeksizin tüm insanlığa ulaşan ilk rahmet tecellisi olarak kabul edilmektedir. Çünkü yaratılmak, yokluktan varlık âlemine bir geçiş ve yoklukla mukayese edilemeyecek standartta bir olay veya olgudur. Bu açıdan Allah'ın rahmetinden nasibini almamış herhangi bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Ancak Fahreddin er-Razî örneğinden hareket edilecek olursa bu, derecelendirme açısından en aşağı¹³⁷ ve tüm insanların eşit olduğu bir rahmet seviyesidir.

¹³⁵ bk. Taberî, *Camîu'l-beyan*, (nşr. Muhammed Mahmûd el-Halebî), Kahire 1968, I, 132-133; Razî, *Mefatihul-gayb*, II, 70. Bundan başka gazab, azab ve intikam almak gibi Allah'a nispet edilen cezalandırma şeklindeki ilahî fiillerin de Allah'ın zatından değil de bu tür cezaya çarptırılan insanların fiil ve amellerinden kaynaklandığı kabul edilmektedir. Hatta Eş'arî yalnızca menfi olanların değil, rahmet gibi müspet kavramların da Allah'a izafe edilmesinin kulların iyi fiilleri yapmasına teşvik, kötülüklerden sakınmayla bağlantılı olduğu üzerinde durmuştur. Yani toplumsal dirlik ve düzenin sağlanmasında Allah'ın ahlakıyla ahlaklanan kullar gerekli görülmüştür. bak. İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 49

¹³⁶ el-En'âm 6/12, 54.

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XV, 21.

Nitekim Allah-âlem münasebetindeki yaratılış incelemeye alındığında, Allah'ın rahmet ve gazab gibi isimlerinden biriyle muamelede bulunması, insan açısından oldukça önemli sonuçları bulunan bir hadise olduğu halde Allah için aynı şeyden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da da bildirildiği üzere Allah kullarına muamelede kendisi için rahmeti tercih etmiştir. Bu da Allah'tan âleme gelen ilk şeyin rahmet olduğunu, rahmetin asıl, gazabın ise sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla hayır bizzat istenilen ve kastedilen iken şer ise arizî olarak amaçlanandır. Bu da bizzat istenilen rahmetin arizî olarak istenilen gazaptan daha üstün olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁸ Allah'ın rahmeti tercih edip vücuta dönüştürmesi de, O'nun gazab ve intikam değil de rahmet Tanrısı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim "Allah mahlukatı yarattığı vakit arşın üzerinde ve kendi nezdinde bulunan kitabına, şüphesiz rahmetim gazabıma galebe çalar diye yazmıştır"¹³⁹ şeklindeki hadis de bu hususu 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 âlem ve mahlûkat varlığını sürdürebilmek için de Allah'ın merhametinden istifade etmek durumundadır.

Nitekim Allah'ın rahmetiyle alakalı olan rezzak ismi hiçbir ayırım olmaksızın tüm insanlara şamil bir vasıftır. Başka bir ifadeyle Allah tüm yaratıklarına kendisine itaat edip etmediklerine bakmaksızın yaşamalarını sağlayacak rızık vermektedir. Nitekim 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 eder¹⁴⁰ diye buyurmaktadır. Bu yüzden içinde yaşanan dünya yaratılışından bu yana bir çok kâfir, zâlim ve fesatçıyı barındırarak günümüze kadar gelmiştir. Eğer böyle olmasa yada yapılan her zulümden dolayı insanlar cezalandırılışaydı yeryüzünde tek bir canlı kalmazdı (en-Nahl 16/61; Fâtır, 35/45). Nitekim Allah da Kur'ân'da kendisinin merhamet edenlerin en merhametlisi ve en hayırlısı, mağfiret ve ihsan sahibi olduğunu bildirme yanında rahmetinden ümid kesilmemesini de emretmiştir. Bu yola başvuranların da kâfir ve münkir olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴¹

Nitekim 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'in secde

¹³⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XV, 21.

¹³⁹ Buhârî, "Tevhîd" 15; Müslim, "Tevbe" 14-16; Tirmizî, "Da'avât" 100.

¹⁴⁰ Buhârî, "Edeb" 71, "Tevhîd" 3; Müslim, "Sıfatü'l-münâfikîn" 49-50.

¹⁴¹ 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-Mü'minûn 23/109, 118; ez-Zümer 39/53; el-Mü'min 40/7.

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 haklıdır. İblis de ilk tercih eden olarak onu hak etmiştir. "...Azabıma dilediğimi uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır..."¹⁴² âyetinde kullanılan üslupta azab, Allah'ın irâdesine bağlanırken rahmet daha şümullü 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 olduğuna işarette bulunmaktadır. Ancak rahmetin umumu yanında azabın kayıtlandırılması, rahmetin devamına ve geleceğine tahsis getirmektedir. Çünkü gelecekte kendilerine azab taalluk edenler başlangıçta rahmetin umumuna dahil iken sonradan azab sahasına girmişlerdir.

Böylece azabın meşietle kayıtlandırılması, başlangıçta umuma şamil olmakla birlikte rahmetin de kayıt altına alınmasını gerekli kılmıştır.¹⁴³ Nitekim söz konusu âyetin devamında da rahmet dairesine gireceklerin vasıflarına işaret edilmesi, gazabı tercih edenler sayesinde rahmetin de sınırlandırılmasına sebebiyet verileceğini göstermektedir. Bu açıdan rahmetin asıl olmasıyla birlikte gazab da vardır ve rahmetin farklı bir tecellisi olarak Allah'ın adaletini temine matuftur. Aslında Allah açısından düşünüldüğünde gazabın diğer vasıf ve isimler gibi başlangıçta tecelli etmediği, dolayısıyla rahmete denk olmadığından asıl olma vasfına ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden rahmet asıl, gazab talî ve asla ulaştırılacak vesile kabul edilmektedir. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere 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'ân'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'ân'la paralellik arz etmektedir. Bu durumun göstergesi olarak Allah'ın isimleri arasında rahman ve rahîm gibi merhameti ifade eden isimlere rastlandığı halde gazban, azban yada ismi fail, sıfatı müşebbihe sigasından herhangi bir isimlendirmeyi görmek mümkün değildir. Bu da rahmetin galibiyetini ortaya koyan göstergelerden biridir. Kelâmî ekollerin rahmet ve gazabın sıfat şeklinde Allah'a nispetini konu edinmeleri incelendiğinde onların da ço-

¹⁴² el-A'râf 7/156.

¹⁴³ Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 2296.

günlukla rahmet ve rızaı, Allah'ın zatına ait bir sıfat, gazabı ise zatla kaim olmayan fiili sıfat şeklinde nitelendirdikleri görölmektedir. Şüphesiz bu ayırmda da zatî sıfatların Allah'la kadîm, fiilî sıfatların ise sonradan ortaya çıkması durumu söz konusudur.¹⁴⁴

• Bununla birlikte insanın yapı ve tabiatından hareket edilecek olursa kullarını yaptıkları her şeye rağmen daima seven bir Tanrı tasavvuru, düşünülmesi mümkün bir olgu olmakla birlikte bu dünya ve insan standartları göz önünde bulundurulduğunda klasik ve modern ilmi disiplinlerin hemen hiç birinde rağbet gören bir husus değildir. Nitekim İslâm düşüncesi de genel hatlarıyla incelendiğinde Allah'ın kullarını ayırım yapmaksızın sevdiği, ancak kendisinin rabliğini kabul etmeyerek kul olmak istemeyenleri sevmeyişi görölmür. Ancak bu mesele kendi sistemi içinde incelendiğinde gayet doğaldır, aksini iddia etmek Allah'ın adaletsizce veya hikmetsizce davranmış olduğu anlamına gelmektedir. Yani O'nun kendi koyduğu sistemi yok etmek isteyen ile kendisine kul olanları aynı şekilde sevmesi ihanet, adaletsizlik ve dolayısıyla systemsizlik doğuracağından bazı müeyyideler uygulaması ve rahmetin dünyadaki amellere paralel olacağını bildirmesi gayet doğaldır. İşte bu durumdaki kimselere ön görülen müeyyidenin rahmetin zıddı olduğunu söylemek doğru değildir.

Kur'ân'dan hareketle Allah'a ait has isimler göz önüne getirildiğinde bunların "Allah, rahman ve rab" şeklinde oldukları görölmür ve buradan hareketle konu incelendiğinde rab olmak rahman olmanın tezahürü olduğu gibi rahman olmak da rab olmayı gerekli kılmaktadır. Allah'ın kullarından belli şeyleri yapmasını veya yapmamasını istemesi ve bunun sonunda mükafat ve ceza vereceğini bildirmesi, rahman olan Allah'ın rab olduğunun göstergelerindendir. Nitekim rab olmak, kötülüğü tercih eden ve bu konuda ısrar edenleri uyarak cezanın onları gelip bulacağını, insanın yaptıklarından tamamıyla sorumlu olduğunu bildirmeyi gerektirmektedir. İslâm eğitim sürecinde de konuyla bağlantılı olarak Allah'ın rab vasfıyla kullarını uyarmasının insanı ümitsizliğe götürmesi gerektiğinden hareketle havf-reca dengesi öngörölmüştür.

Yani Allah'ın cezalandırmasından korkmakla birlikte insanın yanlış yaptığında 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

¹⁴⁴ Fiilî sıfatların Hanefî-Matürîdî çizgi dışında kadim olmadığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla İbn Kayyim de rahmetin zattan ayrılması imkânsız zatî sıfat olduğunu, zatla kaim ve devamlı olmayan gazabın ise geçici ve arızî olduğu sonucuna varmıştır. İbn Kayyim, *Hadi'l-ervâh*, s. 509-510, 515. Mezhepler arasındaki durumu ve farklılıkları için bak. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 488-493.

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.¹⁴⁵

Netice itibarıyla Allah'ın rahmetinin değişik şekil ve görünümlerinden bahsetmek mümkündür. Yukarıda kavram olarak incelenen hususlar bunun göstergesidir. Ancak bu kavramlar iki ana grup altında mütalaa edilmeye müsaittir. Birincisi yaratma, rızık ve nimet verme şeklindeki rahmettir ki bu konuda tüm insanlık ve mahlûkat iradeleri dikkate alınmaksızın bundan faydalanmıştır. İkinci çeşit rahmette ise ayırım yerine insanların tercih ettikleri muvacehesindeki farklı görünümünden bahsetmek uygun olur. O da Allah'ın rab-kul ilişkisini kabul etmeyip kendilerini rab gören veya bir Yaratıcı fikrine tahammül edemeyenlere karşı adalet ve hikmetiyle muamelede bulunmasıdır. Ancak bu anlamdaki adalet ve hikmetin gereği olan cezalandırmayı rahmetin zıddı manasına almak doğru değildir. Nitekim Fazlurrahman da bunun için rahmetli adalet kavramını kullanmıştır.

Azabın Ebedî Olmaması:

Rahmetin gazabı geçmesi neticesinde azabın ebedî olmama ihtimali üzerinde de durulmuştur. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Mesud, Ebu Hureyre, Ebu Saîd el-Hudrî, Cabir b. Abdullah, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye,¹⁴⁶ Mûsâ Bigiyef, İzmirli İsmail Hakkı, Süleyman en-Nedvî, Ömer Rıza Doğrul ve günümüzde de Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz gibi âlimlere göre ilâhî rahmet gazabı geçtiğinden rahmetin tecelli yeri olan cennet ebedî, gazabın tecelli yeri olan cehennem azabı ise ebedî olmayacaktır. Aslında azabın ebediliği doğrudan meselemiz olmadığından konunun ayrıntısına girmeye gerek olmamakla birlikte bu meselenin temellendirilmesinde rahmetin asıl olması tezinden istifade edildiğinden gerekli oranda incelenmesi uygun görülmektedir. Konuyu ilk defa sistemli hale getiren İbn Kayyim el-Cevziyye cehennem azabının devamlı olmama ihtimalini şer'î ve aklî yirmi dört esas halinde sıralamıştır.

¹⁴⁵ 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 hakimdir. bk. *a.g.e.*, s. 185. Benzer sonuçlara ulaşan diğer bir çalışma için de bak. Ahmet Albayrak, "Ergenlerin Dinî Gelişiminde Sevgi ve Korku Motiflerinin Etkinliği", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara 2002, s. 307-336.

¹⁴⁶ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 491, 493-494.

İleri sürülen argümanların büyük çoğunluğu rahmetin gazaba üstün gelmesi tezine dayanmaktadır. Cennetteki nimetler rahmet ve rızanın, cehennemdeki azab ise gazabın gereğidir. Rahmetin gazaba üstün geldiğini bildiren hadis de¹⁴⁷ şer'i delillerden biridir. Dolayısıyla rahmetin gereğinin gazabın gereğine denk olması beklenemez çıkarımına gidilmektedir. Yine rahmet asıl ve bizzat kastedilen olduğu halde cehennemdeki azab vesiledir ve bizzat murad edilen değildir. Allah'ın kullarını cezalandırmasına ihtiyacı yoktur, bunun O'na sağlayacağı herhangi bir faydadan bahsetmek de mümkün değildir. Bundan ötürü azab amaç değil de araç ve vesile olduğundan vesile yerine geldikten sonra devam etmesi gerekli görülmemiştir.¹⁴⁸ Nitekim nimet ve sevap Allah'ın rahmet, mağfiret, kerem ve birri neticesinde ortaya çıkmaktadır ve Allah bu vasıfların her birini kendisine nispet etmektedir. Azab ve cezalandırmasına gelince bunlar mahlukattan kaynaklanmaktadır ve yukarıda da açıklandığı üzere Allah kendisini muakkıb, muazzıb, azbân, gazban gibi vasıflarla nitelendirmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın rahmet, nimet ve ihsanı devamlı olmakla birlikte cezalandırması ve intikamı devamlı değil, belli zamanlarda hak eden kullardan kaynaklanmaktadır.

Bundan ötürü azabının devamlı olması beklenmez ve Allah'ın yaptıkları hikmet ve maslahattan yoksun olmayıp küllî rahmet ve merhametinin sonucudur. Bir taraftan mahlukatına rahmet sıfatıyla muamelede bulunacağını vad eden Allah (el-En'âm 6/12; el-Mü'min 40/7) diğer taraftan da rahmetinin gazabına sebkateceğini bildirmiştir, dolayısıyla rahmetin gereği de gazabın gereğine sebkate eder. Bundan ötürü azabın hak edene ulaşması rahmet, adalet ve hikmetin neticesidir, fakat bu durumun Allah'la beraber sonsuza kadar devam etmesi rahmetin gereği değildir.¹⁴⁹

Nitekim rahmetle ilgili bu öncelikler rahmetin gereği olan cennet ile gazabın gereği olan azabın eşit olmayacağı sonucuna ulaşılmasına vesile olmuştur. Bundan başka Allah'ın zâtına nispet edilen sıfat veya has isim olan rahmet zatın devamıyla ebedî olduğu halde mahlukattan kaynaklanan gazab ise tabî olarak ebedî olmayacaktır. Buradan hareketle Allah'ın zâtıyla kaim olan ebedî ve devamlı, mahlukattan kaynaklanan ise geçicidir. Rahmetten kaynaklanan cennet Allah'ın zatıyla ebedî olurken, gazabtan kaynaklanan cehennem azabı ise dünya ve insanlar gibi sonludur. Suç ve kötülüklere verilen karşılık misli kötülük olunca ömür boyunca Allah'a isyan eden kimsenin cezası ömrü kadar uzun olmalıdır. Ömür ebedî olmadığından karşılığı olan cehennem azabı da ebedî değildir.¹⁵⁰ şeklindeki kıyas da rahmetin galibiyeti neticesinde cennetin

¹⁴⁷ Buharî, "Tevhid" 55

¹⁴⁸ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.508-9.

¹⁴⁹ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s.511-528.

¹⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 56.

ebedî olmasına karşın azabın sonlu olabilme ihtimalini ortaya koymaktadır.

Ömer Rıza Doğrul da (v. 1371/1952) rahmetin geniş olduğunu, hatta azabı da kapsamına aldığını Kur'ân'ın her şeyden fazla Allah'ın rahmetine önem verdiğiinden hareketle açıklamaktadır. Bu dünyada günahkârlar vardır ve cezalarını bulacaklardır. Fakat Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır, hatta azabı bile rahmet tecellisidir. Azaptan maksat incitmek değil doğrultmaktır. Allah'ın rahmeti geniş ve büyüktür, fakat bu rahmetten en çok istifade edenler fenalıktan sakınanlar, Allah'ın emirlerine itaat eden ve bilhassa Hz. Peygamber'e iman edenlerdir.¹⁵¹ Benzer görüşleri ileri süren İzmirli İsmail Hakkı da, (v. 1366/1946) nimet ve rahmetin asıl, azab ve elemin vesile olduğu, yani azabın nimete ulaştıracak vasıta olduğu kanaatini ifade etmektedir. Allah, kendi nezdinde rızanın gazaptan, af ve mağfiretin intikam ve cezalandırmaktan, rahmetin de azaptan daha sevimli olduğunu bildirmiştir. Dünyada rahmet gazaba galip olunca ahirette de galip gelmesi beklenir. Nitekim rahmet esmâ-i hüsnâ ve sıfatlardan olduğuna göre onlarla birlikte devam eder, mahlûk olan gazab ise rahmet gibi devamlı olmayıp mahlukat gibi geçicidir, sonradan ortaya çıkmıştır.¹⁵² Dolayısıyla rahmetin gereği olan cennet ebedî olurken gazabın gereği olan cehennem azabı vesiledir ve geçicidir. Ayrıca azap gibi görülen şeylerin hepsi azap değildir, nitekim aşağıda açıklanacağı üzere hoşla giden şeylerin şer, hoşlanılmayan şeylerin de hayır olabilme ihtimali, insan bilgisinin eksikliği ve sınırlılığını, dolayısıyla kötülük ve iyiliğin de izafî olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden cehennemdeki azab, günahkar mü'minler için temizlik vesilesidir. Nitekim benzer fikirlerin İbn Arabî ve bazı mutasavvıflar tarafından da ileri sürüldüğü görülmekle birlikte çalışmanın sınırlarının aşılması açısından bu kadarla iktifa edilecektir.

Allah'a Zulüm İsnad Edilmemesi:

Zulüm sözlük anlamı itibarıyla bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koymak anlamına kullanılmaktadır ki bu da bir şeyi azaltmak veya çoğaltmak, zamanını veya mekânını değiştirmek suretiyle olur.¹⁵³ Diğer bir yaygın tanımı da özellikle Allah söz konusu olduğunda başkasının mülkünde izinsiz tasarrufta bulunmak anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Eş'arî mütekellimler genellikle bu ikinci tanımından hareketle Allah'a zulüm isnat etmek evrende başkasına ait bir mülkün olması, O'nun da izinsiz olarak orada tasarrufta bulunması anlamına gelir ki bu da mümkün değildir kıyasını yapmışlardır. Aynı mantıktan hareket edildiğinde Allah'tan başka malik olmadığından bu anlamda bir zulümden söz

¹⁵¹ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1955, I, 285.

¹⁵² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul 1340-42, II, 197-8.

¹⁵³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, "zlm" md.; Râgıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, "zlm" md.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1968, I, 152; Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-menâr*, IV, 56; Elmalılı, *a.g.e.*, VI, 3805.

etmek mümkün değildir. "Benim yanımda söz değişikliğe mâruz kalmaz ve ben kullara zulmedici değilim"¹⁵⁵ âyeti de Allah'ın vadinden dönmeyeceğini, Hâlık-mahlûk münasebetleri için vaz' ettiği kanunları hiçbir şekilde değiştirmeyeceğini beyan etmektedir. Nitekim bu husus da Allah-âlem ilişkisinde zulme vesile olacak herhangi bir şeyden bahsetmenin mümkün olmadığını beyan etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a zulüm isnad edilemeyeceği değişik şekillerde kırk üç yerde geçmektedir. Mesela üç yerde Allah'ın kullarına asla zulmedici olmadığını, bir yerde zerre kadar zulmetmeyeceği (en-Nisâ 4/40), hiçbir şekilde (Yûnus 10/41) ve hiçbir kimseye zulmetmeyeceği (el-Kehf 18/49) ifade edilirken beş yerde kullarına zulmedici olmadığını, on beş yerde onlara zulmedilmeyeceği, üç yerde zulmedilmeyecekleri ve Allah onlara zulmediyor değildi şeklinde kullanılmaktadır. Bir yerde de onlara zulmetmedik, Allah onlara zulüm dileyecek değildir ve onlara zulmetmedi gibi kavram ve ifadelerle zulmün Allah'a nispet edilemeyeceği gündeme getirilmektedir.¹⁵⁶ "Eğer Allah, insanları yaptıkları zulûmlerle cezalandırsaydı, yeryüzünde tek canlı bırakmazdı. Ancak onları takdir edilen süreye kadar erteler. Süreleri geldiği zaman da bir saat ne geri kalırlar ne de ileri geçerler", (en-Nahl 16/61) "Rabbin memleketlerin ana merkezlerine âyetlerimizi okuyan peygamber göndermedikçe o memleketleri helak edici değildir. Zaten biz ancak halkı zalim olan memleketleri helak etmişizdir",¹⁵⁷ "Rabbin halkı habersizken ülkeleri zulüm ile helak edici değildir" (el-En'âm 6/131) âyetleri Allah'ın kullarına zulmetmeyeceğini bildirme yanında eğer kullarını cezalandıracaksa bunun bile belli bir sistem ve esaslar çerçevesinde olduğunu haber vermektedir.

Dolayısıyla böyle bir cezalandırmaya zulüm demek doğru değildir. Çünkü söz konusu âyetlerde cezalandırmanın sebebi bilinmeksizin ansızın gelen bir şekilde cereyan etmediği, bazı esaslarının bulunduğu ve nihaî olarak baş vurulan bir yol olduğu açıklanmaktadır. Bundan başka ilahî kaynaklı bir delil olmanızın da sorumluluk ve mükellefiyet söz konusu değildir. Yani vahiy ve Peygamber gönderilerek halkı doğruya ve hakka çağrılmamış toplumların yaptıklarından dolayı cezalandırılmaları söz konusu değildir. Yine bu dünyaya imtihan için gelen insan mühlet verilmeden ve denenmeden de cezaya çarptırılmamaktadır. Cezalandırma ancak tüm delillerle doğruya ve hakka çağrıldığı halde dinlemeyen ve âdeta musibeti tercih eden milletlere uygulanmaktadır. Nitekim söz konusu cezalandırma uyarısı, şirk, küfür yada isyan gibi şeylerle yeryüzünde fesat çıkaran kimseler için olacaktır. Aksi takdirde Allah'ın halkı salih kimselerden oluşan bir toplumu helak etmesi kendi bildirdiği üzere mümkün değildir

¹⁵⁵ Kâf 50/29.

¹⁵⁶ M. F. Abdülbakî, a.g.e., "zlm" mad.; Ayrıca bu konuda yapılmış çalışmaya da bakılabilir. İsmail Karagöz, *Kur'ân Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, İstanbul 1996.

¹⁵⁷ el-Kasas 28/59; el-İsrâ 17/15.

(Hûd 11/117).

Bundan başka Taberî'nin (v. 310/922) yaptığı kıyasları zikretmek yerinde olacaktır. Hiçbir şey Allah'ın cebrî vazifesi değildir ve O hiçbir şeyi yapmakla sorumlu tutulamaz. Kullarını adâlet ve rahmeti sonucu yaratan ve onların yaşayabilecekleri muazzam kâinatı yaratan O'dur. Böyle adâlet ve merhametle muamelede bulunduktan sonra kullarına zulmettiğini iddia etmek abestir. O'nun kudret ve irâdesi sınırsızdır, zulümle elde edebileceği hiçbir menfaat ve temin edebileceği hiçbir ihtiyacı yoktur. Çünkü zalim zulümle izzetine izzet, saltanatına saltanat, mülküne mülk katmak ve bazı noksanlarını tamamlamak amacını güder. Fakat doğu ile batı arasındaki her şeye, dünya ve ahirettekilerin tamamına sahip olan birinin başkasına zulümle elde edebileceği bir şey söz konusu değildir.

Dolayısıyla Allah'ın zulmettiğinden bahsetmek anlamlı değildir.¹⁵⁸ "Allah âlemlere zulmetmek istemez. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Bütün işler O'na döndürülür"¹⁵⁹ âyeti de bu kıyası doğrulamaktadır. Dünya hayatının farklı görüntü ve izafiliklerine rağmen zulüm söz konusu olmadığından âhiret hayatında da olmaması gayet tabii bir sonuçtur. Yani ahirette zulüm, haksızlık veya iyiliklerin azapla karşılık görmesi diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir, orada mutlak adâlet yerini bulacaktır. Af, mağfiret ve şefaât kapsamına girmeyen amellere misliyle mukabelede bulunulacağı, az veya çok haksızlık yapılmayacağı ısrarla vurgulanmıştır. İyi amelleri mukabilinde cennete girmeyi hak etmiş bir kimsenin cehenneme girmesi gibi bir ihtimal ve tehlike yoktur. Fakat aksine günahkâr kimselerin af ve şefaât sayesinde cennete girme ihtimalleri söz konusudur. Bu da rahmetin galibiyeti yanında, zulmün de asla gerçekleşmeyeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim böyle olmasaydı cennetliklerin cehenneme, şirk ve küfür üzere ölenlerin de cennete girmeleri söz konusu olurdu.

Nitekim Kur'ân'da da kötü diye telakki edilen hususlar incelendiğinde amellerin sonucu (cezası) olduğu veya uyarı ve deneme amaçlı oldukları, dolayısıyla bu doğrultuda eğitim ve terbiye metoduna mebnî bulundukları söylenebilir. "Doğrusu Rabbin zulümlerine rağmen insanlar için mağfiret sahibidir"¹⁶⁰ âyeti de Allah'ın kullarına zulmetmediğini ifade eden âyetler arasında yer almaktadır. Aslında zulüm diye nitelendirme, genellikle kullara nimet ve azap vermenin keyfiyetinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla konuyla alakalı olarak şu sorular akla gelmektedir: Herhangi bir şeyi yapmak Allah'a vacip midir? Ceza ve mükafat vermede kesin hatlı esaslar tespit edilmiş midir? İyiliğe iyilik,

¹⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 42.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/108.

¹⁶⁰ er-Ra'd, 13/6.

kötülüğe de kötülükle muamelede bulunmak Allah için zarurî midir?

"Başınıza gelen her musîbet kendi ellerinizin işleyip kazandığı yüzündendir. Bununla beraber Allah çoğunu da affeder"¹⁶¹ anlamındaki âyet cezalandırmanın Allah'tan kaynaklanmadığını beyan etme yanında affin genişliğini de dile getirmektedir. Böylece af kapsamına giremeyecek kadar büyük ve ısrarlı olanlar da adâletin temini amacıyla cezalandırılmaktadır. Bu yüzden rahmetin neticesi olan af asıl kabul edilirken, ceza da kulun yaptıkları sonucunda ortaya çıkan arizî bir durumdur. Kullarını cezalandırması sebebiyle Allah'a zulüm nispet edilebilir mi? sorusuna gelince, bu husus, meselenin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Önceki paragrafta da değinildiği üzere Allah cezalandırma ile masum insanlara acı çekirtmeyi murad etmiş ve hükümranlığından kaynaklanan despot bir idare ve yönetimi amaçlamış olduğu söylenirse zulümden bahsetmek mümkün olur.

Ancak Allah ısrarla değişik şekil ve vecihlerde böyle bir şey olmayacağını ifade ettiğinden şer'î olarak O'nun hakkında zulümden bahsetmek mümkün değildir. Bundan başka insanoğlu toplu olarak yaşayan sosyal bir varlıktır. Yaşadığı toplumda dirlik ve düzenin sağlanabilmesi için müeyyidelerin bulunması ve vukuu muhtemel kötülük ve haksızlıkların engellenmesi gerekmektedir. Bunun yolu da kuşkusuz suçluların hak ettikleri cezalara çarptırılmasını gerektirmektedir. Bu açıdan cezaların yıkıcı değil yapıcı bir nitelik taşıdığı tüm sistemlerde kabul edilmektedir. Hukukî olanlarının dışındaki cezalar da terbiye ve uyarı niteliğine sahiptir. Bundan ötürü konunun vuzuha kavuşması için Allah'ın cezalandırmayla neyi amaçladığı meselesi üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

Sözlükte bir şeyin bedeli ve karşılığı anlamına gelen ceza, iyi ve kötü bir fiilin karşılığını verme manasına gelmektedir. Genelde dünyevî ve uhrevî mahiyetteki özendirici veya caydırıcı müeyyide, özel anlamda ise dünyada hukuk düzeni tarafından suçluya uygulanacak maddî ve manevî müeyyideyi ifade amacıyla kullanılmaktadır.¹⁶² Ceza kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerim'de yüzü aşkın yerde geçmektedir.¹⁶³ "Eğer şükreder ve iman ederseniz Allah size niye azab etsin? Allah şükredenlerin mükafatını verici ve hakkıyla bilicidir"(en-Nisâ 4/147) âyeti Allah'ın sebepsiz yere veya zevk olsun diye cezalandırmayacağını açıkça ifade etmektedir. Kişinin iyi amelleri, günahlarını sevaba çevirirken (Hûd 11/114; el-Furkân 25/70) cezalandırma hususunda da işlenen suçla cezanın orantılı olması, yani dengeli ve adaletli olması şartı gerekli görülmektedir.

¹⁶¹ eş-Şûrâ, 42/30.

¹⁶² Adil Bebek, "Ceza", *DİA*, VII, 469.

¹⁶³ M. F. Abdülbakî, *a.g.e.*, "czy", mad.

Nitekim Kur'ân'da Allah insanlara genelde adaletle muamelede bulunacağını (Yûnûs 10/54), amellerin değerlendirilmesi neticesinde kulun yaptığı iyiliklerin karşılığını ziyadesiyle, kötülüklerin karşılığını da hiçbir artış olmaksızın misliyle göreceği ve böyle bir muamele neticesinde zulüm değil de aksine mutlak adâletin gerçekleştirilmiş olacağı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla cezaya çarptırılanlar da bizzat kendilerine zulmetmekten başka bir şey yapmamışlardır. Çünkü Allah zulmü sevmez, kullarını cebr altında bulundurmaz ve onlara istediklerini yapabilme muhayyerliği tanımıştır.¹⁶⁴ Ancak bu genel esasın yanında bazı günahların misli değil de kat kat cezalandırılacağı da haber verilmiştir. Söz konusu kimselerin bu şekilde bir cezayı hak etmeleri de yine kendi yaptıklarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu durumun sebebi olarak Allah'ın âyetlerini yalanlamak, küfre girmek, dalaletle düşmek, Allah'ın yoluna engel olmak, âhireti tanımamak gibi günahlardan bahsedilmektedir. Bunlar büyük günah kategorisine dahil olduğundan caydırıcılık esası göz önüne alındığında cezaların ve cehennemde azabın misli değil, iki kat olması gayet doğaldır.¹⁶⁵

Bütün bu yasaklanan ve kötülü olarak nitelendirilen hususların yapılması durumunda belli cezaların uygulanacağından bahsedilmesi de, Allah'ın zulmetmesinden ziyade adaletle muamelede bulunacağını ortaya koymaktadır. Kur'ân yukarıda da ifade edildiği üzere zulmün, Allah'a nispet edilmeyeceği kesin bir şekilde dile getirmiştir. Kelâm literatüründe ise bu meselenin zulüm-adl, hikmet-sefeh, hüsün-kubuh, salah-aslah gibi başlıklar altında tartışıldığı görülmektedir. Bu tartışmaların merkezinde Allah'ın tenzihi, insanın da yaptıklarından sorumlu olması durumu söz konusudur. Mutezile'nin beş esasından birisi "adl"dir ve Allah zulüm ve sefeh gibi hususlardan münezzehtir. Mutezile bir taraftan insanın fiillerinden sorumlu olduğuna ve dolayısıyla yaptıklarında özgür olduğuna vurgu yaparken, diğer taraftan da Allah'ın mutlak adaleti temin ettiğini ortaya koyarak O'nun zulüm ve şer gibi hususlardan uzak olduğunu beyan etmektedir. Aslında konu Allah'ın irâdesi ve kudretiyle alakalı olmakla birlikte onlara göre Allah'ın kötüyü yaratması imkânsızdır. Hatta yapmaması hikmet ve merhametinden kaynaklanmaktadır.

Ancak O'nun kötüyü yapmaması kudreti ve ilminin kısıtlanması anlamına

¹⁶⁴ el-Bakara 2/143, 194; Âl-i İmrân 3/57, 161, 182; el-En'âm 6/160; el-Enfâl 8/51; et-Tevbe 9/120-121; Yûnus 10/44, 54; Hûd 11/101, 111, 115; Yûsuf 12/90; İbrahim 14/51; en-Nahl 16/34, 90; el-Kehf 18/30, 49; el-İsrâ 17/71; Meryem 19/60; el-Enbiyâ 21/47, 94; el-Hac 22/10; el-Mü'minûn 23/62; Fâtır 35/30; Yâsîn 36-54; es-Saffât 37/39; ez-Zümer 39/69-70; el-Mü'min 40/17; eş-Şurâ 42/40; el-Câsiye 45/28; el-Ahkâf 46/19; Kâf 50/29; et-Tûr 52/16, 21; el-Müddessir 74/38; el-Zelzele 99/7-8.

¹⁶⁵ el-A'râf 7/38; Hûd 11/19-22; el-Ahzâb 33/30.

da gelmemektedir.¹⁶⁶ Bununla birlikte Mutezile, Allah'ın kulları için en iyi ve faydalı olanı (aslahı) yaratmasının da vacip olduğu, dolayısıyla şerri yaratmayacağı kanaatindedir. Mutezile'ye yakın görüş beyan eden Mâtürîdî'de (v. 333/944) ise durum biraz daha farklıdır. Mâtürîdî birbirinin yerine kullanılabilen hikmet ve adaleti, her şeyi yerli yerine koymak, gerçeğe isabet etmek, hak sahibine hakkını vermek ve kimsenin hakkını eksik bırakmamak anlamında kullanmaktadır.¹⁶⁷ O da Allah'ın hikmetsiz bir iş yapmadığını ileri sürerek Mutezile'yle paralel düşüncede olduğunu beyan etmekle birlikte Allah'ın insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir şeyi gerçekleştirmesinin mümkün¹⁶⁸ olduğu kanaatini bildirmek suretiyle Mutezile'den ayrılmaktadır. Böylece o, insan aklının sınırlı oluşunu gündeme getirmektedir. Aslah meselesinde de Mutezile'den farklı olarak Allah hikmeti gereği kul için aslah olmayanı da yaratabilir ve böylece kulunu imtihana tabi tutabilir diye düşünmektedir.¹⁶⁹

Eş'arî (v. 324/935-6) "hikmetin, failin kasıd ve irâdesine uygun olarak meydana gelen fiil, sefahin ise bunun zıddı" olduğu kanaatindedir. Mâtürîdî ise hikmetin ilk bakışta faydalı görünsün veya görünmesin sonu güzel olan, sefahin ise bunun zıddı olduğu fikrini benimsemektedir.¹⁷⁰ Yani bir şey görünüşüne veya başlangıçtaki durumuna göre değil de sonuçta almış olduğu duruma göre değerlendirilecektir. Diğer taraftan Mutezile ise "başkasına fayda sağlamayan veya ondan bir zararı def etmeyen fiilin hikmetten yoksun" olduğu kanaatindedir. Ancak bir şey bir konumda hikmet diğer konumda sefah, bir pozisyonda zulüm diğer pozisyonda adl olabilir. Bundan ötürü bir şey hem hikmet hem de sefah kavramlarıyla nitelendirilebilir. Yani nesnelerin bulunduğu konuma göre vasıflandırılmaları söz konusu olduğundan bir şeyin fayda sağlayıp zararı def etmesi görecelidir.

Ayrıca Mâtürîdî duyulur âlemde filli sefah durumuna getiren iki amilin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Ya fillin kontrol hakkı elinde bulunanın izni bulunmaksızın bu hakka tecavüz edilmesi ya da emir ve yetki sahibi bulunan kimsenin emrine muhalefet durumunun olması gerekir. Ancak bu durumların her ikisi de Allah hakkında muhal olduğundan sefahin Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir.¹⁷¹ Gazzâlî de, Eş'arî çizgiden hareket ederek kötülüğü maksada ve hedefe uygun gelmeyen şey olarak tanımlamaktadır. Hatta bir şey

¹⁶⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul 2002, s. 263-276, 292-302; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, s. 204-210.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 51, 158.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 51.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Hacı Selim Ağa Ktp, no:40), vr. 71b; krş. Koçar, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁷⁰ Sabûnî, *el-Bidâye* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1979, s. 62.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *a.g.e.* s. 277-78.

birisine göre kötü başkasına göre iyi olursa o şey iyi ve güzeldir. Nitekim hayvanların kesilmesi de onlar için elem ve eziyet verici olduğu halde insan için faydalı ve lezzet verici bir şeydir. Eğer kötülükten Allah'ın maksadına uygun olmayan bir şey kastedilirse, böyle bir şey muhaldir. Çünkü Allah'ın kendi hakkında böyle bir maksadının olduğu düşünülemez. Bu manada bir kötülüğün olması, O'ndan zulüm süduru şeklinde telâkki edilemez.¹⁷²

Kısaca nakledildiği üzere kelâmda bu meselenin tartışılması ve mezhebler arası farklılıklar meselenin temeline ilişkin olmayıp detaylardadır. Mezheplerin her biri Allah'ı tenzih edip O'nun isim ve fiillerinde mutlak kemal sahibi olduğu, buna karşılık insanların da kendi irâdelerini kullanmada özgür oldukları kanaatinde birleştikleri halde insanın irâdesini ne kadar kullanabileceği, Allah'ın mutlak iyi ve fail olmakla birlikte herhangi bir oluşumda katkısının ne olacağı gibi hususlarda birbirinden farklı düşünmüşlerdir. Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde zulüm olduğu düşünülen şeyin Allah'a nispeti mümkün görülmemektedir. Bundan başka şer ve kötülüğün de hiçbir yönden Allah'ın zâtına, isimlerine, sıfatlarına ve fiillerine atfedilme imkanı yoktur. Bu şekildeki tenzih neticesinde Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bütün yönleriyle mutlak kemal özelliğine sahip olduğu, fiillerinin de hayır, rahmet, adl ve hikmetten uzak olmadığı kabul edilmektedir.

Şer olarak telakki edilen şey, yaratılmışlardan kaynaklanmaktadır ve ilâhî fiillerle bağlantılıdır. Allah'ın fiili yalnızca hayır, mahlukatın fiilleri ise hem hayır hem de şerre müsaittir. Şüphesiz bu meselenin uzantısında âlemde kötülük olarak görülen hususlara dolayısıyla şer problemine de değinmek gerekmektedir. Din felsefesinde genişçe yer bulan ve enine boyuna tartışılan bu hususta konunun karakterinden ötürü neticeye varmanın başlangıçta mümkün görünmediğini ifade etmekte fayda vardır. Bir de konunun Batı ve İslâm dünyasındaki tartışma zemininin tamamen farklı şekillerde geliştiği belirtilmelidir. İslâm düşüncesindeki seyrin bir kısmı yukarıda da değinildiği üzere Allah'ın tenzihi çerçevesinde cereyan etmektedir. Nitekim felsefecilerden de tabiatla görülen kötülük ve düzensizlik nevinden şeylerin Tanrıya değil de farklı şeylere bağlanması gerektiği kanaatinde olanlar bulunmaktadır. Mesela; Platon, bunun sorumlusunun kötü ruhlar olduğu görüşündedir. Kendisinden sonraki Platoncu düşünürlerin çoğu ise bunu maddeye bağlamışlardır.

Nitekim Farâbî de Müdebber tarafından ortaya konan nizamda ilâhî adâletin kozmik düzeyde tecellî ettiğini, adâletsizlik ve zulüm gibi bir şeyin bulunmadığını, kötülüğün maddenin ilâhî nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak kuvvete sahip olmamasından doğduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden varlıkların

¹⁷² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 153.

karşılaştıkları bazı afetler, maddenin tam bir nizamı kabul etmeyişinden kaynaklanmaktadır. Fakat aslolan hayır ve nizamdır. Kötülüğün şerlere duhûlü arızidir.¹⁷³ Şer probleminin kelâmdaki durumuna gelince bu konu Allah'ın tenzihî açısından önem arzeden bir husus olduğundan mezheplerin yaklaşımı bu çerçeveden olmuştur. Mutezile adalet ilkesinden hareket ederken Eş'ariler ise ilahî irâde ve kudret açısından değerlendirmeye gitmişlerdir. Mâtürîdî de bazı hususlarda Mutezile'ye yaklaşırken bazı meselelerde de Eş'arî ile paralel düşünmüştür.

Konunun aslı, kötülüğün kime izafe edileceği veya Allah'ın kötülük yapıp yapmaması noktasında düğümlenmektedir. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan kötülüğü yaratanın da Allah olması gayet doğal bir sonuçtur. Ancak kötülüğün Allah'a izafe edilmesi, yani Allah'ı kötülüğün Tanrısı olarak nitelemek İslâm düşüncesinde hoş karşılanmamıştır. Mesela küfrün bizzat kendisi kötüdür, ancak Allah'ın fiili küfrün bizzat kendisi değil, sadece küfrü yaratmaktan ibarettir. Yani küfrü yapan kötü olduğu halde küfrü yaratan kötü değildir. Dolayısıyla kötülüğü yaratmak, kötülüğü yapmaktan başka bir şeydir. Dünyada kötülük olarak görülen şeyler çocukların ve masum varlıkların ızdırabı ilahî sistemin kaçınılmaz bir sonucudur. İnsanoğlunun hiçbir zarara maruz kalmamasını zorunlu görmek, bütün sistemi değiştirmeye gidecek bir sonuçtur.¹⁷⁴ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın nesneleri zarar ve yarar niteliklerine bağlı olarak yaratması, O'nun her şeyden müstağni olduğuna ve dilediğini gerçekleştirmeye kudretinin bulunduğu istidlal edilmesini sağlar. Nitekim insan nesnelerin iç yüzünü, işleyişini ve konumunu tam olarak kavrayamadığı zaman söz konusu şeyleri kötü olarak nitelendirebilmektedir, ancak farklı bakış açıları ve yaklaşımlar onların yararla-

¹⁷³ Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s. 120-121. Aslında Batı düşüncesinde durum İslâm düşüncesine göre oldukça farklı tarzdadır. Pesimistler ve antiteistler Allah'ın mutlak kudret ve merhametiyle tabiattaki kötülüğü birbiriyle çelişik görmüşlerdir. Nitekim ilk defa St. Augustinus (354-430) ve Leibniz (1646-1716) tarafından kötülüğün Allah'la bağdaşmayacağı fikri ortaya konmuştur. Daha sonra St. Augustinus'un fikirleri Aquinolu Thomas (1225-1274) ve Leibniz tarafından geliştirilir. Ancak daha önce Gazzâlî (v. 505/1111) "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu" fikrini geliştirir. Benzer fikirler daha sonra Leibniz ve Thomas tarafından Allah'ın adaleti (teodise) kavramı çerçevesinde Batı düşüncesinde sistemli hale getirilir. Farabî (v. 339/950) ve İbn Sina (v. 428/1037) gibi İslâm filozofları da Augustinus'la paralel fikirdedir. Özellikle İbn Sina'nın fikirlerinin daha da yakın olduğu tespit edilmektedir. Ona göre kötülüğün ontolojik olarak bir gerçekliği yoktur. Asıl olan iyiliktir. Kötülük ise arizî bir durumdur. Bu açıdan kötülük, sadece maddeye bürünmüş olan bu âleme mahsus ve maddenin özelliklerinden kaynaklanan kaçınılmaz bir olgudur. Yani kötülük, sadece maddî olana ilişen arizî bir nitelik olarak bizzat kastedilen değil, maddenin yetersizliğine bağlı, ikinci derecede bir durumdur. Konuyla ilgili geniş bilgi için bak. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun 1997, s. 117-152; a.mlf. *Kötülük ve Teodise*, Ankara 1997; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 15-43, 24; Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu* (trc. Metin Özdemir), Ankara, 2001.

¹⁷⁴ Özdemir, a.g.e. s. 321.

rının bulunduğu da ortaya koymaktadır.

Mesela ateşin yakma özelliği yanında besinlerin kullanılabilir duruma gelmesini sağlama vasfı da vardır, başka bir ifadeyle ateş yemek pişirmek için kullanıldığında iyi vasfını aldığı halde insani yaktığı zaman kötü konumuna gelmektedir. Canlıların hayatı ihtiyacı olan su için de aynı şey söz konusudur. İnsanın yaşaması için gerekli olduğu halde aynı su bazen insanın ölümüne sebebiyet verebilmektedir.¹⁷⁵ Bütün bunlar da ontolojik olarak su veya ateşe başka bir varlıkla ilişkisi olmadığı durumda iyi yada kötü demenin oldukça zor olduğunu göstermektedir. Yani varlığın iyi yada kötü olması göreceli konum ve pozisyonundan kaynaklanan bir husustur. Nitekim Allah da hayır zannedilen şeylerin şer, şer zannedilen şeylerin de hayır olabileceğine işaret etmektedir.¹⁷⁶ Ayrıca bir şeye kötü ve şer diyebilmek için onun bir kimse için iyi veya belli bir zamanda iyi olduğu halde başka bir kimse ve zamanda kötü olmaması gerekir. Yine aynı şekilde onun başlangıcında olduğu gibi sonunda da kötü olması beklenir. Bu perspektiften bakıldığında mahza kötü denilebilecek şeylerin çok az yada hiç olmadığı veya izafi olduğu söylenebilir.

SONUÇ:

Rahmet ve gazabın konu edildiği Tanrı tasavvurunda Allah'ın kullarına karşı rahmetli olduğu Kur'an yanında İslâm düşüncesinde de genel kabul gören bir husustur. Nitekim doğrudan Kur'an-ı Kerim'den yapılan inceleme neticesinde Allah'ın kendisini "rahman" ve "rahim" vasıfları yanında kullarına karşı mağfiret ve affının bol olduğu, hata edip doğruya dönmek isteyenlerin tövbelelerini bir çok defa kabul ettiği ve bu hususun yalnızca birkaç yerde değil bir çok âyette yer aldığı görüldü. Bundan başka diğer isim ve vasıflar arasında "rahman" kavramının bizzat Allah'ın zatı yerine kullanılan has isim olması da Allah'ın kendisini nitelendirmesi açısından dikkate değer bir sonuçtur. Ancak aynı Allah kendisini suçluları cezalandıran ve onlara ahirette azab edeceğini haber veren bir Yaratıcı olarak da vasıflandırmaktadır. Fakat cezalandırma ve gazab etmesinden bahsetmekle birlikte bu kavramlar rahmanda olduğu gibi doğrudan O'nun kendi isim ve vasıfları arasına girmemiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere muakkib, muazzib yada gazban onun isimleri arasında bulunmamaktadır.

İlgili âyetlerin hemen hepsinde Allah'ın kullarını cezalandırmasının, istisnasız olarak kullarının yaptıklarından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Neticede

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 138-139. Mâtürîdî'nin bu konuyla ilgili düşünceleriyle ilgili daha geniş bilgi için bak. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 2004.

¹⁷⁶ el-Bakara 2/216; ayrıca bak. Âl-i İmrân 3/180; en-Nûr 24/11.

Allah'ın ilk bakışta kendisini birbirine zıd konumlara sahip Yaratıcı olarak vasıflandırmış gibi görünmesi veya kullarına muamelede birbirine zıd gibi görünen iki yönünün bulunması, meselenin yüzeysel olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu mesele, yukarıda yapıldığı şekilde incelendiğinde Allah nezdindeki rahmet ve gazabın birbirine zıd kavramlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak bizzat insandan hareket edildiğinde onun da şükreden bir varlık olduğu gibi küfreden bir varlık da olduğu, yani taban tabana birbirine zıd yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim Kur'ân'da kendini insanın anlayabileceği şekilde anlatan Allah, metafizik bir varlık olmakla birlikte fiziksel dünyanın ifadelerini kullandığından iki âlem arasındaki bu farkın izalesi amacıyla temsil, teşbih, sembol gibi değişik anlatım üsluplarını kullanmıştır. Dolayısıyla farklı veya zıd gibi görünen yönlerin temelinde insanın doğasının bulunduğuunun akılda tutulması gerekmektedir.

Yine pedagojide geliştirilen yöntemler arasında da birçok duygunun bileşiminden meydana gelen din duygusunun oluşumunda insanın bu zıd yönlerinin dikkate alındığı görülmektedir. Ancak insandan farklı olarak Allah birbirine zıd gibi görünen yönlerini dilediği gibi hadsiz, sınırsız kullanan bir Yaratıcı olmadığını da ısrarla gündeme getirmektedir. Yani ilahî sistemde Rab-kul ilişkisine riayet eden bir insanın dünyadaki iyi amelleri neticesinde cennete değil de cehenneme gitmesi yada 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'ân'da bir taraftan kırk üç yerde kendisine zulüm isnad edilmeyeceğini değişik tarz ve bağlamlarda gündeme getirirken diğer taraftan da ısrarla kullarına haksızlık yapan bir Yaratıcı olmadığını ifade etmiştir. 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 göstereceğini bildirmektedir. İşte meselenin itirazlara mahal bırakan noktası da burasıdır.

Allah kendisinin ilah ve rahman olduğunu ortaya koymak yanında "Rab" olduğunu da vurgulamaktadır. Başlangıçta belirtildiği üzere Allah-insan ilişkisindeki en önemli hususlardan birisi de budur ve rahmet ile gazab gibi kavramlarının anlaşılmasına yardımcı olan faktörlerin başında gelmektedir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen bazı oryantalistlerin itirazları kasıtlı değilse Kur'ânın mantığını çözememekten kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İzutsu'nun da belirttiği üzere sırf mantıkî düşünen alelade kafanın Allah'daki bu yönleri birbirine zıd olarak görmesi mümkündür. Ancak bu, Kur'ân veya Allah'ın durumun-

dan değil o kafaların aleladeliliğinden kaynaklanmaktadır. Ülkemizde özellikle din değiştirenlerin bu bağlamdaki söylemlerine gelince onların büyük çoğunluğunun önceden mensubu bulundukları din hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları ve misyonierlerin Hıristiyanlığın sevgi dini olduğu yönündeki faaliyetleri neticesinde böyle bir söylem geliştirdikleri anlaşılmaktadır.

Bütün bunların ötesinde âlemde görülen kötülüğe gelince aslında İslâm düşüncesinde Batı'da olduğu gibi Allah'ın rahmet ve kudretiyle tabiatta görülen kötülüğün bağdaşmadığını iddia eden güçlü ekollerden bahsetmek mümkün değildir. Gazzâlî tarafından ortaya konulan "bu âlemin olabilecek en iyi âlem olduğu" anlayışı genelde kabul görmüş bir düşünce tarzıdır. Büyük çoğunluk Allah'ın mutlak kemale haiz olduğu, O'na nispet edilen vasıflarda tenzihin esas olduğuna ve kulun da yaptığı şeylerden sorumlu olduğu noktasında ittifak etmektedirler. Farklılıklar bahsedilen esasların detaylarında gizlenmiştir, mesela Allah'a neyin nispet edilip edilmeyeceği, iyilik yada kötülüğün akılla mı yoksa vahiyyle mi bilineceği, kötülüğü yapan yada yaratanın kim olacağı gibi hususlardaki farklı temayüller, mezhepleşmenin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Diğer taraftan Batı felsefesinde pesimist ve antiteistler Allah'ın merhamet ve kudretiyle tabiattaki şerrin birbiriyle geliştiğini söylerken tabiatta iyiliğin hakim olduğunu ifade eden teist filozofların ise İslâm düşünürleriyle paralel çizgide oldukları söylenebilir. Mesela St. Augustine'nin canlı bedendeki hastalık ve yaraların sağlığın yokluğundan kaynaklanması benzetmesi dikkat çekici bir örnektir. Tedavi uygulandığında vücutta var olan hastalık başka bir yere gidip yok olmaz belli bir seviyede vücutta yaşamaya devam eder, taki vücut ona yaşayabileceği yeni ortam sağlayana kadar. Nitekim âlemde görülen kötülük de âlemin yapısında mevcuttur, ancak onun varlık sahnesine çıkması insanın müdahalesi neticesinde olmaktadır. İnsanın kainata verdiği zararlar bugüne kadar onarılmışsa da artık günümüzde ozon tabakasının delinmesi gibi hususlar, tehlike sinyalleri vermektedir. Ancak tekrar insan bedenine dönülecek olursa insan bedeni de hastalıklara karşı tedavi edilmektedir. Fakat tedavilerin karşılıksız kaldığı gün de onun ölümü olmaktadır. Tabiatın ölümü de şüphesiz bize göre kıyamet olacaktır. Ölümün yorumlanması pesimist ve antiteistlere göre şer olurken teistlere göre de hayır olabilmektedir. Ancak tüm bunların gerisine gidildiğinde insanın doğarken ölüme gebe olarak doğduğu gerçeğini hatırlarsak aslında meselenin şer olarak algılanması insanın ilahî sistemi algılayamaması veya insan olmasından başka bir şey değildir. Ölüm, doğum kadar gerçek ama birisi şer olarak algılanan gerçek!