

Ma'nevî Sıfatlar Üzerine

H. Sabri ERDEM

Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

e-mail: erdem@divinity.ankara.edu.tr

Abstract: *On The Essential Attributes of God. The concept of the attributes of God is one of the important problems of classical theology. Theologians solved that problem according to their methods and criticized the others from the point of their methodology. This caused some negative implications. For the classical solutions are not functional for our theological problems, a new outlook and a solution is necessary.*

Key Words: *Theological method, essence (zat), attributes (sıfat), the names of God, semantic method.*

Klâsik Kelâm'ın Allah anlayışı ile ilgili önemli problemlerinden birisi de Allah'ın sıfatlarıdır. Kelâmcılar İlâhî sıfatlar konusunu kendi mantık ve metotlarına göre ele alıp çözüme kavuşturma ve kendi metot ve görüşlerine göre değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Bu ise problemlerde belli bakış açılarının öncelenerek problemlerin çözümünün bu bakış açılarına göre oluşturulduğu dolayısıyla Kur'an ayetlerinin de bu doğrultuda değerlendirildiği anlamına gelmektedir.

Manevî sıfatlar söz konusu olduğunda, genelde bu sıfatların aklî delillerle¹ ispatı ve zat –sıfat ilişkisi gibi konular üzerinde durulmaktadır. Bu sıfatların ispatında genelde âlim, kâdir, semî, basîr v.b. isimlerden hareket edilmektedir. Meselâ Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinden birisi olan Maturîdîliğin önemli temsilcilerinden Ebu'l- Muî'n Neseff, dilcilere göre bu isimlerin "mana"lardan² türetilmiş olduklarını zikrederek bu isimlerle, türetmenin (iştikakın) kendisinden yapıldığı şeyin ispatının murat edildiğini söylemiştir³.

Yani alim gibi bir isimden kastedilen, bu ismin kendisinden türetildiği 'ilm'in ispatıdır. Ancak burada problem ortaya çıkmaktadır. Meselâ alim gibi bir isimden, Neseff'de ve diğer Ehl-i Sünnet kelâmcılarında olduğu gibi türetmenin kendisinden yapıldığı mana (ilm) mı yoksa Mu'tezile'de olduğu gibi bu isimle 'zat' mı kastedilecek veya ileride değineceğimiz gibi daha farklı bir anlayış sözkonusu edilebilecek midir? Zira Ehl-i Sünnet kelâmcıları ontolojik manada olmasa da zat-sıfat ayırımıyla bu isimlerle sıfatın (mananın) ispatını sözkonusu ederlerken, Mu'tezile böyle bir ayrıma girmeyerek bir başka ifade ile Ehl-i Sünnet'in anladığı manadaki sıfat anlayışını reddederek bu isimlerle ve sıfatlarla 'zat'ın ispatlandığını belirtmişlerdir. Ehl-i Sünnetin anlayışı gibi Mu'tezile'ninki de bir anlayış biçimi olup, birbirlerine göre doğruları ve yanlışları bulunmaktadır. Dolayısıyla birer anlayış biçimi olmaları bakımından birini diğerine tercih ettirecek önemli bir kriter söz konusu olmamaktadır. Bu da bize probleme daha farklı bir açıdan yaklaşabilme imkânını bahşetmektedir. Dolayısıyla dilbilimsel anlambilim açısından probleme yaklaşmak ve buna göre çözüm üretmek sözkonusu olabilecektir.

Neseff, manevî sıfatların ispatı sadedinde, bir faydanın meydana gelişini delil olarak göstererek bu isimlerle mücerret olarak 'zat'ın değil de mananın kastedildiğini ifade etmiştir⁴. Yani bu isimlerle mana değil de 'zat' kastedilmiş olsa bir faydanın hasil olması söz konusu olmayacaktı. Zira bu isimlerle mana ispat edilmemiş olsa, bu isimlerle âlem kastedilmiş olacaktı. Dolayısıyla bu isimlerle 'zat' ispat edilmiş olacaktı. Meselâ hayy ismi ile 'zat' ispat edilirken alim, kadir gibi isimlerle de 'zat' ispat edilmiş olacaktı. Bu takdirde Allah'ın 'zat', alim, kadir olduğunu ifade etmemizin manası Allah'ın 'zat', 'zat', 'zat' olduğunu ifade etmekten başka bir şey olmayacaktı. Yani birinci ve ikinci ifadeler arasında anlam bakımından bir farklılık olmayacaktı. Halbuki birinci ifadeyle ilgili olarak dinleyicide ikinci ifadede olmayan bir fayda hasil olmaktadır. Bu da bu isimlerle 'zat'ın değil de mananın kastedildiğini ortaya koymaktadır⁵. Burada şöyle bir açıklama

¹ Kur'an'dan delil getirilen ayetler bize göre aklî delillere dâhildir. Zira ayetler, aklî bir sistem içerisinde ve bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Bir başka ifadeyle delil olarak getirilen ayetler Kur'an'ın konu ve dil bağlamından koparılmakta aklî ve mantıkî mecraaya çekilmektedir. Dolayısıyla aklî ve naklî delil ayırımına bu açıdan gerek kalmamaktadır.

² İsimler 'mana'lardan türetildiklerinden bunlara manevî sıfatlar denilmektedir.

³ Neseff, *Tabsiretu'l-edille*, Tahkik: Claude Salamé (c.1-2, Dimeşk, 1993), c.1, s.204

⁴ A.y.

⁵ A.y.

getirilebilir: Sizin dediğiniz gibi mananın ispatıyla bu isimlerden bir fayda temin ediliyorsa, Mu'tezile'nin görüşüne göre de bu isimlerle fayda temin edilmektedir. Zira onlar da Allah'ın âlim, kâdir vs. olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla elde edilen fayda bakımından Ehli Sünnetle Mu'tezile arasında bir ayrım söz konusu değilken farklılık, bu faydanın elde edilmesindeki metotta ortaya çıkmaktadır.

Manevî sıfatların ispatı konusunda genelde Ehl-i Sünnetçe benimsenen delillerden birisini Nesefî şöyle ortaya koyar: Mademki Allah âlemin yaratıcısı ve âlemdeki nizam ve düzenin koyucusu ve yine canlılardaki hayatın ve onların menfaatlerine olan şeylere karşı meyillerinin ve zararlı olanlardan korunma güdülerinin yaratıcısı ve yine cansız varlıklardaki sanatkârane yaradılışın ve onların kendilerine has özelliklerinin yaratıcısıdır. O halde bütün bunlar O'nun hayy, kâdir, semî' ve basîr olduğunun delilidir⁶. Böyle bir delil açısından bakıldığında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında bir fark gözükmemektedir. Çünkü yukarıda sayılanları Mu'tezile de kabul etmekte ve yine Mu'tezile Allah'ın hayy, kâdir, semî' ve basîr olduğunu da kabul etmektedir. Ancak farklılık sıfat anlayışındadır. Ehl-i Sünnet, sıfatları ispat ederken Mu'tezile reddetmektedir. O halde böyle bir delilin zorunlu olarak sıfatların ispatını ve reddini gerektirdiğinden bahsedilemez. Bu durumda sıfatların ispatı ve nefyi anlayışa göre değişmektedir. Bu ise, her iki anlayıştan farklı bir anlayışın da ortaya konabileceğinin delilidir. Bu anlayışın ne olduğuna ileride değinilecektir.

Ayrıca bu delil, Ehl-i Sünnet açısından olumsuz bir duruma neden olmaktadır. Zira Nesefî Allah'ın hayy, kâdir, semî' ve basîr olmasını hem O'nun sıfatlarının ispatı olarak görmekte hem de bu sıfatlardan hareketle Allah'ın 'zat'ı ile kaim olan hayat, kudret, sem' ve basar gibi sıfatlarının olduğunu söylemektedir⁷. Dolayısıyla hem hayy, kâdir, semî' ve basîr ifadeleri hem de hayat, kudret, sem' ve basar ifadeleri sıfat anlamına gelmiş olmaktadır ki bu akıl yürütmeyi bozan bir husustur. Yani ya, hayy, kâdir, semî' ve basîr ifadelerine sıfat denecektir ya da hayat kudret, sem' ve basar ifadelerine sıfat denecektir. Bir başka ifade ile delilde hayy, kâdir, semî' ve basîr ifadelerinin sıfat olduğundan ve bunlardan hareketle de hayat, kudret, sem' ve basar ifadelerinin sıfat olduğundan bahsedilmektedir. Delilin ve akıl yürütmenin başında kullanılan sıfat ifadesinin anlamı ile delilin sonunda ulaşılan sıfat ifadesinin anlamı birbirinden farklıdır ki bu akıl yürütmeyi bozan bir husustur.

Manevî sıfatların ispatı hususunda Ehl-i Sünnetçe zat-sıfat ayrımı ya-pılmakta ve böyle bir ayrımın Mu'tezile tarafından itiraz edilmektedir.

⁶ Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, c.1, s.188

⁷ Delil şu şekilde ortaya konmaktadır: Allah'ın hayy, kâdir, semî' ve basîr olduğu ve bu sıfatlarla ezelden beri mevsuf olduğu sabit olduğuna ve hayy olanın hayat olmadan hayy olması, kâdir olanın da kudret olmadan kâdir olması muhal olduğuna göre buradan hayatın ve kudretin Allah'ın 'zat'ı ile kaim olan birer sıfatı olduğuna ulaşılmış oluyoruz. (Bkz. Nesefî a.g.e., c.1, s. 200)

Yani zat-sıfat ilişkisi cüz-zat ilişkisi gibi mütalaa edilmekte ve buna örnek olarak da Zeyd ile Zeyd'in başı arasındaki ilişki verilmektedir. Bununla da nasıl 'zat' ve sıfattan birisi diğeri değilse, sıfatın da 'zat'tan ayrı onun dışında bir şey olmadığı anlatılmak istenmektedir. Zira sıfat 'zat'tan ayrı olsa bir şey kendisinden başka bir şey olur. Çünkü Zeyd'in başı Zeyd'den başka bir şey olsa Zeyd'in başı kendisi olmaktan çıkacaktır. Zira Zeyd'in başı Zeyd'den bir parçadır⁸. Fakat bize göre verilen bu örnek ve getirilen izah tarzı zat-sıfat ilişkisini açıklamaya uygun değildir. Zira zat-sıfat ilişkisi soyut karakterli iken Zeyd ve Zeyd'in başı arasındaki ilişki ise somut karakterlidir. Zeyd'in başı O'nun dışında ondan ayrı değildir derken, Zeyd'in başının Zeyd'i oluşturan (meydana getiren) cüzlerden bir cüz olduğu ve O'nun bütününe dışında bir şey olmadığı anlatılmak isteniyor. Yani burada Zeyd'in başının Zeyd'den bir cüz ve parça olması gerçeği söz konusu olmaktadır. Halbuki zat-sıfat ilişkisinde böyle bir durum sözkonusu edilemez. Zira sıfat "zat"ı oluşturan bir cüz dolayısıyla onun bir parçası değildir. Yani 'zat' sıfatlardan oluşan bir bütün değildir.

Mu'tezile'ye göre Allah hayy'dır fakat hayat sıfatı yoktur. 'âlim'dir fakat ilim sıfatı yoktur⁹. Mu'tezile'yi böyle bir çözüme götüren şey şahid ile gaib arasındaki benzerliğin nefyedilmek istenmesidir. Zira Mu'tezile'ye göre şahid âlemde hayat sıfatı olmadan hayy olandan bahsedilmediği gibi bünye olmadan da ilim sıfatından bahsedilemez¹⁰. Yani şahid âlemle ilgili olarak bünye-hayat-hayy gibi bir üçlüden bahsedilmektedir.

Eğer şahitten gaibe delil getirilerek Allah'ın da hayat sıfatı olduğundan bahsederek Allah'ın da bir bünyeye sahip olduğundan bahsetmemiz gerekecektir ki bu, Allah'ı mahlukata benzetmek demek olacağından şahitten gaibe olan bu anlamdaki akıl yürütme Mu'tezile tarafından reddedilmektedir. Buna mukabil Ehl-i Sünnet şahitten gaibe delil getirerek hayat sıfatı olanın ancak hayy olacağından hareketle, Allah'ın da hayat sıfatı olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet, şahitten gaibe bu şekildeki delil getirme ile Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın mahluka benzetilmesi gibi bir durumun sözkonusu olacağı kanaatinde değildir.

Buna benzer bir durum hâl nazariyesinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'den Ebu Haşim muhkem fiilin failin 'hâl'i olduğuna delalet ettiğini ve bu 'hâl'den dolayı failin kâdir olduğunu söylerken, Ehl-i Sünnet'ten Neseff, bunu kudret sıfatının ispatı olarak anlamaktadır. Zira Neseff'ye göre fiil 'hâl'e delalet ederken 'hâl', şahid âlemde "ilm" in muktezası olup 'hâl' ancak ilim ile bulunabilmektedir. Buradan gaib âleme intikal edilmekle muhkem fiil 'hâl'in delili, 'hâl'de ilmin delili olarak görülerek ilim sıfatı Allah için ispat edilmekte¹¹ ve bunda da benzerlik gibi bir durum sözkonusu edilmemektedir. Halbuki böyle bir anlayış, Mu'tezile'ye göre, Allah'ı

⁸ Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, tahkik: Abdurrahman 'Umeyre (c.1-5, Beyrut, 1989) c.4, s.81.

⁹ Neseff, *Tabsireu'l-edille*, c.1, s.200.



¹⁰ Neseff, a.g.e., c.2, s. 765.

¹¹ Neseff, a.g.e., c.1, s. 227.

mahlukata benzetmek anlamına geleceğinden kudret sıfatı reddedilerek Allah'ın 'hâl' üzere olduğundan hareketle O'nun kâdir olduğundan bahsedilmektedir. Zira Allah'ın bir 'hâl' üzere olduğundan bahsetmek zat-sıfat ilişkisinde olduğu gibi bir ayrımı gerektirmemekte veya çağrıştırmamaktadır.

Mu'tezile Allah'ın ilim ile âlim olmasına benzerlikten dolayı karşı çıkıyor. Ancak buradaki benzerlik, az önceki ontolojik anlamında yani Allah'ın mahlukata benzerliği anlamında olmayıp, "ilm" in ma'luma (bilinene) taalluku cihetiyledir. Mu'tezile'ye göre Allah ilim ile âlim olursa bu, ya O'nun ilminin hudusunu ya da bizim ilmimizin kıdemini gerektirir. Halbuki her iki durumun da batıl olduğu açıktır. Zira bizim ilmimiz bir şeye taalluk ettiğinde Allah'ın ilmi de o şeye taalluk eder. Bu durumda ilmin ma'luma taalluku cihetiyle Allah'ın ilmi ile bizim ilmimiz bir olmuş olur. Yoksa Allah'ın ilmi 'zat'ın taalluku, bizim ilmimiz de ilmin taalluku itibariyle değildir. Tıpkı O'nun âlimliği ile bizim âlimliğimizde olduğu gibi. Allah'ın ilmi ile bizim ilmimiz bir yön itibariyle benzer iseler bu, her iki ilmin kıdem veya hudusta eşitliğini gerektirir¹². Buna Taftazanî'nin verdiği cevap, her iki ilmin bir cihet itibarıyla taalluk onların benzerliğini gerektirmez şeklindedir. Zira birbirinden farklı olanların tek bir hususta iştiraki caizdir. Hatta Taftazanî böyle bir benzerliği kabul etsek bile bunun, her iki ilmin kıdem veya hudusta benzerliğini gerektirmeyeceği kanaatinde-dir. Zira benzer olanların sahip oldukları sıfatlarda ihtilafı mümkündür¹³.

Mu'tezile'nin itirazıyla ona verilen cevaptan, her iki ekolün benzerlik anlayışı ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile, iki şey arasındaki benzerlik için farklı olanların bir yön(cihet) itibariyle benzerliklerini yeterli gördüğü halde, Ehl-i Sünnet benzerlik için bunu yeterli görmemekte; bilakis benzerliğin tüm sıfatlar(yönler) itibariyle gerçekleşeceği kanaatinde-dir. Nitekim Neseffî de Eşâ'rîlere göre benzerliğin tüm sıfatlardaki iştirakle gerçekleşeceğini zikretmektedir¹⁴. Görüldüğü gibi bu ve bundan önceki ontolojik manadaki benzerlik anlayışı, sıfat anlayışının oluşmasında yani sıfatların ispatı ve reddi hususunda etken olmaktadır. Bu da problemlerin çözümünün bu çözümlerin gerisindeki mantık ve metot anlayışına göre olduğunu göstermektedir. Problemlerin çözümlerinin ekollerin mantık ve metotlarına göre oluşması bu konuda daha farklı bir mantık ve metot anlayışının ortaya konabileceğini göstermektedir.

Sıfatlar probleminde ayetler de kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet sıfatların ispatında, Mu'tezile ise sıfatların nefyinde ayetleri kullanmışlar, kendi mantık ve metotlarına göre bu ayetleri yorumlamışlardır. Meselâ Neseffî  (Bakara, 255) ayetini Allah'ın ilmimi ispatta kullanabilmiştir¹⁵. Halbuki ayette  kelimesinin Ehl-i

¹² Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, c.4, s. 87-88.

¹³ A.y.

¹⁴ Neseffî, *Tabsiretu'l-edille*, c.1, s. 255.

¹⁵ Neseffî, a.g.e., c.1, s. 201.

Sünnet'in anladığı sıfat şeklinde(formunda) geçmesi, ayetin Allah'ın ilim sıfatını ispatladığını göstermez. Olsa olsa bu, Ehl-i Sünnet'in ayete kendi mantık ve metoduna göre bu şekilde bir mana verdiğini gösterir. Zaten ayetin kendisini ve bağlamını bir bütün olarak ele aldığımızda böyle bir mananın sözkonusu olmadığı görülecektir.

Keza Mu'tezile'nin de Allah'ın ilim sıfatının olmadığına dair kullandığı ayetin de *وَضَوَىٰ كُلِّ ذِي عِلْمٍ* (Yusuf, 76) ilim sıfatını Allah'tan nefyetmekle¹⁶ uzaktan yakından ilgisi yoktur. Yani Mu'tezile, eğer Allah'ın ilmi olursa O'nun ilminin üzerinde bir alim olandan bahsetmenin mümkün olabileceği şeklindeki yorumla, söz konusu ayeti Allah'ın ilminin olmadığına dair delil olarak kullanabilmektedir. Halbuki burada da ayetin kendisi ve bağlamı göz önüne alındığında böyle bir yorum ve anlayışa müsait olmadığı görülür. Ayrıca Mu'tezile'nin söz konusu ayeti Allah'ın ilminin olmamasına delil olarak kullanmasına karşı Ehl-i Sünnet kelâmcılarından İcî *وَمَا تَحْمِلُ مِنِّي أَثَنِي وَلَا تَضَعُ إِلَّا بَعْلِي* (Fussilet, 47) ayetiyle karşılık vermiştir¹⁷ ki bu bize göre yeterli bir cevap olmamıştır. Zira bu, bir yerde kendi görüşünü doğrulattırarak ayetin varlığını iddia ve kabul etmekle birlikte, Mu'tezile'nin de görüşünü doğrulattırarak ayetin varlığını kabul etmek anlamına gelecektir. Bütün bunlar bize, ayetlerin ekollerin kendi mantık ve metotlarına göre yorumlanıp anlaşıldığını dolayısıyla da Kur'an'ın ve ayetlerin konu ve dil bağlamından uzaklaşarak anlaşıldığını göstermektedir. Kur'an'ın anlaşılmasında bu gibi olumsuz durumlardan kurtulmak anlambilimin bir metot olarak kullanılmasıyla mümkün olacaktır.

Mu'tezile Allah'ın ilim sıfatı olmadığını, O'nun âlimliğinin(*عالميته*) vacip olmasına bağlamaktadır. Zira Allah'ın âlimliği vacip olursa, cehl O'nun için muhal olacağı gibi kendisini âlim yapacak bir faile muhtaç olması da muhal olacaktır. Zira vacip olan illetlendirilemez. Çünkü illete muhtaç olmak cevazı gerektirir. Dolayısıyla Allah'ın âlimliği ilim ile illetlendirilemez. Bilakis O'nun âlim olması 'zat'ı iledir. Halbuki bizim âlimliğimiz 'zat'ımız ile olmayıp ilim iledir ki bu da cevazı gerektirir¹⁸. Mu'tezile insanın âlimliğinin ilim ile olmasına ve bunun da cevazı gerektirmesine karşılık Allah'ın âlimliğinde ilmin devrede olmadığını ve Allah'ın 'zat'ı ile âlim olduğunu söylemektedir. Burada Mu'tezile'nin Allah'ın âlimliğinin vacip olmasından kastı, Allah'ın ilim sıfatı olmadığını ve O'nun 'zat'ı ile âlim olduğunu ifade etmek içindir. Taftazanî ise Allah'ın âlimliğinin vacip olmasının manasının 'zat'ın âlimlikten ayrı olmasının mümkün olmadığını ve 'zat'ın âlimlikten ayrı olmaması durumunun, 'zat'tan meydana gelecek bir sıfatla bu âlimliğin illetlendirilmesine mani olmadığını ifade etmiştir¹⁹. Yani Mu'tezile, zat ile âlimliği birbirinden ayırmayarak ilim sıfatını devre dışı bırakırken Taftazanî zat, âlimlik ve ilim olmak üzere üçlü

¹⁶ İcî, *Mevakıf*, Beyrut, trz., s.290.

¹⁷ A.y.

¹⁸ Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, c.4, s.80.

¹⁹ A.y.

bir ayırım ortaya koyup, bunların birbirinden ayrı olmadığını ifade etmiştir. Bu durumda Taftazanî'nin, Mu'tezile'nin görüşüne verdiği cevap, Mu'tezile'nin görüşüne göre olmayıp, Taftazanî, Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde Mu'tezile'ye cevap vermiş olmaktadır ki bu da verilen cevabın yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. Bir başka ifade ile kelâmî problemlerde verilen cevaplar, cevap verenin bakış açısına göre şekillenmektedir.

Keza Neseff, Mu'tezile'ye hâl nazariyesi ile ilgili olarak cevap verirken, muhkem fiilin 'hâl'e delalet etmesiyle ilgili olarak bu 'hâl'in "zat"ın kendisine mi yoksa "zat"ın gerisindeki bir manaya mı delalet ettiğine dair bir soru sorarak cevabın 'hâl'in "zat"ın kendisine rucu' ettiği şeklinde olması durumunda bunun daha önce iptal edildiğini, yok eğer cevabın 'hal'in "zat"ın gerisindeki bir manaya delalet ettiği şeklinde olması durumunda ise kendi görüşlerinin kabul edildiğini ifade etmesiyle²⁰ meseleyi kendi anlayışına göre ele aldığını göstermiş olmaktadır. Zira O, muhkem fiilin 'hâl'e delaleti sözkonusu olduktan sonra 'hâl'in "zat"a mı 'mana'ya mı rucu' ettiğini irdelemekle zat-hâl-mana (sıfat) ayrımı yapmış olmakta ve problemi buna göre çözüme kavuşturmuş olmaktadır. Buna mukabil Mu'tezile, muhkem fiilin sadece 'hâl'e delaletini ifade ederek böyle bir ayırma karşı çıkmış ve Allah'ın 'zat' ile âlim olduğunu ifade etmiştir. Yine Neseff, 'hâl' olmadan Allah'ın alim olmasını ispatlamamasına karşı 'hal' i gerektiren (sıfat) olmadan 'hâl'i ispat etmesini Mu'tezile'nin çelişkisi olarak görmekle²¹ sıfat-hâl-zat ayrımını ortaya koymuş olmaktadır. Halbuki Mu'tezile'ye göre 'hâl'in 'zat'tan ve sıfattan ayrılığı sözkonusu değildir. Dolayısıyla cevap veren, karşı tarafın çelişkisini kendi anlayışına göre ortaya koymuş olmaktadır. Yani bu anlamdaki bir çelişki, karşı tarafın görüşünde sözkonusu değildir. Dolayısıyla bir çelişkiden bahsedilecekse bu çelişki, karşı tarafın görüşleri çerçevesinde ortaya konmalıdır.

Buna mukabil Mu'tezile de Allah'ın bir ilim ile âlim olduğunun kabul edilmesi durumunda bunun, ya bilinen olmasını ya da bilinen olmamasını gerektireceğini; bilinen olmaması şıkkının sözkonusu olamayacağından, bilinen olması şıkkının sözkonusu olmasında ise bunun, ya mevcut (var) ya da ma'dum (yok) olmasını gerektireceğini; ma'dum olmasının caiz olmamasından dolayı mevcut olması durumunda da bunun ya kadîm ya da muhdes olmasını gerektireceğini bütün bu şıkların ise batıl olduğunu söyleyerek Allah'ın 'zat'ından dolayı âlim olması gerektiğini ifade etmesiyle²² Ehl-i Sünnet'i kendi metot ve bakış açısına göre eleştirmiş olmakta ve kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamak istemektedir. Âdeta Ehl-i Sünnet'i söylemediği bir şeyi söylemek zorunda bırakmak istemektedir. Zira ilmin, bilinen (ma'lum) olması durumunda onun ya mevcut ya da ma'dum olması gerekmemektedir. Yani iki değerli mantığa

²⁰ Neseff, *Tabsiretu'l-edille*, c.1, s.228.

²¹ Neseff, *Tabsiretu'l-edille*, c.1, s.216-217.

²² Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, tahkîk: Abdulkerîm, Osman, Kahire, 1988, s. 183.

göre yapılan böyle bir ayırım zorunlu değildir. İlimin bilinen (ma'lum) olması yeterli olup, onun ya mevcut ya da ma'dum olması gerekli değildir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi Mu'tezile de karşı tarafı kendi metot ve anlayışına göre ilzam etmek istemektedir.

Neseff, Mu'tezile'nin Allah'ın bir ilim ile âlim olması durumunda O'nun ilme muhtaç olacağı şeklindeki görüşünü şöyle reddetmektedir: Kul için en iyiyi (aslahı) yaratması Allah için vaciptir. Eğer Allah, aslahı icad etmekten imtina etse rububiyeti zail olur. Bununla birlikte Mu'tezile, rububiyetinin bekâsı için aslahı icad etmeye Allah'ı muhtaç kılmamıştır²³. Yani Neseff, Mu'tezile'nin yukarıdaki itirazına göre aslahı icad etmesine Allah'ın muhtaç olduğunu kabul etmesi gerektiği görüşündedir. Halbuki Mu'tezile'nin görüşüne göre böyle bir şey gerekli değildir. Çünkü bir şeyin vacip olması, onun bir nedeni olmasını ortadan kaldırır. Dolayısıyla kul için aslahı icad etmesinin Allah'a vacip olmasıyla, Allah'ın aslahı icad etmeye muhtaç olması gerekmez. Burada da görüldüğü gibi Neseff, Mu'tezile'yi kendi bakış açısına göre değerlendirmekte ve eleştirmektedir.

Keza Neseff, Cubbaî'nin Allah'ın âlim olması, âlim olmakla mevsuf olan "zat"ın ispatıdır şeklindeki görüşüne şöyle cevap verir: Bununla siz mücerred "zat"ı mı kastediyorsunuz yoksa özel bir vasfa ait olan "zat"ı mı kastediyorsunuz? Eğer birincisini kastediyorsanız bunun yanlışlığını daha önce açıklamıştık. Eğer ikincisini kastediyorsanız bu özel vasfı, "zat"ın gerisindeki mana mıdır yoksa o "zat"a mı rucu eder? Eğer özel vasfın "zat"a rucu ettiğini söylerseniz birinci şıktaki durum sözkonusu olur ki bu yanlıştır. Yok eğer özel vasfın "zat"ın gerisindeki 'mana' olduğunu söylerseniz kendi görüşünüzü terkedip bizim görüşümüzü kabul etmiş olursunuz²⁴. Neseff, bu şekildeki cevabıyla Cubbaî'nin ifadesini ve anlayışını değiştirerek onu kendi ifade ve anlayış biçimine koyarak cevap vermiş olmaktadır. Zira Allah'ın âlim olmasının, "âlim olmakla mevsuf olan zatın ispatı" anlamında olmasıyla "özel bir vasfa ait olan zat" anlamında olması arasında fark vardır. Zira Cübbaî'ye ait olan birinci anlayışta zat-sıfat ayırımı sözkonusu olmazken Neseff'ye ait olan ikinci anlayışta ise zat-sıfat ayırımından bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bu da bize, karşı tarafa verilen cevaplarda karşı tarafın görüşünün esas alınmadığını ve cevabın karşı tarafın anlayışının değiştirilerek, meselenin cevap verenin kendi anlayışına uygun olarak ortaya konduğunu ve buradan cevap verenin kendi anlayışına uygun bir sonuca ulaşıldığını göstermektedir. Bu da çözümlerin metot ve anlayışa göre değiştiğini dolayısıyla bunlardan farklı bir metotla farklı çözümlerin söz konusu olabileceğini göstermektedir.

Klâsik kelâmî bakış açısı, tabiatı gereği birtakım çelişkileri bünyesinde barındırabilmektedir. Nitekim *Tabsire* sahibi, kadîm lafzı ile "zat"ın ve kıdem sıfatının ispat edildiğini söylerken aynı durumun âlim lafzı için de

²³ Neseff, *Tabsiretu'l-edille*, c.1, s.248-249.

²⁴ Neseff, a.g.e., c.1, s.209.

geçerli olduğunu ifade etmiştir²⁵. Yani âlim lafzı ile de 'zat' ve ilim sıfatı ispat edilmektedir. Halbuki bu durum yazarın ve Ehl-i Sünnet'in bilinen anlayışına terstir. Zira bu anlayışta âlim lafzı ile mana, yani ilim sıfatı ispat edilmektedir. Ayrıca âlim lafzının kendi içerisinde hem "zat"a hem de 'mana'ya (sıfata) delalet etmiş olması da bir başka çelişkiyi ortaya koymaktadır. Zira bu lafız (âlim) ile ya "zat" ya da manadan biri kastedilmiş olmalıdır.

Keza Mu'tezile'ye cevap verilirken 'hâl'in "zat"a mı yoksa "zat"'ın gerisindeki manaya mı raci olduğu sorusu ortaya atılıp, 'hâl'in "zat"a raci olması durumunun değil de; "zat"'ın gerisindeki manaya raci olmasının gerçeği yansıtacağı ifade edilerek, bunların dışında 'hâl'in ne "zat"a ne de "zat"'ın gerisindeki manaya raci olmaması durumunda, 'zat' ile 'zat'ın gerisindeki mana arasında üçüncü bir şıkkın ihdasıyla bu ilkeye ters düşüleceği uyarısıyla²⁶, sıfatların ispatı hedeflenirken, sıfatların 'zat'ın ne aynı ne de gayrı olduğunun ifadesi, zihni ve harici varlık ayırımıyla bir açıdan çelişki gibi görülme de bir başka açıdan bu konudaki çelişkiyi ortaya koymuyor mu? Yani kelâmcı bir konunun ispatıyla ilgili olarak bir varsayımdan hareketle çelişkiye düşülebileceğini ifade ederken, yine o konuyla ilgili olarak bir başka açıdan kendisi çelişkiye düşebilmektedir. Bu, klâsik kelâmî mantık ve bakış açısının ortaya çıkardığı bir durumdur.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet ekolünün temsilcilerinden Gazzalî de manevî sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet'in diğer kelâmcılarınkine benzer olan görüşünü farklı bir metotla şöyle ortaya koyar: O'na göre bir şeyin varlığı ya ayandadır, ya zihindedir ya da lisandadır. Gazzalî bunlardan ayandaki ve zihindeki varlıkları bir kenara bırakarak lisandaki varlığı göz önüne alıyor. Bu durumda isim, O'na göre bir şeye delalet eden lafız olmaktadır²⁷. Gazzalî isim ile mefhumu'l-ismi veya medlulu'l-ismi birbirinden ayırır. Mefhumu'l-ism, bazen musemmanın 'zat'ı, hakikatı ve mahiyetine delalet ettiği gibi (duvar, insan, ağaç) bazen de müştak olan isim, müsemmanın hakikatına delalet etmez de, ya ona hulul eden vasma (âlim) veya başkasına olan izafetine (hâlık) delalet eder diyor²⁸. O, böylece isim ile mefhumu'l-ismi veya medlulu'l-ismi birbirinden ayırmış oluyor. Çünkü delil, medlulden farklı bir şeydir. Bu durumda Gazzalî klâsik kelâmî yaklaşım tarzının gereği olarak isim, mefhumu'l-ism ve musemma arasında bir ayırım yapmış oluyor²⁹. Yani isim musemmadan başkadır. Çünkü isim, ya musemmanın 'zat'ına delalet eder veya musemmaya delalet eden sıfata veya kendisinin başka bir şeye olan izafetine delalet eder. Böylece Gazzalî klâsik kelâmın soyut karakterli akılcılığını kullanarak ismin sıfata olan delaletini ortaya koymuş olur. Soyut karakterlilik isim ile musemma arasında mefhumu'l-ism'in ihdasıyla yani böyle bir ayırımla oluşturulmuş olur ki

²⁵ Neseffî, a.g.e., c.1, s.210; Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, s.76.

²⁶ Neseffî, *Tabstretu'l-edille*, c.1, s.216.

²⁷ Gazzalî, *el-Maksadu'l-esna fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, Beyrut, trz., s.9-10.

²⁸ Gazzalî, a.g.e., ss.11-13.

²⁹ A.y.

bununla da sıfat kastedilir. Sıfat da zaten soyut karakterlidir. Bu da bize klâsik kelâmında kelimelere belli bir mantık ve metoda göre yani belli bir akıcılığa göre kavramsal bir anlam verildiğini gösterir.

Bu konuda Gazzalî'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı Razî'de görmek mümkündür. Razî, kelâmcılara göre isim ile sıfat arasında fark olduğunu söylüyor. Onlara göre bir şeyin ne olduğu(mahiyeti) göz önüne alınarak o şeye delalet edene isim denirken, bir şeyin muayyen bir sıfatla mevsuf olduğu göz önüne alınarak o isme sıfat dendiğini ifade ediyor³⁰. Yani mahiyeti dikkate alınarak bir kelimeye isim, muayyen bir sıfatla mevsuf oluşu dikkate alınarak bir kelimeye sıfat dendiğini ortaya koyuyor. Bu durumda gök, insan, duvar kelimeleri isim olurken, hâlık, râzık, tavfîl gibi kelimeler sıfat olmuş oluyor. Bu durumda Gazzalî ile Razî arasında isim ile sıfatın birbirinden ayrılması ve sıfatın ispatı hususunda benzerlik vardır. Ayrılık ise Gazzalî'nin hem ağaç, duvar, insan gibi kelimelere hem de hâlık, râzık gibi kelimelere isim demesine karşılık; Razî'nin ağaç, duvar ve insan gibi kelimelere isim, hâlık, râzık gibi kelimelere ise sıfat demesinde ortaya çıkıyor.

Buraya kadarki tespit ve açıklamalar, sıfatlar probleminin ekollerin kendi metot ve anlayışlarına uygun olarak ele alındığını; diğer görüşlere cevap verilirken karşı görüşün mantığını göz önüne almadan kendi mantığına göre değerlendirdiğini; dolayısıyla doğru ve yanlışların buna göre oluştuğunu; bu durumda ekollerin görüşlerinin belli bir metot ve bakış açısından kaynaklanan birer anlayış biçimi olduklarını; bu açıdan birini diğerine tercih ettirecek bir kriterin çok anlamlı olmadığını; dolayısıyla farklı bir bakış açısının ortaya konmasının mümkün ve gerekli olduğunu göstermektedir. Keza yukarıdaki açıklamalar, klâsik kelâmında sıfatlar probleminde kavramsal çerçevede ve akfî olarak yaklaşıldığını ve buna göre çözümlerin ortaya konulduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım tarzına uygun olarak Kur'an ayetleri de kavramsal ve akfî olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir yaklaşım tarzı tabii olarak problemlere getirilen çözümlerin soyut karakterli olmasına neden olmuştur. Halbuki günümüzdeki gelişmeler göz önüne alınarak³¹ meselâ dilbilimsel anlambilimin metot olarak kullanılmasıyla Kur'an bağlamında somut karakterli farklı bir Allah anlayışını ortaya koymak mümkün olacaktır. Allah anlayışının oluşmasında probleme kavramsal düzeyde ve akfî olarak değil de anlambilimsel düzeyde yaklaşmak, Allah anlayışının oluşmasında Kur'an ayetlerinin dile bağlı olarak anlaşılması anlamına gelecektir ki bu da somut karakterli bir anlayış biçimini ifade eder.

³⁰ Razî, *Kitabu levamii'l-beyyinati Şerhu esmâillâhi Teala ve's-sıfati*, Mısır h.1323, s.10-11.

³¹ XX. yüzyıl dilbilim çağı olmasıyla (Bkz. Prof. Dr. Doğan Aksan, 'Bugünkü Dünyada Dilbilimi ve Bize Düşen Görevler', *Ankara Üniversitesi Tömer Dil Dergisi*, sayı:16, Şubat,1994, s.35) dilbilimin veya onun bir kolu olan anlambilimin kelâmî problemlerin çözümünde metot olarak kullanılması kelâmın güncelleştirilmesi anlamına gelecektir.

Burada şöyle bir tespitte bulunmak mümkündür: Klâsik kelâm anlayışıyla günümüz kelâm anlayışı birbirinden farklı olduğu gibi, klâsik dil çalışmaları ile günümüz anlambilimi arasında da farklılık vardır. Bu bağlamda, klâsik kelâm ile klâsik dil çalışmaları ve günümüz kelâmı ile anlambilim arasında bir benzerlik kurulabilir. Şöyle ki: Nasıl ki dil çalışmalarında 'dizge' kavramının egemen olduğu XX. yüzyıl başlarından geriye doğru gidildikçe dili oluşturan birimlerden sözcüklere duyulan ilgi artmış ve kimi dil bilginleri dilden söz edildiğinde doğrudan sözcükleri düşünmüş ve bu sözcükleri, kullanıldıkları bağlamlarda yalınlanmış olarak incelemişlerse³²; bu duruma paralel olarak kelâm bilginleri de kelâmî problemlerdeki sözcüklerin(terimlerin) kavramsal anlamı üzerinde durarak sözcüklere kullandıkları mantık ve metoda uygun olarak bir takım anlamlar yüklemişlerdir. Yani klâsik dil bilginleri, nasıl dili sözcük düzeyine indirgeyerek dili parçacı ve soyut karakterli olarak incelemişlerse; klâsik kelâm bilginleri de, kelâmî problemlerdeki sözcükleri metotlarına uygun olarak yani soyut karakterli olarak incelemiş ve çözüm getirmişlerdir. Günümüzde ise dilbilim çalışmalarında 'dizge' kavramının egemen olmasıyla dili bir sistem olarak ele alan çalışmaların ortaya çıkması ve buna bağlı olarak da yapısal anlambilimin revaç bulmasıyla dilin anlam yönü, dili oluşturan öğelerin birbiriyle ilişkili ve bağlantılı olarak ele alınması ve sözcüklerin kullanıldıkları bağlamlara göre anlam kazanması yoluyla somut karakterli olurken; günümüz kelâmında da sözcüklerin dil bağlamında somut karakterli³³ olarak incelenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Zira günümüz kelâmı, çağımızdaki gelişmelerden uzak kalamaz ve kalmamalıdır. Ancak bu şekilde kelâmında bir yenilik yaparak onu insanların ihtiyaçlarına cevap veren bir bilim dalı hâline getirmek mümkün olabilecektir.

Günümüz kelâmında somut karakterli anlambilimin kullanılmasına bağlı olarak yine somut karakterli bir mantığın kullanılmasından da bahsedilebilir. Zira sözcüklerin anlamlı cümlelere dönüştürülebilmesi, bir araya geldiklerinde bu öğelerin uyuşmalarıyla mümkündür. Meselâ 'masa çocuğa içerliyordu' gibi bir cümlemin anlamlı olabilmesi için bu cümlemin söz dizim kurallarına uygun olması gerekir. Bu açıdan cümle söz dizim

³² Doğan, Aksan, 'Sözcükbilim', *Ank. Üniv. Tömer Dil Dergisi*, sayı:16, Şubat, 1994, s.86.

³³ Dil bağlamında getirilen çözümler somut karakterlidir. Bu tür çözümler anlam ile ilgili olup, anlamı da düşündüğümüz şeyleri anlatmamıza yarayan ve dilin en küçük birliği olan kelimeden pek ayrı kabul etmemek gerekir. Kelime ise bir semboldür. Fakat onu eski diller gibi düşüncelerin içine yerleştirildiği boş kutular olarak düşünmek de doğru olmaz. (Bkz. Doğan Aksan, 'Kelime-Anlam Bağlantısı', *Ank. Üniv. Tömer Dil Dergisi*, sayı:16, Şubat 1994, s.17-18)Yani kelimenin anlamının ortaya konmasında kelimeden ve dilden buna karşılık kavramın anlamının ortaya konmasında ise mantıktan hareket edilir. Kelime anlamı söz konusu olduğunda da kelimenin müstakları, bunların konu ve dil bağlamlarındaki anlamları ve bu anlamlar arasında çeşitli bağlantıların kurulmasıyla somut karakterli bir anlam anlayışı ortaya konmuş olacaktır. Keza kelimelerin genel olarak önceden somut anlamları anlatmaları(Doğan Aksan, "Türk Anlam Bilimine Giriş - Anlam Değişimleri 1", *Ank. Üniv. Tömer Dil Dergisi*, sayı:16, Şubat., 1994, s.18) da dile yani kelimeye bağlı olarak getirilen anlam anlayışının somut karakterli olduğunu gösterir. Zira Kur'an'daki kelimelerin anlamlarını, onların lugattaki somut anlamlarıyla bağlantısının kurularak verilmesi soyut karakterli mantıkî anlayıştan uzak bir şekildeki somut karakterli olan anlam anlayışını verir.

kurallarına uygundur. Ancak bu anlamın oluşmasında yeterli değildir. Buna ilave olarak cümleyi oluşturan birimlerin (sözcüklerin) mantıklı olarak bir araya getirilmiş olması gerekir ki sözkonusu cümlede eksik olan bu husustur. Zaten bugün için yapısal sözdiziminin ve özellikle de yapısal anlambilimin insanoğlunun düşünme düzenini ve zihin çalışmasını aydınlatmaya çalışması³⁴ da yapısal anlambilim ile mantık arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu gösterir. Nasıl ki yapısal anlambilim somut karakterli ise buna bağlı olarak mantık da somut karakterlidir. Yapısal anlambilimin ve mantığın günümüz kelâmında metot olarak kullanılmasıyla günümüz kelâmının en genel ve belirgin özelliği somut karakterlilik olacaktır. Bu metodun kullanılmasıyla canlı, dinamik ve insanların ihtiyaçlarına cevap veren çözümlerin oluşması sağlanmış olacaktır. Zira klâsik kelâmdaki Allah anlayışını oluşturan sıfatlar probleminin ortaya konusu ve buna bağlı olarak getirilen çözümler günümüz insanının dikkatini çekmemekte ve onun bu konudaki ihtiyacına cevap verememektedir. Buna mukabil yapısalcı olan anlambilimin ve somut karakterli mantığın metot olarak kullanılmasıyla Allah anlayışı Kur'an bağlamında ortaya konmaya çalışılacak yani Allah anlayışını oluşturan hususlar birbirini gerektirici ve destekleyici olarak bir bütün hâlinde verilecek ve bu hususların insana olan etkisi üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla insanların ihtiyaçlarına cevap veren bir Allah anlayışının oluşması sağlanmış olacaktır³⁵.

Buraya kadarki açıklamalar çerçevesinde Kur'an metnini göz önüne aldığımızda Allah anlayışının oluşmasıyla ilgili olarak meselâ şu ayetle karşılaşırız: "En güzel isimler Allah'ındır. O'na o isimlerle yakarın. O'nun isimleri hususunda eğriliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını göreceklerdir." (Araf,180) Bu ayet, Allah'ın güzel isimleri olduğundan ve O'na bu isimlerle çağrıda bulunmaktan bahsetmektedir. Kur'an Allah'ın sıfatlarından bahsetmemekte dolayısıyla sıfatların ispatı ve zat-sıfat ayırımı Kur'an'da sözkonusu edilmemektedir. İsim, bir şeye (varlığa) delalet eden lafızdır. İsim, medlulüne bir bütün olarak delalet etmektedir. Yani isim, "zat"a veya 'zat'ın bir sıfatına delalet etmemektedir. Ancak lafız, delalet ettiği medlulun vasfı hakkında bize bilgi verebilir. Meselâ Allah'ın isimlerinden 'kadir' kelimesi Allah'ın kudretli oluşu (bu vasfı) hakkında bilgi vermekle birlikte Allah'ın ismi olup, O'na delalet etmektedir. Yani bu isimler, Allah'a delalet etmekle birlikte kelime yapısı gereği bir manayı da taşıyabilirler. Bu durumda kelimenin yapısı gereği bir manayı ifade etmesiyle bir medlule (varlığa) delalet etmesi birbirinden ayrı şeylerdir. Yani bu iki durumdan birisi sözkonusu olduğunda diğeri dışarıda kalır diye bir kaide yoktur. Tıpkı zat-sıfat ayırımında olduğu gibi. İsimlerin, kelime yapısı gereği bir manayı ifade etmekle birlikte bir medlule delalet etmesi

³⁴ Doğan, Aksan, 'Bugünkü Dünyada Dilbilimi ve Bize Düşen Görevler', *Ank. Üniv. Tömer Dil Dergisi*, sayı:16, Şubat 1994, s.35.

³⁵ Günümüz yazarlarından Prof. Dr. H. Atay'ın, *Kur'an'da İman Esasları*, (Atay Yayınevi, Ankara 1998) adlı eserinde Allah anlayışı ile ilgili olarak sıfatlardan bahsetmekle birlikte bu sıfatları izah ediş tarzı, üzerinde durduğumuz yaklaşıma benzemektedir.

somut karakterli bir anlayışı göstermektedir. Zira isim, bir şeyin sıfatına değil de o şeyin kendisine bir bütün olarak delalet etmektedir.

Bu arada söylediklerimizi biraz daha somutlaştırmak amacıyla Allah'ın isimlerinden hareketle anlambilimi ve somut karakterli mantığı kullanarak Allah anlayışının oluşmasına dair örnek olarak birkaç ayet üzerinde duralım. Meselâ Nahl suresi 70. Ayette Allah'ın âlim ve kâdir olması, Allah'ın insanları yaratması, sonra onları vefat ettirmesi ve bildikten sonra bir şey bilmemesi için insanlardan bazılarını ömrün en kötü çağına ulaştırmasıyla ilgilidir. Yoksa ayette klâsik yaklaşımın gereği olarak Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının olduğundan ve bu sıfatların Allah'ın 'zat'ının ne aynı ne de gayrı olduğundan bahsedilmemektedir. Ayrıca bu örneği diğer ayetlerle kurulacak anlam bağıntıları yoluyla daha zengin ve canlı bir hâle getirmek mümkündür.

Keza İsrâ suresi 25. ayette Allah'ın gafûr olması insanın günahını örtmesi manasında olup, ayet Allah'ın insanın nefsindekini en iyi bilen olduğunu ve insanın salih olması durumunda, Allah'ın insanın nefsindekini örteceğinden bahsetmektedir. İnsanın salih olması ise hem bilgi ve iman hem de amel düzeyinde gerçekleşecek bir husustur. Dolayısıyla bilgi ve iman ile amel bağıntısı kurulmuş olacaktır. Yine Nahl suresi 119. Ayette bilmeyerek kötülük yapanların tevbe edip ıslah ettikten sonra Allah'ın gafûr ve rahîm olmasından bahsedilmektedir. Dolayısıyla kötülöklere son verilmesi ve salih ameller yapılması gibi hususlar yani fiil ve davranışlar Allah'ın gafur ve rahîm olmasıyla alakalıdır. Bu gibi örnekleri (bilgi fiil ilişkisini ve birbiriyle ilgili olup birbirini gerektiren çeşitli anlam yönlerini gösteren örnekleri) Kur'an bağlamında çoğaltmak mümkündür. Ancak bir örnek olması itibarıyla şimdilik bununla yetiniyoruz.

Bu yaklaşım tarzı, bize 'sıfat'a dayalı Allah anlayışının (kısır, soyut, donuk) aksine zengin, canlı ve dinamik bir Allah anlayışını vermektedir. Bu ise Kur'an bağlamında anlambilime ve mantığa göre oluşturulan Allah anlayışının somut karakterli ve insanların ihtiyaçlarına cevap verir nitelikte olduğunu göstermektedir. Zira böyle bir Allah anlayışı, günümüzde oldukça ihtiyaç duyduğumuz fiil ve davranışların ortaya konmasına sebep olacaktır. Bu fiil ve davranışlar sadece Allah'a yapılacak belli ibadetlerle sınırlı olmayıp, hayatın tüm yönleriyle ve somut gerçekliğiyle ilgili olacaktır.

Diğer taraftan Kur'an'ı anlambilime göre anlamak, önyargı ve belli bakış açılarından mümkün olduğunca uzak bir şekilde Kur'an'ı konu ve dil bağlamına göre doğru olarak anlamamızı sağlayacaktır. Dolayısıyla anlambilimin ve somut karakterli mantığın günümüz kelâmında metod olarak kullanılması ve buna bağlı çözümlerin üretilmesi gerekmektedir.