

# ALLAH TASAVVURLARINDAKİ FARKLILIĞIN ÂYET YORUMLARINA YANSIMASI: FAHREDDİN er-RÂZÎ VE ZEMAŞERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME\*

Yusuf KARATAY\*\*

E-mail: yusufkaratay@karabuk.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5304-9575>

Muhammed ABAY\*\*\*

E-mail: abay@marmara.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>

**Citation/©:** Karatay, Y. & Abay, M. (2023). Allah tasavvurlarındaki farklılığın âyet yorumlarına yansması: Fahreddin er-Râzî ve Zemaşerî özelinde bir inceleme. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 15, 325-338.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1320668>

## Öz

Her dinin kutsal saydığı metinler, tarih boyunca ona muhatap olanlar tarafından yorumlanmış ve aktarılmıştır. Dinlerin insanlar tarafından anlaşılması, yaşanması ve yaşatılması da yorumlanan kutsal metinler üzerinden gerçekleşmiştir. Bu yorumlama faaliyeti sonucunda da yorumcunun öznelliği, yorumların da öznel olmasına neden olmuştur. Sadece inanç, ibadet ve muamelatla ilgili konular değil, her dinde mutlak otorite ve aşkın varlık yerine konan Tanrı'nın tasavvur edilmesi de bu öznellikten payını

---

\* Bu makale Yusuf Karatay tarafından hazırlanan *İtikadî Âyetlerin Yorumunda Dönemsel İhtilafların Arka Planı: Allah Tasavvuru* isimli Doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Arş. Gör. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.

\*\*\* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Yazar Katkıları:** Yusuf Karatay (%70); Muhammed Abay (%30).

almış, Tanrı tasavvurları her dine, mezhebe hatta şahıslara göre farklılaşmıştır. İslam düşünce geleneğinde Allah tasavvurları konusunda da farklı düşünceler mevcuttur. Bu farklılıkların temelinde, insanların Allah hakkındaki algıları, deneyimleri, inançları ve düşünceleri yer almaktadır. Bu makalede söz konusu Allah tasavvurlarındaki farklılıkların âyet yorumlarına yansımaları rû'yetullah konusundaki örnek âyetlerle Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) ve Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) özelinde ele alınmış, böylece tasavvur-yorum ilişkisinin keyfiyeti tespit edilmiştir. Makalede nicel araştırma yöntemlerinden betimsel analiz ve dokümantasyon yöntemleri kullanılmış, adı geçen müfessirlerin yorumları mukayese edilerek Allah'a dair algıları doğrultusunda tasavvurların âyet yorumlarına yansımaları aktarılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın sonucunda da adı geçen iki müfessir özelinde Allah tasavvurlarının âyet yorumlarına doğrudan etkisi olduğu, her müfessirin tasavvuru doğrultusunda âyetleri te'vil ettiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Allah, Tasavvur, Yorum, Râzî, Zemahşerî.

## THE REFLECTION OF THE DIFFERENCE IN THE CONCEPTIONS OF GOD ON THE INTERPRETATIONS OF THE VERSE: A STUDY SPECIFIC TO FAHREDDIN AL-RAZI AND ZEMAKHSHARI

### Abstract

The sacred texts revered by each religion have been interpreted and transmitted by those who have engaged with them throughout history. The understanding, practice, and preservation of religions have been carried out through the interpretation of these sacred texts. As a result of this interpretive activity, the subjectivity of the interpreter has led to the subjectivity of the interpretations. Not only matters of faith, worship, and conduct, but also the conception of God, which replaces absolute authority and transcendent existence in every religion, has been influenced by this subjectivity, causing variations in the conception of God across different religions, sects, and even individuals. In Islamic intellectual tradition, there are also different perspectives on the conception of Allah. At the core of these differences lie people's perceptions, experiences, beliefs, and thoughts about Allah. This article explores the reflection of these differences in the interpretations of verses concerning the vision of Allah, with a focus on selected verses and the interpretations of Abu Abdullah (Abu al-Fadl) Fahr al-Din Muhammad ibn Umar ibn Husayn al-Razi al-Tabaristani (d. 606/1210) and Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad al-Harizmi al-Zamakhshari (d. 538/1144). In doing so, it seeks to determine the nature of the relationship between conception and interpretation. The article employs qualitative research methods, including descriptive analysis and documentation, comparing the interpretations of the mentioned exegetes

to elucidate how conceptions influence interpretations of verses related to the conception of Allah. The research concludes that the aforementioned two exegetes directly shape their interpretations of verses according to their own conceptions of Allah.

**Keywords:** Commentary, God, İmagination, Exegesis, al-Razi, al-Zamakhshari.

## Giriş

Tanrı tasavvurlarındaki farklılaşma algı, inanç ve düşüncenin yanı sıra özellikle kutsal metinlerin yorumlanmasında kendisini daha fazla göstermiştir. Çünkü Tanrı'nın insan zihninde müşahhas bir tasavvurunun olmayışı, yine insanın Tanrı'ya dair somut bir tecrübe ve müşahadededen yoksun oluşu O'nun kutsal metinlerde anlatıldığı kadarıyla ve inanların anlatılanları anladığı kadarıyla tasavvur edilmesine neden olmuştur. Kutsal metinlerde Tanrı'nın tasvir edildiği pasajlar ise yoruma açık pasajlardır. Bunun nedeni insanla kendisi arasındaki ontolojik farklılığından dolayı kutsal metinlerde, Tanrı'nın tasvir edildiği âyetlerde mecazî bir dilin kullanılmasıdır. Bu dilin kullanımı ise söz konusu farklardan dolayı elzemdir. Nitekim sınırlı insan idrakinin sınırsız bir varlığı tasavvur etmesi ancak mecaz ve teşbihî dilin kullanılmasıyla mümkündür ki Tanrı tasavvurlarının sübjektifliği de kutsal metinlerde kullanılan bu dilden kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın insan zihni tarafından düşünülmesi, kutsal metinlerin anlaşılmasına göre farklılaşırken, aynı şekilde farklı yorumlanan kutsal metinler de Tanrı tasavvurlarını farklılaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle Tanrı tasavvurları kutsal metinlerin anlaşılmasını, kutsal metinlerin anlaşılması ise Tanrı tasavvurlarını farklılaştırmaktadır. Yani tasavvur ve yorum arasında çift taraflı bir etkileşim söz konusudur. Yaptığımız bu çalışma da farklılaşan Tanrı tasavvurlarının kutsal metin yorumuna etkisini incelemektedir. Burada kastedilen kutsal metin ise Kur'ân âyetleridir. Söz konusu âyetler de Allah tasavvurlarını doğrudan ilgilendiren rü'yettullahın ifade edildiği âyetlerdir. Allah tasavvurlarındaki farklılıkların âyet yorumlarına yansımalarına geçmeden önce İslam düşünce geleneğindeki Allah tasavvurlarının genel çerçevesini çizmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu sebeple öncelikle İslam düşünce geleneğindeki Allah tasavvurları hakkında genel bilgiler verilecek daha sonra ise Allah tasavvurlarındaki farklılıkların âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasına ne gibi etkisi olduğu incelenmeye çalışılacaktır.

## 1. İslam Düşüncesinde Allah Tasavvurları

İslam düşünce geleneğinde Allah tasavvurlarını genel olarak üçe ayırmak mümkündür. Bunlar; ilk dönem Müslümanlarının tasavvuru olan tefvizci Allah tasavvuru; bu tasavvurun temel alındığı ancak daha müşahhas bir tasavvurun benimsendiği antropomorfist tasavvur

ve sonucusu da antropomorfizme tepki olarak ortaya çıkan tenzihi Allah tasavvurlarıdır. İlk dönemin tasavvuru olan tefvizci Allah tasavvurunun karakteristik özelliği nasslara bağlı kalınmak suretiyle âyetlerde ifade edilen Allah'a dair betimlemelerin olduğu şekliyle kabul edilmesi ve bu ifadeler hakkında yorumda bulunmama, âyetlerde ifade edilen betimlemelerin gerçek anlamını Allah'a havale etme prensibine dayanmaktadır (Kırbaşoğlu, 2020, s. 122). Diğer bir ifadeyle tefvizci Allah tasavvurunu benimseyenlerin bu tutumunda ispat ve tefviz metodu etkilidir. Bu nedenle ilk dönem selef ulemâsı nasslarda geçen Allah'a ait betimlemeler hususunda yorum yapmaktan ısrarla kaçınmış, Allah'a izafe edilen el, yüz, göz gibi organlar; gelmek, gitmek, gülmek, alay etmek gibi fiil ve duygular konusunda teşbih ve teciime düşme korkusuyla te'vile yanaşmamışlardır (Yâfi'î, 2010, ss. 183-184). Çünkü onlar te'ville mükellef tutulmadıklarını düşünmüşlerdir. Onlara göre teklif, sadece iman etme konusundadır (Şehristânî, 1992, s. 79). Ancak bu anlayışın çıkmazı, âyetlerde geçen betimlemelerin olduğu şekliyle kabulü Allah'ın antropomorfik bir varlık olarak algılanmasına kapı aralamasıdır. Nitekim antropomorfizmi benimseyen gruplar da aynı âyetleri delil göstererek Allah'ı müşahhas bir varlık olarak algılamışlardır. Antropomorfizmi benimseyenlerin tefvizci tutumu benimseyenlerden farkı âyetlerde geçen betimlemeleri yorumlamalarıdır. Âyetlerin geldiği şekliyle kabulünde ise her iki grup da aynı tavrı benimsemiştir. Dolayısıyla tefvizci tutumu benimseyenler hakkında antropomorfist bir Allah tasavvurunu benimsedikleri söylenemese de âyetlerin anlaşılması konusunda antropomorfizme katkı sağladıkları söylenebilir.

Erken dönem tefvizci tutumun benimsenmesinde Hz. Peygamber ve sahâbe neslinin Allah tasavvurlarının etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü sahâbe neslinin Allah tasavvurları ile doğrudan ilgili olan haberî sıfatlar konusunda Hz. Peygamber'den gelen haberleri olduğu gibi kabul ettikleri ve bu konuda kendisine soru sordukları bilinmektedir (Makrizî, 1418, s. 197). Daha sonra gelen ulemâ da sahâbe yolunu izleyerek nasslarda geçen haberî sıfatlar konusunda âyetlerin zahirine bağlı kalmış ve Allah'ı söz konusu nasslarda belirtilen şekilde tasavvur etmişlerdir. (Beyhakî, 1993, ss. 118-137; İbn Huzeyme, 1988, ss. 118-119; Zehebî, 1992, ss. 73-104) Çünkü itikadî ilgilendiren bu konular, onlara göre bizzat Allah tarafından vaz' edilmiştir. Bu sebeple Allah'a dair nitelemeler konusunda araştırma, münakaşa ve mücadele etme bid'at olarak telakki edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, 2002, s. 56; Eş'arî, t.y., ss. 37-41). Dolayısıyla ilk dönem Müslümanlarının tefvizci tutumu bir iman meselesi olarak algılanmış ve tüm selef ehlinin bu konuda ittifak ettiği belirtilmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) selefin bu tutumu hakkında şunları ifade etmektedir: "Meşrik'tan Mağrib'e kadar bütün ulemâ, sıfatlarla ilgili âyetlere ve sika râvilerin rivâyet ettiği hadislerle; tefsir, tavsif ve teşbihte bulunmaksızın iman edilmesinde ittifak etmişlerdir. Bugün, her kim bu âyet ve hadislerden herhangi birini tefsir etmek isterse, Resûlullah'ın yolundan çıkar ve 'cemaat'ten ayrılır. Çünkü onlar, bunları tavsif ve tefsir etmemişler; lakin, Kitap ve Sünnet'te mevcut olanları söylemekle yetinmişler ve sonra sükût etmişlerdir. Her kim Cehm'in (b. Safvân) görüşünü kabul ederse 'cemaat'ten ayrılır. Çünkü Cehm, Allah'ı (yokluğa götüren) selbî sıfatlarla tavsif etmiştir."

(İbn Teymiyye, 1995, s. 50; Kırbaoğlu, 2020, s. 123). Görüldüğü üzere Şeybânî Allah tasavvuru konusunda sıfatlarla ilgili haberleri olduğu gibi kabullenmek, zahirine bağlı kalmak ve hakkında düşünmeden geldiği şekliyle iman etmek gerektiğini ifade etmekte, aksi tavrın benimsemesini ise “cemaatten ayrılma” olarak nitelendirmektedir. Diğer bir ifadeyle İslam dairesinden çıkma olarak tavsif etmektedir.

Tefvizci tutumu benimseyenlerin Allah algısı daha önce ifade edildiği gibi antropomorfizmin kapısını aralamış, Allah’ın müşahhas bir varlık olarak tasavvur edilmesine öncülük etmiştir. Antropomorfizmi benimseyen gruplar her ne kadar varlığını sürdürememiş fırkalar olsa da kendilerini Müslüman olarak gören gruplardır. Genelde Müşebbihe ve Mücessime olarak anılan bu grupların ortak özellikleri beşerî nitelik ve sıfatları Allah’a ya da Allah’ın bazı ulûhiyet sıfatlarını beşere nispet etmeleridir. Örneğin bazıları nasslarda geçtiği şekliyle Allah’ın bilinen anlamda organ olarak eli, yüzü, gözü olduğunu;<sup>1</sup> bazıları Hz. Ali’nin ilah olduğunu; bazıları da Allah’ın tenasüh yoluyla insan bedenine intikal ettiğini iddia edebilmiştir (Bağdâdî, 1977, ss. 224-227). Tüm bu iddiaların kaynakları elbette nasslardan, daha doğru bir ifadeyle Müslümanların nassları anlama biçimlerinden kaynaklanmaktadır.

Allah’ın müşahhas bir varlık olarak algılanması en başta Allah hakkında betimlemelerin yer aldığı âyetlerden yani Kur’ân’dan kaynaklanmaktadır. Örneğin; tartışmalı meselelerden olan Allah’ın arşa istivâ konusu O’nun müşahhas bir varlık olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Arşın somut mu soyut mu, istivânın gerçek anlamda mı kullanıldığı yoksa mecaz anlamının mı kastedildiği husuları Allah tasavvurlarındaki farklılığın temel sebeplerindendir. Arşın somut, istivânın da gerçek anlamda kullanıldığını düşünenler Allah’ın gökte bulunan arşa oturduğunu tasavvur etmekte ve böylece Allah’ı bir kral gibi insan biçiminde tasvir etmektedirler.<sup>2</sup> Çünkü arş kelime anlamıyla taht; istivâ da yukarı çıkmak, yükselmek, yerleşmek anlamındadır (Beyhakî, 1993, s. 272, 307; Taberî, 2001a, s. 457; 2001b, s. 271, 294; Zehebî, 2003, s. 277). Dolayısıyla Allah’ın arşa istivâ etmesini zahiri anlamına hamledenler O’na hem bir mekân hem de cihet atfetmişlerdir. Bu da O’nun müşahhas bir varlık olarak düşünüldüğünün açık göstergesidir. Yine Allah’ın gökte olduğunu ifade eden diğer bazı âyetler de Allah’ın mekân olarak gökte bulunduğu tasavvurunun benimsenmesinde etkili olmuştur. Örneğin; “*Semada olanın sizi yere batırmasına karşı emniyette misiniz? O zaman bir de görürsünüz ki o (yer) çalkalanıp duruyor. Yoksa (siz,) semada olanın üzerinize taş yağdıran (bir fırtına) göndermesi konusunda güvence mi alıyorsunuz? (O zaman) tehdidim nasılmış bileceksiniz!*” (Mülk, 67/16-

<sup>1</sup> Bu grupların delil olarak kullandığı Allah’a organ isnat edilen bazı âyetler için bk.: Bakara, 2/115; Âl-i İmrân, 3/26; Mâide, 5/64; Hüd, 11/37; Ra’d, 13/22; Tâhâ, 20/39; Kasas, 28/88; Yâsîn, 36/71; Sâd, 38/75; Zümer, 39/67; Fetih, 48/10; Kamer, 54/14; Rahmân, 55/26-27; Hadîd, 57/29.

<sup>2</sup> Allah’ın gökte olduğunu düşünenlerin dayandıkları örnek âyetler için bk.: En’âm, 6/18; A’râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4; Me’âric, 70/4.

17) âyetlerinin zahirine bağlı kalanlar bu âyetlerde ifade edildiği üzere Allah'ın gökte olduğu inancını benimsemiştir.

Allah'ın antropomorfist bir varlık olarak benimsemesinin sebeplerinden bir diğeri de âyetlerden daha açık ve net bir şekilde tasvirinin sunulduğu hadislerdir. Örneğin; Allah'ın arşının su üzerinde bulunduğu (Buhârî, 2001, "Tevhid", 22 (7418)); Hz. Peygamber'in, Allah'ın gökte olduğunu ifade eden beyanları (Buhârî, 2001, "Tevhid", 22 (7420-7421, 7423), 23 (7433); "Tefsîr", 288 (4802); "Megâzî", 62 (4351); "Teheccüd", 14 (1145); Ebû Dâvûd, 2009, "İmân ve'n-Nüzur", 19 (3284); "Tıb", 19 (3892); Müslim, 1955, "Zekât", 47 (1064); "Mesâcid ve Mevâzi'u's-Salât", 7 (537); "Nikah", 20 (1436)); âyetlerde zikredildiği gibi Allah'ın bazı organlara sahip olduğunu ifade eden hadisler (Buhârî, 2001, "Tevhîd", 19 (7411); Ebû Dâvûd, 2009, "Zekât", 28 (1649); Müslim, 1955, "Zekât", 11 (993); Tirmizî, 1975, "Birr ve's-Sıla", 16 (1924); "Fiten", 7 (1649)), âyetlerin yanında Allah'ın müşahhas bir varlık olarak algılanmasına sebep olan diğeri bir kaynaktır. Âyet ve hadislerde geçen betimlemeleri zahiri anlamına hamledenler doğal olarak Allah'ı antropomorfist bir şekilde tasvir etmiş ve Allah hakkındaki algı ve inançlarını bu yönde inşa etmişlerdir.

Allah'ın aşkın ve yüce bir varlık olduğundan hareketle O'nun beşerî özelliklerle tavsif edilemeyeceğini düşünenler aynı âyetlerden yola çıkarak tefvizci ve antropomorfist tutumun aksine tenzihçi tutumu benimsemiş ve Allah'ın hiçbir varlığa benzemeyeceğini öne sürerek görüşlerini delillendirmişlerdir. Bu konuda dayandıkları en temel nass ise Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığını beyan eden Şûrâ sûresinin 11. âyetidir. Söz konusu âyet esas alınarak Allah'ın kendisini betimlediği diğeri nasslar bu âyet sadedinde te'vil edilmiş ve tenzihçi tasavvuru benimseyenler Allah'ı bu âyetin gerektirdiği şekilde tasavvur etmişlerdir. Söz konusu tasavvurun temelinde Allah'ın beşerî niteliklerden arındırılması, O'na yakışmayacak her türlü nitelemeyi uzak tutulması, ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramların kendisinden nefyedilmesi tavrı bulunmaktadır. İşte bu tavrı benimseyenlerden iki isim de konu hakkında yorumlarına başvurduğumuz Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'dir. Bu iki müfessir ilk dönem Müslümanlarının tefvizci tutumu ile antropomorfizmi benimseyenlerin tutumunu eleştirmiş, cisim olmasını gerektireceğinden Allah'ın insanbiçimci şekilde algılanmasına ısrarla karşı çıkmıştır.

Her iki müfessir de temelde tenzihçi tutumu benimsemekle beraber aralarında Allah tasavvuru konusunda farklılıklar vardır. Haberî sıfatlar konusunda aynı tutumu benimseyenler de rû'yetullah konusunda bu iki isim ayrıştırmaktadır. Tenzihî tutumları gereği haberî sıfatlarda ifade edilen betimlemelerin Allah hakkında düşünülmesini muhal gören iki müfessir, rû'yetullah konusunda ise aynı tavrı sergilemez. Diğeri bir ifadeyle hem Râzî hem de Zemahşerî haberî sıfatları yorumlamada aynı tenzihçi tutumu sergilerken rû'yetullah konusunda Zemahşerî benimsemiş olduğu tutumunu devam ettirirken Râzî bu konuda selefin yolunu izler. Zemahşerî'nin mutlak tenzihçi tutumu Allah'ın ahirette müminler tarafından gözle görülmesini muhal görürken Râzî bu konudaki âyet ve açık hadisleri delil getirerek Allah'ın görülebileceğini savunur. Bu iki yaklaşımda dikkat çeken

nokta ise her iki müfessirin, ulaştığı zıt iki hükümde aynı âyetleri delil olarak kullanmalarındadır. Yani Râzî'nin rü'yetullahı mümkün görmesinde de Zemahşerî'nin imkânsız görmesinde de delil olarak kullanılan âyetler aynıdır. Ancak ulaşılan hüküm tamamen zıttır. Bunda da hiç şüphesiz müfessirlerin Allah tasavvurları etkilidir.

Daha önce ifade edildiği gibi Zemahşerî mutlak bir tenzihçi tasavvuru benimserken Râzî'nin tenzihçi tutumu daha mutedildir. Bu sebeple tenzihçi yaklaşım noktasında Zemahşerî'nin Râzî'den daha istikrarlı olduğu söylenebilir. Nitekim Zemahşerî hem haberî sıfatlar hem de rü'yetullah konusunda mutlak tenzihçi tasavvurunu ısrarla benimseyip âyetleri bu minvalde te'vil ederken; Râzî haberî sıfatları konusunda Zemahşerî gibi mutlak tenzihçi tutumu benimsemekte ancak rü'yetullah konusunda bu tutumunu devre dışı bırakarak selefin görüşlerine uymaktadır. Konunun âyetler üzerinden örneklendirilmesi meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağından bu iki müfessirin Allah tasavvuru ile doğrudan ilgili olan rü'yetullahın ifade edildiği âyetleri nasıl te'vil ettiklerini ve tasavvurun âyet yorumlarına nasıl yansıdığını inceleyelim.

## 2. Allah Tasavvurlarındaki Farklılığın Âyet Yorumlarına Yansımaları

Rü'yetullahın ifade edildiği âyetler doğrudan Allah tasavvurlarına etki eden âyetlerdir. Müfessirler söz konusu âyetleri yorumlarken zihinlerindeki Allah tasavvurlarını dikkate alarak bu âyetleri yorumlamaktadırlar. Yorumlar arasındaki farklılıkların temelinde bu neden yatmaktadır. Her bir müfessir mensubu olduğu ekol veya mezhebin ilke ve görüşlerini benimsediğinden âyetler de bu ilke ve görüşlere göre yorumlanmaktadır. Nitekim ekol veya mezhep, mensubu olduğu kimseler için bir üst kimliktir. Dolayısıyla çalışmanın özelinde ele alacağımız Râzî ve Zemahşerî mukayesesinin aslında Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mukayesesini olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü bu iki müfessir mensubu oldukları mezheplerin ilkeleri doğrultusunda hareket etmektedir.

Rü'yetullah meselesinde iki müfessirin yorumlarını ve Allah tasavvurlarının yorumlarına etkisini inceleyeceğimiz âyetlerden ilki En'âm sûresinin 103. âyettir. *“Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”* mealindeki bu âyet, rü'yetullahın imkânı ve imkânsızlığı üzerine tartışmaların cereyan ettiği âyetlerdendir. Söz konusu mesele üzerinde yapılan tartışmalar genelde rü'yetullahla ilgili lafızlar üzerinden yapılmaktadır ki bu âyette de tartışmaların odağında olan lafız “idrak”tır. Müfessirler bu lafza yükledikleri anlam çerçevesinde rü'yetullahı savunmuş veya inkâr etmiştir. Diğer bir ifadeyle “idrak” kelimesine verilen anlam hem rü'yetullahın hükmünün hem de Allah tasavvurlarının belirleyicisi olmuştur. Bu minvalde “idrak”e “ihata” anlamını verenler söz konusu âyetin, rü'yetullahın imkânına delil olduğunu ileri sürerken, aynı kelimeye “rü'yet/görme” anlamı verenler tam tersini iddia etmiştir. Daha açık bir ifadeyle ahirette rü'yetullahın mümkün olduğunu düşünen Râzî, “idrak” lafzının “ihata” anlamında kullanıldığını, dolayısıyla âyette nefyedilen şeyin rü'yet değil bir şeye en ince ayrıntısına kadar muttali olma, künhüne vakıf olma anlamında ihatanın olduğunu söyler. Bu sebeple Râzî âyetin idraki nefyetmesiyle

Allah'ın tam anlamıyla ihata edilemeyeceğine ancak görülebileceğine delil olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bir şeyi idrak etmek farklı görmek farklı şeylerdir. Râzî ayrıca söz konusu âyetin Allah için övgü içermesinden dolayı da rü'yetullahın imkânına delil olduğunu zikreder. Ona göre görülemeyecek bir varlığın idrak edilememesinin dillendirilmesinde bir övgü yoktur. Aksine görülebilecek bir varlığın idrak edilemeyecek oluşu bir övgüdür. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın görülmesinin mümkün olup idrak edilemeyecek derecede aşkın ve yüce oluşu O'nun için tam ve mükemmel bir kudrete işarettir ki âyet de bu kudret ve azametinin övgüsünü içermektedir (Râzî, 2000a, ss. 97-98).

Râzî âyetin rü'yetullahın imkânına delil oluşunu âyette geçen “el-ebşâr” (gözler) lafzıyla da ilişkilendirir. Ona göre bu lafzın çoğul ve ma'rife şeklinde gelmesi kapsamlılık ifade eder. Yani âyette tüm gözlerin değil bazı gözlerin O'nu göremeyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bazı gözlerin O'nu görecek olması âyetin rü'yetullahın imkânına delil oluşunu göstermektedir (Râzî, 2000a, s. 98). Râzî'nin bu yorumu ilk yorumuyla çelişik gibi görünmektedir. Şöyle ki “idrak” kelimesine önce “ihata” anlamı veren Râzî âyette nefyedilenin görmek değil ihata etmek olduğunu söylerken sonraki yorumunda “idrak”i görme anlamında kullandığını göstermektedir. Çünkü tüm gözlerin değil bazı gözlerin O'nu göremeyeceğini söylemesi Râzî'nin burada “idrak”e “görme” anlamını verdiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla “idrak” lafzına birinci delilinde “ihata” ikinci delilinde “rü'yet” anlamı veren Râzî, akli çıkarımlarını tasavvuruna göre inşa ettiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın ahirette görülebileceği ön kabulüyle âyeti te'vil eden Râzî, akli delillerini de bu ön kabule uygun olarak zikretmektedir. Nitekim eğer “idrak”e “görme” anlamı verilirse o zaman Râzî'nin şiddetle karşı çıktığı Mu'tezile'nin görüşünden bir farkı kalmamış olmaktadır. Çünkü onlar da “idrak”e “ihata” değil “rü'yet” anlamını verdiğinden âyeti rü'yetullahın imkânsız olduğuna delil getirirler (Kâdî Abdulcebâr, t.y.(a), ss. 144-145; t.y.(b), s. 255; 1996, ss. 233-234). Dolayısıyla yorum açısından burada Râzî ile Mu'tezile arasında bir fark yok gibi görünmektedir. Ancak şurası açıktır ki kullanılan deliller aynı olsa bile varılan hüküm tamamen zıttır. Bu zıtlığı daha net görmek için Zemaşerî'nin âyet hakkındaki yorumlarına bakalım.

Zemaşerî'ye göre gözün bir şeyi görmesi görülen şeyin cisim olmasını gerektireceğinden Allah'ın gözle görülmesi imkânsızdır. Çünkü o mürekkebe ve mücessem bir varlık değildir. Göz ancak cisim olan şeyi görür. Dolayısıyla âyetin ifade ettiği anlam Allah'ı hiçbir gözün göremeyecek olmasıdır. Çünkü O, gözlerin kendisini görebileceğinden çok daha aşkın ve yüce bir varlıktır (Zemaşerî, 2009, s. 340). Şahide kıyasla gaib hakkında hüküm veren Zemaşerî görme fiilini de cisimle ilişkilendirerek Allah'ın görülmesi olayını da müşahade âlemindeki görme olayına kıyas eder ve O'nun cisim olmadığı, dolayısıyla ahirette görülemeyeceği hükmüne varır. Zemaşerî de Râzî gibi âyetleri te'vil ederken metodolojisinde tasavvurunu merkeze alarak âyetleri bu minvalde yorumlar. Görüldüğü üzere her iki müfessir de aynı âyeti kullanarak iki zıt hükme varır ki bunun temelinde

zihinlerindeki Allah tasavvurunun farklılığı yatmaktadır. Bu tasavvur farklılığı da âyet yorumlarına yansımaktadır.

Allah tasavvurlarındaki farklılığın yorumlara yansımaları örneğini yine rü'yetullahla alakalı Yûnus sûresinin 26. âyetinde de görmekteyiz. “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır...*” mealindeki âyette bu kez tartışmanın cereyan ettiği lafız “fazlalık” anlamındaki “ziyâde” lafzıdır. Lafza yüklenen anlam neticesinde âyetin yorumları değişmekte, rü'yetullah konusunda varılan hüküm de farklılaşmaktadır. Râzî buradaki “ziyâde” lafzını rü'yetullaha delil göstererek lafzın Allah'ı görme mükafatına karşılık geldiğini söyler (Râzî, 2000b, s. 240). Râzî'nin bu yorumunda hiç şüphesiz hadislerin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Râzî “ziyâde”yi rü'yetullah anlamına hamlederken naklî delil olarak Hz. Peygamber'in bu lafzı rü'yetullah olarak açıklamasına bağlar (Dârekutnî, 1411, s. 156 (43), 171 (57), 290 (194), ss. 299-301 (212-213, 216); 1985, s. 34 (2378); Ebû Nu'aym el-İsfahânî, 1974, s. 204 (44); Şeybânî, 1980, s. 206 (473-474)). Görüldüğü üzere Râzî delillerini yine hükmün üzerine inşa etmiştir. Yani Allah'ın görülebileceğinin mümkün olduğunu düşünmesi delillerini bu minvalde serdetmesinde etkilidir.

Zemahşerî mutlak tenzihî tutumu gereği Allah'ın görülmesinin O'nun cisim olmasını gerektireceğinden “ziyâde” lafzının rü'yetullah anlamına gelemeyeceğini, bu lafzın mükafat açısından kendisine ziyade edilenin cinsinden yani cennet nimetlerinden olması gerektiğini belirterek bu lafzın rü'yetullah anlamına hamledilemeyeceğini düşünür. Âyette geçen “el-hüsnâ”yı hak edilen mükafat, “ziyâde”yi ise Allah'ın bir lütfu kabilinden bu mükafata ilavede bulunduğu şey olarak anlayan Mu'tezile rü'yetullahı imkânsız gördüğünden bu âyeti de tasavvurlarına göre rü'yetullahın muhal oluşuna delil getirir (Râzî, 2000b, ss. 240-241; Zemahşerî, 2009, s. 462).

Rü'yetullahın en net ifade edildiği ancak hem rü'yetullahı mümkün görenlerin hem de imkânsız görenlerin delil olarak kullandığı “*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*” (Kıyâme, 75/22-23) âyetinin tartışmalı lafzı ise “nazar” ifadesidir. Bu lafız hem Râzî hem de Zemahşerî tarafından rü'yetullah konusunda delil olarak kullanılmış ancak önceki âyetlerde görüldüğü üzere yine bu iki müfessir zıt iki hükme ulaşmıştır. Âyetin zahiri açıkça birtakım yüzlerin ahirette Allah'a bakacağını ifade etmektedir. Râzî de bu açık anlam üzerinden öncüllerini inşa ederek âyetin rü'yetullahın imkânına delil olduğunu söyler. Ayrıca İslam âlimlerinin çoğunun Allah'ın ahirette görülebileceğine dair inançlarında bu âyeti referans aldıklarını ifade eder (Râzî, 2000c, s.730). “Nazar”ın sözlük anlamı olan “bakma” manasını esas alan Râzî âyeti de rü'yetullahın imkânına delil getirirken Mu'tezile'nin ise bu lafız üzerinden farklı te'villerde bulunarak âyeti rü'yetullahın muhal oluşuna delil getirdiklerini hatta zahiri anlamından rü'yetullah manasının çıkarılamayacağını ifade ettiklerini de söyler. Mu'tezile'nin bu hükme varması “nazar” lafzına verdiği anlamla ilgilidir. Buna göre Zemahşerî “nazar” lafzının sözlük anlamını bir kenara bırakarak lafız hakkında bir te'vilde bulunur ve bu lafzın “intizar/bekleme” anlamında kullanıldığını iddia eder. Bu görüşünü de farklı âyetlerden

(Bakara, 2/280; Neml, 27/35) deliller getirerek ispatlamaya çalışır. Buna göre “nazar” lafzı “bekleme” anlamında kullanıldığında âyetin anlamı “Rablerinin mükafatını beklerler” şeklinde olur ki burada rü’yetullahla ilgili en ufak bir ima bile yoktur. Dolayısıyla âyet rü’yetullahın imkânsız olduğuna bir delildir.

Genel tavrı itibarıyla dil merkezli ve hermenötik eksenli yorum ve tartışmalarla düşüncelerini temellendirme yoluna giden Mu’tezile bu âyette de söz konusu eksen etrafında lafzın farklı anlamını dikkate alarak tasavvurları gereği âyeti te’vil etmiştir. Bu dil eksenli yorumlardan örnek vermek gerekirse Kâdî Abdülcebbar “nazar”ın “rü’yet” anlamına gelemeyeceğini şu örnekle anlatmaya çalışır: Bir kimsenin hilale baktığında “hilale baktım ama onu görmedim (نظرت الى الهلال فلم أراه)” demesi doğru ve anlaşılır bir cümledir. Eğer “nazar” ve “rü’yet” aynı anlamda kullanılırsa bu kez cümle “hilali gördüm ama görmedim (رأيت الهلال وما رأيت)” gibi abes ve çelişik bir cümle halini alır. Buradan hareketle “nazar”ın ve “rü’yet”in farklı anlamlar taşıdığı ispatlanmış olur. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar’a göre burada rü’yet ile nazar arasında bir anlam farkı vardır. Bu farkı da âyete tatbik ettiğimizde “nazar”ın “rü’yet” anlamında olmadığı, âyetin de rü’yetullahla delil olmadığı sabit olmuş olur (Kâdî Abdülcebbar, 1996, s. 242). “...Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.” (A’râf, 7/198) ve “...Allah kıyamet günü onlara bakmaz...” (Âl-i İmrân, 3/77) âyetleri Kâdî Abdülcebbar’ın “nazar” lafzının “rü’yet” anlamında olmadığına dair getirdiği delillerdendir (Kâdî Abdülcebbar, 1996, s. 244). Dil eksenli yorumlarla görüşlerini temellendirmeye çalışan Mu’tezilî âlimler bu konuda tutumlarından vazgeçmiş görünmektedir. Nitekim “nazar” ile “rü’yet”in farklı anlamlara geldiğini ispatlamak için yukarıdaki âyetleri delil getiren Kâdî Abdülcebbar, görme fiiline taalluk eden “nazar”, “rü’yet” ve “basar” lafızlarının zikredildiği A’râf Sûresi’nin 198. âyetinin yorumunda tenzihçi tutumunu bir kenara bırakarak tefvizci tutumu benimseyenler gibi âyetin zahirî anlamını esas almıştır. Her fırsatta görüşlerine dayanak bulmak için kelimelerle oynayan Kâdî Abdülcebbar “...Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.” ifadesini zahirî anlamına hamlederek âyetin mecazen “Sen onların seni dikkate aldıklarını zannedersin ancak onlar gerçekte hiçbir söylediğini dikkate almamaktadırlar.” anlamını ifade ettiğini göz ardı etmiştir. Kâdî Abdülcebbar’ın bu tutumuna binaen âyetin baş tarafında yer alan “Eğer onları doğru yola çağırırsanız işitmezler.” ifadesini de gerçek anlamına hamlederek müşriklerin gerçek anlamda sağır olduklarından işitmediklerini veya “Bu dünyada kör olan ahirette de ködür.” (İsrâ, 17/2) âyetini de a’ma olarak dünyaya gelen bir kimsenin ahirette de a’ma olarak haşredilmesi gerektiğini söylemesi gerekir ki böyle bir yorum âyetlerin zahirine bağlı kalan tefvizci tutumu sergileyenler tarafından dahi abes görülür. Bu da yine çalışmanın temel konusu olan Allah tasavvurlarındaki farklılıkların yorumlara yansımaları gösteren açık bir örnektir. Te’vilin her türlüşünü görüşlerini ispatlamak için kullanan Mu’tezilî âlimlerin yeri geldiğinde bu tutumlarından vazgeçmesi âyetlerin yorumu konusunda onların zaman zaman öznel bir tutum takınabildiklerini göstermektedir. Bu sadece Mu’tezilî âlimler için geçerli değildir. Nitekim yukarıda Râzî’nin de benzer şekilde bir tutum benimsediği

görülmüştür. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki hem Râzî'nin hem de Zemaşerî'nin zihinlerindeki Allah tasavvuru bağlı oldukları mezhep/ekol bağlamında önceden belli olduğundan, bu ön kabulde tasavvurlarına uygun düşecek ve tasavvurlarını destekleyecek şekilde tefsir metotlarının dışına çıkma pahasına âyetleri te'vil etmişlerdir.

### Sonuç

Âyetler hakkında müfessirlerden aktarılan yorumlarda görülmüştür ki Allah tasavvurlarındaki farklılığın tefsirin farklılaşmasına doğrudan etkisi vardır. Her müfessir mensubu olduğu ekol veya mezhebî ilkeler doğrultusunda âyetleri te'vil etmiş, düşüncelerini mezheplerinin ön kabulüne göre şekillendirmiştir. Burada ilginç olan durum ise aynı âyetlerin delil olarak kullanılması ancak farklı hükümlere varılmasıdır. Bunun doğru veya yanlış bir tutum olduğu yargısına varmamakla birlikte bu tutumun öznellik içerdiğini, müfessirin zihnindeki inanç ve ilkeler doğrultusunda âyetleri yorumladıklarını söyleyebiliriz. Allah tasavvurlarındaki farklılığın âyet yorumlarına yansımaları da öznellik içeren bir durumdur. Ancak burada şöyle bir gerçek söz konusudur ki Allah tasavvurlarındaki farklılığın neden olduğu yorum farklılıkları itikadî ilgilendiren konulardır. Bu nedenle yorumlar neticesinde varılan hükümler itikadî hükümler olduğundan bunlar ibadet veya muamelat kabilinden olan farklılıklar gibi değildir. Diğer bir ifadeyle rü'yetullah konusunda ulaşılan hükümler tenevvü' kabilinden çeşitlilik değil tezat kabilinden zıtlık içeren hükümlerdir. Buradan hareketle itikadî konularda birliğin esas olması gerektiği düşünülürse rü'yetullah konusunda sadece bir hükmün geçerli olması gerekir. Yani Allah ahirette müminler tarafından ya görülecektir ya da görülmeyecektir. Dolayısıyla müfessirlerin ve İslam âlimlerinin rü'yetullah konusunda ulaştığı hükümlerden biri yanlış demektir. Bunun anlamı iki taraftan birinin yanlış bir itikatta olduğudur.

Çalışmada ulaşılan sonuçlardan biri de müfessirlerin âyetleri te'vil etmesinde benimsemiş oldukları deliller hiyerarşisidir. Daha açık bir ifadeyle; görüşlerini temellendirmede müfessirler, merkezlerine aldıkları deliller konusunda farklılık gösterdiklerinden ulaştıkları hükümler de farklılık göstermektedir. Örneğin Râzî tenzihiçi tutumu benimsemiş olmasına rağmen rü'yetullah konusunda selefin yoluna uyarak naklî delilleri esas almış ve aklî delillerini bu naklî deliller doğrultusunda oluşturmuştur. Zemaşerî ise merkezine aklî delilleri almış naklî delilleri de bu aklî deliller doğrultusunda zikretmiştir. Aklî delillerine ters düşen naklî delilleri de ya te'vil etmiş ya da bu naklî delilleri görmezden gelerek hiç nakletmemiştir. Örneğin Râzî'nin rü'yetullahın imkânını savunusunda merkezî yer işgal eden naklî delillerden biri Hz. Peygamber'in müminlerin bulutsuz bir gecede dolunayı açıkça gördükleri gibi Allah'ı da ahirette aynı şekilde apaçık göreceklarını ifade eden hadisi (Buhârî, 2001, "Tevhîd", 24 (7434-7439)) Zemaşerî görmezden gelmiştir. Bunun nedeni ise daha önce de ifade edildiği gibi metodolojik olarak deliller hiyerarşisinde merkeze konulan delillerdir. Zemaşerî'nin merkezinde aklî deliller bulunduğu için rü'yetullahın imkânına delil olacak naklî deliller onun tarafından kullanılmamıştır. Hatta bu konudaki hadisler Kâdî Abdülcebbar'a göre uydurmadır. Ona göre rü'yetullah konusunda nakledilen

hadisleri peygamber söylemiş olamaz. Çünkü Allah'ın cisim olmasını gerektireceğinden bu hadisler Hz. Peygamber'den sadır olamaz. Dolayısıyla bu sözleri Hz. Peygamber'in kesinlikle söylemediğine hükmetmek gerekir. Söylemiş olsa bile bunlar bir topluluktan hikâye edilerek söylenmiş sözler olmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in Allah'ın görülmesini kastedecek bir söz söylemesi teşbih ve teccim ifade edeceğinden bu sözler peygamberin söyleyebileceği sözler değildir. Nitekim bu düşünceyi savunanlar dinden çıkar. Bu da bir peygamber için mümkün değildir.

### Kaynakça

#### *Kur'ân-ı Kerîm*

Ahmed b. Hanbel. (2002). *er-Red 'ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika*. Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî el-İsferâyînî. (1977). *el-Fark beyne'l-firak* (2. bs). Dâru'l-Âfâki'l-Cedide.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. (1993). *el-Esmâ ve's-sıfat* (C. 2). Mektebetü's-Sevâdî.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (2001). *el-Câmi'u's-sahîh*. Dâru Tavki'n-Necât.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. (1411). *Rü'yetullâh*. Mektebetü'l-Menâr.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. (1985). *el-İlelü'l-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (C. 12). Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî-Dâru İbni'l-Cevzî.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. (2009). *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. (1974). *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-esfiyâ'* (C. 5). Matba'atu's-Sa'âde.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. (t.y.). *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Dâru İbn Zeydün li'-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. (1988). *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâti'r-Rabb 'azze ve celle*. Dâru'r-Rüşd.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. (1995). *Mecmû'u fetâvâ* (C. 5). Mecme'u'l-Melik Fahd li-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. (t.y.(a)) (C. 4). *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. (t.y.(b)). *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Dâru't-Turâs.

- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. (1996). *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (3. bs, C. 1). Mektebetü Vehbe.
- Kırbaşoğlu, M. H. (2020). *Ehl-i Sünnet'in kurucu ataları -Ashabu'l-hadis'e göre Allah'ın sıfatları meselesi-* (3. bs). Otto Yayınları.
- Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. (1418). *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bizikri'l-hıtat ve'l-âsâr* (C. 4). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. (1955). *el-Câmi'u's-sahîh*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. (2000a). *Mefâtihu'l-gayb* (3. bs, C. 13). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. (2000b). *Mefâtihu'l-gayb* (3. bs, C. 17). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. (2000c). *Mefâtihu'l-gayb* (3. bs, C. 30). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. (1992). *el-Milel ve'n-nihal* (2. bs, C. 1). Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şeybânî, İbn Ebî 'ÂsimEbû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled. (1980). *Kitâbü's-sünne ve me'ahû zılâlü'l-cenne fi tahrîci's-sünne*. el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmilî. (2001a). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (C. 1). Dâru Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İlân.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmilî. (2001b). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (C. 20). Dâru Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İlân.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. (1975). *Sünen*. Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Yâfi'î, Abdulfettâh b. Sâlih Kadîş. (2010). *et-Tecsim ve'l-mücessime ve hakikatu 'akîdeti's-selef fi sıfâti'l-ilâhiyye*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. (1992). *el-Erbe'in fi sıfâti Rabbi'l-âlemîn*. Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. (2003). *Kitâbu'l-'arş* (2. bs, C. 1). 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (2009). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil* (3. bs). Dâru'l-Ma'rife.