

Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları

Celil Kiraz
Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Büyük müfessir Zemahşerî, Kur'an'da yer alan Allah'ın eli, yüzü, gözü ve arşa istivâsı gibi kullanımları, O'nun hiçbir benzerinin bulunmadığına dair ayetten hareketle, Arapça'nın dil özelliklerini de kullanarak tevîl etmektedir. Ona göre Allah'ın eli, O'nun cömertliği ve kudreti; yüzü, zâtı; gözü, her şeyi gözetiminde tutması; arşa istivâsı da bütün kâinatı idare etmesi anlamına gelmektedir. Müfessir, Allah'ın gökte oluşu, O'nun gelmesi, kıyamette insan ve cinlerle baş başa kalması, kâfirleri ihâta etmesi ve onları gözetlemesi konularıyla ilgili olarak da teşbîh ve teccîmden uzak yorumlar yapmaktadır. Ayrıca Zemahşerî'ye göre Allah'ın kelâm sıfatı da mahlûktur. Müfessirimiz, O'nun cansız varlıklarla karşılıklı konuştuğuna dair Kur'an'daki bazı ayetleri de temsîl veya mecaz olarak kabul etmektedir.

Abstract

The Consideration of Some Attributes of Allah as Metaphors (Tamseel, Majaz and Istiare) in the Zamakhshari's al-Kashshaf

Zamakhshari, the great interpreter of the Qur'an, has explained some words which in the Qur'an concerning God's hand, face,

eye, istiwa on Arsh, suitably with the verse about there was no similar for God using the literary properties of the Arabic. For him, God's hand means His generosity and power; His face means Himself; His eye means His control on everything; His istiwa on Arsh means His domination on the universe. The interpreter has explained the subject of God's being in the sky, His coming from any where, His staying alone with mankind and jinnies in The Last Day, His surrounding the non-believers and His spying on them, cleansing Him of resembling with mankind. On the other hand, for him, the speaking property of God has created and it has not without beginning. Our interpreter has accepted the some verses in the Qur'an about speaking of God with lifeless things, as metaphors.

Anahtar Kelimeler: Zemaşşeri, Allah'ın eli, yüzü, gözü, Arş istivâ, te'vil, Arapça edebî sanatlar.

Key Words: Zamakhshari, God's hand, face and eye, istiwa on the Arsh, ta'wil (interpretation), Arabic literary arts.

Giriş

Kelâm âlimleri ve kelâmî bir eğilime sahip olan müfessirler, Yüce Allah'ın zâtıyla ilgili Kur'ân'da yer alan, teccîm ve teşbîh algılamasına yol açabilecek bazı ifadelerin mahiyeti üzerinde çokça fikir yürütmüşlerdir. Bu ayetlerle ilgili yaklaşımlar, İslâm düşünce geleneğinde genel olarak üç ana damarı oluşturmaktadır. Birinci yaklaşım, bu ifadelerin hakîkî anlamda kabul edilmeleridir. Bu yaklaşımı benimseyenler, genelde Müşebbihe veya Mücessime olarak isimlendirilmektedir. İkinci yaklaşım, bu ifadelere 'keyfiyetlerini sorgulamaksızın, oldukları gibi', fakat "O'nun hiçbir benzeri yoktur" (Şûrâ 42/11) ayetinden hareketle teşbîh ve teccîme sapmadan iman etmek ve bunlarla ilgili herhangi bir yoruma gitmekten kaçınmak şeklinde kendini gösterir. Bu yaklaşıma da selef ulemasında, Hanbelîlik'te ve ayrıca Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin özellikle ilk dönemlerinde rastlamaktayız. Üçüncü yaklaşım ise, bu gibi ifadelerin, konuyla ilgili olarak anahtar konumundaki yukarıdaki ayetten hareketle teccîm ve teşbîhe sapmaksızın, Yüce Allah'ın şanına yakışır bir şekilde tevil edilmesi şeklinde kendini göstermektedir. İlk dönemlerde Mu'tezile tarafından ortaya konulan bu yaklaşım, daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından da büyük oranda benimsenmiştir.¹

¹ Uludağ, Süleyman, [Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*'in içinde], s. 154 (5 numaralı dipnot), Dergâh Y., 3. Baskı, İstanbul, 1991; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 96-98, Ensar

Bu çalışmada, Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgili genel olarak Mu'tezile'nin yaklaşımını benimsemiş olan bir müfessirin, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538/1143)'nin konuyla ilgili yorumları ele alınmaya çalışılacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî, Kur'ân ayetlerinin yorumunu yaparken, Arapça'nın dil ve edebiyat özelliklerinden çokça yararlanmaktadır. Nitekim o, *el-Keşşâf* adlı tefsirinin mukaddimesinde, Arapça'nın edebî yönlerini inceleyen *Belâgat* ilminin alt dalları olan *Meânî* ve *Beyân* ilimlerinin önemine özellikle vurgu yapmakta; fıkıh, kelâm, tarih, sarf ve nahiv gibi ilimlerde ne kadar ileri gidilirse gidilsin, *Meânî* ve *Beyân* ilimlerinden yeteri kadar nasiplenemeyen bir kişinin Kur'ân'ın derinliklerine vâkıf olamayacağını, dolayısıyla da tefsir ilminde istenilen seviyeye ulaşamayacağını ifade etmektedir.² Araştırmamızda da görüleceği üzere Zemahşerî, Allah'ın bazı sıfatlarını tefsir ve tevil etme konusunda, *Beyân* ilmindeki *temsîl*, *mecâz* ve *istiâre* gibi sanatlardan oldukça fazla yararlanmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için, Zemahşerî'nin çokça kullandığı bu edebî sanatlarla ilgili burada kısaca bilgi vermeyi uygun görmekteyiz.

Temsîl sanatının daha iyi anlaşılması için işe önce *teşbîh* sanatının tarifıyla başlamak gerekmektedir. Bilindiği gibi *teşbîh* sanatı, 'aralarında bulunan ortak bir özellikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmek' veya 'iki veya daha fazla şeyin bir ya da birden fazla vasıfta birleştirilmeleri' şeklinde tarif edilmektedir.³ Meselâ Kâbe'ye

Neşr., İstanbul, 1993; Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, II, 489-490, T.D.V. Y., İstanbul, 1989.

Müşebbihe, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin konuya dair görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz: Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Y., İstanbul, 1996.

² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 7, Tashîh: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.

Zemahşerî'nin üzerinde çokça durduğu Kur'ân sembolizmi ve temsilleriyle ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz: Ulutürk, Veli, *Kur'ân'da Temsîli Anlatım*, İnsan Y., İstanbul, 1995; Şahinler, Necmettin, *Kur'ân'da Sembolik Anlatımlar*, Beyan Y., İstanbul, 1995; Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Y., İstanbul, 1995; Eren, Şadi, *Kur'ân'da Teşbîh ve Temsiller*, Işık Y., İstanbul, 2001; Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2006; Bilgin, Abdülcelil, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2008.

³ Teşbîhle ilgili geniş bilgi için bkz: Kazvîni, Hatîb, *Telhîs ve Tercümesi (Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı)*, s. 156-181 (Arapça metin kısmı), 94-110 (tercüme kısmı), Huzur Y., Haz: Nevzat H. Yanık - Mustafa Kılıçlı - M. Sadi Çöğenli, İstanbul, trs.; Tibî, Hüseyin b. Muhammed, *et-Tibyân fî İlmi'l-Meânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, s. 180-216, Tahkîk: Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987; Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, s. 134-154, Enderun Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1989; Bolelli, Nusreddin, *Belâgat (Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri: Arap Edebiyatı)*, s. 36-75, İFAV Y., 3. Baskı, İstanbul, 2001; Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 340, Nil Y., İzmir, 1999; Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgileri (Belâgat)*, s. 119-130,

saldıran fil ordusu ile ilgili olan “Allah onları, (bir kısmı) yenilmiş ekin saplarına çevirdi” (Fîl 105/5) ayetinde böyle bir *teşbih* vardır. Benzetme yönü hayâlî olan teşbihlere de *tahyîlî teşbih* denilmektedir.⁴

Temsil veya diğer adıyla *teşbihü't-temsîl*, aslında teşbihin bir çeşididir. Bir teşbihte benzetme yönü iki veya daha fazla unsurdan oluşuyorsa, bu tür teşbihlere *temsîl* denilmektedir. Yani burada, birden fazla öğeden oluşan bir tablonun, başka bir tabloya benzetilmesi söz konusudur.⁵ Meselâ “Allah rızasını kazanmak için ve ruhlarını güçlendirmek için mallarını infâk edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş olan bir bahçeye benzer; bu bahçeye yağmur yağdığı anda ürünlerini iki kat verir. Yağmur yağmazsa, bir çisinti bile onun meyve vermesi için yeterlidir” (Bakara 2/265) ayetinde böyle bir *temsîlî teşbih* vardır.

Bir diğer sanat olan *mecâz*, ‘bir kelimenin, bir alâkadan dolayı ve bu kelimenin hakikî manasında kullanılmasının önünde engelleyici bir karîne bulunmasından dolayı, gerçek manasının dışında kullanılması’ anlamına gelmektedir. Bu alâka müşâbehet (benzerlik) olursa *istiâre*; bunun dışında bir şey olursa *mecâz-ı mürsel* meydana gelir. *Mecâz*, *istiâre*ye kıyasla daha umumi bir sanattır; yani *istiâre* *mecâz*ın bir bölümüdür. Dolayısıyla her *istiâre* bir *mecâz*dır; ama her *mecâz* bir *istiâre* değildir.⁶ *Mecâza* bir örnek vermek gerekirse, “Kadınlar sizin tarlanızdır” (Bakara 2/223) ayetindeki *tarla* anlamına gelen *hars* kelimesi, kadının üreme mahalli anlamında *mecâzî* bir ifadedir.

Son olarak inceleyeceğimiz *istiâre* sanatı da, yukarıda ifade edildiği gibi *mecâz*ın bir bölümü olup, ‘bir kelimenin, benzerlik alâkasıyla ve aslı manasının kast edilmesine engel bir karînenin bulunması sebebiyle gerçek anlamının dışında kullanılması’ olarak tarif edilir. Bir diğer tanımla, *teşbihin* iki ana unsuru olan *müşebbeh* ve *müşebbeh bihten* birinin kaldırılmasıyla *istiâre* meydana gelir.

Bilimevi Y., 2. Baskı, İstanbul, 2001; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İcâz ve Belâgat Deyimleri*, s. 160-162, EKEV Y., Erzurum, 2001; Eren, Cüneyt - Özcan, Halil, *Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatlar*, s. 169, Aktif Y., Erzurum, 2003.

⁴ Kazvîni, age, s. 159-161 (metin), 95-96 (tercüme); Tibî, age, s. 187-188; Akdemir, age, s. 348-349.

⁵ *Temsille* ilgili geniş bilgi için bkz: Kazvîni, age, s. 174 (metin), 105 (tercüme); Tibî, age, s. 191-192; Bilgegil, age, s. 148-149; Bolelli, age, s. 53-59; Akdemir, age, s. 359; Saraç, age, s. 121-122; Hacımüftüoğlu, age, s. 162; Eren-Özcan, age, s. 165-166.

⁶ *Mecâzla* ilgili geniş bilgi için bkz: Kazvîni, age, s. 182-207 (metin), 110-125 (tercüme); Tibî, age, s. 217-227; Bilgegil, age, s. 168-174; Bolelli, age, s. 76-82; Akdemir, age, s. 229; Saraç, age, s. 101-108; Hacımüftüoğlu, age, s. 109-111; Eren-Özcan, age, s. 110-113.

Aslında istiâre de bir tür teşbîhtir.⁷ “Eşleriniz sizin için bir elbisedir; siz de onlar için bir elbisesiniz” (Bakara 2/187) ayetinde karı-koca için kullanılan *elbise* kelimesi, istiâreye bir örnektir. Buna göre elbise insanı nasıl soğuktan, sıcaktan ve kötü şeylerden koruyorsa, eşler de aynı şekilde birbirlerini her türlü kötü durumdan korurlar.

İstiârenin bir çeşidi olan ve ‘müşebbehin zikredildiği, müşebbeh bihin kaldırıldığı ve yerine levâzımından bir şeyin getirildiği teşbîh’ olarak tarif edilen *istiâre-i mekniyyede*, bir hayâl unsuru da varsa, buna *istiâre-i tahyîliyye* denir. Meselâ ölümün bir yırtıcı hayvan olarak tasvir edilmesi *istiâre-i mekniyye* olup, bu ölüme tırnak isnâd etmek de bir *istiâre-i tahyîliyye* oluşturur.⁸

Makalede, Zemahşeri’nin, Allah’ın bazı sıfatlarıyla ilgili konulara bu edebî sanatları kullanarak nasıl yaklaştığı ortaya konulduktan sonra; ele alınan meseleler, konunun tefsir ilmi içerisindeki yerinin daha iyi anlaşılması için; Taberî (v. 310/922) ve Mâtürîdî (v. 333/944) gibi Zemahşeri’den önce yaşamış; İbn Atıyye el-Endelûsî (v. 541/1146) gibi onunla aynı çağda yaşamış; Râzî (v. 606/1209) gibi ondan sonra yaşamış olan dört önemli müfessirle karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Karşılaştırma yapmak için bu müfessirleri seçmemizin bazı sebepleri bulunmaktadır. Bilindiği gibi Taberî, ilk dönem tefsir rivayetlerini bir araya toplamış olmakla ön plana çıkan önemli bir müfessirdir. Mâtürîdî de başta gelen itikâdî mezheplerden birinin kurucusu olması bakımından önemlidir. Kur’ân’ın edebî yönüne önem veren İbn Atıyye de, Zemahşeri ile aynı dönemde fakat farklı bir coğrafyada yaşamış Sünnî bir müfessir olarak; doğu ve batı İslâm coğrafyasından, aynı konuya yaklaşımın ortaya konması bakımından önem taşımaktadır. Râzî de bütün bu tartışmaları eserinde genişçe ele alan ve Eş’arî yaklaşımını benimseyen bir müfessir olarak önem arz etmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde Zemahşeri ve diğer müfessirlerin Allah’ın haberî sıfatlarıyla ilgili görüşleri ele alınacak; ikinci bölümünde de Allah’ın kelâm sıfatıyla ilgili görüşleri incelenecektir.

A. Allah’ın Bazı Haberî Sıfatlarıyla İlgili Zemahşeri’nin Yaklaşımları

Bilindiği gibi gerek Kur’ân ayetlerinde, gerekse bazı hadislerde insanın sahip olduğu bazı organlar veya insan ile ilgili olarak kulla-

⁷ İstiâreyle ilgili geniş bilgi için bkz: Kazvîni, age, s. 183-205 (metin), 111-122 (tercüme); Tibî, age, s. 227-254; Bilgegil, age, s. 154-168; Bolelli, age, s. 83-125; Akdemir, age, s. 163; Saraç, age, s. 109-118; Hacımüftüoğlu, age, s. 90-93; Eren-Özcan, age, s. 85-88.

⁸ Kazvîni, age, s. 200-205 (metin), 122-124 (tercüme); Tibî, age, s. 232-234; Akdemir, age, 168-169.

nılması gayet doğal iken, Yüce Allah'la ilgili kullanıldığında itikâdî açıdan sorunlar doğurabilecek bazı ifadeler kullanılmaktadır. Bilindiği gibi Allah'ın eli, yüzü, gözü gibi ifadeler, Ehli Sünnet âlimleri tarafından genel olarak *haberî sıfatlar* olarak isimlendirilmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde, söz konusu ifadelerle ilgili müfessirimiz Zemahşerî'nin yaklaşımları ele alınacak, sonra da bunların bahsi geçen diğer müfessirlerle karşılaştırması yapılacaktır.

1. Allah'ın Eli (Yedullâh) İfadesiyle İlgili Yaklaşımı

Bilindiği gibi Kur'ân'ın bazı ayetlerinde Yüce Allah'ın elinden (*yedullâh, bi-yedihî, bi-yedike*)⁹, iki elinden (*yedâhu, bi-yedeyye*)¹⁰, ellerinden (*eydînâ*)¹¹ ve avucundan (*kabzatuhû*)¹² bahsedilmektedir. Bu ifadelerin anlamıyla ilgili olarak İslâm âlimleri arasında birkaç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Biz öncelikle Zemahşerî'nin konuyla ilgili görüşlerini inceleyip, ardından farklı itikâdî mezheplere mensup olan diğer müfessirlerle mukayesesini yapacağız.

Müfessirimiz Zemahşerî, Yüce Allah'ın zâtıyla ilgili yanlış kanaatler taşıyan Yahudilerin söz konusu kanaatlerini düzeltmek amacıyla indirilmiş olan:

“Onlar Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun avucundadır (*kabzatuhû*). Gökler O'nun sağ elinde (*biyemînihi*) dürülmüş olacaktır. O, müşriklerin ortak koştukları şeylerden yüce ve münezzehdir.” (Zümer 39/67)

ayetinin tefsirinde, Yüce Allah'ın zâtıyla ilgili bu gibi ifadeler hakkında nasıl bir yaklaşım benimsenmesi gerektiğini ayrıntılı olarak ifade etmektedir. Ona göre bu ayette geçen *kabza* ve *yemîn* kelimeleri kesinlikle bir organ anlamına gelmemektedir. Bütün bu ifadeler, Yüce Allah'ın azametini ve büyüklüğünü ifade eden birer *'temsîl'*dirler. Dolayısıyla bu tablodaki unsurlar, bir bütün olarak Allah'ın büyüklüğünü ifade etme amacı taşımaktadır.¹³ Devamında Zemahşerî, *temsîl* ve *tahyîl* gibi edebî sanatlarla ilgili genel yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

“Temsil ve tahyîl konusu, Beyân ilminin en ince konularından biridir. Kur'ân'da, diğer kutsal kitaplarda ve peygamberlerin sözlerinde bu türden müteşâbih ifadeler çokça bulunmaktadır. Bunların doğru anlaşılması için, bu ince edebî sanatların bilinmesi gerekir; ama çoğu kişi bu edebî sanatlardan habersiz

⁹ Âlû İmrân 3/26, 73; Mâide 5/64; Mü'minûn 23/88; Yâ-Sîn 36/83; Feth 48/10; Hadid 57/29; Mülk 67/1.

¹⁰ Mâide 5/64; Sâd 38/75.

¹¹ Yâ-Sîn 36/71.

¹² Zümer 39/67.

¹³ Zemahşerî, age, IV, 137-138. Ayrıca bkz: Macit, age, s. 193; Eren, age, s. 90.

olduğu için bu gibi ifadeleri yanlış anlamakta ve insanların ayakları doğru yoldan kaymaktadır.”¹⁴

Aynı şekilde Zemahşeri:

“Yahudiler "Allah'ın eli bağlıdır () (yani O cimridir)" dediler. Kendi elleri bağlansın ve söyledikleri sözden ötürü lanetlensinler! Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır (), dilediği gibi verir.” (Mâide 5/64)

ayetinde geçen elin bağlı (kapalı) ve açık olmasının, cimrilik ve cömertlik anlamına gelen *mecâzî* bir ifade olduğunu belirtmekte; zira cimriliği ve israfı yasaklayan İsrâ 17/29. ayette de () benzer şekilde bu kelime kalıplarının kullanıldığını söylemektedir. Cimrinin malını esirgemesi ve müsrifin bunun tam tersi olan tavrı, bu ayette *temsîlî* bir şekilde böyle ifade edilmiştir. Cimrilik ve müsriflikle ilgili olarak nasıl o ayette gerçek anlamda bir elin varlığı ve elin açık veya kapalı olması kastedilmemişse, burada da Allah ile ilgili olarak aynı şey söz konusudur. İki ifade arasında *mecâzîlik* bakımından hiçbir fark yoktur. Meselâ bir kral, malını infak etmek için hiçbir şekilde kendi elini kullanmadığı ve bu gibi işlerini, bir işareti ve emriyle maiyyeti yaptığı halde, kralın bizzat kendisiyle ilgili elinin açıklığı ifadesi kullanılmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla Zemahşeri'ye göre bu ayet, Yüce Allah'ın bir veya iki elinin bulunduğunu ve bunların gerçek anlamda açık olduğunu değil; O'nun, yahudilerin iddia ettiği gibi cimri değil, cömert bir ilah olduğunu *temsîl* ve *mecâz* yoluyla ifade etmektedir.

Benzer bir şekilde müfessirimiz, “Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi.” (Sâd 38/75) ayetinde geçen ‘iki elimle yarattığım ()’ ifadesiyle ilgili olarak da şunları söylemektedir:

“İki ele sahip olan varlıklar, işlerinin çoğunu bunlarla yapmaktadır; bundan dolayı başka organlarıyla yaptıkları işler için de “İki elimle yaptım” ifadesi kullanılır hale gelmiştir. Hatta kalple yapılan işler için bile bu ifade kullanılmaktadır. Dolayısıyla “Bu, senin iki elinin yaptığı iştir” sözüyle “Bu, senin yaptığın iştir” sözü arasında (vurgu farkı dışında) hiçbir fark bulunmamaktadır.”¹⁶

¹⁴ Zemahşeri, age, IV, 138. Ayrıca bkz: Macit, age, s. 193.

¹⁵ Zemahşeri, age, I, 641; II, 636. Ayrıca bkz: Macit, age, s. 192; Bilgin, age, s. 300.

¹⁶ Zemahşeri, age, IV, 101. Ayrıca bkz: Macit, age, s. 192.

Yâ-Sîn 36/71. ayette de, Yüce Allah'la ilgili olarak *yed* kelimesinin çoğulu ile () ifadesi geçmektedir. Orada da Zemahşeri, bu ifadenin, elleriyle çalışanların çalışmalarından *istiâre* olarak kullanıldığını ve kesinlikle hakikat ifade etmediğini söylemektedir.¹⁷

Mü'minlerin Hudeybiye Antlaşması öncesinde Hz. Peygamber'le yaptıkları biatlaşmayı anlatan ayetlerde geçen "Sana söz verenler, gerçekte Allah'a söz vermişlerdir; Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir ()" (Fetih 48/10) ayetinin tefsirinde de müfessirimiz; bu ifadeyi, yapılan sözleşmenin gücünü tekit etmek üzere kullanılan bir *tahyîli* anlatım olarak değerlendirmektedir. Buradaki '*yedullah*'tan maksat, onlarla sözleşmek için mü'minlerin ellerinin üzerine elini koyan Hz. Peygamber'in elidir. Yüce Allah, organlara ve cisimlerin özelliklerine sahip olmaktan münezzehtir olduğuna göre bu ayet, "Peygamberle ahitleşmek, Allah'la ahitleşmek gibidir; aralarında hiçbir fark yoktur" anlamına gelmektedir. Bu tıpkı "Peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiş demektir" (Nisâ 4/80) ayetine benzemektedir.¹⁸

"İyilik Allah'ın elindedir; onu dilediğine verir" (Hadîd 57/29) ayetinin tefsirinde de Zemahşeri, buradaki el kelimesinin, 'tasarruf yetkisi ve mülkiyet' anlamına gelen bir *mesel*, yani *temsîl* olduğunu söylemektedir.¹⁹

Zemahşeri'nin konuya yaklaşımı genel olarak bu şekildedir. Görüldüğü gibi o, Allah'ın eli ifadelerinin tamamını, edebî sanatların da yardımıyla, zâhirinden farklı bir şekilde izah etmektedir. Şimdi bu konuyla ilgili bir karşılaştırma yapabilmek için diğer müfessirlerimizin görüşlerine geçebiliriz.

Aslında Zemahşeri'nin bu yaklaşımları, ilk dönemlerden itibaren farklı müfessirler tarafından az-çok benzer şekillerde dile getirilmiştir. Ondan yaklaşık iki asır önce yaşamış olan büyük müfessir Taberî (v. 310/922) de, yahudilerin "Allah'ın eli bağlıdır" sözlerini, Allah'a cimrilik isnad etmek için ve O'nun kendilerine iyilik yapmayı esirgemesi anlamında kullandıklarını söylemektedir. Devamında, insanın, infak ve iyilikte bulunmayı genelde elleriyle yapmasından dolayı, insanın yaptığı bütün işlerin ellerine isnad edildiğini ve Yüce Allah'ın, Arapların kendi aralarında kullandıkları üsluba uygun olarak Kur'ân'da bu ifadeleri kullandığını belirtmektedir. Zemahşeri'ye benzer bir şekilde o da cimrilik ve israfı ilgili İsrâ 17/29.

¹⁷ Zemahşeri, age, IV, 26.

¹⁸ Zemahşeri, age, IV, 326. Ayrıca bkz: Macit, age, s. 191-192; Eren, age, s. 71-72.

¹⁹ Zemahşeri, age, IV, 471. Ayrıca bkz: Zemahşeri, age, IV, 562 (Mülk 67/1); Bilgin, age, 316.

ayetle irtibat kurmaktadır.²⁰ Bu noktada Taberî, İbn Abbas (v. 68/687)'tan şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

“Yahudiler bu sözleriyle, Allah'ın elinin gerçek anlamda bağlı olduğunu değil, O'nun, kendi katındaki nimetleri kendilerinden esirgemesinden dolayı cimri olduğunu kastetmektedirler. Yüce Allah, onların isnad ettikleri bu vasıftan (cimrilikten) son derece uzaktır.”²¹

Devamında Taberî, bu gibi yerlerdeki *yed* kelimesinin, nimet, kuvvet ve hâkimiyet anlamlarına da geldiğini, başka ayetlerden de örnekler vererek ifade etmektedir.²²

Son olarak Taberî, *yed* kelimesinin, insanın organı olan elden farklı, Allah'ın sıfatlarından, mahiyetini bilmediğimiz bir sıfat olduğu görüşüne de değinmekte fakat herhangi bir şahıs veya mezhep ismi vermemektedir.²³ Bilindiği gibi bu görüş, daha sonraları selef ulemâsına ve Hanbelîlere isnâd edilmiştir. Böylece Taberî, konuyla ilgili ilk dönemdeki görüşlerin büyük bir kısmını bir araya getirmiş olmaktadır.

Önemli itikâdî mezheplerden birisi olan Mâtürîdîlik'in kurucusu İmâm Mâtürîdî (v. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân* veya *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* olarak bilinen tefsirinde, Mâide 5/64 ayetiyle ilgili olarak, Taberî'nin naklettiği ve yukarıda zikrettiğimiz İbn Abbas'a isnâd edilen görüşü nakletmekte; Taberî ve Zemahşerî'ye benzer bir şekilde israf ve cimrilikle ilgili ayetle irtibat kurmakta; yahudilerin bu sözleriyle Allah'ı cimri olmakla suçladıklarını; halbuki O'nun nimetlerinin çok olduğunu ve bunları dilediğine bolca verdiğini, dilediğine ise az verdiğini ifade etmekte; ayette Allah'a el isnad edilmesinin de, diğer mahlûkâta el isnad etmekle hiçbir benzerliğinin bulunmadığını; O'na böyle bir el isnadının câiz olmadığını; bu ifadenin, “Bu, sizin ellerinizin yaptıkları sebebiyledir” (Âlü İmrân 3/182) ve benzeri ayetlerdeki gibi hakîkî anlamının dışında bir anlama geldiğini belirtmektedir.²⁴

Yâ-Sîn 36/71 ayetinin tefsirinde de Mâtürîdî, insanların elleleriyle yaptıkları ziraat, ağaç dikimi vb. işleri Yüce Allah'ın kendi nefesine isnad etmesinin muhtemel olduğunu; veya bunun, “Biz gökleri

²⁰ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VIII, 552-553, Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kâhire, 1422/2001.

²¹ Taberî, age, VIII, 553-554.

²² Taberî, age, VIII, 555.

²³ Taberî, age, VIII, 555-557.

²⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr es-Semerkindî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 52, Tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1425/2004.

ellerimizle binâ ettik” (Zâriyât 51/47) ve “Ey Şeytan! İki elimle yarat-
tığım (Âdem)’e secde etmekten seni alıkoyan nedir?!” (Sâd 38/75)
ayetlerindeki gibi, buradaki elden maksadın ‘Allah’ın kudreti’ ol-
duğunu belirtmektedir.²⁵ Mâtürîdî ile Zemahşeri’nin konuyla ilgili
görüşlerinin benzerliği, hemen ilk bakışta göze çarpmaktadır.

Zemahşeri’nin çağdaşı İbn Atıyye el-Endelûsî (v. 541/1146) de
Yüce Allah’la ilgili bu ve benzeri ayetlerin, teşbîh ve teccîme sapmak-
sızın anlaşılması gerektiğini ifade etmekte; O’nun bir cisim olma-
dığını, herhangi bir organının bulunmadığını, mekândan münezzeh
olduğunu; Yüce Allah’la ilgili bu ve benzeri ifadelerin, *mecâz* ve
istiâre gibi edebî sanatlar kullanılarak anlaşılması gerektiğini söyle-
mektedir.²⁶ Görüldüğü gibi İbn Atıyye’nin bu görüşleri de Zemah-
şeri’nin görüşleriyle büyük oranda örtüşmektedir.

Kelamcı kişiliği ön planda olan ve Zemahşeri’nin tefsirinden de
çokça istifade etmiş olan meşhur müfessir ve Eş’arî kelâmcısı
Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209) de, söz konusu ayetin tefsirinde,
tıpkı Zemahşeri gibi elin açık ve kapalı oluşunun, cömertlik ve
cimrilik kavramları için kullanılan birer *mecâzî* ifade olduğunu
söylemekte; aynı şekilde İsrâ 17/29 ayetiyle irtibat kurmakta; dildeki
bu kullanımın arka planını da şöyle açıklamaktadır:

“El, birçok işimizde, özellikle de mal verme ve infak işlerinde
kullandığımız araçtır; bundan dolayı verme işinin sebebi olan el,
bizzat verme işini ifade etmek için kullanılır hale gelmiş;
bununla paralel olarak cömertlik ve cimrilik vasıfları, el, avuç ve
parmaklara isnad edilmiştir. Meselâ cömert bir insan için Arap
dilinde avucu cömert, eli açık, parmakları açık, parmak uçları
cömert gibi ifadeler kullanılırken; cimri bir insan için de
parmakları dar, avucu sıkı, parmak uçları zayıf gibi ifadeler
kullanılmaktadır.”²⁷

Bu lugavî açıklamalardan sonra Râzî, Kur’ân’da yer alan bu
gibi ifadelerin Mücessime tarafından hakîkî anlamlarıyla alınarak
yanlış anlaşıldığını belirtmektedir. Mücessime’ye göre eğer Kur’ân’da
Allah’ın elinden söz ediliyorsa, bunu gerçek anlamıyla anlamak
zorundayız. Râzî ise buna karşı çıkmakta ve -önerme cümleleri
halinde verecek olursak- şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır:

²⁵ Mâtürîdî, age, IV, 213.

²⁶ İbn Atıyye, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-
Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, II, 214-216, Tahkik: Abdüsselâm
Abdüşşâfi Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1422/2001.

²⁷ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali el-Kuraşî et-Teymî el-
Bekrî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XII, 44, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1401/1981.

“Yüce Allah’ın bir cisim olması düşünülemez; Çünkü cisimler, parçalardan oluşur.

Parçalardan oluşan varlıklar da bir araya gelme ve çözülmeye (terkib ve inhilâle) maruz kalır.

Bu durumdaki varlıklar, kendini terkip edecek, oluşturacak bir varlığa ihtiyaç duyar.

Bu özellikteki varlıklar da muhdes, yani sonradan ortaya çıkmış varlıklardır.

Allah ise muhdes bir varlık değildir.

İşte bundan dolayı Allah’ın bir cisim olması mümkün değildir, muhaldir.”²⁸

Râzî, Mücessime’nin görüşlerini aktarıp bu şekilde tenkit ettikten sonra, tevhid inancına sahip olanların bu konudaki görüşlerini de iki grupta ele almaktadır. Bunlardan birincisi olan selef ulemasına göre, Kur’ân’da Allah’ın elinin var olduğu söyleniyorsa bunu kabul etmemiz gerekmektedir; fakat öbür taraftan, Allah’ın cisim olamayacağı da bilindiğinden, bu el, bizim bildiğimiz anlamda bir el değildir. Öyleyse bu elin mahiyetiyle ilgili bilgi Allah’a havale edilmiştir. İkinci grubu teşkil eden kelamcılara göre ise söz konusu ayetlerdeki el (yed) kelimesi sözlükte, bildiğimiz organ anlamının yanı sıra, nimet, kuvvet, hâkimiyet ve itina göstermek anlamlarına da gelmektedir; öyleyse bu anlamlara da hamledilebilir.²⁹ Kendisi de bir kelamcı olan Râzî, yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla, bu ayetlerde geçen el ifadesinin nimet ve kudret anlamına geldiği görüşünü tercih etmektedir.

Allah’ın el ve avucundan bahseden Zümer 39/67. ayetle ilgili olarak da Râzî, Zemahşeri’nin *tahyîl* algılamasını, daha önce hiç kimse tarafından kullanılmayan ve sağlam temellere dayanmayan bir yaklaşım olarak kabul etmekte ve eleştirmekte; gerçekte bu ifadelerin, Yüce Allah’ın kudretini bildiren birer *mecâzî* ifade olduğunu

²⁸ Râzî, age, XII, 45.

²⁹ Râzî, age, XII, 45-46.

Râzî, bu ayetlerdeki *yed* kelimesinin nimet ve kudret anlamına geldiğine dair benzer görüşleri, kelâmla ilgili eserlerinden biri olan *Esâsü’t-Takdîs*’te de ifade etmektedir. Bkz: Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 161-167, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye, Kâhire, 1406/1986.

Râzî’nin mensup olduğu Eş’ariyye mezhebinin kurucusu olan Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ise *yed* ve *kabza* kelimelerinin bir organı ifade etmemesi konusunda aynı şeyleri düşünmekle beraber, bunun ‘Allah’ın nimeti’nden ayrı bir anlamının olduğunu ifade etmekte ve delil olarak da Hz. Âdem’in Allah’ın iki eliyle yaratılması gerçeğini ifade eden Sâd 38/75 ayetini göstermektedir. Bkz: Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak, *Usûlü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, s. 72-73, Tahkik: Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Kâhire, 1987.

söylemektedir.³⁰ Görüldüğü gibi Râzî, bunların *temsîlî* ve *mecâzî* birer ifade olduğunu kabul etmekle beraber, bunların hayâlî birer anlatım olduğuna dair Zemahşerî'nin kullandığı *tahyîl* kavramına ilke olarak karşı çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi müfessirimiz Zemahşerî bu ifadeleri, temsil, tahyîl, mecâz ve istiâre gibi edebî sanatlardan yararlanarak, Yüce Allah'ın cömertliğinin ve sonsuz kudretinin bir anlatımı olarak algılamaktadır. İncelediğimiz diğer müfessirler olan Taberî, Mâtürîdî, İbn Atıyye ve Râzî de, Yüce Allah'ın eliyle ilgili olarak; bunun, Allah'ın mahiyetini bilemediğimiz bir sıfatı olduğu şeklindeki selef akidesini de göz önünde bulundurmakla birlikte, bu ifadelerin, Arap dili sınırları içerisinde, Yüce Allah'ın şanına yakışır bir şekilde, teccîm ve teşbîhe kaçmadan tevil edilmesi gerektiği yönünde görüş birliği içerisindeyler.

2. Allah'ın Yüzü (Vechullâh) İfadesiyle İlgili Yaklaşımı

Yed kelimesine benzer bir şekilde, Kur'an'da Yüce Allah'ın *vechinden* (*vechullâh*, *vechühü*) bahseden ayetler bulunmaktadır.³¹ Müfessirimiz Zemahşerî, bu ayetlerden biri olan ve sırf Allah rızası için infakta bulunmayı emreden Bakara 2/272. ayette geçen 'Allah'ın vechini isteme' ifadesini, 'yalnızca O'nun katındaki nimet ve ihsanları talep ederek iyilik yapmak' şeklinde izah etmektedir.³² Allah'ın vechini isteyerek O'na dua edenlerle ilgili En'am 6/52. ayetin tefsirinde de müfessir, bir şeyin bizzat kendisini ve hakikatini ifade etmek için 'yüz' kelimesinin kullanıldığını; bundan dolayı ayetteki bu ifadenin, söz konusu kişilerin Allah'a ihlâsla ibadet etmeleri anlamında kullanıldığını söylemektedir.³³ Ra'd 13/22 ayetinde geçen "O'nun vechini arzu ederek sabretme" ifadesini de, bir kişinin, başkalarına gösteriş yapmak amacıyla değil, sırf Allah rızası için sabretmesi olarak anlamıştır.³⁴

Ayrıca müfessirimiz, "Yeryüzündeki her şey fânîdir; yalnızca yücelik ve üstünlük sahibi olan Rabbinin vechi bâkîdir." (Rahmân 55/26-27) ayetinin tefsirinde şunları söylemektedir:

"Vech kelimesiyle bir şeyin tamamı ve zâtı kastedilir; nitekim Mekke'li dilenciler, 'Beni bu zilletten kurtaracak cömert Arab'ın vechi nerede?' diyerek yardım isterler. Zaten ayetin sonundaki

³⁰ Râzî, age, XXVII, 15-17. Ayrıca bkz: Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 168-169.

³¹ Bkz: Bakara 2/115, 272; En'am 6/52; Ra'd 13/22; Kehf 18/28; Kasas 28/88; Rûm 30/38-39; Rahmân 55/27; İnsân 76/9; Leyl 92/20.

³² Zemahşerî, age, I, 312.

³³ Zemahşerî, age, II, 26. Benzer yaklaşımları için bkz: III, 465 (Rûm 30/38); IV, 656 (İnsân 76/9) IV, 753 (Leyl 92/20).

³⁴ Zemahşerî, age, II, 505.

Allah'a ait zül-celâli ve'l-ikrâm sıfatı da O'nun yarattıklarına benzemekten ve onların fiillerinden münezzeh olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁵

Müfessirimiz, “Doğu da, batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (*vechullâh*) oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.” (Bakara 2/115) ayetinin tefsirinde de, buradaki Allah'ın yüzünden maksadın, Allah'ın insanlara yönelmeyi emrettiği ve razı olduğu kible olduğunu ifade etmektedir. Bu ayette sanki şöyle denilmek istenmektedir: “Ey mü'minler, eğer siz Mescid-i Harâm'da (Kâbe'de) veya Mescid-i Aksâ'da ibadet etmekten engellenirseniz üzülmeyin; zira bütün yeryüzü sizin için bir mescid kılınmıştır, istediğiniz yerde namazınızı kılın. Namaz kılarken bu mescidlere yönelmenizi de hiç kimse engelleyemez.”³⁶ Görüldüğü gibi Zemahşerî, ayette geçen 'Allah'ın vechi' ifadesini kesinlikle gerçek anlamıyla algılamamakta; ayeti, istenilen her yerde O'na ibadet edilebileceği şeklinde anlamaktadır.

Şimdi bir mukayese yapmak amacıyla, konuyla ilgili Taberî, Mâtüridî, İbn Atıyye ve Râzî'nin görüşlerine bir bakabiliriz.

Taberî, Allah'ın vechini isteyerek O'nu zikredenlerden, O'na dua ve ibadette bulunanlardan bahseden Kehf 18/28 ayetinin tefsirinde bunun, bu kişilerin ibadetleriyle hiçbir dünyevî amaç gütmemeleri anlamına geldiğini söylemektedir.³⁷ Allah'ın vechini arzu ederek sabredenlerle ilgili Ra'd 13/22 ayetinin tefsirinde de bu ifadenin, Allah'ı ta'zîm ederek, O'nun yüceliğini ifade ederek sabretmek, O'nun emirlerine karşı gelmekten kaçınmak suretiyle O'nu tenzîh etmek anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁸

Yine Taberî, Allah'ın vechi dışında her şeyin yok olacağını bildiren Kasas 28/88 ayetinin iki anlama gelebileceğini söylemektedir. Bunlardan birincisi, O'nun zâtı dışında her şeyin yok olacağıdır. İkincisi de, O'nun rızasını aramak amacıyla yapılan amellerin dışındaki bütün amellerin yok olacağıdır.³⁹ Fakire ve yolcuya Allah'ın vechini umarak infak etmekle ilgili Rûm 30/38 ayetini de, Allah'ı, yani O'nun rızasını ummak şeklinde açıklamıştır.⁴⁰ İnsân 76/9 ayetinde geçen yoksul, yetim ve esiri Allah'ın vechini umarak

³⁵ Zemahşerî, age, IV, 436. Benzer bir yorumu için bkz: III, 423 (Kasas 28/88). Ayrıca bkz: Macit, age, s. 194.

³⁶ Zemahşerî, age, I, 179.

³⁷ Taberî, age, XV, 236.

³⁸ Taberî, age, XIII, 509.

³⁹ Taberî, age, XVIII, 353-354.

⁴⁰ Taberî, age, XVIII, 502.

doymak ifadesini de, Allah'ın rızasını ve O'na yakın olmayı umarak infâk etmek şeklinde açıklamıştır.⁴¹

Taberî, kible ile ilgili olan Bakara 2/115 ayetinde geçen *vechullâh* ifadesinin, 'yönelinmesi gereken kible' anlamına geldiğini ifade eden birçok nakilde bulunmakta; son olarak da buradaki *vechullâh* ifadesinin, Allah'ın bir sıfatı olduğu görüşünü, Allah'ın eli ifadesinde olduğu gibi, herhangi bir kişi veya mezhep adı vermeksizin nakletmektedir.⁴²

Mâtürîdî de kible ile ilgili Bakara 2/115 ayetinin tefsirinde, buradaki *vechullâh* ifadesinden, Allah'ın kiblesi, Allah'ın zâtı veya Allah'ın rızası anlamlarını çıkarmaktadır.⁴³ Ra'd 13/22 ayetinin de, 'Allah'ın rızasını isteyerek' veya 'O'nun katında bir mevki sahibi olmayı arzularak' sabretmek anlamına geldiğini söylemektedir.⁴⁴

Zemahşerî'nin çağdaşı olan İbn Atıyye, Allah'ın vechi ifadesinin geçtiği ilk ayet olan Bakara 2/115'in tefsirinde, Kur'an'da geçen bu ifadeyle ilgili insanların ihtilafa düştüğünü ifade etmekte ve farklı görüşleri sıralamaktadır. Ona göre işin uzmanı olan âlimler (*huzzâk*), bu tabirin, Allah'ın zâtını ifade ettiğini söylemişlerdir. Zira *vech* kelimesiyle Allah'ın zâtını kasdetmek, Arapların *mecâzî* kullanımlarından biridir; çünkü yüz, bir varlığın ilk planda göze çarpan en önemli uzvudur. Konuyla ilgili ikinci görüş olarak da İbn Atıyye, *vech* ifadesinin, Yüce Allah'ın, aklın vâcip gördüğü diğer sıfatlarının yanı sıra, nakil (*sem'*) yoluyla sabit olmuş bir sıfatı olduğunu belirtmektedir. Başka bir görüş olarak da müfessir, bununla Allah'ın yönelmemizi istediği yönün, yani kiblenin kastedildiğini nakletmektedir. Son olarak da *vechullâh'*, Allah'ın şân ve azametinin tezâhür ettiği yön olarak açıklamaktadır.⁴⁵ Görüldüğü üzere bu dört görüşten birincisi Zemahşerî'nin görüşüne oldukça benzemektedir. İkinci olarak zikrettiği görüş de selef ulemâsının ve Ehl-i Sünnet'in erken dönem görüşüdür. Son iki görüş de Taberî tarafından nakledilen diğer görüşlere benzemektedir.

İbn Atıyye, Ra'd 13/22 ayetinin tefsirinde de, bu ifadeyle Allah'ın sevabını umarak ibadet etmenin kastedildiğini söylemektedir.⁴⁶ Allah'ın vechi dışında her şeyin yok olacağını bildiren Kasas 28/88 ayetinin tefsirinde de müfessir, Taberî'nin bu ayetin tefsirinde zikrettiği iki görüşten birincisi olan 'bu ifadeyle Allah'ın zâtının kastedildiği' görüşünü nakletmektedir.⁴⁷ Rûm 30/38 ayetinin tefsiri-

⁴¹ Taberî, age, XXIII, 546. Ayrıca bkz: Taberî, age, XXIV, 480 (Leyl 92/20).

⁴² Taberî, age, II, 450-459.

⁴³ Mâtürîdî, age, I, 84.

⁴⁴ Mâtürîdî, age, II, 629.

⁴⁵ İbn Atıyye, age, I, 200.

⁴⁶ İbn Atıyye, age, III, 309.

⁴⁷ İbn Atıyye, age, IV, 304.

rinde de, bu ifadeyle Allah'ın rızasının kastedildiğini söylemektedir.⁴⁸ Yeryüzündeki her şeyin fânî olduğuna, yalnızca Allah'ın vechinin bâkî olduğuna dair Rahmân 55/26-27 ayetinin tefsirinde, O'nun organlara sahip olmaktan münezzehtir olduğuna; bu ifadenin 'Allah'ın zâtı' anlamına geldiğini; nitekim Arapların 'Bu, sözün ve işin vechidir ()' sözüyle, 'Bu, sözün ve işin hakikati ve zâtıdır' anlamını kastedtiklerini söylemektedir.⁴⁹

Büyük müfessir Râzî, kible ile ilgili Bakara 2/115 ayetinde geçen *vechullâh* ibaresi vesilesiyle, Kur'ân'da yer alan bu ifadelerin, bilinen organ anlamına gelemeyeceğini; bunun mutlaka tevil edilmesi gerektiğini söylemekte ve bu ifadenin dört farklı şekilde anlaşılabilceğini söylemektedir:

1. Buradaki *vechullâh*, başka ayetlerde geçen *beytullâh* (Allah'ın evi) ve *nâkatullâh* (Allah'ın devesi) ifadelerine benzemektedir. Bu varlıklar, şeref ve önemlerine vurgu yapmak amacıyla Allah'a izâfe edilmişlerdir. Buna göre ifadenin anlamı şöyledir: Doğu ve batı yönlerinin her ikisi de O'na ait olduğuna göre, O'nun yönü (kiblesi), sizi yönelttiği yöndedir; dolayısıyla Allah sizi hangi tarafa yöneltirse, orası sizin için kiblelerdir.
2. Burada *vechten* maksat, kasıt ve niyettir. Bu tıpkı "Yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim (veccehtü vechiye...)" (En'âm 6/79) ayetinde olduğu gibidir.
3. Bundan maksat, tıpkı "Biz sizi sırf Allah rızası için (li *vechillâh*) doyuruyoruz" (İnsân 76/9) ayetinde olduğu gibi Allah'ın rızasıdır.
4. Buradaki *vech* kelimesi, "O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır" (Kasas 28/88) ayetinde olduğu gibi zâid olarak gelmiştir. Dolayısıyla bu ifadeyle Allah'ın zâtı kastedilmiştir.⁵⁰

Allah'ın vechini isteyerek infakta bulunmakla ilgili Bakara 2/272 ayetinin tefsirinde de Râzî, "Bunu Zeyd'in vechi için yaptım" sözünün, "Bunu onun için yaptım" sözünden daha belîğ olduğunu; çünkü yüzün, insanın en şerefli varlığı olduğunu ve bundan dolayı yüzün, bu şekilde *şeref* anlamında kullanılır hale geldiğini söylemektedir. Devamında da "Bunu onun için yaptım" denildiği zaman, bu fiilin, başkalarının yanı sıra onun için de yapılmış olduğunun anlaşılabilceğini; ama "Bunu onun vechi için yaptım" denildiğinde,

⁴⁸ İbn Atıyye, age, IV, 339. Ayrıca bkz: V, 492.

⁴⁹ İbn Atıyye, age, V, 229.

⁵⁰ Râzî, age, IV, 23-24.

bu sözün sadece “Bunu sırf onun için yaptım” şeklinde anlaşılacağını belirtmektedir.⁵¹

Allah’ın vechini isteyerek O’na dua edenlerle ilgili En’âm 6/52. ayetin tefsirinde de Râzî, Mücessime’nin bu gibi ayetlere sarıldığını; fakat bu ve benzeri ayetlerin muhakkak tevil edilmesi gerektiğini; çünkü Allah’ın bir olduğunu; bir olanın da parçalardan ve uzuvlardan oluşmaktan münezzeh olduğunu belirtmektedir. Devamında da Râzî, bunun iki şekilde tevil edilebileceğini; birinci teville göre *vech* kelimesinin, bir şeyin bizzat kendisi anlamında ta’zîm için kullanıldığını; ikinci teville göre, birisini seven bir kişinin, onun yüzünü görmeyi arzu ettiğini; yüzü görme arzusunun sevginin bir tezahürü olduğunu; bundan dolayı birisinin yüzünü görme isteğinin, onun sevgi ve rızasını isteme anlamında *kinâye* olduğunu söylemektedir.⁵²

Allah’ın vechi dışında her şeyin yok olacağını bildiren Kasas 28/88 ayetiyle ilgili olarak da Râzî, Mücessime’nin bu gibi ayetleri kendine delil kabul ettiğini; halbuki Arap dilinde bir şeyin vechi ifadesiyle, o şeyin bizzat kendisinin ve hakikatının kastedildiğini; dolayısıyla ayetin, “Allah’ın dışında her şey yok olacaktır” anlamına geldiğini söylemektedir.⁵³

Görüldüğü gibi burada da Zemahşerî ve diğer müfessirler, *vechullâh* ifadesiyle bir organın kastedilmediği konusunda hemfikir olup; yerine göre bunun, Allah’ın zâtı, Allah’ın rızâsı ve Allah’ın yönelmemizi istediği kiblesi anlamlarına geldiğini belirtmektedirler.

3. Allah’ın Gözü (Aynullâh) İfadesiyle İlgili Yaklaşımı

Kur’ân’daki bazı ayetlerde Allah’la ilgili olarak *ayn* (göz) veya *a’yün* (gözler) ifadeleri kullanılmaktadır.⁵⁴ Bunlardan üçü, Hz. Nuh’un Yüce Allah’ın gözetimi altında gemiyi inşâ etmesiyle ilgilidir.⁵⁵ Hüd 11/37 ayetinin tefsirinde Zemahşerî, Hz. Nuh’un kimseden korkmaksızın, ilâhî bir el tarafından düşmanlarından gelebilecek olan her türlü saldırıdan korunmuş olarak ve aynı şekilde yaptığı işle ilgili hata yapmaktan korunmuş olarak gemiyi inşâ etmesinin emredildiğini söylemektedir.⁵⁶ Mü’minün 23/37 ayetinin tefsirinde de Zemahşerî, sanki Hz. Nuh’un yanında Allah katından gönderilmiş muhafızlar bulunduğunu; bunların onu, kendisine saldıracak veya işini bozacak kişilere karşı gözleriyle koruduğunu söylemekte;

⁵¹ Râzî, age, VII, 84. Ayrıca bkz: XXV, 126; XXXI, 206.

⁵² Râzî, age, XII, 247-248.

⁵³ Râzî, age, XXV, 25. Ayrıca bkz: XXIX, 106-107. Benzer yaklaşımları için bkz: Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 151-156.

⁵⁴ Bkz: Hüd 11/37; Tâ-Hâ 20/39; Mü’minün 23/27; Tür 52/48; Kamer 54/14.

⁵⁵ Bkz: Hüd 11/37; Mü’minün 23/27; Kamer 54/14.

⁵⁶ Zemahşerî, age, II, 377.

bununla ilgili olarak günlük dilde kullanılan “Onun üzerinde, Allah katından gönderilmiş koruyucu bir göz vardır” sözünü hatırlatmaktadır.⁵⁷

İlgili ayetlerden biri de, Hz. Musa’nın Yüce Allah’ın gözetimi altında büyümesiyle alakalıdır.⁵⁸ Bu ayetin tefsirinde Zemahşerî, Hz. Musa’nın iyi bir şekilde yetiştirilmesi ve ona iyi davranılması için, Yüce Allah’ın onu gözetim ve kontrolü altında tuttuğunu söylemektedir. Bu durum, tıpkı bir şeye çok önem veren ve ilgilenen bir insanın, ona iki gözle bakarak ilgi ve itina göstermesi gibi; veyahut da, bir şeyi yaptırmak için sipariş verdiği bir insana “Bunu benim gözümün önünde yap ki, istek ve amacıma uymayan bir şey yapmayasın” demen gibidir.⁵⁹

Bir diğer ayet de Hz. Peygamber’le ilgili olup; ona Allah’ın emirlerini yerine getirme konusunda sabırlı olması emredilmekte; kendisinin Allah’ın gözetimi altında olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Bu ayette geçen “Sen bizim gözlerimizin önündesin” ifadesini Zemahşerî, Hz. Peygamber’in ilâhî bir gözetim ve koruma altında olması anlamına gelen bir *mesel* olarak değerlendirmektedir.⁶¹

Büyük müfessir Taberî, Hz. Nuh’un Allah’ın gözetimi altında gemiyi yapmasıyla ilgili ifadeleri, gemiyi ‘O’nun gözetiminde, O’nun vahyi ile ve O’nun emrettiği gibi’ yapması olarak anlamaktadır.⁶² Geminin Allah’ın gözü önünde harekete geçmesini de Taberî, Allah’ın gözetiminde ve O’nun emriyle harekete geçmesi olarak anlamıştır.⁶³ Hz. Musa ile ilgili ayeti de benzer bir şekilde, onun Allah’ın gözetimi altında büyümesi olarak yorumlamaktadır.⁶⁴ Hz. Peygamber’le ilgili ayeti de, Allah’ın emirlerini yerine getirme konusunda zaafa düşmemesi gerektiği; zira Allah’ın onu gözetlediği ve düşmanların ona zarar vermesine engel olacağı şeklinde anlamıştır.⁶⁵

Mâtürîdî, Hz. Nuh’la ilgili Hûd 11/37. ayetin tefsirinde, tevil ehlinden bazılarının bunu, ‘Allah’ın emriyle’ geminin yapılması olarak anladıklarını; bazılarının da ‘Allah’ın gördüğü bir yerde, O’nun gözetiminde’ geminin yapılması olarak anladıklarını söylemektedir. Fakat kendisinin bunu iki şekilde anladığını; birinci olarak bu ifadenin, ‘bizim koruma ve himâyemiz ile’ anlamına gelebileceğini söylemektedir. Zira insanlar, “Allah’ın gözü senin üzerinde olsun”

⁵⁷ Zemahşerî, age, II, 179.

⁵⁸ Bkz: Tâ-Hâ 20/39.

⁵⁹ Zemahşerî, age, III, 62.

⁶⁰ Bkz: Tûr 52/48.

⁶¹ Zemahşerî, age, IV, 404. Ayrıca bkz: Bilgin, age, s. 100.

⁶² Taberî, age, XII, 392-393, XVII, 35.

⁶³ Taberî, age, XXII, 126

⁶⁴ Taberî, age, XVI, 60.

⁶⁵ Taberî, age, XXI, 605.

sözyle Allah'ın korumasını kastetmektedirler. Ayrıca "Bu, sizin ellerinizin yaptığıdır (Âlû İmrân 3/182 vb.)" gibi ayetlerde elin kendisi anlaşılması gibi, buradaki *bi-a'yüninâ* ibaresinden de gözün kendisi anlaşılmaz. Çünkü zâhirde her şey el ile verilir el ile kazanıldığı için, burada eller zikredilmiştir. Aynı şekilde koruma fiili de zâhirde gözle yapıldığı için, gözler zikredilmiştir. İkinci olarak da bu ifadeden maksat, 'Allah'ın öğretmesiyle' Hz. Nuh'un gemiyi yapabilmesidir. Zira Allah ona gemiyi nasıl yapacağını öğretmeseydi, o da bunu yapamazdı.⁶⁶ Mû'minûn 23/27 ayetinin tefsirinde de Mâtürîdî, bu ifadelerin, Hz. Nuh'un gemiyi Allah'ın koruması altında, insanların saldırılarından emin bir şekilde yapması anlamında olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Hz. Peygamber'le ilgili Tûr 52/48 ayetinin tefsirinde de müfessir, bunun "Allah seni insanlardan koruyacaktır" (Mâide 5/67) ayetinde olduğu gibi, ilâhî yardımın onunla birlikte olduğuna dair bir teminat ifade ettiğini belirtmektedir.⁶⁸

İbn Atıyye, Hz. Nuh'la ilgili ayetlerin tefsirinde bunun, peygamberin Allah'ın gözetimi ve koruması altında olduğunu ifade ettiğini; bu gibi yerlerde *ayn* kelimesinin çoğulu geldiği zaman da bunun çokluk değil, Allah'ın azametini belirttiğini; Allah'la ilgili bu gibi lafızların hepsinin, O'nun her şeyden haberdar ve bütün hâdiselere hâkim olmasını ifade ettiğini; zira Allah'ın duyu organlarına sahip olmaktan, teşbihten ve bir keyfiyete sahip olmaktan münezzehtir olduğunu belirtmektedir.⁶⁹ Başka bir vesileyle de, zikrettiğimiz bu görüşün uzman âlimlere (*huzzâk'a*) ait olduğunu belirtmekte; devamında da dinî naslarda bu kelimenin Allah'la ilgili olarak tekil ve çoğul kullanımının bulunduğunu; tesniye kullanımının ise bulunmadığını; bundan dolayı Allah'la ilgili olarak tesniye kullanımının caiz olmayacağını söylemektedir.⁷⁰ Diğer bir ayetle ilgili olarak da, çoğunluğun burada Allah'ın himâye ve gözetiminin kastedildiğini düşündüğünü söylemekte; çünkü korumak, himâye etmek, gözetmek gibi fiillerin, *teşbih* yoluyla *a'yün* (gözler) kelimesiyle ifade edilebildiğini; zira bir şeyi koruyup kollamak isteyen birisinin, o şeyin üzerine gözlerini diktiğini belirtmektedir.⁷¹

Râzî de, Hz. Nuh'la ilgili Hüd 11/37 ayetinin tefsirinde, aşağıda sıralanan sebeplerden dolayı buradaki ifadenin zâhirî anlamıyla alınmasının doğru olmayacağını söylemektedir:

⁶⁶ Mâtürîdî, age, II, 525-526.

⁶⁷ Mâtürîdî, age, III, 401. Ayrıca bkz: IV, 623.

⁶⁸ Mâtürîdî, age, IV, 600.

⁶⁹ İbn Atıyye, age, III, 169.

⁷⁰ İbn Atıyye, age, IV, 141.

⁷¹ İbn Atıyye, age, V, 215. Ayrıca bkz: IV, 44, V, 194.

1. Burada kelime, Allah'la ilgili olarak *a'yûn* şeklinde çoğul kullanılmışken, Tâ-Hâ 20/39 ayetinde tekil olarak kullanılmıştır.
2. Ayrıca ayeti zâhiriyle alırsak, ayette ifade () şeklinde olduğu için, “Bıçakla kestim (), kalemle yazdım ()” ifadelerine benzer bir şekilde, geminin ‘göz vasıtasıyla, göz kullanılarak yapılması’ gerekmektedir; böyle bir şeyin muhal olduğu da malumdur.
3. Yüce Allah'ın uzuvlardan ve parçalardan oluşmaktan münezzeh olduğu, kesin akli delillerle sâbittir.⁷²

Bu sebeplerden dolayı Râzî'ye göre bu ifadelerin tevil edilmesi gerekmektedir. Râzî, bir şeye önem veren ve koruyan birisinin, onun üzerine gözlerini dikmesi gerçeğinden hareketle, ayeti Allah'ın peygamberini himâyesi anlamında tevil etmekte; buradaki gözün, himâyeden *kinâye* olduğunu söylemektedir.⁷³

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve diğer müfessirler, Allah'la ilgili kullanılan *ayn* ve *a'yûn* kelimelerinin gözetleme ve himâye etme anlamına geldiğinde ittifak etmişlerdir. Bir tek İbn Atıyye, bunun sem'î (haberî) sıfatlardan birisi olduğu görüşünü de nakletmiştir.

4. Allah'ın Kürsîsi, Arşı ve Arşa İstivâsıyla İlgili Yaklaşımı

Kur'an'ın bazı ayetlerinde Yüce Allah'ın kürsîsinin gökleri ve yeryüzünü kapsadığından⁷⁴; arşından⁷⁵ ve O'nun bu arşa istivâ ettiğinden⁷⁶ bahsedilmektedir. Kelamcılar ve müfessirler tarafından çokça tartışılan bu konu, tabîi olarak Zemahşerî'nin de üzerinde durduğu önemli meselelerden biridir.

Zemahşerî, *Âyete'l-Kürsî* olarak bilinen, Yüce Allah'ın kürsîsinin gökleri ve yeri kapsadığına dair Bakara 2/255 ayetinin tefsirinde, bu ayetin dört farklı şekilde anlaşılabileceğini söylemektedir:

1. Yüce Allah'ın kürsîsi, yani tahtı, genişliği sayesinde bütün gökleri ve yeryüzünü içine alabilir. Bu ifade, O'nun yüceliğini ifade etmek için kullanılan bir *tasvîr* ve *tahyilden* (hayâlî,

⁷² Râzî, age, XVII, 231. Benzer görüşleri için bkz: Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 157-159.

⁷³ Râzî, age, XVII, 231. Ayrıca bkz: XXII, 53-54; XXIII, 94; XXVIII, 374; XXIX, 40.

⁷⁴ Bakara 2/255.

⁷⁵ Bkz: A'râf 7/54; Tevbe 9/129; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Ra'd 13/2; İsrâ 17/42; Tâ-Hâ 20/5; Enbiyâ 21/22; Mü'minûn 23/86, 116; Furkân 25/59; Neml 27/26; Secde 32/4; Zümer 39/75; Ğâfir 40/7, 15; Zuhruf 43/82; Hadid 57/4; Hâkka 69/17; Tekvîr 81/20; Burûc 85/15.

⁷⁶ A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâ-Hâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/11; Hadid 57/4.

temsîli bir anlatımdan) ibarettir. Yoksa *ortada ne bir taht, ne oturma fiili, ne de oturan birisi vardır*. Bu durum, “Onlar Allah’ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyamet günü bütün yeryüzü O’nun avucundadır (*kabzatuhû*). Gökler O’nun sağ elinde (*bi-yemînihî*) dürülmüştür.” (Zümer 39/67) ayetinde, gerçekte herhangi bir avuç, dürülme ve sağ elin olmaması gibidir. Bu anlatımlar, sadece ve sadece Yüce Allah’ın büyüklüğünü ifade etmek için kullanılan birer *temsîli* ve *tahyîli* (hayâlî) anlatımdan ibarettir. Ayetteki “Onlar Allah’ı hakkıyla tanıyıp bilemediler” ifadesi de bunu açıkça göstermektedir.

2. Buradaki kürsî, ilim anlamındadır; ayet, “O’nun ilmi gökleri ve yeri kuşatmıştır” anlamındadır. Âlimin kürsîsi (kürsüsü), ilmin mekânı olduğu için, burada ilim, mekânına nisbetle *kürsî* olarak isimlendirilmiştir.
3. Buradaki kürsî, hâkimiyet anlamındadır; kralın kürsîsi (tahtı) hâkimiyetin mekânı olduğu için, burada hâkimiyet, mekânına nisbetle *kürsî* olarak isimlendirilmiştir.
4. Rivayetlere göre Allah bir kürsî yaratmıştır; bu kürsî arşın önünde olup, ondan daha küçüktür; altında da gökler ve yer bulunmaktadır. Hasan el-Basrî (v. 110/728)’ye göre ise *kürsî* ile *arş* aynı şeydir.⁷⁷

Zemahşerî, konuyla ilgili görüşleri öncelik sırasına göre sıraladıysa, bu dört görüşten birincisini tercih etmiş gibi görünmektedir. Ayrıca görüldüğü gibi üzerinde en çok durduğu görüş de odur.

Zemahşerî, İsrâ 17/42 ayetinde Allah ile ilgili olarak kullanılan ‘arşın sahibi (*zi’l-arş*)’ ifadesini ‘hâkimiyet ve rubûbiyet sahibi’ olarak açıklamıştır.⁷⁸ Müfessirimiz, “Rahmân arşa istivâ etti” (Tâ-Hâ 20/5) ifadesi ile ilgili olarak da şunları söylemektedir:

“Arş kelimesi, kralın oturduğu tahtı ifade etmektedir; tahta oturmak da hâkimiyeti ele almak anlamındadır. Nitekim tahta oturmak, hâkimiyeti ele almak anlamında kullanıldığı için, gerçek anlamda bir ‘tahta oturma’ fiili gerçekleşmese bile, hâkimiyeti ele almayı, insanlar kinâye yoluyla ‘Falanca tahta oturdu’ şeklinde ifade etmektedirler... Bu tıpkı ‘Filancanın eli açıktır (veya kapalıdır)’ denilip de o kişinin cömertliğini veya cimriliğini ifade etmek gibidir.”⁷⁹

⁷⁷ Zemahşerî, age, I, 296-297.

⁷⁸ Zemahşerî, age, II, 643.

⁷⁹ Zemahşerî, age, III, 50. Ayrıca bkz: Macit, age, s. 195; Bilgin, age, s. 213; Eren, age, s. 72-73.

Fakat müfessirimiz, konuyla ilgili başka ayetlerin tefsirinde, arşın somut ve hâricî bir varlığının bulunduğuna dair yaklaşımlar da sergilemektedir. Meselâ o, “Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı ve arşı da suyun üzerindeydi” (Hûd 11/7) ayetiyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Gökler ve yer yaratılmadan önce arşın altında hiçbir varlık yoktu. Arşı yukarıda tutan da su idi. Denildiğine göre o zaman su, rüzgârın yolunda, yani gökte idi. Burada, arş ve suyun, göklerden ve yerden önce yaratılmış olduğuna dair bir delil vardır.”⁸⁰

Aynı şekilde Neml 27/26 ayetinin açıklamasında da Zemahşerî, arşın *azîm* (büyük) sıfatıyla vasıflandırılmasını açıklarken, onun göklerde ve yerde yaratılan diğer varlıklara nisbetle daha büyük olmasından dolayı bu şekilde tavsif edildiğini söylemektedir.⁸¹

Arşı taşıyan meleklerden bahseden Ğâfir 40/7 ayetinin tefsirinde Zemahşerî, bazı rivayetler nakletmektedir. Buna göre arşı taşıyan meleklerin ayakları yerin en aşağısında, başları ise arşa değecek kadar yukarıdadır. Devamında Zemahşerî, bu meleklerin büyüklüğüyle ilgili hadisler nakletmekte ve arşın mahiyeti hakkında şunları aktarmaktadır:

“Denildi ki: Allah arşı yeşil bir cevherden yaratmıştır. Onun iki sütunu arasında, hızlı uçan bir kuşun uçuşuyla 80.000 yıllık mesafe vardır. Yine denildi ki: Arşın etrafında, 70.000 çeşit melek vardır ve bunlar, Allah’a tekbir ve tehlilde bulunarak arşın etrafını tavaf ederler. Bunların arkasında, ayakta duran, ellerini omuzlarına koyup yüksek sesle Allah’a tehlil ve tekbir getiren 70.000 saf melek daha vardır. Bunların arkasında da, sağ ellerini sol ellerinin üstüne koymuş; her biri diğerinin bilmediği bir tesbih çeşidiyle Allah’ı tesbih eden 100.000 saf melek vardır.”⁸²

Müfessirimiz, meleklerin arşın etrafını sarmalarını anlatan Zümer 39/75 ayetiyle ilgili olarak da rivayetlere uyararak hakikat anlayışına yakın bir açıklama yapmıştır.⁸³ Kıyamet gününde Allah’ın arşını taşıyacak olan sekiz melekten bahseden Hâkka 69/17 ayetinin açıklamasında da bu ifadelerin hakikat yönünde anlaşılması doğrultusunda, bu meleklerin o gün yapacaklarına dair bazı nakiller yapmaktadır.⁸⁴

⁸⁰ Zemahşerî, age, II, 366.

⁸¹ Zemahşerî, age, III, 351.

⁸² Zemahşerî, age, IV, 147.

⁸³ Zemahşerî, age, IV, 142.

⁸⁴ Zemahşerî, age, IV, 589-590.

Yüce Allah'la ilgili olarak Ğâfir 40/15 ayetinde geçen 'dereceleri yükselten ve arşın sahibi olan' ifadelerinde de Zemahşeri, bunun, Meâric 70/3 ayetinde geçen 'çıkış aşamalarının sahibi (*zi'l-meâric*) olan Allah' ifadesine benzer bir şekilde, meleklerin arşa çıkmak için kat etmek zorunda oldukları mesafe olduğunu söylemektedir. Sonra bunların, Allah'ın yüceliğini ve mahlûkât üzerindeki hâkimiyetini bildiren ifadeler olmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir.⁸⁵

Görebildiğimiz kadarıyla Zemahşeri, Yüce Allah'ın arşa istivâsı konusunda, edebî sanatlardan yararlanarak net bir şekilde bunun, Allah'ın kâinâtı idare ve hâkimiyetine alması anlamına geldiğini söylerken; arşın mâhiyeti ve meleklerin arşın etrafını kuşatması gibi konularda tevile yönelmede bu kadar net davranmamaktadır. Bunun sebebi, konuyla ilgili ayetlerin zâhirinin buna büyük oranda mâni olması ve onu konuyu hakikat doğrultusunda anlamaya sevk eden bazı hadis ve nakiller olabilir. Şimdi diğer müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerine bir bakalım.

İlk dönem tefsir malzemesini büyük oranda bir araya toplamış olan Taberî, Allah'ın kürsisiyle ilgili Bakara 2/255 ayetinin tefsirinde, bunun *Allah'ın ilmi* anlamına geldiğine dair İbn Abbas'tan bir nakilde bulunmaktadır.⁸⁶ Devamında, kralların tahtının (arşının) önünde, ayaklarını koyacakları bir yerin bulunması gibi, buradaki kürsünün de *iki ayağın konulduğu yer* olduğuna dair nakillerde bulunmaktadır.⁸⁷ Ayrıca Hasan-ı Basrî (v. 110/728)'nin, *kürsî* ile *arşın* aynı şey olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁸⁸

Taberî, Allah'ın büyük arşın sahibi olduğuna dair Tevbe 9/129. ayetin tefsirinde, bununla arşın altında bulunan herkesin O'nun kulu olduğunun ve O'nun yönetiminde bulunduğunun ifade edildiğini belirtmektedir.⁸⁹ Taberî, gökler ve yer yaratılmadan önce arşın suyun üzerinde olduğuna dair Hüd 11/7. ayetle ilgili olarak, bunun hakiki anlamda olduğuna dair nakillerde bulunmaktadır.⁹⁰

İstivâ kelimesinin Kur'ân'da ilk geçtiği yer olan ve Allah'ın yerleri yarattıktan sonra göklere yönelmesini anlatan Bakara 2/29 ayetinin tefsirinde Taberî, ilk olarak bu kelimenin yönelmek (*ikbâl*) anlamına geldiğine dair nakillerde bulunmaktadır.⁹¹ Sonra bu ayetle ilgili en doğru yorumun, Allah'ın göklerin üzerine çıkıp onları düzenlemesi ve onları yedi gök olarak yaratması olduğunu; buradaki yükselmenin de aşağıdan yukarıya bir intikal anlamında değil,

⁸⁵ Zemahşeri, age, IV, 152, 597.

⁸⁶ Taberî, age, IV, 537.

⁸⁷ Taberî, age, IV, 537-539.

⁸⁸ Taberî, age, IV, 539.

⁸⁹ Taberî, age, XII, 100.

⁹⁰ Taberî, age, XII, 330-334.

⁹¹ Taberî, age, I, 454-455.

hâkimiyet ve saltanat anlamında bir yükselme ve yükseklik olduğunu belirtmektedir.⁹² Görüldüğü gibi burada Taberî, Allah'ın gerçek anlamda göklerin üzerine çıktığını değil, orayı hâkimiyeti altına aldığını kabul etmektedir.

Taberî, meleklerin arşı kuşatmasıyla ilgili Zümer 39/75 ayetini, arşı taşıyan ve kuşatan meleklerle ilgili Ğâfir 40/7 ayetini ve arşı taşıyan sekiz meleklerle ilgili Hâkka 69/17 ayetini hakikat olarak algılamaktadır.⁹³

Mâtürîdî de Âyete'l-Kürsî'nin tefsirinde, Taberî gibi İbn Abbas'a ait *kürsîden* maksadın 'Allah'ın ilmi' olduğu görüşünü nakletmekte; devamında bazılarının bunu, Allah'ın kudreti ve büyüklüğü olarak anladıklarını söylemektedir. Mâtürîdî, genelde selef ulemasına ve ilk dönem Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'sine isnâd edilen görüşlere benzer olan "Kürsî, Allah'ın yarattığı varlıklardan birisidir" ve "Kürsî kürsîdir; Allah onu, onun vasıtasıyla yarattıklarından dilediklerine (kıyamette) ikramda bulunmak için yaratmıştır" görüşünü nakletmekte; fakat bu ayetten, Kur'an'da 'O'nun hiçbir benzeri yoktur' (Şûrâ 42/11) ayetinin bulunmasından dolayı, diğer mahlûkatla ilgili olarak anlaşılabilir şeylerin anlaşılamayacağını söylemektedir.⁹⁴

Arşa *istivâ* konusunda Mâtürîdî, A'râf 7/54 ayetinin tefsirinde ayrıntılı bilgi vermektedir. Burada müfessir, arşın hâricî bir varlığı bulunduğunu kabul etmekte; fakat Allah'ın mekândan münezzeh olmasından dolayı, *istivâ* kavramının O'nunla ilgili olarak bir yere yerleşmek veya bir yeri *istilâ* etmek anlamında kullanılmayacağını; *beytullâh*, *nâkatullâh*, *zînetullâh* gibi Allah'a izafe edilen varlıklarla ilgili olarak söz konusu olduğu gibi, bunun, bahsedilen bu varlıkların değerini ifade etme ve ta'zîm için kullanıldığını söylemektedir.⁹⁵ Allah'ın arşının su üzerinde olduğu hakkındaki ayetle ilgili olarak da müfessir, "Bütün canlı varlıkları sudan yarattık" ayetinde de ifade edildiği gibi her şeyin ortaya çıkışının ve başlangıcının su olmasından dolayı, bazı tevil ehlinin bunu, 'Allah'ın saltanat ve hâkimiyetini su vasıtasıyla ortaya çıkarması' şeklinde anladıklarını söylemektedir. Müfessire göre bu ayeti hakikat olarak anlarsak, bunun, yeryüzündeki krallara benzer bir şekilde Allah'ın âhirette kendi dostlarına ikrâm etmek, aynı zamanda da meleklerini onu taşımak ve ona hizmet etmekle sorumlu tutarak imtihan etmek için yarattığı bir taht olarak kabul edilebileceğini; bu durumda arşın,

⁹² Taberî, age, I, 457.

⁹³ Taberî, age, XX, 271, 283, XXIII, 227-230.

⁹⁴ Mâtürîdî, age, I, 210. Ayrıca bkz: II, 460.

⁹⁵ Mâtürîdî, age, II, 240-243. Ayrıca bkz: II, 510.

Allah'ın mahkukatından biri olduğunu ve ta'zîm için O'na izafe edildiğini ifade etmektedir.⁹⁶

Ra'd 13/2 ayetinin tefsirinde de Mâtürîdî, arşa istivânın mekânla en ufak bir ilgisinin olmadığını; O'nun hiçbir bakımdan mahlûkata benzemediğini ifade etmekte ve bu konularda temel ilke kabul ettiği Şûrâ 42/11 ayetini hatırlatmaktadır.⁹⁷ Arşı taşıyan sekiz melekle ilgili ayetin tefsirinde Mâtürîdî, bunu hakikat olarak algılamakta ve bu arşın ışık ve nurdan yaratılmış olmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Devamında da dünyadaki kralların hepsinin birer taht edindiklerini; fakat buna oturmalarının şart olmadığını; insanlar için durum böyleyse, mekândan münezzehten olan Allah için pek tabii böyle olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸

Endülüslü müfessir İbn Atıyye de *kürsî* ile ilgili Bakara 2/255 ayetinin tefsirinde önce, bundan maksadın *Allah'ın ilmi* olduğuna dair İbn Abbas'ın görüşünü nakletmekte; devamında Taberî'nin *kürsiyle* ilgili zikrettiği *'iki ayağın konulduğu yer'* anlamına yer vermekte; *kürsînin*, kendisinden daha büyük olan *arşın* önünde bulunan büyük bir cisim olduğuna dair nakillerde bulunmaktadır.⁹⁹

Ayrıca İbn Atıyye, Allah'ın arşa istivâsıyla ilgili A'râf 7/54 ayetinin tefsirinde, Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (v. 478/1085) ve benzeri usta kelâmcılara göre bunun, Allah'ın hâkimiyet ve saltanatı anlamına geldiğini; burada özellikle arşın zikredilmesinin de yaratılan en büyük varlık olmasından kaynaklandığını söylemektedir.¹⁰⁰ Ra'd

⁹⁶ Mâtürîdî, age, II, 510.

⁹⁷ Mâtürîdî, age, II, 614. Ayrıca bkz: III, 283-285.

⁹⁸ Mâtürîdî, age, V, 233.

⁹⁹ İbn Atıyye, age, I, 341-342. Ayrıca bkz: İbn Atıyye, age, III, 100.

¹⁰⁰ İbn Atıyye, age, II, 408. Ayrıca bkz: İbn Atıyye, age, IV, 37.

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında Allah'ın istivâsı ifadesini, O'nun yed, vech, ayn gibi haberî sıfatlarını ilk defa tevil eden âlimin Cüveynî olduğu söylenmektedir. İbn Atıyye de benzer bir şekilde Cüveynî'nin bu ayetleri tevil ettiğini söylemektedir. Fakat Cüveynî, son eserlerinden biri olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde, bazı âlimlerin bu gibi ifadeleri teville yöneldiğini; fakat ümmetin seleflerinin bunları tevil etmekten uzak durduklarını; eğer bunların tevil edilmesi gerekseydi, onların, dinin furûâtı (fikhî hükümleri) üzerinde durduklarından daha fazla bunlar üzerinde duracaklarını; ama böyle bir şeyin vâki olmadığını; öyleyse bu konuda yapılması gerekenin, bu gibi tevillerden uzak durmak, O'nun hâdis varlıkların sıfatlarından münezzehten olduğunu ifade edip, müşkil ifadelerin tevilî hakkında derine dalmadan, bunların anlamlarını Allah'a havale etmek olduğunu belirtir. Devamında da Mâlik b. Enes'in "İstivâ malumdur; keyfiyeti ise meçhuldür; buna îmân etmek farzdır; bu konuda soru sormak ise bidattir" sözünü nakletmekte ve ayetlerde ve hadislerde geçen bu gibi ifadelerle ilgili olarak bu yaklaşımın takip edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bkz: Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 23-25, Neşr: Muhammed Zâhid el-Kevserî, yrs., trs. Ayrıca bkz: ed-Dîb,

13/2 ayetinin tefsirinde de buradaki *istivânın*, yönetimi altına almak (*istilâ*) ve yönelmek (*ikbâl*) anlamlarına geldiğine dair nakillerde bulunmaktadır.¹⁰¹

Büyük müfessir Râzî, *kürsî* ile ilgili olarak Zemahşeri'nin zikrettiği dört görüşü de nakletmektedir; fakat farklı olarak Zemahşeri'nin ilk olarak zikrettiği görüşü en son, son zikrettiği görüşü ise en önce zikretmekte; Zemahşeri'nin öncelikli olarak zikrettiği görüşü, Mu'tezilî müfessir Kaffâl (v. 365/976)'e isnâd etmektedir.¹⁰² Devamında Râzî, bu görüşün ayrıntılarını şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Yüce Allah, kendi zât ve sıfatlarını tarif etme konusunda insanların kralları ve büyükleri ile ilgili olarak alışkın oldukları özellikleri kullanmıştır; meselâ Kâbe'yi kendi evi olarak tanıtmış ve insanların, tıpkı kendi kral ve yöneticilerinin evlerinin etrafını dolaşmaları ve onları ziyaret etmeleri gibi, Kâbe'yi ziyaret ve tavaf etmelerini emretmiş; benzer bir şekilde Hacerü'l-Esved'in de Allah'ın yeryüzündeki sağ eli olduğunu ve insanların tıpkı krallarının elini öpmeleri gibi, onu öpmelerini emretmiştir. İnsanların, kıyamet günü meleklerin, peygamberlerin ve şehitlerin huzurunda hesaba çekilmeleri ve terazilerin kurulması ile ilgili ifadeler de buna benzemektedir. İşte bunlara benzer bir şekilde Allah, kendisinin bir arşı (tahtı) olduğunu, bunun su üzerinde olduğunu, meleklerin onun çevresini kuşattığını ve meleklerin onu taşıdığını bildirmiş; ayrıca kendisine bir de kürsî isnâd etmiştir.”¹⁰³

Râzî, Kaffâl'in görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, arş ve kürsî kavramlarındaki teşbîh ve teccîmi andıran lafızların, aynıyla, hatta daha da kuvvetli bir şekilde Kâbe, tavaf ve Hacer-i Esved'i öpmeye de bulunduğunu; Allah'ın Kâbe'de bulunmaktan münezzeh olduğunu kesin bir dille ifade edip, bununla Allah'ın azamet ve kibriyâsının kastedildiğini kabul edersek, arş ve kürsî ile ilgili ayetleri de aynı şekilde kabul etmemiz gerektiğini; bunun gayet anlaşılır bir izah olduğunu; fakat itimat edilen görüşün, arş ve kürsî

Abdülazîm, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn” *DİA*, VIII, 143, T.D.V. Y., İstanbul, 1993.

Konuyla ilgili olarak Süleyman Uludağ, Cüveynî'nin, ilk eserlerinde tevili kullanırken, son eseri olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de bundan vazgeçtiğini; ondan sonra gelen Gazzâlî ve Râzî'nin ise tevîl konusunda daha ileri noktalara gittiğini; hatta Râzî'nin tefsirindeki tevillerin, Zemahşeri'nin tefsirindeki tevillerden daha az cüretkâr olmadığını söylemektedir. Bkz: Uludağ, Süleyman, “Giriş”, [Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)* içinde], s. 14, 36, 50, 154 (dipnot).

¹⁰¹ İbn Atıyye, age, III, 292.

¹⁰² Râzî, age, VII, 12-13.

¹⁰³ Râzî, age, VII, 13.

kavramlarının hakikat olarak anlaşılması olduğunu; zira herhangi bir delil olmaksızın ayetin zâhirini terk etmenin câiz olmadığını söylemektedir.¹⁰⁴

Burûc 85/15 ayetinin tefsirinde de Râzî, önce buradaki arşın sahibi ifadesinin, saltanat ve hâkimiyetin sahibi anlamına geldiğine dair Kaffâl'in yukarıda zikrettiğimiz görüşünü nakletmekte; devamında da bu arşın, Allah tarafından gökte yaratılmış, büyüklüğünü sadece O'nun ve bu tahtı görenlerin bildiği çok büyük bir taht olabileceğini de belirtmektedir.¹⁰⁵

Allah'ın arşa istivâsıyla ilgili A'râf 7/54 ayetinin tefsirinde de Râzî, bunun bir tahta oturmak şeklinde anlaşılmasının kesinlikle mümkün olmadığını söylemekte; ardından da Allah'ın mekândan münezzehe olduğuna dair aklî ve naklî deliller sıralayarak uzun açıklamalarda bulunmakta; bu açıklamalarının sonunda da kendisinin tercih ettiği görüş olarak, 'Allah'ın kesinlikle mekân ve yönden münezzehe olduğuna inanıp, bu gibi ayetler hakkında derine dalmamak ve bu konularla ilgili bilgiyi Allah'a havale etmek' görüşünü zikretmektedir.¹⁰⁶ Devamında ise, bu konuda yapılabilecek bir diğer tercih olarak da bu konuda tafsilata dalmayı göstermekte; burada iki ana yaklaşım olabileceğini ifade edip, birinci görüş olarak Kaffâl'in az önce zikrettiğimiz görüşlerine biraz daha ayrıntılı olarak yer vermekte; bu noktada ondan, arşın maksadın, kralların oturduğu taht olduğunu ve bunun, krallık ve yönetimden *kinâye* olduğu görüşünü aktarmakta; onun bu görüşünün de edebî olarak doğru olduğunu; Arapların, cömert ve çok misafir ağırlayan birisi için "Onun külû çoktur" demelerine benzer bir şekilde, bu ifadenin de Allah'la ilgili olarak *kinâye* yoluyla kullanıldığını; zira bu gibi ifadelerin zâhirine hamledilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. İkinci görüş olarak da istivânın, *istîlâ*, yani 'hâkimiyeti altına almak' anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁰⁷

Arşa istivâ ile ilgili Yûnus 10/3 ayetinin tefsirinde de Râzî, müslümanların, göklerin üstünde *arş* adında büyük bir cismin bulunduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemekte; fakat bu ayetteki arşın, o arş olup olmadığına dair üç farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfehânî (v. 322/934)'ye ait olup, bu ayette kastedilen arşın, sözü edilen arş anlamında kullanılmadığını; bunun, Yüce Allah gökleri ve yeri yarattığı zaman yeri düz olarak yaratıp, göklerin tavanını da yükseltmesi anlamına geldiğini; zira Araplar tarafından bütün

¹⁰⁴ Râzî, age, VII, 13.

¹⁰⁵ Râzî, age, XXXI, 124.

¹⁰⁶ Râzî, age, XIV, 106-121.

¹⁰⁷ Râzî, age, XIV, 121-122.

binalara *arş*; bütün bina yapıcılarında da *âriş* (binâ yapan) denildiğini; buradaki *arş*a istivâdan maksadın da, göklerin ve yerin zorla istilâsı anlamına geldiğini söylemektedir. Râzî'nin burada zikrettiği ikinci görüş çoğunluğa ait olup, buradaki *arş*ın, göklerin ve yerin üzerinde bulunan büyük cisim anlamında olduğu şeklindedir. Üçüncü görüşe göre de buradaki *arş*a istivâdan maksat, Allah'ın bütün kâinata hâkim olmasıdır.¹⁰⁸

Tâ-Hâ 20/5 ayetinin tefsirinde Râzî, Müşebbihe'nin bu ayetleri hakikat olarak anlamak suretiyle hataya düştüğünü; halbuki Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu söylemektedir. Devamında da bu gibi müteşâbih ayetler konusunda iki temel yaklaşım bulunduğunu; bunlardan birincisinin, sadece Allah'ın mekândan ve yönden münezzehe olduğunu söyleyip, bu gibi ifadeleri tevil etmeyerek, anlamlarını Allah'ın ilmine havale etmek olduğunu söylemektedir. Sonra Râzî, bu görüşün iki bakımdan eleştirildiğini; birinci olarak bu görüşün, Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu ifade etmek suretiyle, buradaki *istivanın* oturmak anlamına gelemeyeceğine dair bir tevili zaten içerisinde barındırdığını; ikinci olarak da Arap dilinde *istivâ* kelimesinin *istikrâr* ve *istilâ* şeklinde iki anlamı bulunmasından ve Allah'ın mekândan münezzehe olmasından dolayı burada *istikrâr* (oturmak, yerleşmek) anlamına gelemeyeceğinden, kelimenin diğer anlamı olan *istilâ* (hâkimiyeti altına almak) anlamına gelmesi gerektiği şeklindeki görüşü nakletmektedir.¹⁰⁹ Müteşâbih ayetlerle ilgili ikinci yaklaşım da, bunların mutlaka tevil edilmesi gerektiği şeklindedir. Burada Râzî, Zemahşeri'nin ayetle ilgili yukarıda zikrettiğimiz görüşünü de nakletmekte; fakat devamında tevile ilgili olumsuz bir yaklaşım sergileyerek şunları söylemektedir:

"Tevil kapısını açarsak, Bâtınîlerin tevillerine de kapı açılmış olur. Nitekim onlar, Hz. Musa'ya hitap eden "Ayakkabılarını çıkar" (Tâ-Hâ 20/12) ayetini, 'kendisinde herhangi bir fiil tasavvur etmeksizin Allah'a hizmete dalmak' şeklinde; "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol" (Enbiyâ 21/69) ayetini de, 'herhangi bir ateş ve ateşe hitap olmaksızın, onun bu zalimin elinden kurtarılması' şeklinde tevil etmişlerdir. Bu konuyla ilgili genel kural, kendisinden sarf-ı nazar etmeyi gerektiren kesin bir aklı delil bulunmadıkça, Kur'an'daki bütün lafızların zâhirlerine hamledilmeleridir."¹¹⁰

Yüce Allah'ın en büyük *arş*ın sahibi olduğuna dair Neml 27/26 ayetinin tefsirinde de Râzî, en büyük cisim olan *arş*ın bile Allah

¹⁰⁸ Râzî, age, XVII, 14-15.

¹⁰⁹ Râzî, age, XXII, 6-7.

¹¹⁰ Râzî, age, XXII, 7.

tarafından yaratılmış ve O'nun rubûbiyeti altında bir varlık olduğunun ifade edilmesiyle, Yüce Allah'ın, kudret ve rubûbiyet konusunda daha ötesi olmayan son noktada ve zirvede olduğunun belirtildiğini söylemektedir.¹¹¹

Secde 32/4 ayeti vesilesiyle de Râzî, âlimlerin bu gibi ayetlerle ilgili iki tavır takındığını; bunlardan birincisinin bu gibi ifadelerle neyin kastedildiği hakkında herhangi bir yorum yapmaktan kaçınmak, ikincisinin de bunlarla kastedileni açıklamaya çalışmak olduğunu söylemektedir. Râzî, birinci yaklaşımın daha güvenilir ve hikmete daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili ikinci tavır da, bunları açıklamaya çalışmak olup, Râzî'ye göre bu yol tehlikeli bir yoldur. Ona göre bu yolu benimseyenler, kendi aralarında iki gruba ayrılır: 1. Ayeti zâhiri anlamıyla, yani bir yerde karar kılma, yerleşme şeklinde algılayıp teşbihe ve cehâlete düşenler. 2. Ayeti istilâ, yani bir yeri zorla hâkimiyeti altına almak şeklinde anlayanlar. Râzî, bu iki grubun da hataya düştüğünü; ikinci grubun cehâletle tavsif edilmesinin muhtemel olabileceğini; ama birinci grubun hatadan da öte bir cehâlete, bidate ve hatta küfre düştüğünü ifade etmektedir. Devamında da Râzî, son olarak bu ifadelerin edebî bir yaklaşımla değerlendirildiği, Zemahşerî ve benzeri âlimlerin yukarıda geçen yorumlarına değinmektedir.¹¹²

Râzî, arşı taşıyan meleklerle ilgili Ğâfir 40/7 ayetinin tefsirinde de, bu meleklerle ilgili Zemahşerî'nin naklettiği yukarıdaki bilgilerin aynısını ondan aktarmaktadır.¹¹³ Hâkka 69/17 ayetinin tefsirinde ise Râzî, Müşebbihe'nin bu ayetle ilgili 'bu meleklerin, Allah onun üzerinde iken arşı taşıdığı'na dair görüşlerini nakledip bunun Allah hakkında düşünülmesinin muhal olduğunu belirttikten sonra, böyle yanlış anlamalardan kurtulmak için, Beytullâh'ı tavâf ve Hacer-i Esved'i öpme fiillerinde olduğu gibi, Allah'ın, kulların konuştuğu ve alışkın olduğu üslupla konuşarak bu ifadeleri kullandığını; O'nun unutmaktan münezzeh olduğu halde, kulların fiilleri ile ilgili hafaza meleklerini görevlendirmesi ve kralların tahtlarına oturup emrindikleri hesaba çekmesi gibi, kıyamet günü şahitler huzurunda kullarını hesaba çekmesi ile ilgili ifadeler kullandığını; yoksa O'nun bu şekilde bir tahta oturmayacağını ve bu gibi şeylere muhtaç olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁴

¹¹¹ Râzî, age, XXIV, 193.

¹¹² Râzî, age, XXV, 169-170.

¹¹³ Râzî, age, XXVII, 32.

¹¹⁴ Râzî, age, XXX, 109.

Râzî'nin mezhep imamı Eş'arî, Yüce Allah'ın arşa istivâsının, Mu'tezile'nin anladığı gibi arşı hâkimiyeti altına almak (istilâ) olarak anlaşılamayacağını; zira O'nun, zaten ezelden beri bütün varlıklar üzerinde hâkim olduğunu, yerde ve gökte hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığını, arş ve kürsünün birbi-

Görebildiğimiz kadarıyla Zemahşeri, arşa istivânın, bir kralın tahta oturup yönetimi ele alması gibi, Yüce Allah'ın kâinatı hâkimiyetine alması anlamına geldiği konusunda şüphe etmemektedir. Fakat o, arşın mâhiyeti ve hâricî bir varlığının olup olmadığı konusunda bir tereddüt yaşamaktadır. Allah'ın mekândan münezzeh olduğu konusunda ittifak halinde olan diğer müfessirler de onun yaşadığı bu tereddütü yaşamakta; fakat nasların zâhirlerini ve konuyla ilgili rivayetleri esas aldıklarından dolayı tevil cihetine gitmemeye çalışmakta; ama konunun yapısı gereği hepsi de tevil yoluna farklı ölçülerde girmektedirler.¹¹⁵

5. Allah'ın Gökte Oluşu, Allah'ın Gelmesi, Allah'ın Kıyamette İnsan ve Cinlerle Baş Başa Kalması, Allah'ın Kâfirleri İhâta Etmesi ve Onları Gözetlemesi Konularıyla İlgili Yaklaşımları

Yukarıdan beri inceleye geldiğimiz konulara paralel olarak Zemahşeri, Allah'ın zâtıyla ilgili görülebilecek bazı ayetlere de bir miktar farklı yaklaşmakta; bu konuda teşbih ve teçsime varan yorumlardan uzak durmaktadır. Meselâ müfessirimiz, bu çerçevede düşünülebilecek ayetlerden biri olan 'gökteki (Allah) ()' ifadesinin geçtiği Mülk 67/16 ayetinin tefsirinde, bunun iki şekilde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Birinci olarak bu ifade, 'melekûtu (krallığı) gökte bulunan Allah' anlamında anlaşılabilir; zira gökler, O'nun meleklerinin bulunduğu yerdir. Ayrıca O'nun arşı, kürsisi ve levh-i mahfûzu da orada bulunmaktadır. Yine O'nun hükümleri, kitapları, emir ve nehiyleri de gökten inmektedir. İkinci olarak ise; Araplar teşbihî bir inanca sahiptiler ve Allah'ın gökte olduğuna; rahmet ve azabın oradan indiğine inanmaktaydılar ve bundan dolayı O'na dua etmek için göğe yönelmekteydiler. Onların bu inançlarına uygun olarak sanki onlara, "Siz, kendi inançlarınıza göre gökte olan Allah'ın azabına uğramaktan güvende olduğunuzu mu zannediyorsunuz!" denilmiştir. Halbuki Yüce Allah mekândan münezzehdir. Bu durum, tıpkı Müşebbihe mezhebine mensup olan birisinin bazı günahları işlediği görüldüğünde, ona "Arşın üzerinde olan Allah'ın bu yaptığından dolayı seni cezalandırmasından korkmaz mısın!" denilmesi gibidir.¹¹⁶ Zemahşeri'nin yaptığı bu iki yorumdan birincisi

rinden farklı iki varlık olduğunu belirtmekte; devamında da Allah'ın bütün sıfatlarıyla ilgili temel bir ilke olarak, bunlara herhangi bir keyfiyet (nasıllık) yüklemeksizin, olduğu gibi inanılması gerektiğini söylemektedir. Bkz: Eş'ari, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, s. 75-76; Eş'ari, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 108-109, Tahkik: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dâru'l-Ensâr, Kâhire, 1397/1977.

¹¹⁵ Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz: Adıgüzel, Hanifi, *Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar (Arş, Kürsi ve İstivâ)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Erzurum, 2007.

¹¹⁶ Zemahşeri, age, IV, 568. Ayrıca bkz: IV, 725.

makul bir izah olarak kabul edilebilir. Fakat ikinci yorumu biraz sorunludur; zira Yüce Allah'ın bätül bir inanca dayanarak bir hakikati izah etmesi pek makul görünmemektedir.

Zemahşeri, kıyamet günü Rabbin ve meleklerin birlikte gelişlerini ifade eden ve ilk bakışta Allah'ı bir yerden başka bir yere intikâl etmekle vasıflandırıyor gibi görünen “Rabbin ve melekler saflar halinde geldiler” (Fecr 89/22) ayetiyle ilgili vârid olabilecek bir soruyu ve cevabını şöyle dile getirmektedir:

— Hareket etme ve bir yerden başka bir yere intikâl etme fiilleri bir yönde (mekânda) bulunan varlıklar için geçerli olduğu halde, gelme fiilinin Allah'a isnâd edilmesinin anlamı nedir?

— Bu, Yüce Allah'ın kudretine delil teşkil eden işaretlerin ve O'nun saltanat ve hâkimiyetini gösteren emârelerin ortaya çıkışını (zuhûrunu) ifade eden temsîlî bir anlatımdır. Bu tabloda Allah'ın durumu, herhangi bir hâdiseye bizzat müdahale eden bir kralın durumuna benzetilmiştir. Bu kralın bizzat orada bulunması sayesinde, onun heybetinin ve siyasetinin işaretleri, kendisi bulunmayıp vezirlerini ve bütün askerlerini gönderdiği takdirde bile ortaya çıkmayacak derecede yüksek bir şekilde ortaya çıkar, hissedilir.¹¹⁷

Müfessirin bu yorumu, Allah'ın mekândan ve bir yerden bir yere intikâl etmekten münezzeh oluşunu ortaya koyması bakımından güzel bir yorum olarak görünmektedir. Ayrıca bu olay kıyamette gerçekleşeceği için, oradaki hâdiselerin dünyevî mekân ölçütleriyle değerlendirilemeyeceği de açıktır.

Yüce Allah'ın, kıyamet günü bütün işlerini bırakıp sorumlu varlıklar olan insanlar ve cinlerle baş başa kalacağını anlatan Rahmân 55/31 ayetinin tefsirinde de Zemahşeri, bunun insan ve cin topluluğuna yönelik bir tehdit ifade eden *temsîlî* bir anlatım olduğunu söylemektedir. Bu *temsîlin* anlamı, Yüce Allah'ın bu iki topluluğa mensup her ferdin cezasını bizzat vermesi; başka hiçbir işin araya girerek bu hesaba çekmeyi ve cezalandırmayı engelleyememesidir.¹¹⁸

Zemahşeri, Allah'ın kâfirleri arkalarından kuşatmasıyla ilgili Burûc 85/20 ayetinin tefsirinde de bunun bir *mesel* olduğunu söylemektedir. Bu mesel, çevresi kuşatılmış bir insanın hiçbir yere kaçamaması gibi, kıyamet günü kâfirlerin, Allah tarafından çevreleri kuşatılmışçasına hiçbir yere kaçamamalarını ifade etmektedir.¹¹⁹ Allah'ın, kâfirleri gözetleme yerinde olması anlamında *'inne rabbeke*

¹¹⁷ Zemahşeri, age, IV, 739.

¹¹⁸ Zemahşeri, age, IV, 437. Ayrıca bkz: Bilgin, age, s. 295; Eren, age, s. 221.

¹¹⁹ Zemahşeri, age, IV, 420. Ayrıca bkz: Bilgin, age, s. 90.

lebi'l-mirsâd ifadesi geçen Fecr 89/14 ayetini de müfessirimiz, Allah'ın kâfirleri gözetlediği, kıyamet günü hiçbirisinin O'nun elinden kurtulamayacağı ve hepsinin cezasını mutlaka vereceği anlamında bir *mesel* olarak değerlendirmektedir.¹²⁰

Zemahşeri'nin bu şekilde yaklaştığı meselelere, karşılaştırmada esas aldığımız diğer müfessirler nasıl yaklaşmaktadır, şimdi de onların görüşlerine bir bakalım.

Büyük müfessir Taberî, Mülk 67/16 ayetindeki 'gökteki (Allah)' ifadesiyle ilgili herhangi bir yorum nakletmemiştir. Allah ve meleklerin kıyamet günü gelişiyile ilgili Fecr 89/22 ayetinin tefsirinde, bunun gerçekten olacağına ve Allah'ın orada insanlar ve cinlerin hangilerinin Cennet'e hangilerinin Cehennem'e gideceğine dair hüküm vereceği yönünde rivayetler nakletmektedir.¹²¹ Rahmân 55/31 ayetinin tefsirinde de müfessir, bunun kullara yönelik bir tehdit olduğunu, zira birisini tehdit etmek isteyen bir kişinin, "Sana özel bir zaman ayıracağım!" diyerek o kişiyle özel olarak ilgilenip onu cezalandıracağını ifade ettiğini söylemektedir.¹²² Burûc 85/20 ayeti ile ilgili olarak da bunun, Allah'ın kâfirlerin amellerini kaydetmesi; O'na hiçbir şeyin gizli kalmaması ve bütün bunların karşılığını vermesi anlamına geldiğini belirtmektedir.¹²³ Fecr 89/14 ayetinin de O'nun her şeyi duyup görmesi anlamında olduğunu söyledikten sonra, ikinci bir görüş olarak, bir grup insanın bu ayeti, Allah'ın, zalimlerin yaptıklarını gözetlediği bir mekânda bulunması olarak anladığını nakletmektedir.¹²⁴

Mâtürîdî de Mülk 67/16 ayeti ile ilgili olarak, buradaki 'gökteki (Allah)' ifadesinden, yerde de başka bir ilahın bulunduğunun veya O'nun yerin ilahı olmadığına anlaşılması gerektiğini; aksine O'nun hem yerde, hem de gökte ilah olduğunu söylemektedir. Ayetin ikinci bir izahı olarak da, bu ifadenin, saltanat ve hâkimiyeti göklere kadar ulaşan bir ilah anlamına geldiğini söylemektedir.¹²⁵ Allah'ın gelişiyile ilgili ifade hakkında da müfessir, bunun kesinlikle bir yerden başka bir yere intikâl etme, gitme anlamına gelmediğini; zira Allah'ın bir cisim olmaktan münezzehe olduğunu belirttikten sonra, bunun Allah'ın emrinin gelmesi veya va'd ve va'idinin gelmesi anlamında olabileceğini söylemektedir.¹²⁶ Rahmân 55/31 ayetinin tefsirinde de müfessir, Arap dilindeki kullanımından hareketle

¹²⁰ Zemahşeri, age, IV, 736.

¹²¹ Taberî, age, XXIV, 384-389.

¹²² Taberî, age, XXII, 216.

¹²³ Taberî, age, XXIV, 285.

¹²⁴ Taberî, age, XXIV, 374-375.

¹²⁵ Mâtürîdî, age, V, 196.

¹²⁶ Mâtürîdî, age, V, 453-455.

bunun, günahkârlara yönelik bir tehdit olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Allah'ın kâfirleri kuşatmasıyla ilgili olarak da müfessir, Allah'ın Cehennem azabıyla korkutmasının, yeryüzü krallarından farklı olarak, muhakkak gerçekleşecek olan bir tehdit ve korkutma olduğunu söylemektedir; çünkü Allah, onları her tarafından kuşatmış, onlara kaçacak bir yer bırakmamıştır. İkinci olarak da bu ifadeyi, O'nun, kulların açığa vurduklarını da, gizlediklerini de bilmesi olarak açıklamaktadır.¹²⁸ Allah'ın gözetleme yerinde olmasıyla ilgili ayetin tefsirinde, önce Ebû Bekir el-Esamm (v. 200/816)'a ait olan 'Allah'ın o günahkârların ecellerinin gelmesini beklemesi, ecelleri gelince de onlara azap etmesi' şeklindeki görüşü nakletmektedir. Kendi görüşü olarak da, 'Allah'ın onların amellerini gözetlemesi, bunun O'na zor gelmemesi, hiçbir şeyin O'nun gözünden kaçmaması, onların gizli-açık bütün amellerinin O'nun tarafından kaydedilmesi' şeklinde bir açıklama zikretmektedir.¹²⁹

Müfessir İbn Atıyye de, 'gökteki (Allah)' ifadesiyle ilgili olarak, Zemahşeri'nin birinci açıklamasına benzer bir şekilde, Allah'ın kaza ve kaderinin, nimet ve azabının, ayetlerinin gökten inmesinden hareketle insanların örfüne uygun olarak bu şekilde bir ifadenin kullanıldığını; nitekim bu algılamadan dolayı dua ederken de insanların ellerini göğe kaldırdıklarını söylemektedir.¹³⁰ Müfessir, Allah'ın gelişi ile ilgili ayeti de O'nun kaza ve kaderinin, hüküm ve saltanatının gelişi olarak açıklamakta; bir diğer görüş olarak da kıyamet günü O'nun bütün varlıklara zuhûr etmesi, görünmesi anlamına gelebileceğini söylemekte; fakat bu gelişin, bir yerden başka bir yere intikâl şeklinde olmayacağını belirtmektedir.¹³¹ Rahmân 55/31 ayetinin tefsirinde de bunun, Arapların kullanımına uygun olarak, kullara yönelik tehdit içeren bir anlatım olduğunu söylemektedir.¹³² Allah'ın kâfirleri arkalarından kuşatması ifadesini de, Allah'ın azap ve öfkesinin onları kuşatması olarak algılamaktadır.¹³³ Allah'ın gözetleme yerinde olmasını da müfessir, yine Arapların telâkkisi doğrultusunda O'nun, kulların yaptıklarını gözetlediği bir mekânda bulunması şeklinde açıkladıktan sonra, ikinci bir izah olarak, bu ayetteki *mîrsâd* kelimesinin ism-i fâil anlamında, yani gözetleyen anlamında olduğunu, mübâlağa amacıyla bu kalıba sokulduğunu söylemektedir.¹³⁴

¹²⁷ Mâtürîdî, age, V, 13.

¹²⁸ Mâtürîdî, age, V, 428.

¹²⁹ Mâtürîdî, age, V, 451.

¹³⁰ İbn Atıyye, age, V, 341.

¹³¹ İbn Atıyye, age, V, 480.

¹³² İbn Atıyye, age, V, 229.

¹³³ İbn Atıyye, age, V, 463.

¹³⁴ İbn Atıyye, age, V, 479.

Râzî'nin bu konularla ilgili görüşlerine gelince, onun ifade ettiğine göre Müşebbihe, Allah'ın bir mekânda bulunduğu dair Mülk 67/16 ayetini delil olarak kabul etmektedir. Oysa Râzî'ye göre bu ayetin zâhirî anlamıyla alınması, bütün müslümanların ittifakıyla caiz değildir; çünkü ayeti bu şekilde anlarsak, O'nun gökte bulunması, bütün yönlerden gök ile çevrili olması gerekir; ayrıca gök arştan daha büyük olduğu için, O'nun gökten ve arştan daha küçük olması gerekir ki bu, bütün müslümanlara göre muhaldir, imkânsızdır. Bundan dolayı ayetin zâhirî anlamından başka bir anlama tevîl edilmesi gerekmektedir.¹³⁵ Bu noktada Râzî, ayetin dört şekilde tevîl edilebileceğini söylemektedir. Birinci görüşe göre ayetteki bu ifadeden maksat, 'azabı gökte olan'dır; zira Allah, inkâr ve isyâna sapanları, âdeti gereği hep gökten inen bir azapla cezalandırmaktadır. Dolayısıyla gök, Allah'ın rahmet ve nimetinin indiği yer olduğu gibi, O'nun azabının da indiği yerdir. Konuyla ilgili ikinci görüş Ebû Müslim el-İsfehânî (v. 322/934)'ye ait olup, Zemahşeri'nin naklettiği ikinci görüşle aynıdır. Buna göre Araplar bir ilahın varlığını kabul ediyorlar; fakat O'nun, tıpkı Müşebbihe gibi gökte olduğuna inanıyorlardı. Bu inanç doğrultusunda onlara sanki şöyle denilmiştir: "Siz, gökte olduğuna ve her istediğini yapmaya kâdir olduğuna inandığınız bu ilahın sizi helâk etmeyeceğinden emin misiniz, güvende misiniz?!" Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Yüce Allah'ın bâtil bir itikada uygun olarak bir mesaj vermesi sorunlu görünmektedir. Râzî'nin zikrettiği üçüncü görüş de bu ifadenin, 'saltanatı, hâkimiyeti ve kudreti gökte olan' anlamına geldiği şeklindedir. Burada göğün zikredilmesi de, Allah'ın saltanat ve kudretinin yüceliğini ifade etme amacını taşımaktadır. Dördüncü görüş de, 'gökteki' ifadesiyle azap meleşinin kastedilmiş olmasıdır.¹³⁶

Râzî, Allah'ın gelmesi ifadesiyle ilgili olarak da, O'nun hareket etmekten münezzeh olduğunu; çünkü bunun, cisimlerin bir özelliği olduğunu, cisimlerin de ezeli olamayacağını, Allah ezeli olduğuna göre O'nun cisim olmasının mümkün olmadığını, bundan dolayı ayetteki gelme fiilinin tevîl edilmesi gerektiğini söylemektedir. Meselâ bu ifadeyle ilgili, Allah'ın emrinin gelmesi, kahrının gelmesi, Allah'ın büyük ayetlerinin gelmesi gibi yorumların mümkün olduğunu ifade etmekte; burada Zemahşeri'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşüne de isim belirtmeden yer vermektedir.¹³⁷

¹³⁵ Râzî, age, XXX, 69-70.

¹³⁶ Râzî, age, XXX, 70.

¹³⁷ Râzî, age, XXXI, 174-175.

Râzî'nin itikatta imamı olan Eş'arî de Allah'ın gelişini zâhirî olarak anlamanın mümkün olmadığını ifade etmekte; çünkü bunun, bir cisim olmayı gerektireceğini; O'nun cisim olması düşünülmemeyeceğinden dolayı bunun, Allah'ın

Râzî, Rahmân 55/31 ayetinin tefsirinde de, buradaki ifadenin 'size yöneleceğiz, sizi kastedeceğiz' anlamına gelebileceği gibi, bunun, Zemahşeri'nin tercih ettiği şekilde bir tehdit anlamını da içerebileceğini belirtmektedir.¹³⁸ Benzer bir şekilde Râzî, kâfirlerin Allah tarafından kuşatılmasıyla ilgili Burûc 85/20 ayetinin tefsirinde bunun, her tarafından kuşatılmış, bütün yolları kapatılmış, kaçacak hiçbir yeri olmayan birisinin durumuna benzer bir şekilde kâfirlerin kıyamet günü Allah'ın avucunda, O'nun güç ve kudretine boyun eğmiş bir şekilde olacaklarını ifade ettiğini söylemektedir. İkinci ve üçüncü görüş olarak da, kâfirlerin helâklerinin yakın olması ve Allah'ın ilminin onları kuşatması anlamlarını zikretmektedir.¹³⁹ Fecr 89/14 ayeti ile ilgili olarak da Râzî, Zemahşeri'ye benzer bir şekilde Allah'ın gözetleme yerinde oluşunu, günahkârları takip edip onların cezasını vermesi ve bu günahkârların, Allah'ın elinden hiçbir yere kaçamamaları ile ilgili bir *mesel* olarak değerlendirmektedir.¹⁴⁰

Görüldüğü gibi gerek Zemahşeri, gerekse incelediğimiz diğer dört müfessir, Allah'ın bir mekânda bulunmaktan ve bir cisim olmaktan münezzeh olduğu konusunda hemfikirdirler. Bundan dolayı söz konusu ayetleri, Allah'ı mekândan tenzih ederek, az-çok birbirine benzer şekillerde tevîl etmektedirler.

B. Allah'ın Kelâm Sıfatıyla İlgili Zemahşeri'nin Yaklaşımı

Bilindiği gibi Sünnî âlimler, Yüce Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatının var olduğunu kabul etmekte ve bazı ayetleri de buna delil kabul etmektedirler. Bunların en önemlileri, Allah'ın ayetleriyle ilgili olarak *kelâmulâh* ibaresinin kullanıldığı ayetlerdir.¹⁴¹ Ayrıca Allah'ın bazı peygamberlerle doğrudan/vasitasız olarak konuştuğunu ifade eden Bakara 2/253 ayeti; Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan konuştuğunu bildiren Nisâ 4/164 ve A'râf 7/143-144 ayetleri de konuyla irtibatlandırılmaktadır.¹⁴² Mu'tezile mezhebi ise Yüce Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatının bulunduğunu kabul etmemektedir. Kur'an'ın ya da Allah'ın kelâmının hâdis/mahlûk olduğuna dair Enbiyâ 21/2 ve Şuarâ 26/5 gibi bazı ayetleri de delil olarak kabul etmektedirler. Bu

orada bulunması anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz: Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, s. 73-74.

¹³⁸ Râzî, age, XXIX, 111-112.

¹³⁹ Râzî, age, XXXI, 125.

¹⁴⁰ Râzî, age, XXXI, 169.

¹⁴¹ Bkz: Bakara 2/75; Tevbe 9/6; Fetih 48/15.

¹⁴² Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili olarak Ehl-i Sünnet'in görüşleri için bkz: Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 63-85; Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bida'*, s. 33-34, Tashih, Takdim ve Ta'lik: Hammûde Gurâbe, Kâhire, 1975; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 88-92, Tahkik: Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, T. D. V. İSAM Y., Ankara, 1423/2003; Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", *DİA*, XXV, 194-195, T.D.V. Y., İstanbul, 2002 .

mezhebe göre Allah'ın konuşması, O'nun herhangi bir nesnede ses ve harfleri yaratması ile gerçekleşir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın kelâm sıfatının ve bunun bir tezahürü olan Kur'an'ın hâdis ve mahlûk olduğunu düşünmektedir.¹⁴³ Bir Mu'tezilî olan müfessirimiz, acaba bu konuyla ilgili neler düşünmektedir? Şimdi bazı ayetlerle ilgili açıklamalarından hareketle bunu tespit etmeye çalışacağız. Devamında da Allah'ın bazı cansız varlıklarla konuştuğunu ifade eden bazı ayetlerle ilgili farklı yaklaşımlarını ele alacağız. Tabii bütün bunları, incelediğimiz diğer müfessirlerle karşılaştırmalı olarak yapmaya çalışacağız.

Müfessirimiz Zemahşerî, Yüce Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan doğruya konuştuğunu ifade eden ayetlerden biri olan A'râf 7/143-144'ün tefsirinde, Allah'ın konuşmasının, 'kelâmın, tıpkı Levh-i Mahfûz'da yazılı olarak yaratılması gibi, bazı cisimlerde seslendirilmiş olarak yaratılması' olarak açıklamaktadır.¹⁴⁴ Bilindiği gibi bu, Allah kelâmının mahlûk oluşuna dair Mu'tezile'nin görüşüdür.

Konuyla ilgili olan Nisâ 4/163-164 ayetlerinde, kendilerine vahiy indirilen bazı peygamberlerin isimleri sıralandıktan sonra, Allah lafzının fâil ve merfû okunuşuyla () şeklinde, Yüce Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan doğruya konuştuğu bildirilmektedir. Müfessirimiz Zemahşerî, ayetin ilgili bölümünü bu mütevâtir kıraate göre tefsir etmemiştir. Burada o, İbrâhîm en-Nehâî (v. 95/713) ve Yahyâ b. Vessâb (v. 103/721)'in *Allah* lafzının mansûb okunduğu farklı kıraatlerini aktarmaktadır.¹⁴⁵ Bu durumda cümlenin fâili, yani konuşan Hz. Musa olmaktadır. Devamında müfessir, ayetle ilgili şu görüşü nakletmektedir:

"Ayetteki ilgili kelime, yaralamak anlamına gelen *kelm* kökünden gelmektedir; buna göre anlam, şu şekildedir: Yüce Allah, imtihan (fitne) pençeleri ve mihnet turnaklarıyla Hz. Musa'yı yaralamıştır."¹⁴⁶

Zemahşerî, bu görüşü naklederken, öncelikle bunun 'bidat tefsirlerden biri' olduğunu () ifadesiyle belirtmekte; dolayısıyla bunu muteber bir görüş olarak kabul etmediğini ifade

¹⁴³ Bkz: Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 532-563, Tahkîk ve Takdîm: Abdülkerim Osmân, Ta'lik: Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebû Hâşim, Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, Kâhire, 1416/1996; Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV, 194-195.

¹⁴⁴ Zemahşerî, age, II, 146. Benzer bir yorumu için bkz: IV, 226 (Şûrâ 42/51).

¹⁴⁵ Zemahşerî, age, I, 578. Karş: Râzî, age, XI, 111; Hatîb, Abdüllatif Muhammed, *Mu'cemü'l-Kirâât*, II, 203, Dâru Sa'deddîn, Dimeşk, 1422/2002.

¹⁴⁶ Zemahşerî, age, I, 578.

etmektedir.¹⁴⁷ Fakat müfessirin, burada ayeti mütevâtir kıraate göre tefsir etmeyip de makbûl görmediği bir açıklamayı nakle mecbur kalması da dikkat çekicidir.

Yine Zemahşerî, Allah'ın bazı peygamberleri diğerlerine üstün kıldığını ve bazılarıyla doğrudan doğruya konuştuğunu bildiren Bakara 2/253 ayetinin tefsirinde, bu üstün kılmanın, arada herhangi bir aracı melek (Cebrael) olmaksızın bir peygamberle konuşması suretiyle gerçekleştiğini; burada kastedilen peygamberin de Hz. Musa olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸

Ondört kıraat imamı, bu Bakara 2/253 ayetindeki *Allah* lafzını fâil ve merfû olarak okumaktadır.¹⁴⁹ Buna göre anlam "Allah bazı peygamberlerle konuşmuştur" şeklindedir. Fakat Zemahşerî, bu ayette geçen Lafzatullâhın mansûb olarak okunduğunu, yani ayetteki *kelleme* fiilinin fâilinin Allah değil, peygamber olduğunu imâ etmektedir.¹⁵⁰ Buna göre anlam "Peygamberlerden bazısı Allah'la konuşmuştur" şeklindedir.

Devamında Zemahşerî, ayetle ilgili başka bir kıraati aktarmakta; ayetin *mükâleme* kökünden Lafzatullâh'ın nasbıyla (كالم الله) şeklinde okunduğunu; bu okuyuşa delil olarak da Arapların, Allah'la karşılıklı olarak konuşan kişi olan Hz. Musa için *kelîmullâh* ifadesini kullanmalarını ileri sürmektedir.¹⁵¹ Bakara 2/118 ve Şûrâ 42/51 ayetlerinin tefsirinde de müfessirimiz, Yüce Allah'ın meleklerle ve Hz. Musa ile doğrudan konuştuğunu ifade etmektedir.¹⁵²

Görüldüğü gibi müfessirimiz, bir taraftan Yüce Allah'ın Hz. Musa ile vasitasız olarak konuştuğunu kabul ederken, öbür taraftan Allah'ın bir insanla doğrudan konuşmasının, O'nun zatıyla ilgili teşbih ve teccîmi andıracak bir görüntü arz edeceğini sezdiği için veya Allah'ın kelâm sıfatının kadîm oluşunu, yani ezeliliğini reddeden mezhebinin görüşünü temellendirmek için, zayıf bazı kıraatler ve bunlara bağlı görüşler nakletmektedir.

Zemahşerî, Yüce Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili genel yaklaşımıyla irtibatlı olarak, veya ayetlerde bahsedilen konunun aklen anlaşılabilir olmasını sağlamak amacıyla, başka müfessirler tarafından hakikat olarak anlaşılan bazı ayetleri, *temsîl* veya *mecâz*

¹⁴⁷ Zemahşerî, age, I, 578. Râzî de bu görüşü nakletmiş ve benzer bir şekilde bunun bâtil bir tefsir olduğunu ifade etmiştir. Bkz: Râzî, age, XI, 111.

¹⁴⁸ Zemahşerî, age, I, 293.

¹⁴⁹ Bkz: Dimyâti, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşer*, I, 446; Hatîb, age, I, 357-358.

¹⁵⁰ Zemahşerî, age, I, 293. Karş: Dimyâti, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbaate Aşer*, I, 446, Tahkîk: Şa'bân Muhammed İsmâil, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987; Hatîb, age, I, 358.

¹⁵¹ Zemahşerî, age, I, 293. Karş: Hatîb, age, I, 358.

¹⁵² Zemahşerî, age, I, 181; IV, 226.

olarak nitelendirmektedir. Şimdi onun bu yaklaşımıyla ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz.

A'râf 7/172-173 ayetlerinde ele alınan ezelde insanların ruhlarının yaratılması; kendilerine Yüce Allah'ı Rab olarak tanıyıp tanımadıklarının sorulması ve onların da tereddütsüz bir şekilde O'nu Rab olarak tanıdıklarını ifade etmeleri hâdisesi, bilindiği gibi İslâm âlimleri tarafından *Kâlû Belâ* veya *Elest Bezmi* olarak isimlendirilmektedir. Bu hâdisiye, müfessirler tarafından genelde gerçekten vâki olmuş bir olay olarak kabul edilmektedir. Hâdisiye bu şekilde hakikat olarak kabul edildiğinde, Yüce Allah'ın ruhlar âleminde insanlarla toplu olarak gerçek anlamda konuşması şeklinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu olay, O'nun kelâm sıfatının bir tezâhürü mâhiyetindedir.

Müfessirimiz Zemahşerî, söz konusu ayetlere ve bu hâdisiye, zikredilen genel yaklaşımdan oldukça farklı yaklaşmaktadır. Ona göre ayetlerde anlatılan bu olay, bir *temsîl* ve *tahyilden*, yani fiilen gerçekleşmemiş olan temsili ve hayâli bir anlatımdan ibarettir. Buna göre söz konusu ayetlerin anlamı şu şekildedir:

“Yüce Allah, bütün insanlar için, kendisinin Rab olduğuna ve bir olduğuna dair deliller ortaya koymuştur. İnsanların sahip olduğu ‘akıl’ ve bünyelerinde barındırdıkları ‘dalâletle hidâyeti birbirinden ayırabilecek olan düşünme gücü’ buna şahitlik etmektedir. Böylece Allah insanları, kendileri ile ilgili birer şahit kılmış ve onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuş; onlar da sanki buna “Evet, sen bizim Rabbimizsin, buna şahidiz, senin birliğine şehâdet ederiz” cevabını vermişlerdir.”¹⁵³

Devamında Zemahşerî, *temsîlî anlatımın*, Yüce Allah'ın kelâmında, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve Arapların sözlerinde geniş bir yere sahip olduğunu belirtmekte; aşağıda inceleyeceğimiz Nahl 16/40 ve Fussilet 41/11 gibi ayetlerin de bu doğrultuda ele alınması gerektiğini söylemektedir.¹⁵⁴ İnsanoğlundan alınan misâktan bahseden Hadid 57/8 ayetini de müfessirimiz, benzer bir şekilde insanda akletme kabiliyetinin yaratılması, Allah'ın varlığıyla ilgili delillerin ortaya konulması, insana düşünme imkânının verilmesi ve bu akli delillerin yanı sıra peygamberlerin de gönderilmesi ile insanın tevhide ulaşmasının önünde hiçbir engelin kalmaması olarak açıklamaktadır.¹⁵⁵

¹⁵³ Zemahşerî, age, II, 169-170. Ayrıca bkz: Eren, age, s. 115-116.

¹⁵⁴ Zemahşerî, age, II, 170.

¹⁵⁵ Zemahşerî, age, III, 461.

Zemahşeri'nin bu doğrultuda incelediği ayetlerden biri olan Nahl 16/40 ayeti, "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona 'Ol!' deriz; o da hemen oluverir ()" şeklindedir. Bu ayetin tefsirinde Zemahşeri şunları söylemektedir:

"Bu ifadede, Yüce Allah bir şey istediği zaman bunun mutlaka ve hiç beklemezsizin gerçekleşeceğine dair bir mesel bulunmaktadır. Bu tıpkı, kendisine itaat edilen bir efendi tarafından bir emir verilmesi durumunda, bunun itaatkâr bir hizmetkâr tarafından derhal yerine getirilmesine benzemektedir. Yoksa burada sözlü bir emir bulunmamaktadır. Bunun anlamı, Allah'ın takdir ettiği bir şeyin bu kadar kolay bir şekilde gerçekleşmesidir."¹⁵⁶

Benzer ifadelerin geçtiği başka ayetlerin¹⁵⁷ tefsirinde de Zemahşeri aynı yorumu yapmakta; bu anlatımın bir *temsîl* veya *mecâz* olduğunu; bunun, emrine itaat edilen bir efendinin emirlerinin muhakkak ve hemen yerine getirilmesi anlamına geldiğini; yoksa Allah tarafından *kün* () vb. herhangi bir sözün söylenmediğini belirtmektedir.¹⁵⁸

Zemahşeri'nin benzer bir şekilde anlaşılması gerektiğini ifade ettiği ayetlerden biri de "Biz göklere ve yeryüzüne 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' dedik; onlar da 'İsteyerek geldik' dediler" (Fussilet 41/11) ayetidir. Bu ayette geçen 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' ve 'İsteyerek geldik' ifadeleri, Zemahşeri'ye göre Yüce Allah'ın gökler ve yeryüzü üzerindeki hâkimiyetini ve bu varlıkların zorunlu bir şekilde O'nun emrine uymasını ifade eden bir *meseldir*. Allah onları yaratmayı istemiş; onlar da buna karşı çıkmayarak var olmuşlardır. Müfessire göre bu anlatım, *temsîl* veya *tahyîl* olarak da isimlendirilebilecek bir *mecâz*dur. Bu ifadeden maksat, Yüce Allah'la gökler ve yer arasında gerçekten böyle bir diyalogun geçtiğini belirtmek değil, O'nun mahlûkât üzerindeki güç ve kudretini belirtmektir. Ayetteki bu ifade, tıpkı bir kralın, emri altındaki birisine 'İstesen de istemesen de bunu yapacaksın!' demesine benzemektedir.¹⁵⁹

Ayrıca Zemahşeri, dinî anlamda sorumlu olmayı, yani Yüce Allah'a ibadet etmekle yükümlü (mükellef) olmayı ifade eden ilâhî emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edildiğini ve onların bunu

¹⁵⁶ Zemahşeri, age, II, 582. Ayrıca bkz: Bilgin, age, s. 246; Eren, age, s. 87, 218. Mu'tezilî kelâm âlimi Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1024) da bu ayetler için benzer bir yorum yapmaktadır. Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, age, s. 561-562.

¹⁵⁷ Benzer ayetler için bkz: Bakara 2/117; Âlü İmrân 3/47, 59; En'âm 6/73; Meryem 19/35; Yâ-Sîn 36/82; Gâfir 40/68.

¹⁵⁸ Bkz: Zemahşeri, age, I, 180-181; III, 16; IV, 30, 173. Ayrıca bkz: Bilgin, age, s. 246; Eren, age, s. 87.

¹⁵⁹ Zemahşeri, age, IV, 184. Benzer yorumlar için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, age, s. 561-562.

yüklenmekten kaçındıklarını; insanın ise bu sorumluluğu yüklen-
diğini bildiren Ahzâb 33/72 ayetinin tefsirinde de benzer bir
yaklaşım sergilemektedir. Zemahşeri'ye göre gökler, yer ve dağlar gibi
koskoca birer cüsseye sahip olan bu varlıklar, kendileri gibi cansız
varlıklar için uygun ve mümkün olan şekillerde Yüce Allah'a itaat
etmekte; O'nun emirlerine hiçbir şekilde karşı çıkmamaktadır.¹⁶⁰
İnsan ise akıllı ve bu özelliğinden dolayı da mükellef olmaya uygun
bir canlı olduğu halde, bu akılsız varlıklar kadar Allah'a itaatkâr
değildir. Bundan dolayı insan zalimdir, cahildir. Söz konusu cansız
varlıklar yerine getirebilecekleri görevlerin altına girip bunun gereğini
yaparken; insan, yerine getirebileceği için bu görevi üstlenmiş; ama
çoğu zaman görevinin gereğini yapmaktan kaçınmaktadır. Burada
müfessirimiz, emanetin gökler ve yer gibi cansız varlıklara teklif edil-
mesini, onların da korkup bu emaneti kabul etmekten kaçınmalarını
mecâz olarak değerlendirmektedir.¹⁶¹

Benzer bir şekilde Zemahşeri, kıyamet günü Yüce Allah'ın
Cehennem'e dolup dolmadığını sorması ve onun da "Daha var mı?!"
şeklinde cevap vermesini anlatan Kâf 50/30 ayetini de *tahyîlî* bir
anlatım olarak görmektedir. Ona göre "Daha var mı?!" sözünden iki
şey kastedilmiş olabilir: Ya Cehennem bütün genişliğine rağmen
içine girenler tarafından tıka basa doldurulmuştur ve artık yer
kalmamıştır; ya da içeri girecek olan herkes girdiği halde, başkalarını
da alacak yer hâlâ bulunmaktadır.¹⁶²

Görüldüğü gibi Zemahşeri, Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatının
bulunduğunu kabul etmemekte; ayrıca Allah'ın cansız varlıklarla
konuşmasıyla ilgili ayetleri de birer temsil olarak görmektedir. Onun
bu şekilde yaklaştığı Allah'ın kelâmı ve cansız varlıklara hitabı
meselelerine diğer müfessirlerimiz nasıl yaklaşmaktadır, bir karşılaştı-
tırma yapabilmek için şimdi ona bir bakabiliriz.

Büyük müfessir Taberî, Nisâ 4/164 ayetinin tefsirinde Hz.
Musa'nın Yüce Allah'la karşılıklı olarak konuştuğuna dair bazı
nakillerde bulunmaktadır. Buna göre Hz. Musa, Allah'a gerçek
kelâmının bu şekilde mi olduğunu sormuş; O da buna hayır cevabını
vermiş ve kendisinin gerçek kelâmını duyduğu takdirde Hz. Musa'nın

¹⁶⁰ Zemahşeri, age, III, 546-547. Ayrıca bkz: Eren, age, s. 116-118.

¹⁶¹ Zemahşeri, age, III, 547.

Müfessirimiz, Kur'an'ın dağlara indirilmesi durumunda onların Allah korku-
suyla paramparça olmasını ifade eden Haşr 59/21 ayetinin tefsirinde de,
bunun *temsîlî* ve *tahyîlî* bir anlatım olduğunu belirtmekte ve yukarıda
işlediğimiz ilâhî emânetle ilgili ayetle benzer olduğunu söylemektedir. Ona
göre ayette anlatılmak istenen şey, insanın kalbinin katılığı, kendisine oku-
nan Kur'an karşısında duyarsız kalması, onun üzerinde gereğince düşünme-
mesi ve ondaki emir ve yasaklara uygun hareket etmemesidir. Zemahşeri,
age, IV, 496.

¹⁶² Zemahşeri, age, IV, 379.

yok olacağını söylemiştir. Hz. Musa'nın Allah'a, gerçek kelâmının bilinen varlıklardan neye benzediğini sorması üzerine, Yüce Allah buna, gerçek kelâmının gök gürültüsüne veya yıldırıma benzediği cevabını vermiştir.¹⁶³ Bu rivayetleri doğru kabul edersek, Hz. Musa'nın, Yüce Allah'ın asıl sesi ile veya ezeli kelâmıyla değil, Hz. Musa'nın anlayabileceği ve kaldıracabileceği bir kelâmla muhatap olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Fakat görüldüğü gibi bir taraftan Allah'ın sesiyle ilgili tenzihî bir yaklaşım içeren bu rivayetler, öbür taraftan teşbihî bir anlatım da içermektedir.

Taberî, elest bezmiyle ilgili olarak, bunun gerçekten vâki olduğuna dair birçok nakilde bulunmaktadır.¹⁶⁴ Yüce Allah'ın *kün* emriyle ilgili olarak da Taberî, her iki yaklaşımı da zikretmekte; bir sözün, herhangi bir delil bulunmaksızın zâhirî anlamından alınıp bîatınî bir anlama tevîl edilmesinin doğru olmadığını söyleyerek, bu sözün hakikî anlamda söylendiği görüşünü tercih etmektedir.¹⁶⁵ Bazen de Taberî, bunun gerçek anlamda söylenip söylenmediği üzerinde durmaksızın, bunun, Allah'ın her emrinin külfetsiz bir şekilde, O'nun için herhangi bir yorgunluk söz konusu olmaksızın, muhakkak yerine gelmesi anlamında olduğunu söylemekle yetinmektedir.¹⁶⁶

Taberî, göklere ve yere yöneltilen 'İsteyerek veya istemeyerek gelin!' emriyle ve onların cevabıyla ilgili, ayetteki hâl ifade eden ve cemi müzekker sâlim kalıbında olan () ibaresinin, akıllı ve çoğul varlıklar için kullanılan kalıp olmasını, Arap dilcilerinin, bu hitabın gökler ve yer ile beraber orada bulunan akıllı varlıkları da içine alması ile izah ettiklerini söylemektedir. Bir diğer izah da, gökler ve yer konuşunca, onların akıllı ve müzekker varlıklar yerine konulup, bu kalıbın onlar için de kullanılmış olmasıdır.¹⁶⁷

Müfessirimiz Taberî, ilâhî emanetle ilgili ayeti de, 'dini emirlerin tümünün insana teklif edilmesi' anlamında hakikat olarak değerlendirenlerin görüşünü tercih etmektedir.¹⁶⁸ Aynı şekilde Taberî, Yüce Allah tarafından Cehennem'e 'Doldun mu?' denilmesi ve onun da 'Daha var mı?' şeklinde cevap vermesiyle ilgili olarak, hakikat anlayışı doğrultusunda nakillerde bulunmakta ve Cehennem'in bu sözünün, daha boş yerinin bulunması ve daha fazlasını istemesi anlamında olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹

¹⁶³ Taberî, age, VII, 689-692.

¹⁶⁴ Taberî, age, X, 546-566.

¹⁶⁵ Taberî, age, II, 468-472.

¹⁶⁶ Taberî, age, XIV, 222.

¹⁶⁷ Taberî, age, XX, 392.

¹⁶⁸ Taberî, age, XIX, 196-205.

¹⁶⁹ Taberî, age, XXI, 443-449.

İmâm Mâtürîdî de, Yüce Allah'ın Hz. Musa ile doğrudan konuştuğuna dair ayetlerden biri olan Nisâ 4/164'ün tefsirinde, bazılarının, Allah'ın bir kelâm ve ses yarattığını ve bunu Hz. Musa'nın kulağına ulaştırdığını söylediklerini; bazılarının da Allah'ın onun için bir kitap yazıp bunun vasıtasıyla onunla konuştuğunu söylediklerini nakletmektedir. Müfessir, Allah'ın ona bizzat kendi kelâmıyla hitap etmediğini: çünkü O'nun ezeli kelâmının, insan kelâmının sahip olduğu harf, hece ve ses gibi özelliklerle muttasıf olmaktan uzak olduğunu; bunun Allah'ın kelâmı olarak tavsif edilmesinin, ancak mecâzî anlamda olduğunu belirtmektedir. Devamında Mâtürîdî, ayette doğrudan hitâbın Hz. Musa'ya tahsis edilmesinin, diğer peygamberlerden farklı ve istisnâî bir durum olarak, arada herhangi bir elçi veya melek olmaksızın Allah'ın onunla konuşması anlamında olduğunu söylemektedir.¹⁷⁰ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Allah'ın ezeli kelâmının, aslî şekliyle, bir insan tarafından duyulmasını mümkün görmemektedir. Hz. Musa'nın duyduğu kelâmın da, Allah tarafından yaratılmış ve onun kulağına iletilmiş bir ses olduğunu düşünmektedir.¹⁷¹

Müfessir, elest bezmiyle ilgili olarak her iki görüşü de zikretmekte; fakat bunun, insanın fitratında tevhid delillerinin yaratılması anlamına geldiği görüşünü tercih etmektedir.¹⁷² *Kün* emriyle ilgili olarak da Mâtürîdî, Arap dilinde bir kelimenin anlam ifade edebilmesi için en az iki harften oluşması gerektiğini; *kün* emrinin de bu şekilde olduğunu söylemektedir. Ona göre, insan için iki harften oluşan bu kelimeyi söylemek ne kadar kolaysa, Allah için de bir şeyi yaratmak o kadar kolaydır. Allah, insan için söz konusu olan her türlü nâkıs sıfattan münezzeh olduğu için, O'nun, insanların konuşmasına benzer bir şekilde harf ve seslerden oluşan bir konuşmasının olması da mümkün değildir. Ayrıca bu ifade, O'nun emrinin en hızlı şekilde gerçekleşmesi anlamına da gelmektedir.¹⁷³

Göklere ve yere yöneltilen emirle ilgili olarak da Mâtürîdî, bunun, bu varlıkların tabiatları gereği Allah'ın emrine uymaları şeklinde anlaşılabilceği gibi; Allah'ın onlar için, konuşma ve dinleme için zaruri olan canlılığı yaratması ile, tıpkı dağların tesbih etmesinde

¹⁷⁰ Mâtürîdî, age, I, 528. Ayrıca bkz: II, 286.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde de benzer şeyler söylemektedir. Orada müellif, Allah'ın konuşan bir varlık (mütekellim) ve bir kelâm sıfatının bulunduğu dair ittifak bulunduğunu; fakat bunun mahiyeti konusunda fikir ayrılıklarının olduğunu; Allah'ın konuşmasının, tıpkı O'nun gelmesi gibi mecâzî bir anlatım olduğunu söylemektedir. Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 83-92.

¹⁷¹ Mâtürîdî, age, IV, 417

¹⁷² Mâtürîdî, age, II, 304-306.

¹⁷³ Mâtürîdî, age, I, 276, II, 133, III, 265.

olduğu gibi, bunun sözlü olarak da gerçekleşmiş olabileceğini söylemektedir.¹⁷⁴

Mâtürîdî, ilâhî emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edilmesi, onların bunu kabul etmemeleri, insanın ise bunu yüklenmesi hâdisesinin iki şekilde anlaşılabilirliğini söylemektedir. Birincisi, ayetin, bu cansız varlıkların, yaratılışları gereği bu emaneti yüklenmeye uygun olarak yaratılmamış olmaları; insanın ise buna uygun olarak yaratılması şeklinde sadece bir durum tespiti ifade etmesidir. Yoksa burada herhangi bir karşılıklı konuşma söz konusu değildir. İkincisi ise, bu varlıklara emanetin, seçip seçmemekte özgür olmaları esasına göre teklif edilmesi, onların da bunu yüklenmeyi kabul etmemeleri, insanın ise bunu kabul etmesidir.¹⁷⁵ Müfessirimiz bir tercih bildirmemekte; fakat ikinci görüş üzerinde daha çok durmaktadır.

Cehennem'in Yüce Allah'la konuşması ile ilgili olarak da Mâtürîdî, ilk olarak, bilinçli bir şekilde konuşmak için şart olan canlılık özelliğinin Cehennem'e verilmesi durumunda bunun mümkün olduğunu söylemektedir. İkinci görüş olarak da bunun, 'şayet konuşsaydı böyle söylerdi' anlamında veya Cehennem'in genişliğini ifade etmek için kullanılan *temsîlî* bir anlatım olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir.¹⁷⁶ Burada ise müfessir, ikinci görüş üzerinde daha çok durmaktadır.

Zemaşerî'nin çağdaşı olan İbn Atıyye ise, Yüce Allah'ın Hz. Musa ile konuşması hâdisesinin, herhangi bir keyfiyet ve tahdit söz konusu olmaksızın; bu kelâmın hâdis olması, harf ve seslerden teşekkül etmesi düşünülmeksizin gerçekleştiğini söylemektedir. Onun aktardığına göre ilimde derinleşmiş olan âlimler, buradaki kelâmın, nefiste var olan bir manadan ibaret olduğunu; Allah'ın, bu kelâmı duyabilmeleri için Hz. Musa veya Cebrail için işitme türünden bir idrâk yarattığını ve bu sayede O'nu duyabildiklerini söylemişlerdir. Nasıl Allah diğer varlıklardan farklı bir varlık ve diğer bilinenlerden farklı bir bilinen ise, aynı şekilde O'nun kelâmı da diğer kelâmlardan farklıdır. Burada müfessir, Allah'ın kelâmının gök gürültüsüne benzediğine dair rivayetleri de doğru bulmamaktadır. Ayrıca müfessir, yukarıda zikrettiğimiz İbrâhîm en-Nehâî (v. 95/713) ve Yahyâ b. Vessâb (v. 103/721)'in kıraatlerini de zayıf bulmakta; bu okuyuşların farklı tevillerden çıkarıldıklarını söylemektedir.¹⁷⁷ Dolayısıyla İbn Atıyye, Allah'ın Hz. Musa ile, bizim konuşmamızdan farklı, mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde doğrudan konuştuğunu kabul etmektedir.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, age, IV, 369.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, age, IV, 139-140.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, age, IV, 565-566.

¹⁷⁷ İbn Atıyye, age, II, 137.

Kün emriyle ilgili olarak İbn Atıyye, Âlû İmrân 3/47 ayetinin tefsirinde Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987)'den bir nakilde bulunmaktadır. Ebû Ali'ye göre gerçek anlamda böyle bir hitap söz konusu olmayıp, bu mecâzî bir ifadedir. Bu tıpkı dolan bir havuzun 'Artık yeter, doldum' demesi gibidir. Gerçekte ise böyle bir şey denilmemektedir. Henüz var olmayan bir şeye hitap edilemez ve kendisine bir emir yöneltilemez. Bundan dolayı ayetin anlamı, "Allah bir şey istediği zaman onu var eder ve o da var olur" şeklindedir. İbn Atıyye, Ebû Ali el-Fârisî'nin bu yaklaşımının i'tizâlî bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁸

Göklere ve yere verilen emirle ilgili Fussilet 41/11 ayetinin tefsirinde İbn Atıyye, konuyla ilgili iki farklı yaklaşım bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi, Allah'ın bu varlıklarda hayat ve idrâk etme kabiliyetini yaratması ve bunların gerçek anlamda konuşmaları şeklindedir. İkincisi ise bunun bir mecâz olarak kabul edilip, bu varlıklardan, bu sözün yerini tutacak bir şekilde itaat ve boyun eğme fiillerinin zuhur etmesidir. İbn Atıyye, birinci görüşün daha doğru olduğunu; çünkü bunun reddedilmesi için hiçbir sebebin bulunmadığını; ayrıca bunun ibret alma ve Allah'ın kudretini gösterme bakımından daha etkili olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹ İbn Atıyye, ilâhî emanetle ilgili ayeti de hakikat anlayışı doğrultusunda tefsir etmektedir.¹⁸⁰ Aynı şekilde İbn Atıyye, Cehennem'in konuşmasıyla ilgili olarak; bunun Cehennem muhafızlarının sözü olduğuna dair Rummânî (v. 384/994)'nin görüşünü ve 'Şayet konuşsaydı böyle derdi' şeklinde edebî algılamalardan kaynaklanan başka bir görüşü de zikretmekle beraber, bunu da hakikat olarak algılamaktadır.¹⁸¹

Konuyla ilgili Râzî'nin görüşlerine gelince; müfessir, Bakara 2/253 ayetinin tefsirinde âlimlerin, Yüce Allah ile Hz. Musa arasındaki konuşmada duyulan kelâmın, Allah'ın kadîm ve ezeli kelâmı mı, yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Râzî'nin naklettiğine göre Eş'arî ve ona tâbi olanlar, bunu Allah'ın kadîm ve ezeli kelâmı olarak kabul etmekte ve "Bir keyfiyete sahip olmayanın (yani cisim ve araz olmayan Allah'ın) görülmesi muhal olmayınca, bir keyfiyete sahip olmayanın (yani O'nun ezeli kelâmının) duyulması da muhal olmaz" görüşünü ileri sürmektedirler. Mâtürîdî ise ezeli kelâmın duyulmasının mümkün olmadığını; burada duyulan şeyin, harf ve ses olduğunu söylemektedir. Bu noktada Râzî, Mâtürîdî'nin görüşünün, Mu'tezile'nin görüşüne yakın olduğunu da söylemektedir ki Mâtürîdî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini hatırlarsak, Râzî burada haklı görünmek-

¹⁷⁸ İbn Atıyye, age, I, 437. Ayrıca bkz: I, 446.

¹⁷⁹ İbn Atıyye, age, V, 7.

¹⁸⁰ İbn Atıyye, age, IV, 402-403.

¹⁸¹ İbn Atıyye, age, V, 165.

tedir.¹⁸² Ayrıca Râzî, A'râf 7/143-144 ayetlerinin tefsirinde de Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun, Allah'ın kelâmının, bu harf ve seslerden ayrı bir sıfat olduğu ve bu sıfatın kadim ve ezeli olduğu görüşüne sahip olduklarını söylemekte; fakat Hz. Musa'nın duyduğu kelâm konusunda ihtilaf ettiklerini belirterek Eş'arî ve Mâtürîdî'nin zikrettiğimiz bu görüşlerini tekrar etmektedir.¹⁸³

Vahiy çeşitleriyle ilgili Şûrâ 42/51 ayetinin tefsirinde de Râzî, Yüce Allah'ın konuşan (mütekellim) bir varlık olduğu üzerinde ümmetin ittifak ettiğini; fakat Eş'ariyye dışındaki mezheplerin, Allah'ın kelâmının, duyulan harfler ve belli bir düzene sahip sesler olduğu konusunda mutâbık olduklarını; Eş'arîlerin ise Allah'ın kelâmının, bu harf ve sesler vasıtasıyla ifade edilen Allah'ın kadim bir sıfatı olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.¹⁸⁴ Hanbeliyye ve Haşeviyye, harf ve seslerden oluşan kelâmın da kadim olduğunu savunmuşlardır; fakat Râzî'ye göre bu görüş, akli başında bir insanın dönüp bakmayacağı kadar değersiz bir görüştür.¹⁸⁵

Râzî *kelâmulâh* ibaresinin geçtiği Tevbe 9/6 ayetinin tefsirinde, Mu'tezile'nin bu ayeti, Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu şeklindeki kendi mezhebî görüşlerine dair bir delil kabul ettiklerini ve bunu şu şekilde anladıklarını söylemektedir:

"Kâfir-mü'min herkesin duyduğu Allah'ın kelâmı, harfler ve seslerden başka bir şey değildir. Demek ki Allah'ın kelâmı harf ve seslerden oluşmaktadır. Harf ve seslerin kadim olmadığı ise zarurî olarak bilinen bir şeydir. Allah'ın bu harflerle konuşması ya hepsiyle beraber, ya da bir düzen içerisinde olur. Hepsisiyle beraber konuştuğunda, konuşma için zarurî olan düzen ve intizamın oluşmayacağı ve dolayısıyla kelâmın da oluşmayacağı açıktır. Eğer bu harf ve sesler bir düzen içerisinde kullanılırsa, önceki ses ve harfin bitip sonrakinin onu takip etmesi gerekir. Bu da hudûsu, yani sonradan var olmayı gerektirir. Öyleyse Allah'ın kelâmı hâdistir. Eğer siz Allah'ın kelâmı, duyulan bu harf ve seslerden farklı bir şeydir dersiniz, bu bâtıldır; çünkü Hz. Peygamber, 'Allah'ın kelâmı' sözüyle, ancak bu harf ve seslere işaret etmiştir."¹⁸⁶

Elest bezmi hâdisesiyle ilgili olarak Râzî, iki temel yaklaşımın bulunduğunu ifade etmektedir. Birinci yaklaşım, bu hâdisenin gerçekten meydana geldiğini; bütün insanların ruhlarının zerrelere şek-

¹⁸² Râzî, age, VI, 216. Ayrıca bkz: XXVII, 189.

¹⁸³ Râzî, age, XIV, 238.

¹⁸⁴ Râzî, age, XXVII, 188.

¹⁸⁵ Râzî, age, XIV, 237.

¹⁸⁶ Râzî, age, XV, 236.

linde yaratıldığını ve bunlara Yüce Allah'ın hitap ettiğini ifade etmekte ve bununla ilgili bazı nakillerde bulunmaktadır. Devamında da Mu'tezile'nin, söz konusu ayetlerin bu şekilde tefsir edilemeyeceğine dair delillerini sıralamakta; onlara göre bu misâkın, Allah'ın, insanoğlunun bünyesinde kendisinin varlığına ve birliğine dair delilleri yaratması şeklinde gerçekleştiğini; Zemahşeri'nin işaret ettiği Nahl 16/40 ve Fussilet 41/11 gibi ayetlerin de bu doğrultuda anlaşılması gerektiğini söylediklerini nakletmekte; fakat kendisinin, birinci görüşü doğru bulduğunu belirtmektedir.¹⁸⁷

Yüce Allah'ın *kün* emriyle ilgili olarak Râzî de Zemahşeri'ye benzer bir yorumda bulunmaktadır. Râzî'ye göre böyle sözlü bir emrin verilmesi söz konusu değildir; zira var olmayan bir şeye hitap edilmesi aklen mümkün değildir. Ayrıca mükellef olmayan varlıklara herhangi bir emrin yöneltilmesi de abes olup, Hakîm olan Allah'a bu yakışmaz. Öyleyse bu ayet, zâhirî anlamından farklı bir şekilde tevîl edilmelidir. Bu doğrultuda ayet, Yüce Allah'ın varlıkları yaratma konusunda kudretinin hızlı oluşunu; O'nun, düşünüp taşınmaya, başkasının yardımına ve geçmiş bir tecrübeye ihtiyaç duymaksızın her şeyi yarattığını ifade etmektedir. Devamında da Râzî, tıpkı Zemahşeri gibi, Fussilet 41/11 ayetinin de aynı şekilde yorumlanması gerektiğini söylemektedir.¹⁸⁸ Nitekim Râzî, Fussilet 41/11 ayetinin yorumunda da, Zemahşeri'ye benzer bir şekilde, söz konusu ifadenin, Yüce Allah'ın istediği her şeyin muhakkak ve hemen gerçekleşeceğine dair bir *temsîl* olduğunu söylemektedir.¹⁸⁹ Râzî, Ahzâb 33/72 ayetini ise hakikat olarak anlamakta; bu teklifin ya göklere, yere ve dağlara, ya da buralarda bulunan varlıklara yapıldığını söyleyerek, olayın gerçekten vâki olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁰ Benzer bir şekilde Râzî, Kâf 50/30 ayetini *tahyîlî* bir anlatım olarak değil, hakikat olarak anlamakta ve ayetin, Zemahşeri'nin zikrettiği gibi, iki şekilde anlaşılabilceğini söylemektedir.¹⁹¹

Görüldüğü gibi Allah'ın kelâm sıfatının bulunması ve Allah'ın konuşan bir varlık olduğu konusunda Zemahşeri ile diğer müfessirler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü Allah'ın böyle bir özelliği olmasaydı, peygamberlere vahiyde bulunması ve dolayısıyla insanoğluna hitap eden ilâhî kitapları göndermesi de söz konusu olamazdı. Fakat ihtilaf, Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti hakkında çıkmaktadır. Zemahşeri'nin de mensubu olduğu Mu'tezile bu sıfatın

¹⁸⁷ Râzî, age, XV, 50-55.

¹⁸⁸ Râzî, age, IV, 29-30.

¹⁸⁹ Râzî, age, XX, 32. Meryem 19/35 ayetinin tefsirinde de Râzî, bunun yukarıda zikredilen anlama gelen bir *istiâre* olduğunu ifade etmektedir. Râzî, age, XXI, 219-220.

¹⁹⁰ Râzî, age, XXV, 235-236.

¹⁹¹ Râzî, age, XXVIII, 174.

ve bunun tezâhürü olan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünürken, diğer mezhepler bu sıfatla bu sıfatın seslere ve harflere bürünmüş şekli arasında bir ayırım yapmakta; kelâm sıfatını ezeli kabul ederken, bunun ses ve harfe bürünmüş şeklini mahlûk kabul etmektedirler.¹⁹² Allah'ın cansız varlıklara hitap etmesi konusunda da Zemahşerî ve diğer müfessirler, zaman zaman farklı yaklaşımlar benimsemektedirler.

Sonuç

Zemahşerî, Kur'ân'da yer alan ve Ehl-i Sünnet tarafından haberi sıfatlar olarak kabul edilen Allah'ın eli, yüzü, gözü, arşa istivâsı gibi teşbih ve tecsimi andıran ifadeleri, O'nun hiçbir benzerinin bulunmadığına dair ayeti merkeze alarak, Arap dilinin edebî özelliklerini kullanmak suretiyle zâhirlerinden farklı şekillerde yorumlamaktadır. Meselâ o, Allah'ın elinin açık olmasıyla ilgili ayetleri, Allah'ın cömert oluşu olarak anlamaktadır. Kıyamet günü göklerin ve yerin O'nun avucunda olmasını da O'nun yücelik ve azametinin temsili bir anlatımı olarak kabul etmektedir. İncelediğimiz diğer müfessirler de, selef akidesini de göz önünde bulundurmakla beraber, bu konuda büyük oranda ona katılmaktadırlar.

Müfessirimiz, Allah'ın vechini arzularak ibadet etme ve sabır göstermeyi de, O'nun rızasını umarak, araya hiçbir şekilde riya sokmaksızın bunları yapmak olarak anlamaktadır. Bazen de bu ifadeyi, O'nun zâtı olarak anlamaktadır. Diğer müfessirler de bunlara benzer şeyler söylemektedirler. Allah'ın gözü ifadesiyle ilgili ayetleri de müfessir, O'nun, bu ayetlerde zikri geçen peygamberleri gözetlemesi ve kollaması şeklinde anlamaktadır. Diğer müfessirler de buna geniş ölçüde iştirak etmektedirler.

Allah'ın arşa istivâ etmesini de müfessirimiz, Yüce Allah'ın bütün kâinatı idare etmesiyle ilgili bir temsili anlatım olarak görmektedir. Fakat öbür taraftan, arşın hârici bir varlığının bulunduğu dair bazı rivayetler de aktarmaktadır. Kanaatimizce Zemahşerî'nin kendi içerisinde çelişkiye düştüğü nâdir noktalardan biri budur. Bir taraftan o bunun, bir kralın tahtına oturup ülkesini idare etmesi gibi, Allah'ın da arşa istivâ edip bütün kâinatı idare etmesiyle ilgili bir temsili kabul ederken, öbür taraftan hakikî bir arştan bahseden rivayetleri nakletmektedir. Zannımızca o, arşın mâhiyeti ile ilgili bu

¹⁹² Kelâmullâhın mâhiyetiyle ilgili tartışmalar için ayrıca bkz: Abdullayev, Övezmuhammet, *Ebu'l-Muîn en-Neseft'nin Bazı İtikâdî Görüşleri (Kelâmullah Kavramı)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Bursa, 2001; İnam, Mehmet Sait, *Kelâmî Ekollere Göre Halku'l-Kur'ân Meselesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Van, 2002; Aslan, İbrahim, "Söz'ün Mâhiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, s. 141-163, Ocak 2005.

kadar rivayeti bir kalemde gözden çıkarmak istemediği için veya konunun bu şekilde hakikat olarak da anlaşıldığını ifade etmek için bu rivayetlere yer vermiş olsa gerektir. Diğer müfessirler de genel olarak konuyla ilgili iki yaklaşımı da zikretmekte; arş ve kürsünün hârici bir varlığı bulunduğu görüşüne daha çok yer vermekte; ama bir taraftan da Allah'ı mekândan tenzih eden bir yaklaşım sergilemektedirler.

Allah'ın zâtıyla ilgili gibi görünen O'nun gökte oluşu, gelmesi, kıyamette insan ve cinlerle baş başa kalması, kâfirleri ihâta etmesi ve onları gözetlemesi gibi ayetleri de gerek Zemahşerî, gerekse diğer müfessirler, O'nun şânına yakışacak bir şekilde tevil etmektedirler.

Allah'ın kelâm sıfatı konusunda ise Zemahşerî, mensup olduğu mezhep olan Mu'tezile ile paralel bir görüş benimsemektedir. Buna göre O'nun kelâm sıfatı ve bunun bir tezâhürü olan Kur'an da mahlûktur. Allah'ın cansız varlıklarla konuştuğuna dair ayetleri de Zemahşerî, genelde temsili anlatımlar olarak görmektedir. Diğer müfessirler ise O'nun yaratılmamış ezeli bir kelâm sıfatının bulunduğunu kabul etmekte; fakat genel olarak, Kur'an'ın harf ve ses boyutunun yaratılmış olduğunu düşünmektedirler. Zemahşerî'nin temsili anlatım olarak gördüğü cansız varlıkların konuşmasıyla ilgili ayetleri, diğer müfessirler bazen ona paralel bir şekilde, bazen de ondan farklı yorumlamaktadırlar.

Sonuç olarak Zemahşerî ve onun mensup olduğu Mu'tezile mezhebi, gerek Arapça'nın edebî boyutundan yararlanma, gerekse Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme konusunda büyük bir çığır açmış gibi görünmektedir. Fakat görebildiğimiz kadariyle bunun malzemeleri, bizim dil ve düşünce tarihimizde zaten bulunmaktadır. Belki Zemahşerî ve mezhebinin başarısı, bu malzeme arasından seçme yapma noktasında tebârüz etmektedir. Bu mezhebin incelediğimiz konularla ilgili yaklaşımlarının, sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet tarafından büyük oranda benimsenmesi de, aklın yolunun bir olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî'nin ifade ettiği tevil kapısının açılması durumunda, bunun bânîni yorumlara kadar varabileceği kaygısını da anlamlı bulmaktayız. Bu sorun da kanaatimce, yapılan tevillerde kelimelerin dildeki kullanımlarını aşmamak suretiyle büyük oranda çözülebilir.

Kaynakça

Abdullayev, Övezmuhammet, *Ebu'l-Muîn en-Neseftî'nin Bazı İtikâdî Görüşleri (Kelâmullah Kavramı)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Bursa, 2001.

Adıgüzel, Hanifi, *Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar (Arş, Kürsî ve İstivâ)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Erzurum, 2007.

- Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Y., İzmir, 1999.
- Aslan, İbrahim, “Söz’ün Mâhiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, s. 141-163, Ocak 2005.
- Bolelli, Nusreddin, *Belâgat (Beyân-Me’ânî-Bedî’ İlimleri: Arap Edebiyatı)*, İFAV Y., 3. Baskı, İstanbul, 2001.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, Enderun Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1989.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur’ân’daki Deyimler ve Zemaşeri’nin Keşşâfı*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2008.
- el-Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf (v. 478/1086), *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, Neşr: Muhammed Zâhid el-Kevserî, yrs., trs.
- ed-Dîb, Abdülazîm, “Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn” *DİA*, VIII, 141-144, T.D.V. Y., İstanbul, 1993.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ (v. 1117/1705), *İthâfu Fudalâi’l-Beşer bi’l-Kirâati’l-Erbaate Aşer*, 2 cilt, Tahkîk: Şa’bân Muhammed İsmâil, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987.
- Eren, Cüneyt - Özcan, Halil, *Kur’ân-ı Kerîm’de Edebî Sanatlar*, Aktif Y., Erzurum, 2003.
- Eren, Şadi, *Kur’ân’da Teşbih ve Temsiller*, Işık Y., İstanbul, 2001.
- el-Eş’arî, Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak (v. 324/936), *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, Tahkîk: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dâru’l-Ensâr, Kâhire, 1397/1977.
- , *Usûlü Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, Tahkîk: Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Kâhire, 1987.
- , *el-Luma’ fi’r-Reddi alâ Ehli’z-Zeyji ve’l-Bida’*, Tashih, Takdim ve Ta’lik: Hammûde Gurâbe, Kâhire, 1975.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İcâz ve Belâgat Deyimleri*, EKEV Y., Erzurum, 2001.
- el-Hatîb, Abdüllatif Muhammed, *Mu’cemü’l-Kirâât*, 11 cilt, Dâru Sa’deddîn, Dimeşk, 1422/2002.
- İbn Atıyye el-Endelûsî, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (v. 541/1146), *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, 5 cilt, Tahkîk: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1422/2001.
- İnam, Mehmet Sait, *Kelâmî Ekollere Göre Halku’l-Kur’ân Meselesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Van, 2002.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu’l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed (v. 415/1025), *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Tahkîk ve Takdim: Abdülkerim

- Osmân, Ta'lik: Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebû Hâşim, Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, Kâhire, 1416/1996.
- el-Kazvîni, Ebu'l-Meâli Celâleddin Muhammed el-Hatîb (v. 739/1338), *Telhîs ve Tercümesi (Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı)*, Haz: Nevzat H. Yanık - Mustafa Kılıçlı - M. Sadi Çöğenli, Huzur Y., İstanbul, trs.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşr., İstanbul, 1993.
- Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Y., İstanbul, 1995.
- Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Y., İstanbul, 1996.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr es-Semerkindî (v. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 5 cilt, Tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1425/2004.
- , *Kitâbü't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, T. D. V. İSAM Y., Ankara, 1423/2003.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb*, 32 cilt, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981. Türkçe Tercümesi: *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, 23 cilt, Terc: Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Cafer Sadık Doğru, 2. Baskı, Huzur Y., İstanbul, 2002.
- , *Esâsü't-Takdîs*, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1406/1986.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgileri (Belâgat)*, Bilimevi Y., 2. Baskı, İstanbul, 2001.
- Şahinler, Necmettin, *Kur'ân'da Sembolik Anlatımlar*, Beyan Y., İstanbul, 1995.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 26 cilt, Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kâhire, 1422/2001.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Y., 3. Baskı, İstanbul, 1991.
- et-Tibî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed (v. 743/1342), *et-Tibyân fî İlmi'l-Meânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, Tahkik: Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, II, 471-498, T.D.V. Y., İstanbul, 1989.
- Uludağ, Süleyman, "Giriş", [Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*'in içinde], s. 11-87, Dergâh Y., 3. Baskı, İstanbul, 1991.
- Ulutürk, Veli, *Kur'ân'da Temsîli Anlatım*, İnsan Y., İstanbul, 1995.

- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", *DİA*, XXV, 194-196, T.D.V. Y., İstanbul, 2002.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, 4 cilt, Tashîh: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995.