

Esmâ-i Hüsnâ'da *Tevkîfilik* – *Kıyâsîlik* Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği

Orhan Ş. KOLOĞLU

Arş. Gör., U. Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Esmâ-i Hüsnâ konusuna yaklaşımda temelde iki teori vardır. Bunlardan ilki, Allah'ın isimlerinin sadece vahye dayalı olduğunu iddia eden tevkîf anlayışı, ikincisi ise insanın da Allah'a isim verebileceğini ileri süren kıyâs anlayışdır. Bununla birlikte bu iki teori bütünüyle birbirine zıt değildir. Hatta aralarında bazı benzerlikler bile bulunmaktadır. Bu makalede, bu iki teori arasındaki bir takım benzerlikleri, bunları temsil eden Eşarî, kelâmcı Fahreddîn er-Râzî ve Mutezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cübbâî'ye atıflarda bulunarak göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler : Esmâ-i Hüsnâ, *Tevkîfilik* ve *Kıyâsîlik*, Fahreddîn er-Râzî, Ebû Ali el-Cübbâî

Abstract

Tawqîf and Qiyâs Theories in al-Asmâ al-Husnâ: The Case of Fakhr al-Dîn al-Râzî

There are mainly two theories in the approach to al-Asmâ al-Husnâ (The Most Beautiful Names): One of them is tawqîf theory which, assumes that the names of Allah depend only on the revelation. Second one is qiyâs theory which, assumes that human being also can give a name to Allah. But these theories are not contradictory at all, and, even there are some resemblances between them. In this article, we try to show some resemblances between these two theories by referring to

Asharite Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Mutazilite Abū Alī al-Jubbāi, representatives of these theories.

Key Words : *al-Asmā al-Husnā* (The Most Beautiful Names), *Tawqīf* and *Qiyās*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū Alī al-Jubbāi

İslâm kelâmının en temel konusu ‘ulûhiyyet’tir. Bu yönüyle kelâm ilmi, Allah’a nasıl inanmamız ve O’nun hakkında nasıl konuşmamız gerektiğini ele alır diyebiliriz.⁷²⁵ Allah, madde özelliklerini taşımadığı için O’nun hakkında konuşmamız ise sadece O’nun isimleri ve sıfatları sayesinde olabilmektedir. Zira Allah ancak kâinat ve insanla olan ilişkisi bakımından tanınabilir. Bu yüzden *esmâ-i hüsnâ*, Allah-âlem ilişkisine ışık tutması ve sonuçta Allah’ı tanıtmaya açısından önem taşımaktadır.⁷²⁶ *Esmâ-i hüsnâ*⁷²⁷ üzerinde, özellikle Cehmiyye ve Mu‘tezile fırkalarının ortaya çıkışıyla gündeme oturan bu tartışma⁷²⁸, iki farklı yaklaşımı doğurmuştur: Bunlardan ilki “*tevkîfîlik*” şeklinde adlandırılan yaklaşımdır. Buna göre; ilâhî isimlerin tamamı Allah’ın bildirmesine, yani nasslara bağlıdır. Bunun karşısında ise “*kıyâsîlik*” anlayışı vardır. Buna göre; ilâhî isimler yalnız nassların bildirmesine bağlı olmayıp, aklın Allah’a izafe edilmesinde sakınca görmediği isimler de Allah’a verilebilir.⁷²⁹

İlk yaklaşım olan *tevkîfîlik*, yani bu konuda nassların belirleyiciliğini kabul edip, onların durdurduğu yerde durmak, genellikle Selef

⁷²⁵ Tanrının nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak ilâhiyatın temel konusunu oluşturur”. Bk. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul; Selçuk Yayınları, 1994, 112.

⁷²⁶ Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XI, 404. Kezâ bk. Aydın, Mehmet S., *a.g.e.*, 111.

⁷²⁷ ‘En güzel isimler’ anlamındaki “*esmâ-i hüsnâ*” terimi Kur’ân-ı Kerim’de dört ayette geçmektedir. Nüzûl sırasına göre bu âyetler şunlardır: A‘râf 7/180, Tâhâ 20/8, İsrâ 17/110, Haşr 59/24.

Kezâ Allah’ın doksan dokuz ismi olduğunu bildiren hadisi de bu kapsamda düşünebiliriz. Hadisde her ne kadar “*esmâ-i hüsnâ*” terimi geçmese de, bu konu hakkındaki tartışmalarda önemli bir yere sahiptir. Hadisin kaynakları için bk. Buhârî, “Da‘avât”, 68; Müslim, “Zikir”, 5-6; Tirmizî, “Da‘avât”, 82; İbn Mâce, “Du‘â”, 10. Kezâ bk Topaloğlu, Bekir, *a.g.md.*”, 406 ve bibl.

⁷²⁸ Yurdagür, Metin, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah’ın İsimleri*, İstanbul; Marifet Yayınları, 1996, 24; Topaloğlu, Bekir, *a.g.md.*, 410

⁷²⁹ Bu konu hakkında bk. Yurdagür, Metin, *a.g.e.*, 24-27; Topaloğlu, Bekir, *a.g.md.*, 410-411

âlimleri ve muhaddislerin kabul ettiği bir anlayıştır.⁷³⁰ Kezâ Eş'arî (ö. 324/935-36)⁷³¹ ve Eş'ariler de bu görüştedir.⁷³² Eş'arî, Bağdat Mu'tezilesi'nin de aynı görüşü kabul ettiğini belirtir.⁷³³ Abdülkâhir el-Bağdâdî ise bu grubun arasından Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi'yi (ö. 319/931) ismen zikreder.⁷³⁴ *Kuyâsîlik* anlayışını ise özellikle Mu'tezile ve Kerrâmiyye kabul eder.⁷³⁵ Gazzâlî ve F. er-Râzî, Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013)'nin de bu görüşte olduğunu kaydederler.⁷³⁶ Ayrıca Selef düşüncesine bağlı Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da bu görüştedir.⁷³⁷

Tevkîfîlik anlayışını kabul edenlerden biri de Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'dir.⁷³⁸ F. er-Râzî genel anlamda *esmâ-i hüsnâ* üzerindeki düşüncelerini, özelde ise *tevkîf* hakkındaki görüşlerini özellikle *Levâmi'u'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillahi ve's-Sıfat* adlı eserinde bir bütün olarak ele almıştır.⁷³⁹ Bunun yanında *et-Tefsîrû'l-Kebîr* şeklinde de bilinen *Mefâtihu'l-Gayb* adlı meşhur tefsirinin muhtelif yerlerinde, özellikle de I. cildinde ve *esmâ-i hüsnâ* terkinin nüzûl sırası açısından ilk olarak geçtiği A'râf suresinin 180. âyetinin tefsiri esnasında bu

⁷³⁰ Topaloğlu, Bekir, *a.g.md.*, 410. Kezâ bk. Aruçi, Muhammed, "el-Esmâ ve's-Sıfat fî mâ Beyne Ulemâi's-Selef ve Ehli'l-İtizâl", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I (1997), ss. 31-46, 33.

⁷³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, (Nşr.; Daniel Gimaret), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1987, 49.

⁷³² F. er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillahi ve's-Sıfat*, (Nşr.; T. 'Abdurraûf Sa'd), Kahire; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000, 33. [Bundan böyle bu eser dipnotlarda sadece "*Lev'ami*" şeklinde geçecektir].

⁷³³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (Nşr.; M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut; el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990, II, 207.

⁷³⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, 116.

⁷³⁵ *Levâmi'*, 33.

⁷³⁶ *Levâmi'*, 33; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Me'âni'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, (Nşr.; B. Abdülvehhâb el-Câbi), Limasol; el-Caffân ve'l-Câbi, 1987, 173. Mamafih el-Bâkîllânî'nin *et-Temhîd*'inde ve *el-İnsâf*'inde bu konuda net veriler yoktur. Ancak o, sıfatların akıl tarafından belirlenmesinin tutarlı olmadığı görüşündedir. Zira ona göre yaratılmışlara ya da 'şâhid'e kıyas yoluyla Allah'a sıfat izafe edilmesi kişinin kendi subjektif çıkarsaması olur. Bk. Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İtikâdühû ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*, (Nşr.; M. Zâhid el-Kevserî), Abideyn; Müessesetü'l-Hâncî, 1963, 41. Krş. Karadaş, Çağfer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa; Arasta Yayınları, 2003, 93.

⁷³⁷ Aruçi, Muhammed, *a.g.m.*, 35; Yavuz, Y. Şevki, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 256.

⁷³⁸ Hakkında bk. Yavuz, Y. Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, XII, 89-95.

⁷³⁹ Bu eser hakkında bk. Aruçi, Muhammed, "Levâmiu'l-Beyyinât", *DİA*, XXVII, 144-145.

konudaki görüşlerini serdetmiştir.⁷⁴⁰ Ayrıca kelâm konularına dair yazdığı *el-Metâlibü'l-Âliye* adlı eserinin III. cildinin bir bölümünde de *esmâ-i hüсна* konusuna değinmiştir.⁷⁴¹ Bu makalede F. er-Râzî'nin özellikle *tevkîf* anlayışının hangi düşünceleri ihtivâ ettiği, nasıl açıklandığı ve bu anlayışın hem özel (F. er-Râzî düzleminde), hem de genel anlamda *kuyâsîlik* anlayışıyla olan benzerlikleri incelenecektir.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere *tevkîf* düşüncesini kabul eden F. er-Râzî'nin⁷⁴² terminolojisinde, bu kavramın karşısında “*kuyâsî*”, “*ıstılâhî*” ve “*aklî*” kavramları yer alır. F. er-Râzî, değişik yerlerde bunların her üçünü de zikreder⁷⁴³.

Tevkîf anlayışının ne şekilde temellendirildiğini anlayabilmek için bu konuda ileri sürülen delilleri görmeliyiz. F. er-Râzî, her ne kadar bunları derli toplu olarak zikretmese de, ilâhî isimlerin *tevkîfî* olduğuna dâir, eserlerinden çıkarabildiğimiz kadarıyla, esas olarak üç delil getirir:

1. [Linguistik delil]: Şayet ilâhî isimler O'nun iznine bağlı olmasaydı, bu durumda tıpkı Allah'ın “*âlim*” şeklinde vasıflandırılmasının câiz olması gibi, O'nun “*ârif*”, “*fakîh*”, “*dârî*”, “*fehîm*”, “*mûkır*”, “*âkil*”, “*fattîr*”, “*tabîb*”, “*lebîb*” şeklinde isimlendirilmesi de câiz olurdu. Zira tüm bu isimler lügatte “*âlim*”le eş anlamlıdır (müterâdif). Bu isimlerin kullanılması câiz olmadığına göre, kullanımın *nassa* ve (onun verdiği) izne bağlı olduğu ortaya çıkar⁷⁴⁴.

⁷⁴⁰ Bk. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Tahran; Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., I, tür.yer.; XV, 65-72. [Bundan böyle bu eser dipnotlarda sadece “*Tefsîr*” şeklinde geçecektir].

⁷⁴¹ Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, (Nşr.; A. Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut; Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, III, 239-277. [Bundan böyle bu eser dipnotlarda sadece “*el-Metâlibü'l-Âliye*” şeklinde geçecektir].

⁷⁴² *Levâmi'*, 20; *Tefsîr*, XXII, 55. *Levâmi'*, 33'te Gazzâlî'nin ‘isimler izne bağlıdır, sıfatlar ise izne bağlı değildir’ şeklindeki görüşünü zikreder ve bu görüşün “muhtâr” olduğunu kaydeder.

⁷⁴³ “Allah'ın isimleri *tevkîfî* midir yoksa *kuyâsî* mi olduğu hakkında(ki bölüm)”. Bk. *Levâmi'*, 33.

“Ulemâ Allah'ın isimlerinin *tevkîfî* mi yoksa *ıstılâhî* mi olduğunda ihtilaf etmiştir”. Bk. *Tefsîr*, I, 152.

“Ashabımız şöyle demiştir; Allah'ın isimlerini bilme yolu *akıl* değil *tevkîfî*”. Bk. *Levâmi'*, 20.

• Bu çalışmada, aksi belirtilmediği müddetçe, “*nass*” kavramıyla Kur'an-ı Kerim ve Sünnet kastedilmektedir.

⁷⁴⁴ *Levâmi'*, 33. Krş. *Tefsîr*, I, 152-153. F. er-Râzî burada zikredilen isimlere “*müteyakkin*” ve “*mütebeyyîn*”i de ekler. *Tefsîr*, XV, 70'de ise Allah'a “*cevâd*” denilebilmesine karşın “*sahîyy*” denilemeyeceğini kaydeder.

2. [Akli delil]: Bizden bir kimse hakkında isim koymak saygısızlık (*süü'l-edebe*) kabul edilir. Dolayısıyla Allah hakkında da böyle olması daha önceliklidir.⁷⁴⁵ Gazzâlî'den aktarılan bu delile göre⁷⁴⁶, bir kimse hakkında isim koymamızın kötü addedilmesi, Allah'a Kendisinin bildirdiği isimlerin haricinde bir isim koymaya engeldir.

3. [Nakli delil]: “Öyleyse ulu Rabbinin adını yücelt” (Vâkıa 56/74). F. er-Râzî'ye göre bu âyetin manası şudur: ‘Rabbini sana indirilen ve O'nun isimleri olduğunu bildiğin isimlerle öv’. Nitekim “İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye çağırın” (İsrâ 17/110) âyeti de buna işaret etmektedir. Dolayısıyla tüm bu âyetlerden maksat, Allah'ın *tevkîfle* vârid olan isimlerle anılmasıdır.⁷⁴⁷

Bu yorum, Allah'ın isimlerinin tesbîh edilmesinden bahseden âyetlerin tartışılması esnasında yapılmaktadır. Buralarda F. er-Râzî sürekli Allah'ı *tenzîh* ve *takdîs* etme ilkesine vurgu yapmaktadır. Bir anlamda o, Allah'ı, O'na lâyık olduğu şekliyle *tenzîh* ve *takdîs* etmenin, ancak bize bildirdiği isimler sayesinde olabileceğini vurgulamaktadır.⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ *Tefsîr*, I, 153. Krş. *Levâmi'*, 36.

⁷⁴⁶ Krş. Gazzâlî, *a.g.e.*, 174. “Allah hakkında [nassların belirlediği isimler dışında bir] isim kullanmanın yasak olduğunun delili, Resûlullah (sav) hakkında, ne bizzat kendisinin, ne Rabb'inin ne de ana-babasının isimlendirmedeği bir isim koymanın yasak oluşudur. Bu husus, Resûlullah (sav), hatta yaratılanların her biri hakkında yasak olduğuna göre, Allah hakkında (da yasak olması) evleviyettedir. Bu, benzerlerine şer'î hükümlerin dayandığı fikhî bir kıyas türüdür”.

Gazzâlî'yi bu açıklamaya iten sebep, onun isim ve sıfat arasında yaptığı ayırımıdır. Ona göre isimde, sıfattan farklı olarak, ismin konulduğu kişi (müsemmâ) üzerinde bir anlam gerçekliği aranmaz. Örneğin bir kişiye “Zeyd” ismini koyduğumuzda, o kişinin “Zeyd” isminin manasını kendinde taşıması şart değildir. Ama onu “uzun boylu” veya “beyaz tenli” şeklinde vasıflandırdığımızda, onun bu sıfatların bildirdiği manaları taşıması gerekir ki, bu nitelermeler gerçek olsun. Kezâ, bir kişiye “Abdülmelik” ismini verdiğimizde, bu onun gerçekten kralın (melik) kulu (abd) olduğunu ifade etmez. Dolayısıyla isimlerde mana gerçekliği aranmaz. Buradan hareketle, herkesin ismi, kendisinin veya velisinin onunla kendisini isimlendirdiği bir şey olup, isim verme (tesmiye) de, müsemmâ üzerinde bir tasarruf olmakta ve velâyeti gerektirmektedir. İnsanın velâyeti ise, ya kendisi üzerine, ya kölesi üzerine ya da çocuğu üzerine geçerlidir. İşte bu yüzden bu kişilere isim verebilir. Eğer bunların haricinde birine isim verirse, belki isim verilen (müsemmâ) bunu kabul etmez ve isim verene (müsemmi) kızar. Bu durumda bizim her hangi birine isim verme hakkımız olmadığı halde, nasıl olur da Allah'a [kendini belirlemesi dışında] isim koyabiliriz? Bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, 173-174.

⁷⁴⁷ *Levâmi'*, 21. Krş. *Tefsîr*, XV, 69-70. Ancak burada “En güzel isimler (*el-esmâü'l-hüsnâ*) Allah'ındır, o halde O'na onlarla dua edin” (Arâf 7/180) âyeti delil gösterilir.

⁷⁴⁸ Bk. *Levâmi'*, 20-22.

Görüldüğü üzere F. er-Râzî, hareket noktası itibariyle “linguistik”, “aklı” ve “nakli” olarak adlandırabileceğimiz üç delil ileri sürmektedir. Bunlar arasında özellikle baskın olanı, “linguistik delil” olarak adlandırdığımız ilk delildir. Zira F. er-Râzî için her hangi bir ismin Allah’a atfedilebilmesinde temel nokta, ismin ihtivâ ettiği mana ve bu mananın müsemmâ (yani; Allah) üzerine yansımadaki gerçekliktir. Kısaca, mananın Allah’a yakışıp yakışmadığıdır. İşte bu düşünce F. er-Râzî’nin *tevkîf* düşüncesinin gerek bir bütün olarak şekillenmesinde, gerekse detaylarının ortaya konulmasında belirleyicidir. Hiç şüphesiz F. er-Râzî’yi bu düşünceye yönlendiren sâik ise, diğer tüm “gerçek kelâmcılar”ın da Allah hakkındaki “kelâm”ını belirleyen “*tenzîh*” ilkesidir. Yani üçüncü sıradaki “nakli delil”in vurguladığı ilkedir. Dolayısıyla F. er-Râzî’nin düşüncesi şu şekilde belirmektedir: Allah’ı mutlak bir biçimde *tenzîh* etmeliyiz. Bunun yolu ise lafızların kökenindeki manalarda yatmaktadır. Şayet bu manalar Allah hakkında uygunsa, O’nu *tenzîhte* her hangi bir eksiklik barındırmıyorsa bunların kullanılmasında bir sakınca yoktur. Bu düşünce bir sonraki aşamada ise şu sonuca gider: Allah’ı isimlendirmeden maksat, mâdem ki O’nu *tenzîh* etmek, O’na kendisine yakışan isimleri vermektir, o halde zâtına uygun olan isimleri en iyi kendisi bilir. Dolayısıyla biz O’nu, ancak O’nun bize bildirdiği isimlerle isimlendirebilir, bildirmediğini ise kullanamayız. Yani netice itibariyle isimler *tevkîfî*dir. Görüldüğü üzere bu iki delil içiçe geçmiş bir şekilde F. er-Râzî’nin konuyla ilgili düşüncesini belirlemektedir.⁷⁴⁹

Bu delillerin tartışmasını sonraya bırakıp, bu delillerden elde edilen ilkeler doğrultusunda şekillenen *tevkîf* anlayışını ve detaylarını incelemeliyiz. Buna göre, *tevkîf* ilkesi, nasslarda geçen isimlerin tamamıyla Allah’a nisbet edilmesine imkân tanımakta mıdır? Diğer bir deyişle, sırf nasslarda şu veya bu şekilde Allah’a izafe ediliyor diye bu isimleri Allah hakkında kullanabilir miyiz?

Zira, mâdem isimlerin kullanımında genel ilke *tevkîfî*dir ve mâdem ki nasslarda geçen isimler Allah’a izafe edilebilir, o halde nasslarda geçen “*tekebbür*” (büyüklenme, kibirlenme, gururlanma), “*had*” (aldatmak, kandırmak), “*keyd*” (tuzağa düşürmek, oyuna getirmek), “*istihzâ*” (alay, küçümseme) gibi kelimeler de Allah hakkında kullanılmalıdır. Halbuki;

“*Tekebbür*⁷⁵⁰, *had*’, *keyd*, *istihzâ* kelimeleri Allah hakkında var olması imkânsız şeyleri akla getirir. Böyleyken bunların Allah hakkında kullanılabilceğine dair izin nasıl vârid olur?”⁷⁵¹

⁷⁴⁹ F. er-Râzî *esmâ-i hüsnâ* konusunda Gazzâlî’den büyük çapta etkilenmiş olmasına rağmen, ondan aktardığı ikinci delili (akli delil) pek kullanmaz.

⁷⁵⁰ Metinde “*kebir*”.

Muhtemelen ilâhî isimlerin belirlenmesinde nassın (*tevkîfin*) ötesinde bir başka ölçütün olması gerektiğini ortaya koymak niyetiyle ileri sürülen bu soru, F. er-Râzî'yi *tevkîf* düşüncesini detaylandırmaya yöneltmiştir. İlâhî isimlerde *tevkîfiliği* kabul etmekten maksat, Allah'ı O'nun zâtına uygun olmayan isimlerden korumak olduğu için, bu soruda dile getirilen düşünce hiç şüphesiz reddedilmek zorundadır. Ancak söz konusu isimler nassların bildirdiği isimlerdir. İşte bu gerçek karşısında F. er-Râzî, nasslarda geçen isimleri bir ayırma tâbi tutar. Ona göre sıfatlara delâlet eden isimler üç kısma ayrılır:

I. Allah hakkında sabit olan sıfatlara kesin bir şekilde delâlet edenler.

II. Allah hakkında sabit olması imkânsız olan ve O'nun hakkında kullanılması câiz olmayan bir takım hususlara delâlet edenler.

III. Allah hakkında sabit olan hususlara delâlet etmekle birlikte, O'nun hakkında imkânsız olan bir takım niteliklerle ilintili olanlar.⁷⁵²

Birinci kısmı [I] oluşturan isimler de kendi aralarında üçe ayrılır:

1. Tek başına yahut bir başka mefhumu izafe edilmiş bir şekilde zikredilmesi câiz olanlar; "*Mevcûd*", "*şey*", "*ezelî*", "*kadîm*" gibi.⁷⁵³

2. Tek başına zikredilmesi câiz olup, bir takım şeylere izafe edilerek zikredilmesi câiz olmayanlar. Meselâ bir kimse "*Yâ hâlik*", "*Yâ mâlik*" diyebilir. Ama "Ey maymunların, domuzların, böceklerin yaratıcısı [*hâlik*]" diyemez. Her ne kadar bunları yaratanın Allah olduğu doğru olsa da en azından teeddüben O'na "Ey göklerin ve yerin yaratıcısı" denmelidir.

3. Bir başka şeye izafe edilerek kullanılması câiz olan ancak tek başına zikredilmesi câiz olmayan isimler. Meselâ Allah hakkında "*Yâ münşi*" (inşâ eden), "*Yâ münzil*" (indiren), "*Yâ râmî*" (atan) denmesi câiz değildir. Her ne kadar Allah, "Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan Biz miyiz? (*em nahnu'l-münşi'ün*)" (Vâkıa 56/72), "Siz mi onu buluttan indirdiniz, yoksa indiren biz miyiz (*em nahnu'l-münzilün*)" (Vâkı'a 56/69), "Attığın zaman sen atmadın, gerçekte onu Allah attı (*ve lâkinn Allah remâ*)" (Enfâl 8/17) buyurmuşsa da, bu isimleri âyetlerde geçtiği bağlamlardan soyutlayarak yalnız bir biçimde Allah'a izafe etmek mahzurludur. Aynı şekilde "*Yâ muharrik*" (hareket ettiren), "*Yâ müskin*" (hareketsiz/sâbit kılan) de denilemez. Bunun

⁷⁵¹ *Levami'*, 34.

⁷⁵² *Levami'*, 34-35.

⁷⁵³ *Levami'*, 35.

yerine “Ey gökleri hareket ettiren”, “Ey yeryüzünü sâbit kılan” denmelidir.⁷⁵⁴

Bu tür kullanımlar, esasında ifade ettikleri manalar açısından doğrudur. Yani maymunların, domuzların, böceklerin yaratıcısı da elbette Allah’tır. Bu tür bir kullanım özü itibariyle hiçbir yanlışlığı taşımamaktadır, ancak bu nitelermelerin duyulduğunda zihinlerde pejoratif bir anlam, ya da, daha ileri bir ifadeyle, kişide bir irkinti veya tiksinti duyurması muhtemeldir. Benzer şekilde âyetlerde bildirildiği şekilde ‘atan’ın, ‘inşâ eden’in, ‘indiren’in de Allah olduğu muhakkaktır. Ancak bu ifadeler, âyetlerdeki bağlamlarından soyutlanıp, tek başlarına kullanıldığı takdirde insan zihninde beşerî nitelikleri çağrıştırmaktadırlar. Dolayısıyla, bu tür isimlerin kullanımında salt nassın belirleyiciliği yeterli olmamaktadır. Bu durumda nassın ötesinde bir takım ilke(ler) gerekmektedir. F. er-Râzî’nin dediği şekliyle;

“Özetle, Allah hakkında kullanılan kelimelerde, bizzat o isimlerin vurguladığı olgunun gerçeklik taşıdığı göz önüne alınması yanında, edeb ve ta’zim’i gözetmek de dikkate alınmalıdır.”⁷⁵⁵

İkinci kısım [II] isimler ise manaları hiçbir şekilde Allah hakkında sâbit olmayan lafızlardır. Buna göre “*nüzûl*”⁷⁵⁶, “*sûret*”⁷⁵⁷, “*meçî*”⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ *Levâmi*’, 35. F. er-Râzî, *Tefsîr*’inin bir yerinde bu kategoriye “*Câ’îl*” ve “*Fâlik*” isimlerini de örnek verir. Buna göre Allah’a “*Yâ câ’îl*” ve “*Yâ fâlik*” denilemez. Ancak “Sabahı başlatan (*fâliku’l-ısbâh*), geceyi istirahat vakti kılan (*câ’îlû’l-leyl sekenen*)” denilebilir (Bu ifade *ca’l* ve *felk* kavramlarını, aynı konumlarda Allah’a izâfe eden En’am sûresinin 96. âyetine göndermede bulunmaktadır). Bk. *Tefsîr*, XXII, 12-13.

Bu kategoride ifade edilen kullanımla tamamen aynı olmasa da, tek başına zikredilemeyecekleri açısından benzerlik taşıyan bir kullanım şekli de “zıttıyla kullanım”dır. Şöyle ki; Allah’ın “*Yâ rahmân*”, “*Yâ hayy*”, “*Yâ hakîm*” gibi tek başına zikredilmesi câiz olan isimlerinin yanında, “*Yâ mümil*”, “*Yâ dârr*” gibi tek başına zikredilmesi câiz olmayan isimleri de vardır. İşte bu isimler, “*Yâ muhyî, yâ mümil*” ve “*Yâ dârr, ya nâfi*” şeklinde kullanılmalıdır. Bk. *Tefsîr*, XV, 67. Öyle görünüyor ki bu isimlerin manaları, bunları işiten kimsede olumsuz bir etki yarattığından, F. er-Râzî bu tür kullanımların muhatap üzerindeki olumsuz etkilerini silmek amacıyla onların zıtlarıyla kullanılmasını öngörmektedir.

Bu ve benzeri isimlerin tek başlarına kullanımlarından kaçınmaktan maksat, isimleri övgü (*medh*) ifade edecek bir konuma getirmektir. Ama “*Delîl*” ve “*Kâşif*” gibi övgü ifade etmekle birlikte tek başına kullanılmalrı câiz olmayan isimler de vardır. Yani Allah hakkında “*Yâ delîl*”, “*Yâ kâşif*” denilemez, ancak “Ey şaşkınlara yol gösteren (*delîl*)”, “Ey zararları ve belaları açan/kaldıran (*kâşif*)” denilebilir. Bk. *Tefsîr*, XXII, 13.

⁷⁵⁵ *Levâmi*’, 35.

⁷⁵⁶ “Rabbimiz dünya semasına iner (*yenzîlu*)”. Hadisin farklı varyantları için bk. Buhârî, “Teheccüd”, 14; “Tevhid”, 35; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirin”, 168-171; Ebû Dâvûd, “Salât”, 311; “Sünnet”, 21.

kelimeleri Allah hakkında kullanılamaz.⁷⁵⁹ Nasslarda vârid olsalar bile, bunların mutlaka tevîl edilmeleri gerekir.⁷⁶⁰

Üçüncü kısmı [III] ise, Allah hakkında sâbit bir iş ile Allah hakkında sâbit olması imkânsız bir nitelikten mürekkep olan isimler oluşturmakta olup, esas itibarıyla yukarıda belirtilen soruyla ilgili olan isimler bunlardır. F. er-Râzî, gerek *Levâmi'*de, gerekse tefsirinde bu tür isimlere örnek olarak şunları verir⁷⁶¹: “*Mekr*” (kurnazlık, hilekârlık, aldatmak)⁷⁶², “*had*” (aldatmak, kandırmak)⁷⁶³, “*istihza*” (alay, küçümseme)⁷⁶⁴, “*gazab*” (hiddet, öfke)⁷⁶⁵, “*ta'accüb*” (şaşıрма, şaşkınlık duyma)⁷⁶⁶, “*tekebbür*” (büyüklenme, kibirlenme, gururlanma)⁷⁶⁷, “*hayâ*”

⁷⁵⁷ “Allah, Adem’i kendi sûretinde (*sûrethâ*) yarattı”. Hadisin farklı varyantları için bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 1; “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115; “Cennet”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 244, 315, 463, 519. Ayrıca bu hadis hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bk. Kahraman, Hüseyin, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1 (2003), ss. 51-70.

⁷⁵⁸ “Melekler sıra sıra olduğu halde Rabb’in geldiği (*câe*) zaman” (Fecr 89/22).

⁷⁵⁹ Daha genel bir ifadeyle, kelâm literatüründe “haberî sıfatlar” olarak tanımlanan tüm sıfatlar. Haberî sıfatların neler olduğu hakkında bk. Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul, 1997, 96-98; Yurdağür, Metin, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1984), 249-264.

⁷⁶⁰ *Levâmi'*, 35. Nitekim F. er-Râzî haberî sıfatlar konusuyla doğrudan alakalı eseri olan *Esâsü't-Takdîs*'de bu ve benzeri lafızları “Haberlerde ve âyetlerdeki müteşâbihlerin te’vîli” başlığı altında detaylı bir biçimde inceleyerek bunların mümkün te’villerini yapar. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, (Nşr.; A. Hicâzî es-Sekkâ), Kahire; Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986, 103-214. Ayrıca eser hakkında bk. Yurdağür, Metin, “Esâsü't-Takdîs”, *DİA*, XI, 358-359.

⁷⁶¹ Bk. *Levâmi'*, 35; *Tefsîr*, I, 153.

⁷⁶² “Tuzak kurdular, Allah da onların tuzaklarına karşılık verdi (*mekera*)” (Âl-i İmrân 3/54).

⁷⁶³ “Münafıklar Allah’ı aldatmaya çalışırlar, oysa O, onların aldatmalarını kendilerine çevirir (*hâdiuhum*)” (Nisâ 4/142).

⁷⁶⁴ “Allah da kendileriyle alay eder (*yestehzi’u*)” (Bakara 2/15)

⁷⁶⁵ “Allah onlara gazabetmiştir (*ğadibe*)”. (Feth 48/6).

⁷⁶⁶ “Hayır, sen (bu muhteşem kudrete) hayran kaldın (*‘acibte*), onlarsa alay ediyorlar” (Saffât 37/12). F. er-Râzî âyetteki “عجبت” lafzının bir kıraata göre “عجبت” yerine “عجبت” şeklinde okunduğunu ve böylelikle *ta'accüb*’ün Allah’a izafe edildiğini söyler. Bk. *Tefsîr*, I, 153.

⁷⁶⁷ “O, öyle Allah’tır ki... azîz, cebbâr, *mütekebbirdir*.” (Haşr 59/23).

(utanma, mahcubiyet, çekingenlik)⁷⁶⁸, “*keyd*” (tuzağa düşürmek, oynama getirmek).⁷⁶⁹

İşte bu lafızlar, der F. er-Râzî, Allah hakkında kesinlikle kullanılmaz. Bunlar nasslarda nasıl geçmişlerse, Allah hakkında o şekilde kullanılırlar. Bunlardan türetilen diğer lafızlar ise kesinlikle kullanılamaz. Zira bunların her biri, tek başına kullanıldığında Allah hakkında, başta beşerî vasıflar olmak üzere, uygun olmayan tasavvurlara yol açmaktadır. Örneğin, söz anlamları açısından ‘istihzâ’ bir anlamıyla cehâlet demektir.⁷⁷⁰ ‘Ta‘accüb’, her hangi bir şeyin sebebinin bilinmediği anda kalpte oluşan bir haldir. ‘Hâyâ’, çirkin (*kabih*) bir fiili yapma anında yüzde ve kalpte oluşan değişikliktir. ‘Tekebbür’ ise bir yergi (*zemm*) sıfatıdır⁷⁷¹. Dolayısıyla ilgili âyette geçen “*yestehzi’u* (alay eder)” kelimesinden yola çıkıp, bu kelimedenden ism-i fâil vezninde “*müstehzi*’ (alay eden)” kelimesini türetilip Allah’a “*Yâ müstehzi*” şeklinde hitap etmek câiz değildir. Benzer şekilde “*Yâ mâkir*”, “*Yâ hâdi*” vb. de denilemez. ‘Bu konuda doğru olan *küllî kanun*, budur’.⁷⁷²

Buna göre, söz konusu kelimeler; i) Nasslarda hangi bağlamda geçmişlerse, sadece o şekilde kullanılmalıdır. Şöyle ki; nasslarda, meselâ fiil vezninde geçen lafızlar, yine fiil vezninde, âyetekine benzer bir anlam ifade edecek bağlamda da kullanılamaz. Dolayısıyla sadece âyette geçtiği gibi kullanılır.⁷⁷³ ii) Bu lafızlardan kelime türetilerek (örneğin ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe yapılarak) Allah hakkında kullanılamaz. Yani bu kelimelerin hem bağlamları, hem de kalıpları değiştirilmemelidir.

⁷⁶⁸ “Allah bir sivrisineği hatta onun da üstünde olanı (ondan daha zayıf bir varlığı misal vermekten utanmaz (*lâ yestehyî*)” (Bakara 2/26).

⁷⁶⁹ “Onlar bir tuzak kuruyorlar. Ben de bir tuzak kuruyorum (*ekîdu*)” (Târik 86/15-16).

⁷⁷⁰ Nitekim “Musa kavmine: ‘Allah size bir inek kesmenizi emrediyor’ demişti. ‘Bizimle alay mı ediyorsun’ dediler. ‘Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım’ dedi” (Bakara 2/67) âyeti, istihzânın cehalet olduğuna delâlet etmektedir.

⁷⁷¹ *Tefsîr*, I, 153.

⁷⁷² *Levâmi*, 35.

⁷⁷³ Bu açıklama, öyle görünüyor ki, söz konusu lafızlarla, I. kısmın 3. bölümünü oluşturan lafızlar arasında kullanım açısından muhtemel bir karışıklığı önlemektedir. Buna göre; meselâ “*münzil*” lafzı tek başına kullanılamaz, ancak gerek nasslarda geçtiği şekliyle, gerekse nasslarda geçmese de, sözgelimi “*Yâ münzilü’r-rahmet*” vb. gibi Allah hakkında bir eksiklik hissettirmeyecek bir şekilde kullanılabilir. Buna mukabil “*istihzâ*” lafzı tek başına kullanılamayacağı gibi, bir başka bağlamda da kullanılamaz. Yani, “*istihzâ*” lafzının Allah hakkında tek kullanım şekli “Allah da kendileriyle alay eder (*yestehzi’u*)” (Bakara 2/15) âyetindeki kullanımdır.

F. er-Râzî bu kısıtlamayla da yetinmez. O, aynı zamanda bu lafızların, kendi bağlamlarında bile olsa, bunları işiteceklerin zihninde oluşacak tasavvurlarla da ilgilenir.

“Bil ki, bu lafızlar hakkındaki *sahîh kanun* şöyle dememizdir; Bu sayılan hallerin her biri için, başlangıçta onlarla birlikte olan hususiyetler (*umûr*), nihâyetinde ise onlardan doğan sonuçlar (*âsâr*) vardır. Meselâ gazap, kalbin kanının kaynaması (galeyana gelmesi) ve ruh halinin (*mizâc*) kızgınlığı esnasında kalpte oluşan bir haldir. Nihâyetinde ise ondan doğan sonuç, kızılana/gazap duyulana zarar verilmesidir. Allah hakkında gazap lafzını duyduğun zaman, bunu, başlangıçta bulunan özelliklere değil de, sonuçta var olan özellikleri hatırlayarak anlamam gerekir. Diğerlerini de buna kıyasla (yarak anlamalısın)”.⁷⁷⁴

F. er-Râzî'nin nasslarda geçen isimler üzerinde, “*tenzîh*” düşüncesinden hareket ederek bu denli hassas bir kullanımı ilke edinmesinin temelinde, ‘isimlerde ilhâd’a düşmekten sakınmak düşüncesi yatmaktadır. “En güzel isimler (*el-esmâü'l-hüsnâ*) Allah’ındır, o halde O’na onlarla dua edin ve O’nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları (*yûlhidûne fî esmâihî*) bırakın; onlar yaptıklarının cezasını çekecektir” (A’râf 7/180) âyetinin önümüze koyduğu “*isimlerde ilhâd*” kavramı, ilâhi isimlerde *tevkîf* anlayışıyla paralellik gösterir. Âyetin tefsirini yapan F. er-Râzî’ye göre ‘isimlerde ilhâd’ üç şekilde olmaktadır:

1. Allah’ın mukaddes ve pak isimlerini Allah’tan başkası hakkında kullanmak

2. Allah’ı, kendisiyle isimlendirilmesi câiz olmayan lafızlarla isimlendirmek

3. Bir kimsenin Allah’ı manasını bilemediği ve müsemmasını tasavvur edemediği bir lafızla isimlendirmesi.⁷⁷⁵

İşte bunlar ‘isimlerde ilhâd’ın çeşitleri olup,⁷⁷⁶ esas itibariyle konumuzla ilgili olanı ikinci kısımda belirtilendir. F. er-Râzî buna çeşitli örnekler verir: Hristiyanlar’ın “*baba*”, “*oğul*”, “*rûhu'l-kuds*” şeklindeki sözleri, Kerrâmiyye’nin Allah hakkında “*cisim*” lafzını kullanmaları, Mu‘tezile fırkası mensuplarının görüşlerini aktarırken ‘Allah şöyle şöyle yaparsa “*sefîh*” ve “*zemmî hakeden (mezmûm)*” olur’ demeleri bu

⁷⁷⁴ *Tefsîr*, I, 153-154.

⁷⁷⁵ *Tefsîr*, XV, 71. Kezâ “isimlerde ilhâd” hakkında bk. Yıldırım, Suad, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, İstanbul; Kayıhan Yayınları, 1987, 57-61.

⁷⁷⁶ F. er-Râzî üçüncü kısma dair bir örnek zikretmez, ama birinci kısım ile ilgili çeşitli örnekler verir. Buna göre, müşriklerin putlarını “*Lât*”, “*Uzzâ*”, “*Menât*” şeklinde isimlendirmeleri bu tür ilhâdın kapsamındadır. Zira *Lât*; “*ilâh*”tan, *Uzzâ*; “*azîz*”den, *Menât* ise “*mennân*”dan türemiştir. Kezâ Müseylemetü'l-Kezzâb’ın kendini “*rahmân*” şeklinde isimlendirmesi de bu kabildendir. Bk. *Tefsîr*, XV, 71.

kabildendir. Zira bu lafızlar, saygısızlığı (*sūū'l-edeb*) gösterir.⁷⁷⁷ Ancak F. er-Râzî'nin burada esas vurgulamak istediği bir nokta da 'manası Allah hakkında doğru olan her şeyin, lafzının Allah hakkında kullanılmasının doğru olmadığıdır'. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu kesinlikle doğru olsa da, O'na "Ey böceklerin ve maymunların yaratıcısı" denilmemelidir. Ona göre zorunlu olan husus, Allah'ı bu tür yakıştırmalardan 'tenzih' etmek ve "Ey yerin ve göklerin yaratıcısı" gibi 'güzel ve O'na yakışan sözler söylemektir"⁷⁷⁸.

Bunun yanında yukarıda zikredilen 'türetme' konusu da, ilhâdın kapsamına alınarak ölçüsüz bir türetmenin önüne geçilmek istenir. Nitekim "öğretti ('*alleme*)" lafzı, "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti" (Bakara 2/31), "Sana bilmediğin şeyi öğretmiştir" (Nisâ 4/113), "Ona katımızdan bir ilim öğretmiştik" (Kehf 18/65) gibi âyetlerde açık bir biçimde Allah hakkında kullanılmaktadır. Benzer şekilde "sever (*yuhibbu*)" lafzı da "Ey inananlar, sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, yakında öyle bir toplum getirecek ki (O) onları sever, onlar da O'nu severler" (Mâide 5/54) âyetinde Allah'a izâfe edilmektedir. Ama bu kullanımlar, asla Allah'a "*Mu'allim*" ve "*Muhibb*" denilemeyeceği gerçeğini değiştirmez.⁷⁷⁹

Böylelikle F. er-Râzî'nin *tevkîf* anlayışının, nassları gözetmekle birlikte bunların önüne 'mana'nın uygunluğu ilkesini koyan, 'ta'zim' ve 'edeb' kaidelerini de itibara alan bir yapıda şekillenmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Her ne kadar buraya kadar nakledilenlerden, F. er-Râzî'nin, ilâhî isimlerde katı bir *tevkîf* anlayışını kabul ettiği, bu anlayışın bir sonucu olarak da nassların haricinde bir ismin Allah'a kesinlikle izâfe edilemeyeceği düşüncesinde olduğu izlenini doğmakta ise de, onun nasslarda geçmeyen isimleri de Allah hakkında kullanması bunun böyle olmadığını göstermektedir. Bu da bizi F. er-Râzî'nin katı bir *tevkîf* anlayışının dışına çıktığı yargısına götürmektedir. Bu yargıyı doğrulama imkânı sağlayan örneklerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷⁷⁷ *Tefsîr*, XV, 71.

⁷⁷⁸ *Tefsîr*, XV, 71.

⁷⁷⁹ *Tefsîr*, XV, 72. F. er-Râzî bu tür bir türetmenin sadece Allah hakkında değil, peygamberler ve melekler hakkında da yapılamayacağını belirtir. Örneğin Kurân-ı Kerim'de Hz. Âdem hakkında "Âdem Rabbine karşı geldi ('*asâ*) ve saptı (*ğevâ*)" (Tâhâ 20/121) denilmektedir. Ancak Hz. Âdem hakkında "*âsî*" ve "*ğâvî*" denilemez. Kezâ Hz. Mûsâ hakkında "Babacığım, onu ücretle tut (*iste'cirhu*)" (Kasas 28/26) denilmektedir. Fakat bu ifade Hz. Mûsâ'ya "*müste'cîr*" denilebileceğini göstermez. Zira bu hususta kural, (bir takım eksiklikleri) vehmettiren lafızların nasslarda vârid olduğu şekillerde bırakılmasıdır. Bk. *Tefsîr*, XV, 72.

“*Vâcibü'l-vücûd*”: F. er-Râzî'ye göre *vâcibü'l-vücûd*'un anlamı, yokluğu (‘adem) hiçbir şekilde kabul etmeyen hakikattir. Bu isim nasslarda geçmese de, *esmâ-i hüsnâ* içinde (F. er-Râzî'nin deyimiyle; “doksan dokuz isim içinde”) bunun manasını çağrıştıran iki isim vardır: i) “*Kaviyy*”: Kendisinden başkasından bir etki kabul etmeyendir. ii) “*Kayyûm*”: Bir şeyin zâtı itibariyle bağımsız (müstakil) olduğunun mübalağalı bir şekilde ifadesidir. Bu ise o varlığın *vâcibü'l-vücûd* olmasıdır.⁷⁸⁰

“*Ezelî*”: *Ezelî* lafzı nasslarda geçmemesine rağmen⁷⁸¹ F. er-Râzî'ye göre *kadîm*⁷⁸² ile aynı manayı taşıdığından Allah'a izafe edilebilir⁷⁸³.

“*Ebedî*”: Sonu olmayan anlamına gelir.⁷⁸⁴

“*Dâim*”: *Dâim* lafzı Allah'ın ezelî ve ebedî oluşunu ifade ettiğinden O'na izafe edilebilir.⁷⁸⁵

Hatta F. er-Râzî bunların dışında “*zât*”, “*şey*”, “*ma'bûd*”, “*ma'lûm*”, “*mezkûr*”, “*meşkûr*” gibi isimleri de sayar⁷⁸⁶.

Görüldüğü üzere F. er-Râzî nasslarda geçmese de, nasslarda geçen diğer isimlerle aynı manayı taşıyan isimleri Allah'a izafe etmektedir. İşte bu nokta, katı bir *tevkîf* anlayışının kırıldığı noktadır. Artık burada nassların dışına çıkmıştır, ancak nassın belirleyiciliği hâlâ devam etmektedir. Zira bu isimlerin manaları itibariyle nasslardaki diğer isimlere kıyaslanarak Allah'a izâfe edilmesi, nassın dolaylı da

⁷⁸⁰ *Levâmi'*, 342. Krş. *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 247.

⁷⁸¹ Bk. Kılavuz, A. Saim, “Ezel”, *DİA*, XII, 49.

⁷⁸² F. er-Râzî'ye göre “*kadîm*”, varlığının başlangıcı olmayan mevcüttür. Bk. *Levâmi'*, 341. Ona göre “*kidem*”, ezelden ebede devâm etmektir. Bk. *Levâmi'*, 342. “*Kadîm*” lafzı ise Kur'an-ı Kerim'de geçmemekte olup, sadece İbn Mâce'nin rivayet ettiği *esmâ-i hüsnâ* listesinde geçer. Bk. Yavuz, Y. Şevki, “Kidem”, *DİA*, XXV, 394.

⁷⁸³ *Levâmi'*, 342. Krş. *Tefsîr*, XV, 66; *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 248.

⁷⁸⁴ *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 248.

⁷⁸⁵ *Levâmi'*, 342. Bu bağlamda *ezelî* ve *dâim* lafızlarının *kadîm* lafzıyla olan bağına dikkat edilmelidir. Son aşamada söz konusu iki lafzın kullanımındaki meşruiyet *kadîm* lafzına dayanmaktadır.

⁷⁸⁶ *Levâmi'*, 38. Kezâ bk. *Tefsîr*, XV, 66. Bunlar arasında *şey* lafzı diğerlerinden farklıdır. Zira *şey* lafzının nasslarda Allah'a izafe edildiği (Msl. En'am 6/19, Kasas 28/88) ileri sürülmektedir. Nitekim F. er-Râzî de bunu kabul etmektedir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)'ın ise bunu reddettiğini söyler. Allah'a “*şey*” denilip denilemeyeceği ve bu hususta ileri sürülen deliller için bk. *Levâmi'*, 340-341; *Tefsîr*, XV, 68-69; XXVII, 153; *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 243-246. Kezâ, Allah hakkında *şey* lafzını kullanmanın ne anlama geldiği hakkındaki farklı görüşler için bk. Eş'arî, *a.g.e.*, II, 202. Ayrıca bk. Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul; Marifet Yayınları, 1984, 53-55.

olsa ölçüt olma özelliğini koruduğunu gösterir. Öte yandan bu isimlerin nasslara aykırı olmaması ve *tenzîhi* zedelememesi gerekli bir unsur olarak zımnen vurgulanmaktadır.⁷⁸⁷

Ancak nasslarda geçmeyen bir lafzın kullanımında, nassın bu ölçüde belirleyici olmadığı durumlar da vardır. Tıpkı şu soruda ifade edildiği gibi:

“İranlılar Allah’ı kendi “*Hudâ*”, Türkler ise kendi “*Tanrı*” sözleriyle isimlendirirler. Ümmet, bu isimler hakkında *tevkîf* (=nass) vârid olmadığı halde, bu lafızları kullanmalarının engellenemeyeceği üzerinde icmâ etmemiş midir?”⁷⁸⁸

Tevkîflik-kuyâsîlik tartışmalarında belki de en popüler soru olmanın yanında bu ifade, milyonlarca Müslümanın yüz yüze bulunduğu bir sosyal gerçekliği de barındırmaktadır. İlâhî isimlerin belirlenmesinde *kuyâs(îlik)*ın geçerli olduğunu vurgulayan bu ifadenin içerdiği temel düşüncenin, salt nasslar –ya da, en azından nassların bize verdiği isimler- göz önüne alındığında reddedilmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak bu reddediş, açık bir sosyal gerçekliği görmezlikten gelmekten, daha net bir ifadeyle milyonlarca Müslümanın hata üzerinde olduğunun basit bir ifadesinden başka bir şey olmaz. Bu tehlikenin bilincinde olarak F. er-Râzî bu soruya şöyle cevap verir:

“Delilin⁷⁸⁹ muktezâsı, bunun câiz olmadığıdır. Ancak icmâ bunun (bu isimleri kullanmanın) câiz olduğuna delâlet etmektedir. Bunun dışındakiler ise *asl* (temel ilke=*tevkîf*) üzere kalır”.⁷⁹⁰

İşte bu açıklama, yukarıda ifade edilen sorunun içerdiği temel düşünceye, *tevkîf* ilkesi bağlamında, ‘meşruiyet’ kazandırmaktan başka bir şey değildir. Ve bu ‘meşruiyet’, esas itibarıyla nasslara dayanılarak değil, “icmâ” ile yapılmıştır. İşte bu nokta, *tevkîf* ilkesinde nassın

⁷⁸⁷ Nitekim F. er-Râzî Allah hakkında “*cisim*” ve “*cevher*” lafızlarının kullanılmasını da tartışır. Bu lafızların ifade ettikleri manaların, *tenzîh* ilkesini zedelediği için Allah hakkında muhâl olduklarını ve bu yüzden de kullanılmayacaklarını belirtir. Bk. *Levâmi*, 342-343; *Tefsîr*, I, 125-126.

⁷⁸⁸ *Levâmi*, 36.

⁷⁸⁹ Söz konusu delil *tevkîf* lehine sürülen, Gazzâlî’den alıntılanan şu ifadedir: “Allah hakkında isim koyamayacağımızın delili; bizden bir kimsenin Resûlullah’ı, onu ne Allah’ın, ne de bizzat kendisinin isimlendirmedeği bir isimle isimlendirme hakkımız olmadığı üzerinde icmâ etmemizdir. Bu durum Resûlullah, hatta insanlardan her hangi biri hakkında câiz olmadığına göre, Allah hakkında câiz olmaması daha da öncelikli (*evlâ*)dir”. Bk. *Levâmi*, 36.

⁷⁹⁰ *Levâmi*, 36.

ötesine geçişin bâriz bir ifadesidir. Böylelikle ilâhî isimlerin belirlenmesinde, nassın yanında icmâ da belirleyicilik rolü kazanmıştır.⁷⁹¹

Öyle görünüyor ki *icmâ* kavramı, *tevkîf* anlayışını kabul eden hemen hemen tüm mütekellimler tarafından sistemlerine dahil edilmiştir. Başta Eş'arî⁷⁹² olmak üzere, Beyhakî (ö. 458/1066)⁷⁹³, Halîmî (ö. 403/1012)⁷⁹⁴, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 427/1037-38)⁷⁹⁵ ve hatta İbn Hazm (ö. 456/1064)⁷⁹⁶ gibi mütekellimler, Kur'an ve Sünnet'in yanında icmânın da geçerliliğine vurgu yapmışlardır. Böylelikle *icmâ*, dinî delil kapsamına alınarak, sadece Kur'an ve Sünnet'in bize bildirdiği isimlere bağlı kalma zorunluluğundan kurtulunmuş ve daha geniş bir hareket alanı sağlanmıştır. İcmânın *tevkîflik-kuyâsîlik* tartışmaları bağlamında ne anlama geldiği ve ne gibi bir fonksiyon üstlendiğini ileriye bırakarak, artık bu aşamada şu soruya cevap arayabiliriz:

“Buraya kadar tasvir edilmeye çalışıldığı üzere, nassları temel alan fakat yer yer nassın ötesine geçen *tevkîf* ilkesi, *kuyâsîlik* ilkesiyle benzerlikler taşımamakta mıdır?” Şüphesiz bu sorunun cevabı, iki anlayış arasında karşılaştırma yapabilmemiz için ilâhî isimlerin *kuyâsî* olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri delilleri görmemizi gerektirmektedir. Zira bu deliller *kuyâsîlik* ilkesinin temel sâik(ler)ini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bizzat F. er-Râzî'nin aktardığına göre “*tevkîfe* gerek olmadığını söyleyenler” şu hususları delil olarak kullanırlar:

1. Allah'a nisbet edilen bazı isimler ve sıfatlar Farsça, Türkçe ve Hintçe gibi dillerde zikredilmektedir. Bunların hiçbiri Kur'an'da ve hadislerde (*ahbâr*) geçmez. Bununla birlikte Müslümanlar bunların kullanılabileceği hakkında icmâ etmişlerdir.

2. Yüce Rabbimiz “En güzel isimler (*el-esmâü'l-hüsnâ*) Allah'ındır, o halde O'na onlarla dua edin” (A'râf 7/180) buyurmaktadır.

⁷⁹¹ Hatta F. er-Râzî'nin *tevkîf* anlayışında icmâ, yer yer nassla birlikte, nassı destekleyici pozisyonda kullanılmıştır. Meselâ, Allah hakkında “*şey*” isminin kullanıp kullanılmayacağı konusunu tartışırken öncelikle âyetlerden delil getirir. Bilahare bu konuda baş muarız olan Cehm b. Safvân'ın delillerini reddeder ve en sonunda şöyle der: “Evlâ olan, şöyle denmesidir: İnsanlar, Cehm ortaya çıkmadan önce Allah'ın bu isimle (*şey*) müsemmâ olduğunda *icmâ* etmişlerdir. *İcmâ* ise hüccettir”. Bk. *Levâmî'*, 341.

⁷⁹² İbn Füreke, *a.g.e.*, 42.

⁷⁹³ Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sifât*, Beyrut; Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts., 3.

⁷⁹⁴ Beyhakî, *a.g.e.*, 8

⁷⁹⁵ Bağdâdî, *a.g.e.*, 116.

⁷⁹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut; Dârü'l-Ma'rife, 1975, II, 121, 150, 162.

İsim ise ancak övgü (medh) ve yücelik (celâl) sıfatlarına delâleti sebebiyle güzel (*hasen*) olur. Bu manalara delâlet eden her isim güzel (*hasen*) olur, dolayısıyla bu âyet, bu tür isimlerin Allah hakkında kullanılmasının câiz olduğunu ortaya koyar.

3. Lafızlar, insan zihninde konuldukları manaları çağrıştırmaktan öte bir işleve sahip değildirlir. Manalar doğru olduğu zaman bunların taşıyıcısı olan lafızları kullanmayı yasaklamak anlamsızdır.⁷⁹⁷

Görüldüğü üzere ilk delil önümüze tekrar *icmâ* kavramını getirmektedir. Daha önce geçtiği gibi F. er-Râzî ve *tevkîf* anlayışını savunanlar zâten icmâyı geçerli bir unsur olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda her iki tarafın aynı konuda uzlaştığı görülür. Ancak esas önemli olan ikinci ve üçüncü delillerin vurguladığı temel fikirlendir. Buna göre, *kuyâsîlik* taraftarları, Allah'ı gelişigüzel bir biçimde isimlendirebileceğimiz kanısında değillerdir. Bunun için öncelikle kullanılacak lafzın manası ve bunun taşıdığı anşaman müsemmâya yansıması göz önüne alınmalıdır. Mana, müsemmâda (Allah'ta) övgü (medh) ve yücelik (celâl) vasıflarına delâlet etmek zorundadır. Bu düşünceyi temel aldığımızda doğal olarak şu sonuca varırız: Şayet bir lafzın taşıdığı mana, Allah hakkında, O'na yakışmayacak bir anlam ifade ediyorsa, o lafız kullanılamaz; söz konusu lafız eğer böyle bir mana ifade etmeyip, aksine medh ve celâl vasıflarından birine delâlet ediyorsa, onun Allah hakkında kullanılmasında her hangi bir sakınca yoktur. Nitekim önemli olanın mana olduğunu, bir *tevkîf* taraftarı olan Gazzâlî'nin şu görüşünden de anlayabiliriz:

“Bize eşyâyı hareket ettiren (*muharrîk*), durduran (*müskin*), siyah yapan (*müsevid*), beyaz yapan (*mübeyyiz*)ın kim olduğu sorulduğunda ‘Allah’tır’ deriz. [Bu] fiillerin ve vasıfların O'na nisbet edilmesinde, bunların her biri için özel bir iznin vârid olmasına bağlı kalmayız. Aksine, özel bir sebep nedeniyle (‘*âriz*) istisnâ edilenler hariç, bunların doğru olduğunda şer’î izin zaten vârid olmuştur. Allah Te’âlâ “*mevcûd*”dur, “*müci*”dir, “*muzhir*”dir, “*muhf*”dir, “*müs’id*”dir, “*müşk*”dir, “*mübki*”dir, “*müfni*”dir. Tüm bunların O'nun hakkında kullanımı, haklarında *tevkîf* olmasa bile câizdir”.⁷⁹⁸

Şüphesiz lafzın Allah'a yakışıp yakışmadığı kaygısı *tenzih* ilkesinin bir sonucudur. Eğer isimlendirme konusunda bir *tenzih* endişesi olmasa, bu durumda manayı gözetmeksizin Allah hakkında gelişigüzel bir şekilde isim koyma (*tesmiye*) söz konusu olabilirdi. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu sözleri tevkîfi anlayışın *kuyâsî* anlayışla ortak dinamikleri paylaştığının bir ifadesidir.

⁷⁹⁷ *Tefsîr*, I, 153.

⁷⁹⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, 176.

Genelde *tevkiflik* anlayışıyla *kuyâsîlik* anlayışının ne derece aynı amacı gözettiğini ve özelde de F. er-Râzî'nin *tevkif* anlayışının *kuyâsîlik* anlayışına ne ölçüde benzediğini somut örneklerle ortaya koyabiliriz. Böylelikle bu iki anlayışın ne denli birbirine benzediğini anlamak daha kolay olacaktır. Bunun için F. er-Râzî'nin *tevkif* ilkesi lehine ileri sürdüğü birinci delili (linguistik delil) ele alabiliriz. Buna göre, bizler Allah'ı "*âlim*" olarak isimlendirebilmemize karşın, nihâi aşamada müsemmâda ilim ifade etmesi açısından 'âlim' kelimesiyle eş anlamlı olan "*ârif*", "*fakîh*", "*dârl*", "*fehîm*", "*mûkîn*", "*müteyakkîn*", "*âkil*", "*fatîn*", "*tabîb*", "*lebîb*", "*mütebeyyin*" vb. gibi isimlerle isimlendiremeyiz⁷⁹⁹. F. er-Râzî'ye göre Allah'ın bu sayılan isimlerle tesmiyesi sakıncalıdır, zira bunlar Allah hakkında imkânsız olan bazı anlamlar içermektedir. Şöyle ki:

"Ma'rifet (*ârif*)"; Bir kimse bir şeyi önce idrâk eder, sonra o şeyi unuttur, bilahare o şeyle ikinci defa karşılaştığında bunun daha önce idrâk ettiği şeyin aynısı olduğunu anladığı zaman, bu şekilde oluşan bilgidir. Yani marifet, öncesinde gaflet bulunan ilimdir⁸⁰⁰.

"Fıkıh (*fakîh*)"; Konuşanın (mütekellim) sözündeki maksadı, şüpheden sonra bilmektir. Bu durum ise öncesinde cehaletin bulunmasını gerektirir.⁸⁰¹

"Yakîn (*müteyakkîn*)"; Başlangıçta bir şey hakkında zayıf bir bilgi (*itikâd*) varken, daha sonra delillerin bir araya gelmesi ve bir araya gelen deliller nedeniyle itikadın kuvvetlenerek kesinlik derecesine ulaşmasıyla oluşan ilimdir⁸⁰².

"Tebyîn (*mütebeyyin*)"; Gizlilikten sonra açığa çıkmadır⁸⁰³.

"Fehm (*fehîm*)"; Öncesinde cehalet ifade etmektedir⁸⁰⁴.

"Fitnat (*fatîn*)"; Daha önce bilinmeyen bir şeyi anlamadaki çabukluğu ifade eder⁸⁰⁵.

"Akl ('*âkil*)"; Kelime 'devenin yuları'ndan ('*ikâlu'n-nâka*) türemiştir. Gerekmeyen bir şeyi yapmayı engelleyen ilimdir. Bu ise motivleri (*devâ'î*) kendisini gerekmeyen şeyi yapmaya sevkeden kimse (yani; insan) hakkında geçerlidir⁸⁰⁶.

⁷⁹⁹ Bk. yk. s. 3.

⁸⁰⁰ *Levâmi'*, 33.

⁸⁰¹ *Levâmi'*, 34; *Tefsîr*, I, 152.

⁸⁰² *Levâmi'*, 34; *Tefsîr*, I, 153.

⁸⁰³ *Tefsîr*, I, 153.

⁸⁰⁴ *Levâmi'*, 34.

⁸⁰⁵ *Levâmi'*, 34.

⁸⁰⁶ *Levâmi'*, 34.

“Dirâyet (*dârî*)”; Düşünme, akıl yürütme gibi bazı çareler vasıtasıyla oluşan hislerden ibarettir⁸⁰⁷.

“Tıbb (*tabîb*)”; Tecrübeden elde edilmiş bilgidir⁸⁰⁸.

F. er-Râzî ile karşılaştırma yapma imkânına sahip olduğumuz kişi ise ünlü mu‘tezili mütekellim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)’dir⁸⁰⁹. İlahî isimlerin *kuyâsî* olduğunu net bir biçimde ileri süren Ebû Ali el-Cübbâî de⁸¹⁰ tıpkı F. er-Râzî gibi, müsemmâda ilim ifade etse de bazı lafızların Allah hakkında kullanılamayacağı düşüncesindedir. Ona göre bunların bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

“Fehm (*fehîm*)”, “fıkh (*fakîh*)”, “fıtnat (*fatîn*)”; Bu lafızların hepsi, kişinin bir şeyin bilgisini, onu bilmiyor olduktan sonra elde etmesini ifade etmektedir⁸¹¹.

“Yakîn (*mütelyakkin*, *mûkûn*)”; Bir şeyi şüpheden sonra bilmek (istidrâk etmek)tir⁸¹².

“İstîbsâr (*müstebşîr*)”; Bir şeyi şüpheden sonra bilmektir⁸¹³.

“Akl (*âkil*)”; Bu kelime ilim hakkında mecâzî olarak kullanılır. Zira gerçekte ‘engelleme (men)’yi ifade etmektedir. Nitekim bu lafız, menşe’ olarak ‘devenin yuları’ anlamına gelen *‘ikâlu’n-nâka* kelimesinden türemiştir. Nasıl ki devenin yuları onun bir yere gitmesini engeller, bu tür ilim de kişinin motivlerinin (*devâ’î*), onu nefsinin arzu ettiği kabihlere çağırmasını engeller. Böylelikle *‘akl* onu, nefsinin arzu ettiği şeylerin tasarrufundan engelleyen şey yerine geçer. Oysa Allah’ın engellenmiş (memnu’) olması câiz olmadığı için *‘âkil* olması da câiz değildir⁸¹⁴.

⁸⁰⁷ *Levâmi*’, 34.

⁸⁰⁸ *Levâmi*’, 34. Mamafih F. er-Râzî, *Tefsîr*, I, 152’de “*tabîb*” isminin vârid olduğunu belirtir. Şöyle ki; Hz. Ebû Bekir hastalandığı zaman kendisine ‘sana tabib getirelim’ dediğinde, ‘beni *Tabîb* hasta etti’ demiştir. Burada verilen bilgilerde F. er-Râzî’nin *tabîb* isminin Allah hakkında kullanılıp kullanılamayacağı hakkında düşüncesi net değildir. *Levâmi*’deki bilgi ise kesinlikle kullanılamayacağı yönündedir. Bu durumda F. er-Râzî, ya Hz. Ebû Bekir’den aktarılan rivayeti sahih kabul etmemiştir, ya da sahabeinin kullanımını “nass” statüsünde değildir.

⁸⁰⁹ Hakkında bk. Yavuz, Y. Şevki, “Cübbâî, Ebû Ali”, *DİA*, VIII, 99-102.

⁸¹⁰ “Cübbâî’ye göre akıl Allah’ın alim olduğuna delâlet ediyorsa, Allah kendini “*âlim*” şeklinde isimlendirmese bile, akıl bu manaya delâlet ettiği zaman bizim O’nu alim şeklinde isimlendirmemiz vaciptir. Diğer isimler de böyledir”. Bk. Eş’arî, *a.g.e.*, II, 207.

⁸¹¹ Eş’arî, *a.g.e.*, II, 208.

⁸¹² Eş’arî, *a.g.e.*, II, 208; Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘adl*, V, (Nşr.; M. Nuhammed el-Hudayrî), Kahire; ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts., 223-224.

⁸¹³ Eş’arî, *a.g.e.*, II, 208; Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 224.

⁸¹⁴ Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 226-227. Buradaki bilgileri Kâdi açık bir biçimde Ebû Ali’ye atfetmez, ancak konunun bağlamında bu açıklamaların, Kâdi bunları benimse

“Tahakkuk (*mütehakkık*)”; Bir şeyi, derece derece doğrularak bilmektir⁸¹⁵.

“Tebyin (*mütebeyyin, müstebîn*)”.⁸¹⁶

Tıpkı F. er-Râzî gibi, Ebû Ali el-Cübbâi de, bu lâfızların Allah hakkında lâyık olmayan manaları içerdiği için kullanılmasının mümkün olmadığı görüşündedir⁸¹⁷. Nitekim benzer şekilde, Allah’a “*cevâd*” denilebileceğini, ama “*sehiyy*” denilemeyeceğini de söyler⁸¹⁸. Kezâ “*dâ-im*” lafzının Allah hakkında kullanılabileceğini düşünür. Zira bu lafzın ‘başlangıcı ve sonu olmayan’ anlamında olduğunu belirtir⁸¹⁹. Yine Ebû Ali’nin lafızların kullanımında *tenzîhi* zedelememek için manayı ne derece gözettığını anlamamıza “*şedîd*” ve “*atîk*” lafızları yardımcı olur. Ona göre her iki lafız da Allah hakkında kullanılamaz. Her ne kadar “*şedîd*” lafzı “*kaviyy*” manasına gelse de, özünde sertlik/katılık (salâbet) mefhumunu içermektedir. Halbuki Allah’ın salâbet ile vasıflandırılması câiz değildir⁸²⁰. Bunun gibi “*atîk*” lafzı da, kendi cinsinden bir benzeri daha önce geçen şey hakkında kullanılır. Bu sebeple Allah hakkında kullanılamaz⁸²¹.

Şüphesiz bu açıklamalar Ebû Ali el-Cübbâi’nin F. er-Râzî ile tamamen aynı düşündüğü anlamına gelmez. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâi, F. er-Râzî’nin Allah hakkında kullanılamayacaklarını ileri sürdüğü “*ârif*”, “*dâr*” lafızlarının O’nun hakkında kullanılabilceği düşüncesindedir. Ancak bunların F. er-Râzî’nin belirttiği anlam yükleriyle değil, Allah’ın ‘*âlim*’ sıfatının içerdiği, yani O’na uygun olan anlamı ifade etmek sûretiyle mümkün olduğunu ileri sürer⁸²². Yani *tenzîh* ilkesine olan vurgu, bu anlayışın temelini oluşturmaktadır. Böylelikle her iki mütekellim de, birbirinden farklı görünen yollarla, aynı amaca ulaşma çabasındadırlar.

de, köken itibarıyla Ebû Ali’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu bilgileri Eş’arî’nin verdiği bilgilerle karşılaştırdığımızda durum daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bk. Eş’arî, *a.g.e.*, II, 208.

⁸¹⁵ Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 224.

⁸¹⁶ Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 220; Eş’arî, *a.g.e.*, II, 208. Her iki eserde de Ebû Ali’nin bunu neden kabul etmediğine dair somut bir sebep zikredilmez.

⁸¹⁷ Nitekim Kâdi Abdülcebbar (ö. 415/1025) da benzer endişelerle “*hızk/hezâkat (hâzık)*”, “*ittılâ’ (muttâlî)*”, “*zekâ (zekiyy)*”, “*itîkâd (mu’teküd)*” lafızlarının Allah hakkında kullanılamayacağını belirtir. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 225.

⁸¹⁸ Eş’arî, *a.g.e.*, II, 215.

⁸¹⁹ Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 239.

⁸²⁰ Eş’arî, *a.g.e.*, II, 213.

⁸²¹ Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 235.

⁸²² Bk. Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 221-222.

Görüldüğü üzere ne *tevkîfilik* taraftarları sadece nassa bağlı kalmakta, ne de *kuyâsilik* taraftarları nassı göz ardı etmektedirler. Her iki taraf da *tenzih* ilkesine olan vurgu nedeniyle nasslarda vârid olan isimlerin bir kısmının kullanımında daraltmaya yönelmekte ve her iki taraf da nassın ötesine geçmektedirler. Katı bir *tevkîf* anlayışının bulunmaması gerçeği, kendisi de *tevkîfî* kabul eden İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) şu sözleriyle kendisini açığa vurmaktadır:

“Allah'ın isimlerinden ve sıfatlarından, şeriatta vârid olanı kullanırız. Şeriatın kullanılmasını yasakladığımızı ise yasaklarız. Hakında izin veya yasak olmayan şeyin ise ne helâlligine, ne de haramlığına hüküm veririz.”⁸²³

Gazzâlî'den aktarılan yukarıdaki metinle aynı düşünceyi barındıran Cüveynî'ye ait bu pasaj, ilâhî isimlerin kullanımında esas olarak kabul edilecek olan ilkenin nassın tayini değil, nassın yasaklamaması olduğunu zımnen vurgulayarak, *kuyâsilik* anlayışına da açık bir kapı bırakmaktadır. Böylelikle zihinlerinde her zaman böyle bir 'cevâz'ın olduğu bilincini taşıyan ulemâ, nassın bildirmediği isimlere, icmâya dayanarak ulaşmışlardır. Ayrıca şu noktaya da dikkat çekilmelidir ki, *kuyâsî* anlayışı kabul eden hiçbir ulemâ ya da ekol, Allah'ı, Kerrâmiyye'nin cisim lafzını O'na atfetmelerindeki gibi çok nadir ve uç örneklerin dışında, O'nu zâtına lâyük olmayan isimlerle asla isimlendirmemişlerdir. Hatta onlar, bu konuda *tevkîf* taraftarlarından daha hassas davranmışlar⁸²⁴ ve *tevkîf* anlayışının çizdiği sınırı, *tenzih* akidesi bağlamında aşmamışlardır. Zira bu tür bir yaklaşım, tıpkı 'cisim' lafzında olduğu gibi, zaten icmâ yoluyla reddedilecektir. Dolayısıyla son aşamada *tevkîf* taraftarlarının icmâ kavramı sayesinde yaptıkları şey, *kuyâsilik* taraftarlarının *tenzih* ilkesine bağlı olarak yaptıkları akıl merkezli yorumların kabulünden başka bir şey olmamaktadır.

İcmâ kavramı üzerine belki gereğinden fazla vurgu yapılmış gözükülebilir ama *tevkîf* taraftarlarının keskin sınırlar çizmemesinin altında, zihinlerindeki icmâ kavramının tanıdığı serbestliğin olduğunu söylemek kuvvetle muhtemeldir. Tüm bu anlatılanlar bizleri, 'esmâ-i

⁸²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, (Nşr.; Es'ad Temim), Beyrut; Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1996, 136.

⁸²⁴ Örneğin mu'tezililer Kur'an ve mütevâtir hadislerin dışındaki nasslarda geçen bazı isimleri ya reddetmişler ya da tevil etmişlerdir. Tüm bunların altında yatan sebep ise Allah'ı maddî niteliklerden soyutlamaktır. Örneğin Kâdi Abdülcebbar'a göre Allah hakikatte "refî" olarak vasıflandırılmaz, zira bu kelime kök itibarıyla maddî mekândaki yüksekliği ifade eder, ancak 'azîmin yerine mecâzen kullanılabilir. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 215. Kezâ "metîn", "hâfiz", "vetr", "karîb", "refik", "hasen" gibi lafızlarda benzer nedenlerden dolayı tevil edilir. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 216, 220, 246, 256.

hüsnâ'nın *tevkîfî* olmadığı yönünde fiili bir icmânın oluştuğu⁸²⁵ şeklindeki kanaate ulaştırır.

Sonuç olarak, şu nokta kesinlikle vurgulanmalıdır: *Tevkîfîlik* anlayışı ile *kuyâsîlik* anlayışı tamamen aynı iki anlayış değildir. Zaten bu çalışma da bu hususu kanıtlama amacına yönelik değildir. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, her iki anlayış arasında büyük benzerlikler olduğudur. Bu benzerlikler, bazen nasslarda geçen isimlerin kullanımının daraltılması şeklinde gerçekleşmekte, bazen ise çeşitli nedenlerden dolayı 'icmâ' kavramı eliyle nassların ötesine geçerek yeni isimleri kabul etmek şeklinde kendini göstermektedir. Şüphesiz bu yapılanların ölçüsünde ve açıklama tarzlarında farklılıklar bulunabilir. Ancak bu durum, son aşamada bu iki anlayışın Allah'ı zâtına lâyık olmayan şeylerden koruyarak *tenzih* ilkesinde örtüştükleri gerçeğini değiştirmez. Hem F. er-Râzî'nin *tevkîf* anlayışında, hem de *kuyâsîlik* taraftarlarında tespit ettiğimiz bu unsurlar, en azından bu iki anlayışın birbirine bütünüyle zıt olmadığını, hatta çoğu zaman örtüştüklerini kanıtlar.

⁸²⁵ Yurdagür, Metin, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*, 27; Topaloğlu, Bekir, *a.g.md.*, 411; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, 75.