

Haberî Sıfatlar ve Anlambilim

Sabri ERDEM*

ABSTRACT

Anthropomorphic Attributions of God and Semantics

The problem of attribution is one of the important problems of Classical Theology. We will deal with anthropomorphic attributions such as hand and face of God in the work. Theologians and Ashabu'l-Hadith (Traditionists) solved that problem according to their methods. In this paper, we will try to compare these sects and suggest a new solution using semantic method.

Key words: *Attributions (hand and face), theological method, the method of Ashabu'l-Hadith, semantic method.*

Klâsik Kelâm'da Allah anlayışının oluşmasında sıfatlar problemi önemli bir yer işgal etmektedir. Sıfatlar konusunda zatî (manevî) sıfatların yanında el, yüz, vech gibi sıfatlar üzerinde de durulmuştur. Bu tür sıfatlara, bize haber yolu ile geldikleri için haberî sıfatlar tabiri kullanılmaktadır. Biz bu yazımızda haberî sıfatları Ashabu'l-Hadîs ve kelâmcılar açısından karşılaştırmalı ve eleştirel biçimde ele alarak, yeni bir yaklaşım tarzı önerisinde bulunacağız.

Ancak öncelikle Ashabu'l-Hadîs ve kelâmcılar açısından bu tür sıfatlar için sıfat tabirini kullanmanın uygun olup olmadığı ve bu tabirin hangi anlamda kullanıldığına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Akaid konularında nassa bağlılıkları ile bilinen Ashabu'l-Hadîs'in Allah'ın isimlerini Kur'an'da olmamasına rağmen O'nun sıfatları olarak anlaması¹ ile ilim ve kudretin yanında el, yüz, vech gibi lafızlar için de 'sıfat' tabirini kullanmaları izahı güç bir husustur. Zira Ashabu'l-Hadîs nassa lafzî anlamda bağlı olmaya çalışan bir mezheptir. Ayrıca ilim ve kudret gibi lafızlar için sıfat tabirinin kullanılması kelâmî akılcılıkla mümkün olmaktadır. Zira sıfat tabirinin kullanılması zat-sıfat ayırımıyla gerçekleşmekte, böyle bir ayırım da Ashabu'l-Hadîs'in mantığının aksine² kelâmî mantık için söz konusu olmaktadır. Ashabu'l-Hadîs'in zat tabirini de hemen hemen

* **Yrd.Doç.Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

- 1 'Sıfat' tabiri Kur'an'da geçmemekle birlikte, 'vasıf' ve türevleri Kur'an'da geçmektedir. Meselâ En'âm Sûresi 100. Ayet: "Cinleri Allah'a ortak koşular. Oysa ki onları Allah yarattı. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Haşa O, onların vasıflandırılmalarından uzak ve yücedir." 'Vasıf' ve türevlerinin Kur'an'da geçmesine istinaden 'sıfat' lafzını Allah hakkında kullanmak bize göre doğru değildir. Zira 'sıfat' ile 'vasıf'ı birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü 'sıfat' tabiri, zat-sıfat ayırımını çağrıştırdığı halde, 'vasıf' tabiri için böyle bir durum söz konusu değildir. Yani 'vasıf' tabirinin kullanılmasıyla ilgili olarak zat-vasıf gibi bir ayırmadan söz edilemez.
- 2 Zira Ashabu'l-Hadîs'in mantığı somut karakterlidir. Somut karakterli bir mantık için zat-sıfat vb. ayırımlardan söz edilemez. Bilakis bunların birbirinden ayrı olmaması ve bunların bir bütünü oluşturması söz konusudur.

hiç kullanmamış olduğu³ göz önüne alınacak olursa Ashabu'l-Hadîs'in sıfat tabirini kullanması yadırganacak bir durum olmaktadır.

Diğer taraftan Kelâm'da zafî sıfatlarla ilgili olarak zat-sıfat ayırımı yapıldığı halde haberî sıfatlarla ilgili olarak böyle bir ayırım söz konusu değildir. Yani el, yüz, vech gibi lafızlar için zat-sıfat ayırımından Kelâm'da bahsedilmez. Bu durumda bu tür lafızlara kelâmî açıdan sıfat denmesi onların yorumlanması itibarıyla değildir. Zira bu tür lafızlar bir isim (el, yüz) veya fiil (isteva) olup, zat-sıfat ayırımına uygun karakterde değildirler. Yani kelâmcılar açısından zat-sıfat ayırımı itibarıyla zafî ve haberî sıfat ayırımı yapılmakla birlikte, Ashabu'l-Hadîs için zafî ve haberî sıfat ayırımı yapılmaksızın hem ilim kudret için hem de te'vil edilmeleri söz konusu olmaksızın el, yüz, vech gibi ifadeler için sıfat tabiri kullanılmıştır ki bu, söz konusu ekol için kabul edilebilecek bir durum değildir. Bütün bunlar Ashabu'l-Hadîs'in ilim ve kudretin yanında el, yüz, vech gibi lafızlar için de 'sıfat' tabirini kullanmasının kelâmî kaynaklı ve kelâmcılara cevap verme ihtiyacının ortaya çıkardığı bir durum olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Hacer'in sıfatları ispat biçimine dayanılarak Ashabu'l-Hadîs'in 'sıfat' tabirini kullanmasını caiz görmek bizim açımızdan uygun olmamaktadır. Zira İbn Hacer, kelâmcılarınkine benzer bir şekilde sıfatları ispat etmiştir. Halbuki Ashabu'l-Hadîs için böyle bir ispat şekli onların metodunu göz önüne aldığımızda mümkün olmaz. İbn Hacer'e göre Allah'ın isimlerini kabul etmek, O'nun sıfatları olduğunu kabul etmek demektir. Meselâ, O 'hayy'dir denildiğinde tiz O'nu zatından ayrı bir sıfatla tavsif etmiş oluruz ki, bu da hayat sıfatıdır. Böyle olmasa o zaman sadece Allah'ın zatının varlığını bildiren isimlere inhisar etmek gerekcekti. Halbuki Allah, Saffat Sûresi 180. Ayette "Celâl ve izzet sahibi Rabbin onların taktıkları (sıfatlardan) vasıflandırmalardan münezzehtir" buyurarak kâfirlerin kendisini vasıflandırdıkları kötü sıfatlardan tenzih etmiştir. Öyle ise Allah'ın kemâl sıfatlarla tavsifinin caiz olması gerekirdi⁴. Yani İbn Hacer, hayat gibi zafî sıfatları ispat ederken kelâmcılarda olduğu gibi zat-sıfat ayırımına dayanmıştır ki, Ashabu'l-Hadîs'in somut karakterli akılcılığı için böyle bir ayırımdan bahsedilemez. Ayrıca O, el, yüz, vech gibi lafızlar için 'sıfat' tabirini kullanmanın gerekçesi olarak zat-sıfat ayırımına göre ispat edilen zafî sıfatları göstermiş olmaktadır ki bu mümkün görünmemektedir. Zira yukarıda değinildiği gibi kelâmî açıdan zat-sıfat ayırımıyla hayat gibi zafî sıfatlar ispat edilebildiği halde, el, yüz, vech gibi sıfatlar bu yolla ispat edilemezler. Zira bu tür sıfatlarda zat-sıfat ayırımı yapılamaz. Dolayısıyla bu açıdan da yani İbn Hacer'in zafî sıfatlarla ilgili olarak ortaya koyduğu ispat şekline dayanılarak el, yüz, vech gibi lafızlar için sıfat tabirini kullanmak bize göre uygun olmamaktadır.

Ashabu'l-Hadîs'in el, yüz, vech gibi lafızlar için 'sıfat' tabirini kullanmasının kelâmî kaynaklı olduğu ve aynı zamanda onlara cevap verme ihtiyacından doğduğu şeklindeki tespitimizin bir başka haklı gerekçesi de sıfatlar probleminin menşeinin, bu sıfatların inkârı şeklinde ortaya çıktığının ileri sürülmesidir. Zira mevcut rivâyetlere bakıldığında sıfatlarla ilgili hadislerin olduğu gibi kabul

3 Kırsaçoğlu, Hayri, *Ashabu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1983, s. 267.

4 A.g.e., s. 264.

edilmesine dair en eski rivâyet Ca'd b. Dirhem ile aynı yıllarda yaşamış olan ez-Zuhrî'ye ait olup, aynı zamanda bu Ashabu'l-Hadis'in ortaya çıkış tarihidir⁵. Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem ile başlayıp Cehm b. Safvan ile devam eden sıfatların te'vili Ashabu'l-Hadis'in de sıfat tabirini kullanmasının nedeni olabilir. Ashabu'l-Hadis'in kelâmcılara karşı haberî sıfatlar konusunda cevap vermesi onların bu konuda belli bir anlayış ortaya koyan bir mezhep olduğunu göstermektedir. Zaten haberî sıfatlarla ilgili ifadeleri Kur'an'da konu ve dil bağlamına göre anlamaya çalıştığımızda net bir şekilde görürüz ki, kelâmcılarda olduğu gibi Ashabu'l-Hadis'te de bu lafızları belli bir mantığa ve akılcılığa göre anlama çabası söz konusudur. Yani gerek kelâmcıların gerekse Ashabu'l-Hadis'in haberî sıfatlara getirdikleri çözümler, bu ifadeleri anlambilime göre olan anlayışımızdan farklıdır. O halde anlambilimi günümüz kelâmında problemlerin çözümünde ve Kur'an'ın anlaşılmasında⁶ bir metod olarak kullanmak mümkün olacaktır.

Bu metoda değinmeden önce haberî sıfatlarla ilgili olarak gerek Ashabu'l-Hadis, gerekse kelâmcıların kullandıkları metodu ana hatlarıyla görmek yararlı olacaktır. Diğer problemlerde olduğu gibi haberî sıfatlar konusunda da Ashabu'l-Hadis'in kullandığı metod ile getirdiği çözümler arasında bağ olduğu gibi, kelâmcıların da kullandıkları metod ile getirdikleri çözümler arasında sıkı bir bağ vardır. Yani kullanılan metod ile problemlere getirilen çözümlerin karakteri arasında uygunluk vardır. Ashabu'l-Hadis metod olarak somut karakterli mantığı ve akılcılığı kullanırken, kelâmcılar soyut karakterli mantığı ve akılcılığı kullanmışlardır. Bu durumda Ashabu'l-Hadis'ten İbn Huzeyme'nin sıfatlarla ilgili olarak re'y ve kıyastan delil getirmesini, Ashabu'l-Hadis'in haberî sıfatlarla ilgili olarak aklın yetersizliğini akli ilimlerin ustaları olarak görülen Mu'tezile ve diğerlerinden daha iyi kavradığına delil olarak göstermek bize göre doğru olmamaktadır. Zira bu, Ashabu'l-Hadis'in ve kelâmcıların akılcılık anlayışlarının aynı kategoride değerlendirildiğinin göstergesidir. Halbuki yukarıda değinildiği gibi Ashabu'l-Hadis ile kelâmcıların metod anlayışları birbirinden çok farklıdır. Birinci ekolün metodu somut karakterli iken ikinci ekolün metodu soyut karakterlidir⁷. Dolayısıyla metodlar arasındaki bu farklılığı göz önüne aldığımızda sunnî tabirinin tarihî geçmişinin Eş'ârî'den sonraki devirlerde aranması gerektiği şeklindeki görüşü, Ashabu'l-Hadis'in ehl-i sunnet'in teşekkülünde oynadığı mühim role gölge düşürmek olarak değerlendirmek uygun görünmediği gibi, Eş'ârî'den önce selefin akaid esaslarını kelâmî metodlarla müdafaaya çalışan kimseler olarak görmek de uy-

5 A.g.e., ss. 152-156.

6 Bize göre, Kur'an'ın anlaşılması, günümüzün kelâmî bir problemidir. Zira klâsik kelâmda ayetlerin belli bakış açılarına göre anlaşılmasının ortaya çıkardığı birtakım problemler ve yanlış anlamalar söz konusu olmuştur. Ayrıca günümüzde 'anlam', üzerinde en çok durulan konulardan birisidir. İslâmî ilimlerde 'anlam' konusuyla ilgilenmesi en uygun disiplinlerden birisi, belki de birincisi Kelâm'dır. Diğer taraftan kelâm söz demektir. Anlam da söz ve dil ile ilgilidir. O halde anlambilim ile Kelâm disiplini arasında sıkı bir ilişki söz edilebilir.

7 Hadisçilerle kelâmcıların metodlarının farklılığı, kullandıkları mantık veya akılcılıkla ilgilidir. Kelâmcılar Aristo akılcılığına benzer soyut karakterli bir akılcılığı kullanırken, hadisçiler bunun tam aksine somut karakterli akılcılığı kullanmışlardır. Meselâ kelâmcıların gerektiğinde mahiyeti veren tam tanımını kullanmalarına karşın, hadisçilerde mahiyet söz konusu olmadığında böyle bir tanım kullanılmaz. Bunun yerine Şarî'in de kastını göz önüne alan ve bir şeyin ne olduğunu somut karakterli olarak ortaya koyan tanımlar kullanılır.

gun değildir. Zira farklı metoda ve buna bağlı olarak farklı gözömlere sahip ekollerden birisini diğeri ile temellendirmek veya birisini diğerrinin devamı olarak görmek uygun olmasa gerektir. Ayrıca haberî sıfatlar konusunda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı olan Ashabu'l-Hadîs'i Ehl-i Sünnet'in temeli ve başlangıcı olarak görmek Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında haberî sıfatlar konusunda pek fazla farklılığın olmaması itibariyle de mümkün görünmemektedir.

Ashabu'l-Hadîs'in somut karakterli mantığını ve akılcılığını haberî sıfatlar konusunda hakikat-mecaz ayırımı yapmamasında görmek mümkündür. Zira böyle bir ayırım kelâmî akılcılığın gereğidir. Çünkü lafızların hakikat anlamı somut karakterli iken mecazî anlamı soyut karakterlidir. Ashabu'l-Hadîs haberî sıfat ifadeleri hususunda hakikat-mecaz ayırımı yapmayıp bu ifadeleri hakikat⁸ anlamında almakla somut karakterli yaklaşımı ortaya koyarken, kelâmcılar bu ayırma dayanarak haberî sıfat ifadelerini mecazî anlamda yani soyut karakterli olarak anlamışlardır. Yalnız Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatlar ifadelerini mecazın karşıtı olan hakikat anlamından daha farklı olan hakikat anlamında benimseydiğini belirtmemiz gerekir. Zira Ashabu'l-Hadîs'in bu sıfatları mecazın karşıtı olan hakikat anlamında ele aldığını kabul ederek Müşebbihe ve Mücessime ile Ashabu'l-Hadîs'in farklılığını izah etmek güçleşecektir. Halbuki Ashabu'l-Hadîs haberî sıfatlar konusunda kelâmcılardan farklı olduğu gibi Müşebbihe ve Mücessime'den de farklıdır⁹. Zaten Sabûnî'nin 'yed' (el) kelimesini Ashabu'l-Hadîs'in Mu'tezile'de olduğu gibi te'vil etmediklerini diğerr taraftan da Müşebbihe'nin dediği gibi mahluk olanların ellerine benzetmediklerini ifade etmesi görüşümüzü destekleyen bir husus olarak görülebilir.

Bu durumda Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatları hakikat anlamında kabul etmesini¹⁰ mecazî anlamaya bir tepki olarak değerlendirmek gerekir. Yoksa mecazın karşıtı olan hakikat anlamında değil. Dolayısıyla Ashabu'l-Hadîs'in ayet ve hadislerin olduğu gibi kabul edilmelerini istemeleri ve nasslarda ifade edilen mânâların dışına çıkılamayacağını belirtmeleri onların haberî sıfatların ifadelerini mecazın karşıtı olan hakikat anlamında kabul ettiklerini göstermez. Zira mecazın karşıtı olan hakikat anlamından daha farklı bir hakikat anlayışından bahsetmek mümkündür. Mecazın karşıtı olan hakikat anlamı daha çok duyu-larla ilgili iken, bundan farklı hakikat anlayışı ise bu ölçüde duyu-larla ilgili değildir. Yani bu anlamdaki hakikat anlayışının mecazın karşıtı olan hakikat anlayışından farklı bir kategorisi vardır. Bu kategori Ashabu'l-Hadîs tarafından Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili olarak kullanılır. Bu anlayış, Ashabu'l-Hadîs'in kelâmcılardaki gibi tafsilatlı olarak değil ama genel mânâda te'vili kabul ettiğini gösterir. Yani Ashabu'l-Hadîs haberî sıfatlarla ilgili olarak kaçınılmaz bir şekilde zaman zaman te'vile başvurmak zorunda kalmıştır. Böylece Ashabu'l-Hadîs'in az da olsa bazı ayetleri te'vil etmeleri onların Müşebbihe ve Mücessime'den olduğu gibi kelâmcılardan da farklı olduklarını ortaya koyar. Ashabu'l-Hadîs'-

8 Ashabu'l-Hadîs'e göre haberî sıfat ifadelerinin hakikat anlamında kullanılması mecazın karşıtı olan hakikat anlamından daha farklı bir hakikat anlamını ifade eder ki buna değinilecektir.

9 İbn Teymiyye, *Mecmuu' Fetava Ahmed b. Teymiyye*, Cem' ve Tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım ve oğlu Muhammed, (c. 1-37, trz.), c. 4, ss. 150-152.

10 Kırbaşoğlu, a.g.e., s. 194 vd.

ten İbnu'l-Macişun istiva ile ilgili olarak Allah'ın arş üzerinde olduğu halde içimizden geçenleri bilebileceğini ve bize şah damarımızdan daha yakın olduğunu söylemiştir¹¹. Bu, bize Ashabu'l-Hadis'in yukarıda belirttiğimiz gibi zaman zaman te'vile başvurmak zorunda olduğunu göstermektedir. Zira Allah'ın arşa istivası bu ekolün bir esası olarak kabul edildikten sonra Allah'ın insanla olan beraberliğini anlatan ayeti anlamak güçleşmiş, bu ve benzeri ayetlerdeki Allah'ın beraberliğini, O'nun bilmesi şeklinde anlamak gerekmiştir.

Keza Ashabu'l-Hadis'ten bazılarının haberî sıfat ifadelerinden 'vech'i (yüz) her geçtiği yerde daima Allah'ın bir sıfatı olarak kabul etmediğini belirtmek gerekir. Meselâ Buharî, *Sahih*'inde Kasas Sûresi 88. Ayetteki vech kelimesinin Allah'ın mülkü veya Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan şeyler (salih ameller) mânâsına geldiğini ifade eder. Ondan önce Sufyan es-Sevrî'nin ve başkalarının da vech kelimesini bu şekilde açıkladığı bilinmektedir. Yine Şâfiî'nin Bakara Sûresi 115. Ayetteki vechullah'tan maksadın Allah'ın sizi yönelttiği yön yani kible mânâsına geldiğini söylediği zikredilmektedir¹². Bütün bunlar Ashabu'l-Hadis'in haberî sıfat ifadelerini te'vil ettiğini gösterdiği gibi buna bağlı olarak bu ifadelerin belli bir akılcılığa göre ispat edilip anlaşıldığını da gösterir. Zira Ashabu'l-Hadis açısından haberî sıfat ifadelerinin sıfat olarak ispat edilmesi, bu lafızların ayet ve hadislerdeki tüm kullanışlarını anlamada yetersiz kalmaktadır.

Ashabu'l-Hadis içerisinde az da olsa isim-müsemma ve zat-sıfat ayırımı yapanlara rastlanması onların kendilerine ait metod ve anlayışlarının ortaya çıkardığı bir durum olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar böyle bir ayırım yapmak onların metodlarına ters ise de bundan kurtulmak mümkün değildir. Bu, ayet ve hadislerin belli bir metoda göre anlaşılmasının ortaya çıkardığı tabii bir durumdur. Yani nass belli bir metoda göre anlaşılıyorsa ya nass bazında ya da fikir bazında çelişkiye düşmek kaçınılmaz olmaktadır. Bu, kelâmcıların yanında hadisçiler için de geçerli olan bir husustur. Dolayısıyla kelâmcılara ilave olarak hadisçiler de haberî sıfat ifadelerini belli bir metoda göre anlamışlar ve çözüm getirmişlerdir.

Ashabu'l-Hadis haberî sıfatları Allah'a ispat ederken delil getirdikleri ayetleri belli bir metoda göre anlamışlardır. Meselâ İbn Huzeyme 'ricl'in (ayak) ispatı ile ilgili olarak A'raf Sûresi 195. Ayeti delil olarak kullanmaktadır¹³. Ayetin mânâsı şöyledir: "Onların yürüyecekleri ayakları var mı yoksa tutacakları elleri mi var veya görecekleri gözleri mi var, yahut işitecekleri kulakları mı var? De ki: Ortaklarınızı çağırın sonra bana tuzağı kurun ve bana göz bile açtırmayın." İbn Huzeyme, ayetin mefhumu muhalefeti ile istidlâl ederek Allah'a 'ricl'i ispat etmiş olmaktadır. Yani ayetten tapılmaya lâyük olan ilâhın 'ricl'i olması gerektiğini anlamıştır. Fakat mefhumu muhalefet ile bir şeyin ispat edilmesi nassa lafzî bağlılıkları göz önüne alınacak olursa Ashabu'l-Hadis için pek uygun değildir. Nerede kaldı ki bir şeyin mefhumu muhalefet yolu ile ispat edilmesinin kesinliği yoktur. Ayrıca ayeti İbn Huzeyme'nin anladığı gibi anlayacak olursak 'uzun'u

11 A.g.e., s. 373.

12 A.g.e., s. 294.

13 İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhid ve İsbati Sıfati'r-Rab*, tahkik: İdaretu't-Tibaati'l-Muniriyye, H. 1403, s. 60.

(kulak) da Allah'a ispat etmemiz gerekir. Ancak Ashabu'l-Hadis 'ricl'i Allah'a ispat ederken 'uzun'u ispat etmemektedir.

Diğer taraftan Ashabu'l-Hadis'in sonraki temsilcilerinden İbn Teymiyye'nin lafızlara mânâ verilirken Şari'in (Allah ve Resûlü) o lafızla neyi kastettiğinin göz önüne alınması gerektiğini ifade etmesi¹⁴ bu ekolün Kur'an ifadelerini belli bir mantığa ve akılcılığa göre anlamadığını göstermez. Zira haberî sıfat ifadelerinin anlambilime göre anlaşılmasıyla Ashabu'l-Hadis'in belli bir metoda göre anlayışı arasında farklılık olup, Ashabu'l-Hadis'in bu anlayışı Kur'an'ın anlambilime göre anlaşılmasına uymamaktadır. Dolayısıyla haberî sıfatlar konusunda Ashabu'l-Hadis'in yaklaşımının bir anlayış biçimi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Haberî sıfat ifadelerinin anlambilime göre anlaşılmasına geçmeden önce kelâmcıların bu ifadeleri anlayış biçimine değinmek gerekmektedir. Ashabu'l-Hadis'te olduğu gibi kelâmcılarda da haberî sıfat ifadelerini anlamada takip edilen bir metod vardır. Kelâmcıların bu metodu soyut karakterli akılcılık olduğu için getirdikleri çözümler de soyut karakterlidir. Biz, kelâmcıların metodunu ortaya koymak amacıyla haberî sıfatlar konusunda müstakil bir eser yazmış olan Fahreddin Razî'nin¹⁵ görüşünü esas almak istiyoruz.

Bu eserinde Razî, genelde kelâmcılarda olduğu gibi soyut karakterli olarak Allah'ı ispat ediyor ve haberî sıfatlar ile ilgili olarak da yine soyut karakterli çözümler getiriyor. Bu bağlamda yazar, Allah'ın cismiyetten, hayyizden ve cihetten münezzehe olduğunu ve haberî sıfatların hakikat anlamında olmayıp mecazî anlamda olduklarını dolayısıyla te'vilin gerekliliğini akîl olarak ortaya koyduğu gibi ayetlere dayanarak da ortaya koymaktadır. Ancak ayetlerin kullanılması haberî sıfat ifadelerinin anlaşılmasında belli bir metodun kullanılmadığı anlamına gelmediği gibi, bu sıfatlarla ilgili Kur'an ifadelerinin de olması gerektiği gibi¹⁶ anlaşıldığı anlamına da gelmemektedir. Bir başka ifade ile Razî, diğer kelâmcılarda ve Ashabu'l-Hadis ekolünde olduğu gibi ayetleri konu ve dil bağlamından kopararak belli bir metoda göre anlamakta yani yorumlamaktadır.

Razî, Allah'ın soyut karakterli ispatıyla ilgili olarak birbirine benzer üç varlık anlayışı ortaya koyar: Ya his ile orada, burada diye işaret edilmesi mümkün olmayan bir varlığın, ya hayyiz ve cihetê sahip olmayan bir varlığın ya da âleme hulûl etmediği gibi cihet itibariyle ondan da ayrı olmayan bir varlığın olması gerekir. Böyle bir varlık O'na göre insan aklında kendiliğinden bulunmaktadır. Fakat bunun bir delille nefyi veya ispatı gerekir. Bu bağlamda Razî, Hanbelîlerin his ve hayalin hilafına bir varlığı kabul etmelerini kendisine dayanak yaparak âleme hulûl etmediği gibi, cihet itibariyle âlemden de ayrı olmayan bir varlığın kabul edilmesi gerektiğini söyler¹⁷. Ancak Hanbelîlerin his ve hayalin hilafına kabul ettiği varlık ile Razî'nin his ve hayalin hilafına kabul ettiği varlık ara-

14 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, Tashih: Muhammed Bedruddin el-Halebî, Mısır, 1325, s. 114.

15 Fahreddin Razî, haberî sıfatlarla ilgili olarak *Esasu't-Takdis* isimli eserini yazmıştır.

16 Kur'an ifadelerinin olması gerektiği gibi anlaşılması ile anlambilime göre anlaşılmasını kast ediyoruz.

17 Razî, *Esasu't-Takdis*, Tahkik: Ahmed Hicazî Ahmed Sakka, 1986, ss. 18-21.

sında fark vardır. Hanbelîlerin varlığı daha somut karakterli iken Razi'nin kabul ettiği varlık daha soyut karakterlidir. Yani Hanbelîlerin kabul ettiği varlık hisse daha yakın olduğu halde Razi'nin kabul ettiği varlık histen daha uzaktır. Ayrıca âleme hulûl etmemekle ve âlemden de ayrı olmamakla vasıflandıran bir varlık tasavvuru daha zor olduğundan Hanbelîlerinkine göre daha soyuttur.

Razî, kullandığı metodun gereği olarak Müşebbihe ve Mücessime ile Hanbelîleri varlık anlayışı bakımından aynı görür. Zira O'na göre, Allah'ın dışındaki varlıkların cismiyyet, hayyizlik ve cihetlilik olmak üzere mahiyet itibarıyla üç ortak özellikleri vardır. Yani O'na göre dış dünya varlıklarını birbirine benzer hale getiren mahiyetlerindeki bu üç ortak özelliktir. Bu, Razi'nin dış dünya varlığını soyut karakterli olarak anladığını gösterir. Çünkü dış dünya varlıklarının bu ortak özelliklerinden başka onları birbirinden ayıran kendilerine has özellikleri de olup, bu yönleri itibarıyla varlıklar somutluk kazanırlar. Ancak mahiyetlerini oluşturan bu üç özellik itibarıyla genel bir varlık anlayışından da söz edilebilir. Razi'nin Allah'ın dışındaki varlık anlayışının bu olması ve meseleye bu açıdan bakması Müşebbihe, Mücessime ve Hanbelîler hakkındaki değerlendirmesinin kendi bakış açısına göre ortaya konmasını gerektirmiştir.

Razi'ye göre Müşebbihe, Allah'ın cihette olduğu kanaatindedir. Diğer taraftan cisim olmakla, bir hayyiz ve cihette olmak arasında ça bağ vardır¹⁸. Bu da Razi açısından Müşebbihe ve Mücessime'nin varlık anlayışı bakımından aynı görüşte oldukları anlamına gelmektedir. Yine yazara göre Hanbelîler Allah'ı cüz ve kısımlardan mürekkep bir varlık olarak görmektedirler¹⁹. Cüz ve kısımlardan mürekkep varlığın ise hayyiz ve ciheti vardır. Dolayısıyla Hanbelîler ile Müşebbihe ve Mücessime varlık anlayışları bakımından aynı kategoride yer almaktadırlar. Yani Razi açısından Hanbelîler Allah'ı bir cisim olarak anlamakta ve kabul etmektedirler. Halbuki biz, bu kanaatte değiliz. Zira daha önce belirttiğimiz gibi, Hanbelîlerin haberi sıfat ifadelerini hakikat mânâsında anlamalarıyla Müşebbihe ve Mücessime'nin hakikat mânâsında anlayışı arasında farklılık vardır. Ancak Razi'nin varlık anlayışı (hem Allah hem de dış dünya varlık anlayışı) soyut karakterli olduğu için O'na göre bu üç ekol de somut varlık anlayışı bakımından aynı kategoride yer almaktadır. Zira varlık anlayışı ya somut ya da soyut karakterli olmalıdır. Üçüncü bir şıktan bahsedilemez. Dolayısıyla böyle bir varlık anlayışında iki değerli mantık geçerlidir. Bilindiği gibi iki değerli mantık da soyut karakterlidir.

Razî, teşbih ve tecsime düşmemek amacıyla ve de soyut karakterli varlık anlayışından dolayı haberi sıfat ifadelerinin anlaşılmasında te'vil yolunu benimsiyor. O, akli delillerin muktezası gereği nakli delillerin ya sahih olmadığına ya da sahih olduğu kabul edildiği takdirde onlardan muradın zahirlerinden başka mânâ olduğuna hükmedileceğini ifade etmektedir. Keza O, kesin akli delilin ayetin zahir üzere anlaşılmasının mümkün olmadığını gösteriyorsa, bu lafızdan Allah'ın muradının zahiri anlam olmaması gerektiği kanaatindedir. Bundan sonra o, te'vile cevaz verilecekse te'vilin yapılması yok eğer cevaz verilmeyecekse, bu

18 A.g.e., s. 21.

19 A.g.e., s. 66.

ifadelerin bilgisinin Allah'a havale edilmesi görüşündedir. Razî, te'vile cevaz vermeyip de haberî sıfat ifadelerinin bilgisini Allah'a havale edenlerin Selefilere olduğunu belirterek²⁰, bu suretle Hanbelîler ile Selefilere birbirinden ayırması oluyor. Böylece Selefilere tutumuna cevaz verirken, Hanbelîlerin haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını ise kabul etmemiş oluyor. Biz de Razî'nin bu ayırımına katılıyoruz. Zira haberî sıfatların bilgisini Allah'a havale eden Selefilere ile bu sıfatları ispat edip, bunlar hakkında görüş beyan eden, hatta zaman zaman te'vil yapan Hanbelîler arasında farklılık vardır. Meselâ haberî sıfatlardan 'isteva'yı ism-i fail şeklinde ifade etmekten selefiler kaçınırken²¹ Hanbelîler ise fiilden masdar (istiva) elde ederek, bunu ispat ediyorlar.

Razî, haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiğiyle ilgili olarak akli delillerin yanında İhlas Sûresi'ni de delil olarak kullanır. O, bununla ilgili olarak Peygambere Rabbi'nin mahiyeti ve sıfatından sorulduğunda Peygamber'in Allah'tan gelecek cevabı beklediğini, Allah'ın da bunun üzerine İhlas Sûresi'ni inzal ettiğinden bahseder. Razî'ye göre bu sûre müteşabihattan değil de muhkemattandır. Zira Allah, bir sual üzerine ve bir ihtiyaca karşılık bu sûreyi indirmiştir. Buna binaen bu sûreye muhalif olan her mezhep ona göre batıldır²². Ancak biz, İhlas Sûresi'nin söz konusu olay üzerine nazil oluşunu şüphayle karşılıyoruz. Zira Peygamber zamanında böyle bir sualin (Allah'ın mahiyeti ve sıfatının ne olduğu) sorulmasını izah etmek güçtür. Ayrıca bu sûreye muhalif olan her mezhebin batıl olduğu görüşünün de katı bir yaklaşım olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatları somut karakterli olarak ispatı anlambilim açısından olumsuz sonuçlar ortaya çıkardığı gibi, genelde kelâmcıların özelde de Razî'nin te'vil yaklaşımı da birtakım olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Meselâ 'nefs' kelimesiyle ilgili olarak Razî, bu kelimenin Allah hakkında kullanılması hususunda ayet ve hadisleri zikrettikten sonra bu lafzın lugatta çeşitli anlamlara geldiğini bu anlamlardan birinin de bir şeyin 'zat'ı ve 'ayn'ı olduğunu kaydeder. Bu bağlamda O, söz konusu kelimenin Allah hakkında sadece zat ve hakikat anlamında kullanılabileceğini zikreder. Bununla ilgili olarak Taha Sûresi 41. ayeti örnek verir: (واصطنعك لنفسي) "Seni kendim için ayırdım." Ona göre ayette nefis kelimesi tekit ve mübalağa mânâsını ifade etmektedir²³. Ancak ayetin anlamı tekit ve mübalağa mânâsını ifade etmeden 'seni kendim için ayırdım' mânâsına gelebilir. Zira tekit ve mübalağa anlamı 'nefs' kelimesinin soyut olarak anlaşılmasıyla ortaya çıkan bir durumdur. Halbuki 'nefs'i somut olarak 'bir şeyin kendisi (aynı)' anlamında alırsak tekit ve mübalağa anlamı söz konusu olmayabilir: Keza Razî, Mâide Sûresi 116. Ayetten (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) muradın 'sen benim bildiğimi bilirsin ben senin bildiğini bilmem' demek olduğunu ifade eder²⁴. Bu durumda ayetteki 'nefs' kelimesi 'malum' ifadesi ile açıklanmış ol-

20 A.g.e., s. 220 vd.

21 A.g.e., s. 241-242.

22 A.g.e., s. 30.

23 A.g.e., ss. 122-124.

24 A.y.

maktadır ki bize göre bu, soyut karakterli bir yorumdan ibarettir. Ayetin anlamının 'sen bende olanı bilirsin ama ben sende olanı bilmem' şeklinde olması bize göre daha doğrudur.

Haberî sıfat ifadelerinden bir diğeri de 'samed' lafzıdır. Razî, bu kelimenin lugatta 'içinde boşluk bulunmayan cisim' mânâsına geldiğini zikreder. Ayrıca 'şeyun musmedun' ifadesindeki 'musmed' lafzının sert ve katı anlamına geldiğinden bahseder. O, 'samed' kelimesinin bu anlamlarına dayanarak Müşebbihe'den bazı cahil kimselerin Allah'ı cisim olarak gördüklerini belirtir. Razî'ye göre böyle bir anlayış yanlıştır. Zira Allah'ın 'bir' olması cisim olmasına münafidir. Çünkü cisim, en az iki cevherden mürekkeptir. Bu ise birliğe (vahdete) aykırıdır. Razî, Müşebbihe'nin görüşünü böylece reddettikten sonra kendi görüşünü ortaya koyar. O, 'samed'in meful mânâsında fiil olduğunu, fiilin anlamının da kastetmek, yönelmek olduğunu belirtir. Bu durumda 'samed' kelimesi 'ihtiyaçlar hususunda kendisine yönelinen' anlamına gelir. Bu mânâyâ delil olmak üzere İbn Abbas'tan rivâyet edilen hadisi kullanır. Hadise göre bu ayet nazil olduğunda 'samed'in ne olduğu sorusu üzerine Peygamber: 'ihtiyaçlar hususunda kendisine yönelinen seyyid' açıklamasını yapar²⁵. Ancak Razî, bu lafzın anlamının ortaya konmasında onun meful anlamındaki fiil mânâsını delil olarak almış, buna mukabil 'samed'in hadisteki 'seyyid' anlamını dikkate almamıştır. Yani 'seyyid' ifadesi yerine 'ihtiyaçlar hususunda kendisine yönelinen' ifadesini kullanmıştır. Halbuki anlambilim açısından meseleye bakıldığında 'samed' kelimesinin fiil olmayıp isim olduğu görülecektir. O halde 'samed' kelimesine buna uyan bir anlam verilmelidir. Bu durumda 'samed' kelimesi 'seyyid' ifadeleriyle karşılanabilir. Zaten lugatte bu anlam mevcuttur.

Ayrıca Razî, 'samed'in aslının lugatte 'musmed' olduğunu ve bunun da 'kendisine kendinden başka hiçbir şeyin dahil olmadığı şey' anlamında olduğunu belirterek, bu anlamın Allah hakkında caiz olmadığından hareketle mecaz mânâyâ hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Allah'ın vâcibu'l-vücûd oluşunu göz önünde bulunduran yazar, 'samed' lafzının Allah hakkında ziyade ve noksanlığı kabul etmemesi anlamına geleceğini ifade eder²⁶. Bize göre 'samed' lafzına böyle bir mânânın verilmesi meseleye belli bir metodla bakılmasından kaynaklanmakta olup, buna karşın anlambilim açısından bu lafza lugatteki somut anlamından hareketle Allah hakkında mânâ verilmesi gerekir. Yani nasıl içinde boşluk olmayan şey katı ve sertse ve bu, acziyeti ve noksanlığı çağırılmıyorsa ve buna bağlı olarak bu kelimeye seyyid anlamı veriliyorsa, bu mânâ Allah için de söz konusu olabilir.

'Samed' lafzına bu metodla mânâ verilmesinin Kur'an'da birçok örneği vardır. Bunlardan birisi Allah'ın birliğini ifade eden Zümer Sûresi 29. Ayettir: "Allah geçimsiz efendileri olan bir adamla yalnız bir kişiye bağlı bir adamı örnek olarak verir. Bu ikisinin durumu eşit midir?" Ayette insanların günlük yaşamından örnek verilerek birden fazla efendisi olan bir adam ile tek bir efendisi olan adam kıyaslanarak, bunlardan birincisinin durumunun ikincisine göre daha iyi

25 Razî, *Esasu't-Takdis*, s. 125-126.

26 A.y.

olmasından hareketle bir olan Allah'a inanan ve bağlanan insanla birçok ilâha inanan ve bağlanan insan karşılaştırılarak bunlardan birincisinin durumunun ikincisine göre daha iyi olduğu söylenmek isteniyor. Buradan hareketle bir ilâha tapmanın birçok ilâha tapmaktan daha iyi bir şey olduğu anlatılmış oluyor. Bu örneği vermemizin sebebi nasıl ki ayette günlük somut yaşamdan misal verilerek Allah hakkında bir yargıya gidiliyorsa, 'samed' ve benzeri lafızlar için de aynı şeyin gerekli olabileceğini ifade etmek içindir. Zira söz konusu lafzâ (samed) Allah ile ilgili olarak mânâ verilirken bu kelimenin lügatteki somut anlamlarından hareket edilmiştir. Bize göre Kur'an'a doğru bir mânâ vermenin yöntemlerinden birisi de Kur'an'da geçen kelimelerin somut anlamlarından hareketle Kur'an bağlamı içerisinde bu kelimelere anlam verilmesidir.

Haberî sıfatlarla ilgili başka bir kelime de 'şahs' lafzıdır. Razî'ye göre bu kelimenin somut karakterli olarak Allah'a izafesinin ortaya çıkaracağı mahsurlardan kurtulmak için te'vil edilmesi gerekir²⁷. Bize göre hadisteki 'şahs' lafzının ne somut ne de te'vil edilerek soyut anlamda ele alınmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Zira kelime hadiste Allah'a izafe edilmek için kullanılmamıştır. Yani Allah'ın bir şahıs olduğundan bahsedilmek istenmemiştir. Bilakis Allah ile 'şahs' lafzını birbirinden ayırmak mümkündür. 'Şahs' lafzının Allah'a izafe edilmesinin yanlışlığı ortaya çıkınca söz konusu kelimenin somut ya da soyut karakterli olarak anlaşılmasının mantığından bahsedilemez.

Haberî sıfatlardan 'mecî'in (gelmek) Bakara Sûresi 210. ayet²⁸ itibarıyla Allah'a izafesinin mümkün olmaması nedeniyle te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen Razî, bu te'vilin delili olarak Nahl Sûresi 33. ayeti²⁹ göstermektedir. Bu ayette Rabbi'nin buyruğunun gelmesinden bahsedilmiştir. O halde Bakara Sûresi 210. ayet de buna göre te'vil edilmelidir. Böyle bir yaklaşım bize göre doğru değildir. Zira anlambilim açısından³⁰ her ayet ve ifade kendi konu ve dil bağlamına göre anlaşılmalıdır. Her ifadenin kendi konu ve dil bağlamında birbirinden farklı anlamı vardır. İşte anlambilim açısından bu farklı anlamların ortaya konması, söz konusu ifadenin anlamının ortaya konması demektir.

Ayrıca Razî, Bakara Sûresi 210. ayetin te'vil edilmesinin gerekliliğini söz konusu ayetin Yahudilerden bahsetmesine ve onların teşbih dininde olmalarına bağlar³¹. Halbuki bize göre ayette Yahudilerin Hz. Musa'dan Allah'ı görmek istemelerinin tasvip edilmeyişi gibi, inanmayanların da böyle bir düşüncede oldukları belirtilerek bunun doğru olmadığı anlatılmak istenmektedir. Yani Peygamber'in kavmi ile Musa'nın kavmi arasında yanlışlık cihetiyle benzerlik kuru-larak söz konusu şeyin doğru olmadığı anlatılmak isteniyor.

27 Razî'nin te'vil edilmesini istediği 'şahs' lafzının geçtiği hadis şöyledir:

(لا شخص أحب للغيرة من الله) (Kıskaçlığı Allah'tan daha çok seven bir şahıs yoktur.)

28 Yazara göre 'mecî' ile 'ityan' aynı anlamdadır. Ayette ityan kelimesinin müştakı geçmektedir. Ayetin meâli şöyledir: (Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. Bütün işler yalnızca Allah'a döndürülür.)

29 Nahl, 33: (Kendilerine meleklerin gelmesinden veya Rablerinin emrinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?)

30 Razî, *Esasu't-Takdis*, ss. 135-141.

31 A.y.

Bütün bu örnekler bize bir kelâmcı olarak Razi'nin belli bir mantığa ve akılcılığa göre problemleri ele aldığını ve buna göre çözümler getirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Ashabu'l-Hadis'in haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımı ve çözümünü bir anlayışı ifade ediyorsa kelâmcılarınki de bir anlayış biçimini ifade etmektedir. Haberî sıfatları anlamada bunların birer anlayış biçimi olması, başka bir yaklaşımla da bu ifadelerin anlaşılması imkânını bize vermektedir. Bu bağlamda biz, her iki anlayışın haberî sıfatlarla ilgili olarak ortaya çıkardığı olumsuzlukların anlambilimin metod olarak kullanılmasıyla giderilebileceğini belirtmek istiyoruz. Dolayısıyla haberî sıfatları somut mânâda ispat etmeksizin ve te'vil de etmeden söz konusu ifadelerin anlambilime göre anlaşılmasıyla farklı bir Allah anlayışının oluşturulması gerektiği kanaatindeyiz.

Hem Ashabu'l-Hadis'in hem de kelâmcıların anlayışlarının haberî sıfat ifadelerinin bir yorumu olduğu göz önüne alınırsa bugün için Kur'an'ı yorumlamaktan çok anlamaya ihtiyacımızın olduğundan bahsedilebilir. Kur'an'ın ne demek istediğini doğru bir şekilde anlamak ihtiyacındayız. Çünkü yorumlarda olumsuz unsurlar daha fazla olduğundan yanlış anlama imkânı daha fazla olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ı önyargılardan ve belli bakış açılarından uzak bir şekilde doğru olarak anlamak ve bunu pratiğe uygulamak gerekmektedir. Yoksa günümüz şartlarını Kur'an hükümlerinin uygulanabileceği bir yapıya dönüştürmek söz konusu olmamalıdır. Zira bu, Kur'an'ı belli bir bakış açısına göre anlamak demek olup, Kur'an'a dönmek anlamına gelmez. Dolayısıyla Kur'an'a dönmek her tür bakış açılarından bağımsız olarak anlambilime göre Kur'an'ı anlamak ve buna bağlı olarak yaşanan hayatta pratiğini yapmak demektir.