

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ZEMAŞERÎ VE EBÜSSUÛD EFENDİ'NİN MÜTEŞÂBİH  
ÂYETLERE YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**KAKA ADAM ABUBAKAR**

**TEZ DANIŞMANI**

**DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ**

**İSTANBUL, 2022**

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ZEMAŞERİ VE EBÜSSUÛD EFENDİ'NİN MÜTEŞÂBİH  
ÂYETLERE YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**KAKA ADAM ABUBAKAR**

**TEZ DANIŞMANI**

**DR. ÖĞR. ÜYESİ İHSAN KAHVECİ**

**İSTANBUL, 2022**

## TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) alanında yüksek lisans alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

### Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza



## ÖZ

### ZEMAŞERÎ VE EBÜSSUÛD EFENDİ'NİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERE YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Abubakar, Kaka Adam

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı (%30 İngilizce)

Öğrenci Numarası: 194018022

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-6566-1481

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10474930

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi. İhsan Kahveci

Temmuz 2022, 134 sayfa

Müteşâbih âyetler meselesi, Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında ortaya çıkan konulardan biridir. Benzerlik, kapalılık ve çok ihtimallilik sebebiyle müteşâbih ifadelerin manalarının “açıkça bilinemez” veya “anlaşılmaz” olduğu söylemi ile Kur'ân'ın açık ve anlaşılır bir kitap olduğu söylemi görünürde birbiriyle çelişmektedir. Özellikle, “Allah'ın eli” ve “Allah'ın yüzü” gibi müteşâbih ifadeler yanlışı anlamların yüklenmesi veya bu tür ifadelerin Kur'ân'a ve Sünnet'e aykırı te'vil edilmesi itikadî açıdan büyük sorun teşkil etmektedir. Öyle ki müteşâbih sorunu; mezhepler arasında çok ciddi tartışmalara ve derin görüş ayrılıklarına neden olmuştur.

Bu çalışmada Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in önde gelen müfessirlerinden Zemahşerî ile Ebüssuûd Efendi'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımlarını mukayeseli bir şekilde irdelemeye çalıştık. Netice itibariyle müteşâbih âyetlerin yorumunda iki müfessir arasındaki ihtilaflardan çoğunun lafzî olduğu; esasen bu konuda aralarında görüş ayrılığından ziyade ciddi manada benzerlikler bulunduğunu fark ettik. Ayrıca Zemahşerî'nin Mu'tezilî olduğu halde bazı âyetlerin yorumunda Ehl-i sünnet'in görüşlerini kısmen benimsediğini gördük. Bu bakımdan, Ehl-i sünnet câmiasında adet haline gelen Zemahşerî'yi salt eleştirmenin veya tamamen ötekileştirmenin en azından müteşâbih âyetler bağlamında doğru olmadığı kanaatine vardık. Bilakis, onun bu konuda Ehl-i sünnet'e yakın durduğunu ve görüşleri içinde istifade edilebilecek hususların bulunduğunu söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Zemahşerî, Ebüssuûd, Muhkem, Müteşâbih, Te'vil

## ABSTRACT

### COMPARISON OF AL-ZAMAKHSHARI AND EBUSSUUD EFENDI'S APPROACHES TO MUTASHĀBIH VERSES

Kaka Adam Abubakar

MA in Islamic Studies (in %30 English)

Student ID: 194018022

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-6566-1481

National Thesis Center Reference Number: 10474930

Thesis Supervisor: Asst. Prof. İhsan Kahveci

July 2022, 134 Pages

The issue of mutashabih verses is one of the topics that arise in the context of comprehending the Qur'an. The discourse that the meanings of mutashabih expressions are like "unknowable" or "unfathomable" due to similarity, opacity and multi-probability seem to contradict each other with the discourse that the Qur'an is a clear and understandable book. In particular, giving false meanings to ambiguous expressions such as "God's hand" or "God's face" or interpreting such expressions contrary to the Qur'an and Sunnah poses grave theological problems. So much so that the problem of mutashabih has caused serious discussions and deep divergences among the sects.

In this study, we tried to examine the approaches of Zamakhshari and Ebussuud Efendi, the leading exegetes of Mu'tazila and Ahl al-Sunnah, to mutashabih verses in a comparative way. As a result, most of the disagreements between the two exegetes in the interpretation of mutashabih verses are verbal; in fact, we realized that there are similarities rather than differences of opinion on this matter. In addition, we saw that although Zamakhshari was a Mu'tazilite, he partially adopted the views of Ahl al-Sunnah in the interpretation of some verses. In this respect, we have concluded that it is not correct to criticize or completely marginalize Zamakhshari, which has become a tradition in the Ahl al-Sunnah community, at least in the context of mutashabih verses. On the contrary, it is possible to say that he was close to Ahl al-Sunnah on this issue and that his views could be benefited.

**Keywords:** Zamakhshari, Ebussuud, Muhkam, Mutashabih, Ta'wil,

## TEŞEKKÜR

Başta tez konusunun tespitinden sonulanmasına kadar ilgi ve desteğini esirgemeyen, tezi okuma zahmetine katlanarak beni tavsiyeleriyle yönlendiren değerli danıŐmanım Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ hocama teşekkür ve minnet borçluyum. Yine, çalıŐmam boyunca ilgilenme zahmetine katlanan hocalarıma, dostum Ahmet Yılmaz'a ve diğer arkadaŐlarıma ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca, maddi-manevi yardımlarını esirgemeyen sevgili babama, anneme ve ailemin diğer üyelerine Őükranlarımı sunarım.

Kaka Adam Abubakar

İstanbul, 2022

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZ</b> .....	<b>ivv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>ix</b>
<b>BÖLÜM I GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.1. Tezin Konusu .....	1
1.2. Tezin Amacı ve Önemi.....	2
1.3. Tezin Kapsamı ve Yöntemi .....	4
1.4. Tezin Kaynakları ve Literatür .....	5
<b>BÖLÜM II TEFSİRDE AYNI GELENEĞİN İKİ ÖNEMLİ HALKASI: ZEMAŞERÎ VE EBÜSSUÛD EFENDİ</b> .....	<b>7</b>
2.1. Zemahşerî .....	7
2.1.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti .....	7
2.1.2. İtikâdî ve Ameli Mezhebî .....	11
2.1.3. “el-Keşşâf” Adlı Tefsiri.....	14
2.2. Ebüssuûd Efendi.....	17
2.2.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti.....	17
2.2.2. İtikâdî ve Amelî Mezhebi .....	21
2.2.3. “İrşâdü’l-‘akli’s-selîm” Adlı Tefsiri.....	23
<b>BÖLÜM III MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARI VE MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE’VİLİ MESELESİ</b> .....	<b>26</b>
3.1. Muhkem ve Müteşâbihin Lugavî Anlamları .....	26
3.2. Muhkem ve Müteşâbihin İstılahî Anlamları .....	29
3.3. İslâmî İlimler Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Kavramları.....	32
3.4. Zemahşerî ve Ebüssuûd’a göre Muhkem ve Müteşâbih Kavramları .....	38
3.5. Müteşâbih Âyetlerin Varlığı ve Te’vili Meselesi .....	42
3.6. Te’vil Bağlamında Müteşâbihin Bilinip Bilinmemesi .....	45
3.7. Müteşâbihlerin Te’vilinde Temel Yaklaşımlar .....	50
3.7.1. Selef’in Yaklaşımı .....	51
3.7.2. Halef’in Yaklaşımı.....	53

<b>BÖLÜM IV ZEMAŞERÎ VE EBÜSSUÛD EFENDİ’NİN TE’VİL ANLAYIŞI VE MÜTEŞÂBİH AYETLERE YAKLAŞIMLARI.....</b>	<b>58</b>
4.1. Zemaşerî ve Ebüssuûd Efendi’nin Te’vil Anlayışı .....	58
4.2. Zemaşerî ve Ebüssuûd Efendi’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımları .....	62
4.2.1. Haberî Sıfatlar .....	62
4.2.1.1. İstivâ, Arş ve Kürsî.....	62
4.2.1.2. Gazap, İstihzâ ve Mekr.....	67
4.2.1.3. Nüzûl, İtyân ve Meci’ .....	72
4.2.1.4. Kurb, Likâ ve Ma’iyyet .....	75
4.2.1.5. Ayn, Vech ve Sâk.....	79
4.2.1.6. Kabz, Yed ve Yemîn .....	85
4.2.2. Sübûtî Sıfatlar.....	91
4.2.2.1. Hayy, Kâdir ve Mürîd .....	92
4.2.2.2. Alîm, Semî’ ve Basîr .....	97
4.2.3. Âhiret Ahvâli.....	101
4.2.3.1. Kabir ve Ba’s.....	102
4.2.3.2. Mîzân ve Şefaat .....	106
4.2.3.3. Rü’yetullah .....	110
4.2.4. Huruf-ı Mukatta’a .....	117
<b>BÖLÜM V SONUÇ.....</b>	<b>120</b>
<b>REFERANSLAR.....</b>	<b>125</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>134</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
bkz. / bk.	bakınız
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ŞİA	Şamil İslam Ansiklopedisi
İA	İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
nşr.	Neşreden,
thk.	Tahkik eden
ö.	Ölüm tarihi, ölümü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
ty.	Tarih yok
vb.	ve benzeri
v.dğr.	ve diğerleri, diğer neşredenler
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok / basım yeri yok

# BÖLÜM I

## GİRİŞ

### 1.1. Tezin Konusu

Muhkem ve müteşâbih, Kur'ân'da bulunan bazı âyetlerin tam olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesi ile olan yakın ilişkisinden dolayı ulumü'l-Kur'ân'ın en önemli konularından olup, meseleleri itibariyle tefsir ilminin yanı sıra fıkıh ve kelâm gibi diğer ilimleri de ilgilendirmektedir. Kâinat ve içindeki varlıkların yaratıcısı ve sahibi olan Allah, insanların dünyada huzurlu yaşamaları, ahirette ise ebedi saadete kavuşmaları için lütfu ve keremiyle hayatın temel rehberi olarak Kur'ân'ı göndermiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ihtiva ettiği mesajların ona muhatap olan insan tarafından anlaşılma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerim'in açık seçik bir dille vahyedildiği ve anlaşılır olduğu bizzat Kur'ân'da ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Ancak, müteşâbih terimi ve bu terime dayanak teşkil eden Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde konu edilen muhkem ve müteşâbih ayrımı, Kur'ân'ın anlaşılması ve te'vili ile ilgili birçok problemi beraberinde getirmiştir.<sup>2</sup>

Tarih boyunca bazıları tarafından Kur'ân'ın “anlaşılmaz” bir kitap olduğu söylemine dayanak kılınarak “müteşâbih meselesi” gündemde tutulmuştur. Müteşâbih ifadelerin birden çok manaya ihtimali bulunması; ifadeden kast edilen mananın hangisi olduğunun bilinmemesi müteşâbihlerin “açıkça bilinemez” veya “anlaşılmaz” olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Kur'an'ın kendisi üzerinde “tedebbür edilmesi”ni emreden ayetlerle bu husus birlikte düşünüldüğünde görünürde bir çelişki söz konusu olmaktadır. Hâlbuki Allah'ın keliminde çelişkiye mahal yoktur. O halde Kur'an âyetleri arasında birbirini nakzeden ifadelerin bulunduğunu söylemek, Kur'ân'ın gerçek yapısının anlaşılmadığının bir tezahürüdür. Bunun yanında “Allah'ın eli” veya “Allah'ın yüzü” gibi müteşâbih ifadelere yanlış manalar yüklenmesi veya bu

---

<sup>1</sup> Nahl 16/103.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 204.

tür ifadelerin Kur’ân ve Sünnete aykırı te’vil edilmesi itikadi anlamda büyük sorunlara yol açmaktadır. Bu nedenle, İslam geleneğinde müteşâbih ya da müteşâbihât başlığı altında ele alınan bu mesele tarihte birçok tartışmaya ve farklı yoruma konu olmuştur. Biz de bu geleneğin bir devamı olarak söz konusu müteşâbih ayetlere hicrî 6. (m. 12.) yüzyılda yaşamış Mu’tezilî bir müfessir ile hicri 10. (m. 16.) yüzyılda yaşamış Sünnî bir müfessirin nasıl yaklaştıklarını merak edip görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymayı hedefledik. Bu sebeple, çalışmamızın başlığını “*Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi’nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*” şeklinde belirledik.

## 1.2. Tezin Amacı ve Önemi

İnsanların uhrevi ve dünyevi problemlerini çözmeye temel rehber olan Kur’ân, muhatapları tarafından anlaşılıp kavranabilmesi için onu iyi anlayanlar tarafından tefsir ve izah edilmesi gerekmektedir.<sup>3</sup> Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren İslam coğrafyasının genişlemesi ve değişik akide ve düşüncelere mensup kitlelerin İslâm’a girmesi, bazı aşırı görüşlere sahip grupların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, İslam toplumunda itikadî anlamda yeni problemler ortaya çıkmış ve netice itibariyle müteşâbih ifadelerin te’vile tâbi tutulması zaruret haline gelmiştir.<sup>4</sup> Böylece farklı mezhebe bağlı âlimler Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için müteşâbih âyetleri te’vil etmeye çalışmış ve zamanla müteşâbih meselesi Kur’ân’ın tümüyle anlaşılıp anlaşılamayacağı noktasına doğru kaymıştır.

Yukarıda anlattıklarımızdan yola çıkarak denilebilir ki; Kur’ân okuyucuyla iletişim kurmak suretiyle onun âyetleri anlamlandırması ve kendi hayatını tasarlamasına imkân tanımaktadır. Bu minvalde okuyucunun aklına şu sorular gelebilir; Kur’ân’da neden ‘muhkem-müteşâbih’ ayırımı veyahut neden birçok farklı manaya ihtimali olan ifadeler bulunsun? Allah Kur’ân’ın tamamını muhkem-müteşâbih olarak sınıflandırmakta mıdır, yoksa başka bir şeye mi insanların dikkatlerini çekmek istemektedir?

<sup>3</sup> Şükrü Özbuğday, “Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayırımının İncelikleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 35, sy. 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1999): 27.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vil”, *DİA*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 28.

Söz konusu muhkem ve müteşâbih meselesine gelince; müteşâbih âyetlerin varlığı ve mahiyeti ile ilgili âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Kimi âlimler Kur’ân’da müteşâbihlerin bulunmadığını ileri sürerken kimileri de Kur’ân’da müteşâbihlerin varlığını savunmaktadır. Müteşâbihin varlığını savunan âlimlerin bir kısmı müteşâbih âyetlerin te’vilinin sadece Allah’a mahsus olduğunu kabul ederken diğer kısmı da Âl-i İmran sûresinin 7. ayetindeki “*er-râsihûn fi’l-ilm*” (الراسخون في العلم) ifadesinde geçen “ilimde derinleşenler”in müteşâbih ifade ile kastedilen manayı bilebileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>5</sup>

Bu çalışmamızda müteşâbih âyetlere yaklaşımları bağlamında farklı dönemlerde yaşamış ve farklı itikadî mezheplere bağlı iki müfessiri; Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ile Ebüssuûd Efendi’yi (ö. 982/1574) ele almak istiyoruz. Zemahşerî Mu’tezile akidesine bağlı olduğu halde Arap dili ve belagat ilmindeki üstün bilgi birikimiyle Kur’ân’ın diline tercüman olmuş ve *el-Keşşâf* adlı tefsiri zirve eser haline gelmiştir. Böylece, kendisinden sonraki hemen hemen bütün müfessirleri etkilemiştir. Ebüssuûd Efendi ise, Osmanlı devletinin ilmî ve siyasî anlamda en görkemli dönemlerinde yetişmiş ve önde gelen ilim adamlardan biridir. “Sultânü’l-müfessirin” unvanıyla anılmış ve hayatının sonlarına doğru en önemli eserlerinden sayılan *İrşâd’ül-Akli’s-Selîm* adlı tefsirini kaleme almıştır. Dirayet metoduyla yazılan bu tefsir nahvî-edebî-belâğî tefsirler arasında sayılmış ve Osmanlı tefsir tarihi içinde baştan sona kadar bütün âyetleri ele alan tam bir tefsir çalışması olarak müstesna bir yeri vardır.<sup>6</sup>

Osmanlı döneminde, tefsir âlimlerinin, eserlerinde yöntem ve içerik olarak Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* tefsirini izlemeleri ve onun üzerine şerh ve hâşiye yazmaları sebebi ile *el-Keşşâf* çizgisinde bir gelenek oluşmuştur.<sup>7</sup> Zira Ebüssuûd Efendi’nin tefsir yazmasındaki en büyük etken, Zemahşerî ve Kâdî Beydâvî’nin tefsirlerinde ele

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, 204; Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 85-86.

<sup>6</sup> Süleyman Ateş, “İrşâdü’l-‘akli’s-selîm”, *DİA*, c.22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 457-458.

<sup>7</sup> Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 35. Mesut Kaya, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî’nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15, sy. 1 (Nisan 2015): 15-18.

alınan konuları daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alarak tefsir etmektir.<sup>8</sup> Böylece *el-Keşşâf* tefsiri Ebüssuûd'un temel kaynaklarından biri olmuştur. Bu durum göz önüne alındığında şu sorunların araştırılması gerekir; Ebüssuûd bir sunnî âlim olarak müteşâbih âyetlerin te'vilinde Zemahşerî'nin itizalî yorumlarını benimsemiş midir? Ebüssuûd Efendi'nin müteşâbih âyetlerin te'vilinde Zemahşerî ile benzeştiği ve ayrıştığı noktalar nelerdir? Mevcut Sünnî ve Mu'tezilî görüşler dikkate alındığında Zemahşerî Ehl-i sünnet çizgisinden ne kadar uzaktır? Bilindiği üzere Ehl-i sünnet câmiasında bazı yargılar sebebiyle geçmişten günümüze Mu'tezile mezhebi eleştirmekte ve ötekileştirilmektedir. Bu durum göz önünde tutulduğunda acaba, Ebüssuûd Efendi diğer hususlarda genelde takip ettiği birini itikadî konularda Ehl-i sünnet bir âlim olarak eleştirmiş midir ve eleştirdi ise ona katılmadığı hususlar nelerdir? İşte araştırmamız bu tür sorulara cevap bulmayı amaçlamakta; tezin önemi de esasen burada ortaya çıkmaktadır.

### 1.3. Tezin Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamız beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve istifade edilen kaynaklar üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin, hayatları, ilmi şahsiyetleri, yaşadıkları dönem, akideleri, mezhepleri ve tefsirleri özet bir şekilde tanıtılmıştır.

Üçüncü bölümde ise muhkem ve müteşâbih konusu etrafındaki ihtilafları daha iyi anlamak için, muhkem ve müteşâbihin lugavî, ıstılahî ve İslâm geleneğindeki anlamlarına yer verilmiştir. Sonra muhkem ve müteşâbih tasnifine esas olan Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti etrafında Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin görüşlerini yakından tanımaya çalıştık. Daha sonra müteşâbihlerin varlığı ve te'vili meselesi kapsamında müteşâbih âyetlerin Allah'tan başkaları tarafından bilinip bilinemeyeceği meselesini ele aldık. Bunun ardından, müteşâbihlerin te'vilinde genel yaklaşımlar üzerinde durarak konuya açıklık getirmeye çalıştık. Tabii ki bu bölümde ele alınan konularda

---

<sup>8</sup> Ebüssuûd Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî el-İmâdî, *Tefsiru Ebi's-su'ûd el-Musemma bi İrşâdi'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, "Mukaddime", (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 1: 4; Durmuş Arslan, "Ebüssuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 48-49.

sadece Zemahşerî ve Ebüsssuûd Efendi'nin görüşleri ile yetinmeyip, mukayese yapılabilmesi için çeşitli âlimlerin görüşlerini de zikrettik.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde ise Zemahşerî ve Ebüssuûd'un te'vil anlayışları ve müteşâbih ayetlere yaklaşımlarındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koymaya çalıştık. Yani, onların, haberî sıfatlar, âhret ahvâli ve huruf-ı mukatta'a gibi müteşâbih konu ve ifadelerin bulunduğu âyetler hakkındaki görüşlerini ele aldık. Buna ilâveten, Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin, müteşâbih hakkındaki görüşlerini yeri geldikçe destekleyecek argümanlara ve diğer müfessirlerin düşüncelerine atıfta bulduk. Diğer taraftan müteşâbih ile ilgili tüm konulara yer vermedik; daha çok müteşâbihin omurgasını oluşturduğunu düşündüğümüz hususlar üzerinde durduk. Son olarak beşinci bölümü oluşturan sonuç kısmında çalışmamızda ulaştığımız tespitler ve neticelerden bahsettik.

#### 1.4. Tezin Kaynakları ve Literatür

Müteşâbih âyetlerin içerdiği konular daha çok tefsir, Kur'an ilimleri, kelâm ve fıkıh usûlü kitaplarında bulunmaktadır. Çalışmamızda büyük ölçüde istifade ettiğimiz eserlerin başında, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* adlı eseri ile Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâd'ül-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâb'il-kerîm* adlı tefsiri gelmektedir. Daha sonra konu hakkında fikir edinebilmek için müteşâbih âyetlere dair yazılmış eserler, tezler ve makalelerden yararlanılmıştır. Ayrıca, ilgili yerlerde zikredilen âyetlerin mealleri için, Türkiye Diyanet Vakfı (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli) ve Diyanet İşleri Başkanlığı (Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir) mealleri kullanılmıştır. Bununla beraber, bazı konularda Zemahşerî'yi daha iyi anlamak için Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 6 cilt halinde basılan Zemahşerî'nin, *Keşşâf Tefsiri*'nin Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir. Konumuzla ilgili bazı kavramları açıklamak için klasik Arapça sözlük ve dilbilgisi eserlerine başvurulmuştur.

Zemahşerî'nin muhkem ve müteşâbihe yaklaşımı konusunda kaynaklara ulaşma açısından tez çalışmalarından da istifade ettik. Bunlardan Enes Erdim'in "*Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*" adlı doktora tezi, Oğuzhan Şemseddin Yağmur'un "*Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*

*(Keşşâf Örneği)*” adlı doktora tezi ve Hilmi Kemal Altun’un *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* adlı doktora tezi önemlidir. Ayrıca Zülfikar Durmuş’un “*Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi*” adlı makalesinden yararlandık. Bu çalışmalarda Zemahşerî’nin tefsir metodu örneklerle anlatılmış ve onun tefsir anlayışı konusunda önemli kaynaklara başvurulmuştur. Ebüssuûd Efendi’nin muhkem ve müteşâbihe yaklaşımı ile ilgili olarak daha önce yapılan çalışmalar arasında Durmuş Arslan’ın *Ebüssuûd Tefsiri’nde Kur’ân ilimleri* adlı doktora tezi ve Özden Kanter’in *Ebüssuûd Efendi’nin Kelâmî Görüşleri* adlı makalesi sayılabilir.



## BÖLÜM II

### TEFSİRDE AYNI GELENEĞİN İKİ ÖNEMLİ HALKASI: ZEMAŞERÎ VE EBÜSSUÛD EFENDİ

#### 2.1. Zemahşerî

##### 2.1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Bugünkü Türkmenistan'ın Taşavuz ilçesine bağlı Zemahşer kasabasına nispetle bilinen Cârullah Zemahşerî'nin adı Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'dir. 27 Receb 467 / 18 Mart 1075'te Hârizm bölgesinde dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup> O küçükken, babası tarafından terzilik mesleğine verilmiştir, fakat onun ilim tahsili hususundaki ısrarı ve kararlılığı üzerine medreseye gönderilmiştir.<sup>10</sup> Böylece Zemahşerî hareketli bir ilim ortamı olan Zemahşerî'de ilim tahsiline başlamıştır. İlk olarak kasabanın imamı olan babasından okuma ve yazmayı öğrenip hâfız olduktan sonra Buhârâ ve Bağdat gibi o devirin büyük ilim merkezlerinden birçok âlimden dersler almış.<sup>11</sup>

Zemahşerî'nin ilmî ve fikri şahsiyetinin teşekkülünde en fazla tesiri olan şahsın yaşadığı dönemin en büyük Mu'tezile âlimlerinden sayılan Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114) olduğu söylenmektedir. Ebû Mudar Zemahşerî'yi sadece lügat ve nahiv gibi alanlarda yetiştirmemiş, aynı zamanda ona Mu'tezile'nin fikirleri aşlamış ve her türlü maddî ve mânevî yardımda bulunmuştur.

<sup>9</sup> Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, c. 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 235.

<sup>10</sup> Zemahşerî'nin ailesi hakkında kaynaklarda pek fazla bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Onun kendi beyanlarından anlaşıldığına göre, dindar bir aileden geldiğini, annesinin sâliha bir kadın olduğu, babası Ömer'in de ilim ehli, ibadetini önemseyen, zühd ve takva sahibi biri olduğu anlaşılmaktadır." Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", 235; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Abdüssettâr Dayf (Kahire: Müessesetü'l Muhtar lin-Neşr vet-Tevzi, 1425/2004), 79.

<sup>11</sup> Bedrettin Çetiner, "Zemahşerî", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: Akit Yayınları, 2000), 340.

Bununla beraber, Zemahşerî'nin ilme ve âlimlere değer veren vezir Nizâmü'l-Mülk (ö. 485/1092) gibi önde gelen devlet adamlarıyla tanışmasına da vesile olmuştur.<sup>12</sup>

Zemahşerî kendisine rahat yaşam sağlayabilmek için hayatının kırk beş yaşına kadar mevkî ve makam peşinde koşmuştur. Bu gaye peşinde, Horasan'a gitmiş ve orada bulunan Ebû'l-Feth Ali b. el-Hüseyin el-Erdistanî ve Ubeydullah b. Nizâmü'l-Mülk'e (ö. 494/1011) methiyeler yazmıştır. Daha sonra İsfahan'da bulunan Melikşah'ın yanına gitmiş ve İslam'a yaptığı büyük hizmetlerinden dolayı onu şiirlerle övmüştür. Zemahşerî Selçuklu devlet yetkileri ile olan içli dışlı münasebetlerinin artmasına rağmen, mal ve makam yönünden büyük derecelere ulaşamamış.<sup>13</sup> Daha sonra 512/1118 tarihinde Zemahşerî şiddetli bir hastalığa yakalanması onu nefis muhasebesine sevk etmiş ve içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için; saltanat merkezleri ve hükümdar civarlarından uzaklaşmak istemiştir. Bu hedefle şifa bulduktan sonra Mekke'ye gitmek için yola koyulmuş.<sup>14</sup>

Mekke'ye giderken Zemahşerî, önce Bağdat'a uğramış, orada bulunan bazı âlimlerle görüşmüş, onların hadis ve fakih derslerine katılmıştır. Mekke'ye ulaştığında Uleyy b. İsa b. Hamza b. Vahhas tarafından karşılanmıştır. Mekke'de biraz kaldıktan sonra Arap yarımadasındaki pek çok kabile ile irtibat kurmuş ve Arapçanın incelikleri ve farklı lehçe ve şiveleri hakkında geniş bilgiler edinmiş.<sup>15</sup> Zemahşerî, Mekke'de iki yıl ikamet ettikten sonra vatan özleminden dolayı Hârizm'e dönmüştür. Hârizm'de bulunan Hârizmşâhlar hükümdarı Kutbuddin Harizmşah (ö. 521/1127) ve sonrasında yerine geçen oğlu Atsız (ö. 551/1156) onu itibarla karşılamışlardır. Zemahşerî, Hârizm'de bir müddet daha kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye gitmek için hareket etmiştir.<sup>16</sup> Mekke'ye varınca daha önceki gelişinde olduğu gibi İbn Vahhâs eş-Şerîf tarafından hürmetle tekrar karşılanmıştır. Bir grup Mu'tezile âlimlerinin istekleri ve İbn Vahhâs'ın teşviki onu *el-Keşşâfi* tefsirini kaleme almaya sevk etmiştir. Eserini

<sup>12</sup> Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 235.

<sup>13</sup> Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 236; Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 24-25; Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 69-70.

<sup>14</sup> Kılıç, "a.g.e.", 25.

<sup>15</sup> Kılıç, "a.g.e.", 26.

<sup>16</sup> Aziz Çınar, "Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf isimli tefsirinde ehl-i kitap" (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2013), 10.

tamamlamak için kendi deyimiyle “Hz. Ebû Bekir’in hilafette kaldığı süre kadar” Mekke’de iki yıl dört ay ikamet etmiştir. Bu bereketli yerde uzun ikametinden dolayı kendisine “Cârullah” lakabının verilmiştir. Zemahşerî 533/1138 tarihinde Mekke’den ayrılıp tekrar Hârizm’e dönmeye karar vermiş ve doğmuş olduğu beldeye dönerken bir defa daha Bağdat’a uğrayarak orada bulunan talebelere ders vermiş ve altmış yaşında iken Nizâmiye Medresesi hocası Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî’nin derslerini takip ederek ondan icâzet almıştır.<sup>17</sup> Birçok öğrenci yetiştiren Zemahşerî öğrenci seçimine önem vermiş ve her isteyen talebeye kolayca vermemiştir. Tabii olarak böyle bir zatın yanına farklı beldelerden ilim tahsili için gelen talebeler olmuştur.<sup>18</sup> Hârizm’e dönen büyük dilci, edebiyatçı, kelâmcı, müfessir ve şâir Zemahşerî, bu gölgede beş sene daha yaşadıktan sonra 9 Zilhicce 538/ 12 Haziran 1144 Salı günü Arife gecesini, 71 yaşında Cürcaniyye’de dar’ül-bekaya irtihal etmiştir.<sup>19</sup>

Zemahşerî’nin ilme ve telife önem verdiğinden dolayı hayatı boyunca evlenmemiştir.<sup>20</sup> “Fahr-i Hârizm”, “Hâtemü’l-Mu’tezile” ve “Şeyh’ül-Arabiyye” gibi lakaplarıyla anılan Zemahşerî, Türkçe, Hârizmce ve Farsça bilmesine rağmen, *Mu’cem Arabî Fârisî* ve *Mukaddimetü’l-Edep* dışında eserlerini Arapça yazmıştır.<sup>21</sup> Arap dili sahasındaki otoritesi Kıfî (ö. 646/1248), İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve İbnü’l-İmâd el-Hanbelî (ö.1089/1679) gibi büyük tabakât müellifleri onun yaşadığı dönemde Arapçayı en iyi bilen Acem olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>22</sup> Hatta onun Ebû Kubeys adında bir dağa çıkıp “Ey Araplar, gelin atalarınızın dilini benden öğrenin” diye onlara meydan okuduğu zikredilmiştir.<sup>23</sup> Bununla beraber Zemahşerî tefsir, nahiv, dil ve edebiyatta asrının imamı olarak, farklı alanlarda ilminin derinliği, aklı ilimlere verdiği ehemmiyet ve üstün zekâsı ile bilinmektedir. Ayrıca, kendisi hür

<sup>17</sup> Çınar, “Cârullah ez-Zemahşerî”nin el-Keşşâf isimli tefsirinde ehl-i kitap”, 11.

<sup>18</sup> Tabakat kitaplarında geçen bazı talebeleri: Ebû’l Mehâsin İsmail b. Abdillâh el-Bezzar, Âmir İbnü’l-Hasan es-Simsar, Ebû Sa’d Ahmed b. Mahmud eş-Şâfi, Abdürrahim b. Abdillâh et-Tavîlî, Ebû Tahir Sâmân b. Abdilmelik el-Fakih ve Muhammed b. Abdilmelik el-Belhîye’dir. Daha fazla bilgi için bkz. Hüseyin Rahmi Köse, “Zemahşerî’nin El-Minhâc fî Usûli’l-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-i Hamse’ye Dair Görüşleri” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 39-40.

<sup>19</sup> Öztürk ve Mertoğlu, “Zemahşerî”, 236; Çınar, “a.g.e.”, 11-12.

<sup>20</sup> Çınar, “a.g.e.”, 11.

<sup>21</sup> Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 63-66. Çınar, “a.g.e.”, 14.

<sup>22</sup> Polat, *a.g.e.*, 62-66. Bkz. Köse, “a.g.e.”, 36.

<sup>23</sup> Köse, “a.g.e.”, 44; Çetiner, “Zemahşerî”, 341.

düşünceli, görüşlerini cesurca açıklayan belagat, mantık ve cedel mevzularına hakkıyla vâkîf biridir.<sup>24</sup>

Zemahşerî'nin yaşadığı dönem Selçuklu Sultanlarından Melikşâh ve veziri Nizâmü'l-Mülk'ün (ö. 485/1092) yaşadıkları dönemlere tekabül etmektedir.<sup>25</sup> Onun yaşamış olduğu asır, ilim ve edebiyatta canlılığın zirvede olduğu dönem olarak kabul edilir. Özellikle Orta Asya'nın medeniyet bakımından gelişmesinde büyük etkiye sahip canlı bir ilim ve kültür merkezi olan Hârizm bölgesinde, birçok kâtip, edip, şair ve âlim yetişmiştir.<sup>26</sup> Tüm siyasi kargaşalara rağmen Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, ilmi hareketler durmamış, aksine o yöneticilerden büyük destek görmüştür. Sultanlar ve önde gelen adamları, âlimleri teşvik etmenin yanında, devletin çeşitli bölgelerinde, mektepler, medreseler ve kütüphaneler kurmuşlardır. Ayrıca tedrisât faaliyetlerini tanınmış fakih ve ediplerin yönetimine bırakmışlardır.<sup>27</sup>

Zemahşerî'nin yaşadığı devirde örneğin; tefsirde İbn 'Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), hadiste İbn Mendeh (ö. 511/1118), kıraatte eş-Şatibî (ö. 590/1194), kelamda Gazalî (ö. 505/1112), dinler tarihi ve mezhepler tarihinde eş-Şehristânî (ö. 547/1179), fıkıhta es-Serahsî (ö. 483/1091), İbnu'l-'Arabî (ö. 541/1147), lügatte Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079), şiir ve edebiyatta el-Harîrî (ö. 516/1123) gibi âlimler yaşamıştır.<sup>28</sup> Zemahşerî'nin memleketi olan Hârizm, Mu'tezilenin önemli merkezlerinden biri olmuş ve bölgede kelamî konular üzerinde şiddetli tartışmalar yapılmış ve mezhepler arasında itikadî anlamda tartışmalar yaşanmıştır. Hârizm fakihlerinin çoğu Mu'tezile mezhebini benimsemişler, bu sebeple Doğu'da itizalî fikirler yayılarak Acem bölgelerinde güçlü olmuştur.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fevri Yayınları, 2010), 277.

<sup>25</sup> Cihad Tunç, "Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri" (Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi, 1976), 18.

<sup>26</sup> Köse, "a.g.e.", 11; Fatma Solaker, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu" (Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019) 21; Enes Erdim, "Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010), 11.

<sup>27</sup> Erdim, "a.g.e.", 11.

<sup>28</sup> Erdim, "a.g.e.", 12-13.

<sup>29</sup> Erdim, "a.g.e.", 10.

### 2.1.2. İtikâdî ve Ameli Mezhebî

İtikadî anlamda Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebine mensup olduğu bilinmektedir. Mu'tezile, hicrî 2. yüzyılın başlarında İslâm'ın temel inanç konularıyla ilgili münakaşaların yaşandığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu dönem İslâm'ın farklı dinlere (İran dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık) ve düşüncelere (Yunan felsefesi) mensup kitlelerle karşılaştığı bir dönemdir. İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte bazı aşırı görüşlere sahip grupların oluşması, toplumda itikadî ve amelî alanda yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, Mu'tezile'yi aklî tefekküre ve felsefeyi önemsemeye sevk etmiş. Ancak Mu'tezilîler'in bu konudaki tutumu itikadî ve felsefî anlayışları birebir benimseme veya taklit etme şeklinde değil; karşılık verme, dönüştürme, yeniden ele alma ve reddetme şeklindedir. Böylece, onlar İslâm'ın yorumlanmasında aklî tefekkürü öne çıkararak, özgün düşünce yöntemleriyle toplumun üzerlerine dikkatlerini çekmeyi başarmışlardır.<sup>30</sup> Bununla beraber Mu'tezilîler, düşüncelerini usûl-i hamse olarak belirttikleri beş temel esasa dayandırmışlardır:

- 1. Tevhid:** Kelâm ıstılahında “Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etmek demektir”. Onların tevhid düşüncelerine göre Allah, cisimlerden müteşekkil değildir. Hem dünyada hem âhirette hiçbir duyu O'nu idrak edemez. Mekân, sınır, cihet, yok olma ve iktidarsızlık gibi yaratılmışların nitelikleri onun için söz konusu değildir. O, ezeli, ebedi ve kadimdir. Diğer sıfatlar onun zâtı ile kâimdir. Bu sebeple Mu'tezile mensupları Ehl-i sünnet'in sıfatların zâtın “ne aynı ne de gayrı” olduğu görüşüne de katılmamıştır. Eğer bu sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı olarak telakki edilirse bu durum kadimin taaddüdünü (çoğalmasını) gerektirir ve Allah'a şirk koşma olayı gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla Mu'tezile, sem', basar gibi sıfatları da hâdis olmaları sebebiyle reddetmiştir.<sup>31</sup>
- 2. Adâlet (Adl):** Mu'tezile mezhebine göre adâlet “Allah'ın her türlü kötü işten (kabîh), iyi (hasen) fiilleri terk etmekten, maslahata aykırı davranmak ve uygun olmayan yolla insanları kulluğa çağırmaktan münezzehtir. Bununla

<sup>30</sup>) İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 391-392.

<sup>31</sup>) İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse”, *DİA*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 211; Çelebi, “Mu'tezile”, 395-396; Faig Ahmedzade, “Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 19.

beraber adâlet bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet niteliği taşıması demektir.” Buna göre kulların iradî fiillerinin meydana getirebilmeleri için yapma hürriyetine tam manasıyla sahip olmaları gerekmektedir. Şayet kulların özgür iradeleri olmadığı halde, Allah’ın onları fiilleri yapmaya zorladığı farz edilirse, o fiillerden dolayı onların cezalandırmaları manasız ve haksız olur. Oysa Allah Teâlâ adildir; kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez. O halde, Allah’ın adâleti icabı, insanların kendi fiilini yapmak için yalnız kudretin (irâdenin) bulunması da gereklidir. Ayrıca bu dünyada en faydalı şeyi yaratmanın Allah’a vacip olduğu, lütuf, teklif ve nübüvvet gibi konuları Mu’tezilî âlimler genellikle adâlet içerisinde ele almaktadır.<sup>32</sup>

3. **Va’d ve Vaîd:** Mu’tezile gelecekte başkasına faydanın olmasını ve bir zararın giderilmesini bildiren habere va’d. Bunun tersi; yani gelecekte başkasına bir zararın olacağını veya onun bir menfaatten mahrum bırakılacağını anlatan habere de vaîd denir. Bu durumda yaratıcının iyilik yapanlara mükâfat ve günah işleyenlere ceza vermesi gerekmektedir. Bu bağlamda Allah’ın emirlerine uyuyanlar âhirette mükâfata layık olur, kâfirler ve büyük günah işleyenler ise cehennemde ebedî kalırlar. Mu’tezile va’d ve vaîd başlığı altında, amellerin boşa çıkarılması (ihbat), şefaet, fîsk, ahiret ahvali, küfür, tövbe ve ivaz gibi konuları ele almaktadır.<sup>33</sup>
4. **El-Menzile beyne’l-menziletayn:** Lügatte “iki şey arasında orta bir yer” demektir. İstılahı olarak ise büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için mü’min veya kâfir olmayacağından bu iki konum arasında bir yerde olması demektir. Mu’tezile bu konumda bulunan kişiyi “fasık” olarak nitelendirmektedir. Ayrıca, fâsık tövbe etmeden öldüğü takdirde cehennemde ebedî kalacaktır. Bu görüşüyle Mu’tezile, mürtekib-i kebîreyi kâmil mümin sayarak âhirette günahlarının ona zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie ile kâfir kabul eden Hâriciler arasında orta bir yerde bulunmaktadır.<sup>34</sup>
5. **El-Emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehı ‘ani’l-münker:** İyiliği (ma’ruf) emretmek ve kötülüğü (münker) yasaklamaktır. Mu’tezile kelamcılarına göre İslam’ın yayılması, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin saldırının önlenmesi, inanan her

<sup>32</sup> Çelebi, “Usûl-i Hamse”, 211; Çelebi, “Mu’tezile”, 396; Ahmedzade, “Kâdî Abdulcebbar’ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 20.

<sup>33</sup> Çelebi, “Usûl-i Hamse”, 211; Çelebi, “Mu’tezile”, 396; Ahmedzade, “a.g.e.”, 20-21.

<sup>34</sup> Çelebi, “Usûl-i Hamse”, 211; Çelebi, “Mu’tezile”, 396; Ahmedzade, “a.g.e.”, 21.

birinin iyiliği emretmesi ve kötülükten de sakındırması farz-ı ayındır. Mu'tezili'ler bu esası başlangıçta Müslümanlar içinde itikadî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, adalet ve hürriyeti fiilen uygulamak amacıyla kullanmışlardır. Daha sonra halku'l-Kur'ân meselesinde ve mihne olaylarında itizâlî fikirlerine muhalefet edenleri yola getirme ve hasımlarını susturma da ilke edinmişlerdir. Bu nedenle *el-emr bi'l-ma'ruf ve'n- nehy ani'l-münker* ilkesine Mu'tezile sisteminde değişik dönemlerde farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir.<sup>35</sup>

Zemahşerî, itizâlî fikirleri, ilmi şahsiyetinin oluşumunda en çok payı olan Mu'tezile âlimlerinden Ebû Mudar el-İsfahânî'den (ö. 507/1114) öğrenmiştir. Daha önce bahsettiğimiz gibi Zemahşerî'nin doğduğu yer olan Hârizm'de Mu'tezile mezhebi çok yaygınlaşmıştı. Zira onun kendi ifâdesiyle, o devirde Mu'tezilî olmak Hârizmlilerin en büyük faziletlerinden sayılıyordu.<sup>36</sup> Ayrıca, Zemahşerî'nin açıkça itizâlî görüşlerin propagandasını yaptığı ve diğer mezheplerin görüşlerini de keskin ve katı bir şekilde eleştirdiği bilinmektedir.<sup>37</sup> Onun Mu'tezile mezhebine mensup olmaktan şeref duyması, "hâtemü'l-Mu'tezile" diye anılması bu itikadî görüşle bağlılığın çok güçlü bir kanıtıdır. Nitekim onun bu akidesi, yazmış olduğu *el-Keşşâf* adlı tefsirinde de açıkça görülmektedir.<sup>38</sup> "Rü'yetullâhî" yani Allah'ın görüleceğini inkâr etse de Zemahşerî'nin bütünüyle "münkir" (inkârcı) olmadığı bilinmektedir. Koyu bir Mu'tezilî olmasına mukabil "hayır" ve "şer" kavramlarına verdiği mana bakımından Ehl-i sünnete yakındır.<sup>39</sup>

Amelî mezhep bakımından Zemahşerî daha çok Hanefî mezhebini benimseyen "âbid" ve "zâhid" bir kişi olduğu söylenmektedir.<sup>40</sup> Hatta İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Zemahşerî'yi Ebû Hanîfe'nin menakıbına dair yazmış olduğu bazı ifadelerden dolayı "asrının imamı" olarak kabul etmiş ve Hanefî fakihleri arasında sayıldığını belirtmiş.<sup>41</sup> Zemahşerî amelî anlamda diğer mezheplere karşı hoşgörülü davranırken bazen de

<sup>35</sup> Çelebi, "Usûl-i Hamse", 211; Çelebi, "Mu'tezile", 396; Ahmedzade, "a.g.e.", 21-22.

<sup>36</sup> Köse, "Zemahşerî'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn", 37-39.

<sup>37</sup> Harun Özel, "Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri" (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2014), 17.

<sup>38</sup> Köse, "a.g.e.", 40; Özel, "a.g.e.", 18.

<sup>39</sup> Özel, "a.g.e.", 18.

<sup>40</sup> Özel, "a.g.e.", 18.

<sup>41</sup> Öztürk ve Mertoğlu, "Zemahşerî", 236; Solaker, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu", 37.

hiçbir mezhebe müntesip olmayarak kendi düşüncesine göre hareket etmiştir. İmam-ı Şâfiî'yi takdir ederek onun seçkin âlimlerden, şeriat imamlarından ve başlıca müçtehitlerden olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca, *Rebî 'u'l-ibrâr* adlı eserinde Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan şiirlerinden dolayı, bazı Şîî âlimleri onun Şîî olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat onun Muâviye'den yaptığı alıntıları, Hz. Osman hakkındaki hayranlık belirten ifadeleri ve diğer önde gelen sahabiler hakkındaki benzer sözleri bu iddiayı çürütmektedir. Yine, Zemahşerî'nin hulefâ-yi râşidîn'den övgüyle bahsetmesi ve Şîa'nın bazı âyetlerle ilgili yorumlarını eleştirip bid'at olarak nitelemesi söz konusu iddiayı yalanlamaktadır.<sup>43</sup>

### 2.1.3. “el-Keşşâf” Adlı Tefsiri

Zemahşerî'nin kaleme almış olduğu tefsirinin tam adı; *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*'dir. Onun en önemli eserleri arasında yer alan çok değerli bir tefsirdir. Kendisinden aktarıldığına göre tefsiri yazmasındaki asıl sebep; “*Nâciye ve Adliyye*”<sup>44</sup> fırkasından ileri gelen bazı âlimlerin onun açıklamış olduğu bazı hakikatleri çok beğenmeleri ve ondan Kur'an'ın te'vil vecihlerine dair bir eser yazmasını istemeleridir. Bir başka sebep de daha önce belirttiğimiz gibi, Zemahşerî Mekke'ye vardığında onu hürmetle karşılayan Hz. Hasan'ın torunlarından İbn Vahhâs eş-Şerîf'in isteği ve teşviki üzerine yazmasıdır. Bu sebeplere binaen Zemahşerî altmışlı yaşlarında *el-Keşşâf* adını verdiği tefsirini yazmaya karar vermiştir. Zemahşerî, otuz seneden daha uzun bir sürede bitirebileceğini düşündüğü eserini Allah'ın yardımıyla yaklaşık iki buçuk yıl içerisinde tamamlamış ve bunun Kâbe'nin feyziyle mümkün olduğunu söylemiştir.<sup>45</sup>

Zemahşerî tefsirini hazırlarken nadiren kaynak ismi zikretmesine rağmen, tefsiri üzerinde yapılan tez çalışmaları onun belli başlı klasik tefsir, kıraat ve belâgat

<sup>42</sup> Özel, “Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri”, 17.

<sup>43</sup> Köse, “Zemahşerî'nin el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn”, 41.

<sup>44</sup> Bkz. Oğuzhan Şemseddin Yağmur, “Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)” (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019), 11.

<sup>45</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, “Mukaddime”, thk. Adil Ahmed Abdulmevcut v.dğr (Riyad: Mektebetu-l Abikan, 1418/1998), 1: 19; Özek, “el-Keşşâf”, 329-330; Çınar, “Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap”, 17; Köse, “a.g.e.”, 45.

eserlerine başvurduğunu göstermektedir. Onun en önemli kaynaklar arasında Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân'ı* ve Rummanî'nin (ö. 384/994) *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân'ı* ve gelmektedir.<sup>46</sup> Zemahşerî'nin üzerinde en çok durduğu ve önem verdiği hususlardan biri Kur'ân i'câzı konusunu açıklamaktır. Bu nedenle, Kur'ân'ın i'câzı ve i'câzın kavranılması konusunda belâgat ilminin kurucusu sayılan Abdülkâhir el-Cürçânî'nin<sup>47</sup> (ö. 471/1078-1079) yöntemini takip ederek âyet terkiplerini tahlil etmiş, belâgat ilmi bakımından izah etmeye çalışmıştır.<sup>48</sup>

*El-Keşşâf* tefsiri dil ve belâgat ağırlıklı bir dirâyet tefsiri olsa da rivayet malzemesinden de müstağni değildir. Zemahşerî âyetleri tefsir ederken hadisleri naklettiği halde kaynak olarak sadece İmam Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'ini zikretmiştir. Bu bağlamda İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve ez-Zeyle'î (ö. 762/1360), *el-Keşşâf*'ta bulunan hadisler üzerine yaptıkları çalışmalarında Zemahşerî'nin kullandığı birçok kaynak tespit etmişlerdir. Bu kaynaklar arasında "Buharî'nin *el-Câmi'u's Sahîh*'i; Tirmizî'nin *el-Câmi'u's Sahîh*'i, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i, Nesâî'nin *Sünen*'i ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ'sı*" bulunmaktadır.<sup>49</sup> Zemahşerî âyetleri tefsir ederken, öncelikle dil ve belâgat kurallarını dikkate alarak aklın ilkeleri ışığında çok ince lengüistik tahlillerle, kelimelerin ihtiva ettiği mecazî anlamları keşfetmeye ve açıklamaya çalışır. Ayrıca, âyet ve sûrelerin sebebi nüzullerini belirleme konusunda hadislere ve sahabe sözlerine başvurmuştur. Bazı âyetlerde bulunan kıraat farklılıklarına dikkat çekmiş ve Kur'ân'ın üslubuna uygun olanları tercih etmiştir. Bununla birlikte, Kur'ân'da herhangi bir tenakuz olmadığını belirterek bu husustaki iddialara örneklerle cevap vermiştir. Genellikle bu tür konuları ele alırken önce Kur'ân'ı Kur'ân ile, ardından Sünnet'le yorumlama yöntemini takip etmiştir.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Erdim, "Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", 22; Çınar, "Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap", 19; Özek, "el-Keşşâf", 329.

<sup>47</sup> Tam adı: Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdürrahmân el-Cürçânî'dir. "Belâgat üstadı" olarak bilinir. Belâgat konusunda telif ettiği en önemli eseri *Delâilü'l-I'câz*'dir. Detaylı bilgi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürçânî", *DİA*, c. 1 (Ankara: TDV Yayınları, 1988) 247-248.

<sup>48</sup> Erdim "a.g.e.", 22; Çınar, "a.g.e.", 19.

<sup>49</sup> Erdim, "a.g.e.", 23; Özek, "a.g.e.", 329.

<sup>50</sup> Özek, "a.g.e.", 329.

Zemahşerî'nin tefsirinde Mu'tezile mezhebinin prensiplerine uygun olan âyetleri muhkem, ters düşenleri ise müteşâbih olarak kabul etmiş ve müteşâbihi muhkemlerin ışığında te'vil etmiştir.<sup>51</sup> Zemahşerî rü'yetullahın (Allah'ın görülmesi) ve fiillerinin nispeti gibi müteşâbih âyetleri itizâlî akâid ışığında te'vil etmiştir. İşte bu nedenle tefsiri çok tenkide tabi tutulmuş ve eserdeki i'tizâlî te'villerin reddi sadedinde birçok şerh, hâşiye ve ta'lik kaleme alınmıştır.<sup>52</sup> Bütün bunlara rağmen Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Neseî (ö. 710/1310), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), ve Elmalılı (ö. 1942) gibi birçok Ehl-i sünnet âlimi Zemahşerî'nin tefsirinden faydalanmıştır.<sup>53</sup>

Zemahşerî, tefsir, hadis, nahiv, lügat, belâgat ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda pek çok eser telif etmiştir. Daha önce bahsettiğimiz gibi Arapçanın yanında Türkçe, Hârizmce ve Farsça bildiği rivayet edilen Zemahşerî, *Mukaddimetü'l-edeb* ve *Mu'cem Arabî Fârisî* isimli eseri dışındaki yazmış olduğu eserlerinin tamamını, devrinin ilim dili olan Arapça ile yazmıştır.<sup>54</sup> Ayrıca ona nispet edilen yaklaşık 50 veya 60 eserin bulunduğunu söylenmektedir. Bunların çoğu Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-üdebâ*'sında, Carl Brockelmann'ın (ö.1375/1956) *Târihu'l-edebi'l-'arabî*'sinde ve Zemahşerî'in *el-Keşşâf* adlı eserinin giriş bölümünde zikredilmektedir.<sup>55</sup> Onun farklı dallarda kaleme almış olduğu önemli eserlerini kısaca şöyle özetleyebiliriz:

- a) ***el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs***: Müellif bazı hadislerde görülen mana bakımından garip (anlaşılması zor veya birkaç anlam taşıyan) kelimeleri açıklamak üzere yazmış olduğu bir hadis sözlüğüdür. Kelimeler, bir ve ikinci harfe göre alfabetik

<sup>51</sup> Özek, "el-Keşşâf", 329.

<sup>52</sup> Çınar, "Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf isimli tefsirinde ehl-i kitap", 18. Köse, "Zemahşerî'nin El-Minhâc fi Usûli'd-Dîn adlı eseri bağlamında Usûl-i Hamse'ye dair görüşleri", 81.

<sup>53</sup> Özek, "el-Keşşâf", 330.

<sup>54</sup> Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 63-66. Çınar, "Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i kitap", 14.

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yakût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6: 2691; Bkz. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, "Mukaddime", *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcut v.dğr (Riyad: Mektebetu-l Abikan, 1418/1998), 1:15-17; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-'arabî*, trc. Abdülhalim en-Neccar (Kâhire: Dârü'l-Ma'arif, 1959), 5: 215-238; Nuri Yüce, "Zemahşerî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13: 511-514.

yazılmıştır. Zemaşerî, âyet, Arap şiirleri ve atasözleriyle istişhâd ederek bu garip kelimeleri açıklamıştır.<sup>56</sup>

- b) *el-Mufassal fî sinâ'ati'l-i'râb*: Zemaşerî'nin Arapça gramerine dair kaleme aldığı bir eserdir. Bu kitap dört bölümden oluşmaktadır; isim, fiil, harf (edatlar) ve üçü arasındaki ortak hususları ihtiva eden müşterek lafızlar. Bu eser üzerine şerh, hâşiye, ihtisar ve nazım şeklinde pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>57</sup>
- c) *Esâsü'l-belâğa*: Arap dili ve edebiyâtı ile ilgili olup Arap dilindeki mecaz sanatına ve belâgatle ilgili tabirleri ihtiva eden hacimli bir sözlüktür. Ayrıca, “eserde eski Arap şiirinden bolca istifade edilmiş ve şiirlerin şairlerine nadiren işaret edilmiştir”.<sup>58</sup>
- d) *Mukaddimetü'l-edeb*: Müellifin, Harzemşâh sultanlarından Atsız bin Muhammed'e ithaf ettiği gramer ve lügat eseridir. “Toplam beş bölümden (isimler, filler, harfler ‘edatlar’, isim ve fillerin çekimi ‘tasrif’) oluşan bu çalışmanın ilk iki bölümü Arapça-Farsça ile kalan diğer bölümleri ise sadece Arapça ile yazılmıştır.” Bu çalışmanın bazı eski nüshalarının satır aralarında Türkçe, Farsça, Hârizmce ve Moğolca dillerinde tercüme bulmaktadır, ancak tercüme hangisi dilden yapıldığı bilinmemektedir.<sup>59</sup>

## 2.2. Ebüssuûd Efendi

### 2.2.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Ebüssuûd Efendi'nin asıl adı; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî el-İmâdî'dir. Ayrıca, onun asıl isminin Muhammed değil Ahmed<sup>60</sup> olduğunu ileri

<sup>56</sup> Selman Başaran, “el-Fâik fî garîbi'l-hadîs”, *DİA*, c. 12 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 102; Solaker, “Zemaşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu”, 35; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, 5: 230.

<sup>57</sup> Mehmet Sami Benli, “el-Mufassal”, *DİA*, c. 30 (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 368-369; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 266.

<sup>58</sup> Hulûsi Kılıç, “Esâsü'l-belâğa”, *DİA*, c. 11 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 357; Bkz. Çetiner, “Zemaşerî”, *ŞİA*, 341. Mustafâ b. Abdullâh Hacî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubve'l-Funûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ty.) 1: 74; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 5: 231.

<sup>59</sup> Nuri Yüce, “Mukaddimetü'l-edeb”. *DİA*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 120-121; a.mlf., “Zemaşerî”. *İA*, 512-513. Brockelmann, *a.g.e.*, 5: 229.

<sup>60</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, tahkik neticesinde isminin Muhammed değil Ahmed olduğunu söyler. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Müessesetü't-Tarihü'l-Arabî (İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1951), 2: 253.

sürenler de olmuştur. Yaygın görüşe göre Ebüssuûd Efendi, 17 Safer 896'da (30 Aralık 1490) İstanbul yakınlarında bulunan Meteris (Metris/Müderriş) köyünde dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda ise İskilibî nesebinden hareketle onun İskilip'te doğduğu söylenmektedir. Ebüssuûd Efendi'nin babası Şeyh Yavsî Muhyiddîn Muhammed el-İskilibî el-İmâdî (ö. 920/1515) ise, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) kardeşi olan Mustafa el-İmâdî'nin oğludur. Onun annesi Sultan Hatun ise Ali Kuşçu'nun kardeşinin kızıdır.<sup>61</sup>

Ebüssuûd Efendi, çocukluk ve gençlik yıllarından itibaren babasından ders almış, kelâm, belâgat ve tefsir gibi farklı ilim dallarında ondan icazet almıştır. Sonra, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Mevlânâ Seydî-i Karamânî (ö. 923/1517) ve Kemal Paşazâde (ö. 940/1533) gibi âlimlerden ders almıştır.<sup>62</sup> Sonra kısa zamanda içerisinde Ebüssuûd Efendi zekâ ve irfanıyla ilim camiasında şöhret kazanmış ve Sultan II. Bayezid'in (ö. 918/1512) dikkatini çekmiştir. Bunun üzerine Sultan II. Bayezid Ebüssuûd'u günlük 30 akçe ile Çelebi Ulûfesine (öğrenim bursuna) bağlamış.<sup>63</sup>

Ebüssuûd Efendi, ilim tahsili merhalesinden sonra devletin çeşitli birimlerinde önemli hizmetlerde bulunmuş ve en yüksek payelere ulaşmıştır. İlk olarak İnegöl İshak Paşa Medresesine 922/1516'da müderriş olarak tayin edilmiştir. Sonra, sırasıyla Davut Paşa Medresesi, Mahmut Paşa Medresesi, Vezir Mustafa Paşa Medresesi ve Müftü Medresesi gibi farklı medreselerde hocalık yapmıştır. 939/1533'de önce Bursa kadılığına, ardından ise İstanbul kadılığına getirilmiştir. Birkaç sene sonra, Korfu Seferi sırasında 944/1537'de Kanuni Sultan Süleyman tarafından Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiştir. Sekiz yıl Rumeli kazaskerlik görevini yürüttükten sonra 952/1545'te şeyhülislâmlığa getirilmiştir.<sup>64</sup>

Hicri hesapla tam 30 yıl Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) ve II. Selim (ö. 982/1574) dönemlerinde şeyhülislâmlık görevini üstlenen Ebüssuûd Efendi 5 Cemâziyelevvel 982/1574 tarihinde 87 yaşında iken vefat etmiştir. Cenazesi, dönemin

<sup>61</sup> Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 365.

<sup>62</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 365.

<sup>63</sup> Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 28; Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Ebüssuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1968), 5.

<sup>64</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 365.

önde gelen ulemâ, devlet ricalî ve büyük bir topluluğun katılımıyla Fatih camiinde Muhaşşî Sinan Efendi tarafından kılınmış ve Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin civarında kendisinin yaptırdığı sıbyan mektebine ait alana defnedilmiştir. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin vefatı İslam âleminde çok büyük bir üzüntü yaramış, hatta Haremeyn âlimleri Medine ve Mekke'de onun için gıyabî cenaze namazı kılıp dua ettikleri rivayet edilmiştir.<sup>65</sup>

Ebüssuûd Efendi, muasırları tarafından “Hoca Çelebi”, “Müftülenam”, “Müfti’z-zaman”, “Müfti’s-selâtini’l-aliyye”, “Müfti’s-sakaleyn”, “Şeyhülislam”, “Muallim-i sâni”, “Allâme-i kül”, “Sultânü’l müfessirin”, ve “Ebû Hanîfe-i Sâni” gibi unvanlarla anılmıştır. Bu da onun fıkıh ve tefsir sahalarında ne kadar muteber bir âlim olduğunu göstermektedir.<sup>66</sup> Bununla birlikte, Kanûnî Sultan Süleyman’ın Ebüssuûd Efendi’ye saygı duyduğu ve Süleymaniye Camii’nin inşası sırasında Camii’nin temelini teberrüken ona attırdığı anlatılmaktadır. Kanunî Sultan Süleyman devrinde olduğu gibi, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet dönemlerinde de Ebüssuûd Efendi önde gelen pek çok ilim adamlarına hocalık yapmıştır.<sup>67</sup> Ebüssuûd’un dine bağlı, müttekî, haramlardan ve şüpheli şeylerden son derece kaçınan bir âlim olduğu söylenmektedir. Ayrıca, onun heybet ve makam sahibi olduğu halde etrafında bulunanlara yumuşaklıkla muamelede bulunmuş ve çok sade bir hayat yaşadığı ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

Ebüssuûd Efendi yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm getirmesi özelliğiyle Osmanlı hukuku alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Özellikler Kanûnî Sultan Süleyman döneminde hukuk alanında yapılan ıslahat ve düzenlemelerde büyük katkıları vardır. Onun Osmanlı hukukuna getirmiş olduğu bu düzenlemeler aynı zamanda İslâm hukukuna getirmiş olduğu yenilikler olarak algılanmalıdır. Zira o devirde yeni kurumların teşekkülü, âmme, arazi, vergi ve ceza hukukundaki ıslahatların çoğunun bu açıdan değerlendirmek mümkündür.<sup>69</sup> Ebüssuûd Efendi

<sup>65</sup> Âdem Gerlegiz, “Ebüssuûd Efendi’nin Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsiri” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018), 15; Akgündüz, “a.g.e.”, 366.

<sup>66</sup> Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, 365; Ahmet Ali Balcı, “Ebüssuûd Efendi’nin Bidâ’atü’l-kâdî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, (Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 21.

<sup>67</sup> Akgündüz, “a.g.e.”, 366-377.

<sup>68</sup> Veli Kaya, “Ebüssu’ud Efendi’nin Tasavvuf’a ve Sufilere Bakışı” (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2010), 17; Akgündüz, “a.g.e.”, 366.

<sup>69</sup> Kadir Taşpınar, “Ebüssuud Efendi’nin İrşâdü’l-Akli’s-Selîm Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu”, (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016), 18.

karşılaştığı problemleri genellikle Hanefî mezhebi dairesinde bulunan farklı yorum ve görüşler arasında tercih veya tahrîç yaparak çözmeye çalışmıştır. Fetvalarına ve risâlelerine bakıldığında öğreti bir hukuktan ziyade tatbikî ve dinamik değeri olan bir hukuk anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî hukukçularının yapmış olduğu tasnife göre onun, “ashâbü’t-tahrîc”, “ashâbü’t-tercîh” ve “meselede müctehid” gibi tabakalarda olduğu ifade etmişlerdir. Bu da onun hukuk alanındaki yetkinliğine apaçık bir şekilde işaret etmektedir.<sup>70</sup>

Onun tefsir alanındaki konumuna gelince “sultânü’l-müfessirîn, hatîbü’l-müfessirîn ve hâtîmetü’l-müfessirîn” gibi unvanlarla ona hitap edilmesi tefsir ilmindeki yetkinliğini göstermektedir. Osmanlı döneminde yetişmiş bir müfessir olarak Kur’ân’ı baştan sona kadar Arapça olarak tefsir etmesi, devrinde sadece tefsirlere hâşiye ve ta’lik yazmakla yetinen birçok müfessiri tefevvuk ettiğini göstermektedir. Kalem almış olduğu meşhur eseri *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*’i Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*’ı ve Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *Envâru’t-tenzîl*’i gibi tanınmış tefsirlerle mukayese edilerek onlardan bazı yönlerden daha üstün edilmiştir.<sup>71</sup> Ebüssuûd Efendi’nin, Kânûnî Sultan Süleyman’a sunduğu *İrşâdü’l-’akli’s-selîm* adlı tefsiri dışında, bazı müstakil sûre tefsirleri ve tefsirler üzerine yazmış olduğu şerh ve hâşiyeleri olduğu bilinmektedir.<sup>72</sup> Başta tefsiri olmak üzere, fetvâlarına ve şiirlerine bakıldığında Ebüssuûd Efendi’nin, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerine hâkim olduğu aşikârdır.<sup>73</sup> Ayrıca, tarih ve terâcim kitaplarında hakkında yazılmış birçok kaside, medih ve mersiyeler onun makam sahibi, heybetli ve büyük bir âlim olduğuna işaret etmektedir.<sup>74</sup>

Ebüssuûd Efendi Osmanlı devletinin ilmi ve siyasi anlamda en haşmetli dönemlerinde yetişmiştir. Padişahlar ona itimat etmiş ve hürmet göstermişlerdir. II. Beyazıt’tan (ö. 918/1512) II. Selim (ö. 982/1574) devri dâhil olmak üzere müderrislik, kazaskerlik, müftülük ve şeyhülislâmlık gibi hizmetleri ifa etmiştir.<sup>75</sup> Ebüssuûd’un yaşadığı

<sup>70</sup> Akgündüz, “a.g.e.”, 367.

<sup>71</sup> Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, 369-370.

<sup>72</sup> Arslan, “Ebüssuûd Tefsiri’nde Kur’ân İlimleri”, 43.

<sup>73</sup> Fidan Yılmaz, “Ebüssuûd’un Fikhî Çalışmalarında Takip Ettiği Yöntem”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 9 (Mayıs 2016): 129. İsmail Cerrahoğlu, “Ebu’s-sûd ve Tefsiri”, *Diyanet İşleri Bakanlığı Dergisi* 13, sy. 4 (Temmuz- Ağustos): 196; Akgündüz, “a.g.e.”, 367.

<sup>74</sup> Kaya, “Ebüssuûd Efendi’nin Tasavvuf’a ve Sufilere Bakışı” 11; Akgündüz, “a.g.e.”, 366.

<sup>75</sup> Cerrahoğlu, “Ebu’s-sud ve Tefsiri”, 195-196.

dönem, ilmî alanda Zembilli Ali Cemal Efendi (ö. 932/1526), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve kendisi gibi devrin tanınmış İslam hukukçularının yetiştiği dönemlerdir. Ayrıca, Edebiyatta Fuzulî (ö. 936/1556), mimaride Koca Sinan (ö. 996/1588), tarihte Celalzâde Mustafa (ö. 975/1567), coğrafyada Pîrî Reis (ö. 960/1553), denizcilikte Hayreddin Paşa (ö. 953/1546) ve Turgut Reis (ö. 972/1565) gibi zâtların yaşadığı nadide bir devirdir.<sup>76</sup> Bununla beraber, yüksek ilmî mevkilerde bulunan Ebüssuûd, Mâlûlzâde Mehmed Efendi (ö. 993/1585), Abdülkadir Şeyhî Efendi (ö. 1002/1594), Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599), Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1006/1597), Bostanzâde Mustafa Efendi (ö. 1014/1605), ve Sun’ullah Efendi (ö. 1021/1612) gibi âlimlere hocalık yapmıştır. Ayrıca, Şair Bâkî (ö. 1008/1600), Hâce-i Sultânî Atâullah (ö. 979/1571), Âşık Çelebi (ö. 979/1572), Fudayl Çelebi (ö. 991/1583), Kınalızâde Hasan Çelebi (ö. 1012/1604) ve Ebü’l-meyâmin Mustafa Efendi (ö. 1015/1606) gibi âlimler de talebeleri arasında sayılmıştır.<sup>77</sup>

### 2.2.2. İtikâdî ve Amelî Mezhebi

İtikâdî anlamda Ebüssuûd Efendi Mâtürîdiyye kelimelerinin önde gelen âlimlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) görüşlerine sıkı sıkıyla bağlıdır. Esâsen her iki âlimin de fikhî ve kelâmî görüşleri mezhep kurucusu imamı Ebû Hanife’ye (ö. 150/767) dayanır. Yani herhangi bir inancı konu edinen meselelerde görüşleri İmam Mâtürîdî’ye dayanmaktadır. Dolayısıyla, Ehl-i sünnet’in görüşlerini tercih etmektedir.<sup>78</sup> Bilindiği üzere kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinde Ehl-i sünnet ile genellikle Mâtürîdiyye, Eş’ariyye ve Selefîyye’yi ihtiva eden Sünnî gruptan söz edilir. Ehl-i sünnet mezhebi, Kur’ân ve Sünnet’e uyularak aklın nakle tâbi kılınmasının gerektiğini kabul etmektedir. Zira dinde temel ilke vahye uymaktır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet vahiyle akıl arasında bir denge kurarak bütün şer’î usullere başvurmaktadır.

<sup>76</sup> Pehlül Düzenli, “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvâları”, (Doktora tezi, Şelçuk Üniversitesi, 2007), 13-14;

<sup>77</sup> M. Cavid, Baysun, “Ebüssuûd”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 4: 94; Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Ebüssuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 39-40. Cerrahoğlu, “a.g.e.”, 196. Arslan, “Ebüssuûd Tefsiri’nde Kur’ân İlimleri”, 27.

<sup>78</sup> Fidan Yılmaz, “Ebüssuûd’un Fikhi Meseleleri Çözümlemedeki Metodu” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 45. Taşpınar, “Ebüssuud Efendi’nin İrşâdü’l-Akli’s-Selîm Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu”, 18.

Böylece, neredeyse her konuda orta/mutedil bir çizgide yer alıp aşırı görüşlerden uzak kalmayı başaran bir mezhep olmuştur.<sup>79</sup>

Ebüs-suûd'un kelâm ilmindeki yerine dair bilgi veren en önemli kaynak, tefsirinde ele aldığı kelâmî hususlar itikâdî konulardaki fetvâlarıdır.<sup>80</sup> Ebüssuûd Efendi, Ehl-i sünnet kelam sisteminin akliyyât (akılla kavrananlar) kategorisinde tasnif edilen zât, sıfat, iyilik-kötülük ve halku ef'âli'l-'ibâd (kul fiillerinin nispeti) gibi konularda, akli delilleri kullandığı gibi nakli delilleri de kullanmaktadır. Nübüvvet, mead, imamet, *el-esmâ'u ve'l-ahkâm* (isimler ve hükümler) olarak kategorize edilen sem'iyat konularında da genel olarak âyet ve hadisleri delil olarak zikretmektedir.<sup>81</sup>

Daha önce bahsettiğimiz gibi Ebüssuûd Efendi fikhî mezhep olarak İmam Ebû Hanife'yi takip etmektedir. Hatta onun hakkında “Hanefî mezhebinin reisliği onda nihayet bulmuştur” olarak rivayet edilmesi, onun furû ve usûlda yetkin bir âlim olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Ebüssuûd'un meselede müctehid veya ehl-i tercihten sayılması, onun bu alandaki liyakatine işaret etmektedir.<sup>82</sup> Onun kelam alanında fıkıhtaki derinliği yakalayamadığı ifade edilmekte ise de kelam alanında *Risâle-i İmâniye* gibi bir eser telif etmiş olması bu söylentileri çürütmektedir.<sup>83</sup> Ayrıca, onun tefsirinde kelam ilmine dair meseleleri ele alıp itikadî mezheplerin görüşlerine ağırlıklı olarak yer vermesi ve fetvalarında itikadî mezheplere atıflarda bulunması, onun fıkıh ve tefsir ilimlerinde olduğu gibi kelam ilminde de etkili bir âlim olduğunu göstermektedir.<sup>84</sup> Onun bütün fikhî konuları ele aldığı ve bitirdiği müstakil bir fıkıh kitabına rastlanılmamıştır. Ancak, “*Fetâvâ-yı Bezzâziye*” gibi muhtelif meselelere dair vermiş olduğu fetvaları içeren bir eser varken fıkıh kitabı yazmasına lüzum duymamış olabilir.<sup>85</sup> Ayrıca, verdiği fetvalar İslam beldeleri tarafından kabul edilmiş ve tatbik edilmiştir. Bununla birlikte, Osmanlı yargılama hukuku, vergi ve arazi hukuku ve vakıf

<sup>79</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, c. 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 528-529.

<sup>80</sup> Taşpınar, “Ebüssuud Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu”, 18.

<sup>81</sup> Özden Kanter, “Ebüssuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, 1 (2017): 216-217.

<sup>82</sup> Arslan, “Ebüssuûd Tefsiri'nde Kur'an İlimleri”, 29.

<sup>83</sup> Fidan Yılmaz, “Ebüssuûd'un Fıkhi Meseleleri Çözümlemedeki Metodu”, 47.

<sup>84</sup> Fidan Yılmaz, “a.g.e.”, 45-47.

<sup>85</sup> Pehlül Düzenli, “Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, 5 (2005): 447.

kurumuna dair gerçekleştirdiği düzenlemeler ise İslam hukuku sahasında yapılmış yenilikler olarak kabul edilmektedir.<sup>86</sup>

### 2.2.3. “İrşâdü'l-‘akli’s-selîm” Adlı Tefsiri

Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin yazmış olduğu tefsirinin adı; *İrşâdü'l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*'dir. Osmanlı tefsir tarihi içinde baştan sona kadar tamamlanmış tam bir tefsir çalışması olarak müstesna bir yeri vardır. Dirâyet metoduyla yazılan bu eser dil ve belâgat ağırlıklı olduğundan edebî tefsirler arasında sayılmaktadır. Bu eserin Türkiye'de bulunan farklı kütüphanelerde yazma nüshaları yanında İstanbul, Riyad, Kahire ve Beyrut gibi merkezlerde birçok baskısı bulunmaktadır. Ayrıca, bu eserin 12 cilt halinde Türkçe çevirisi mevcuttur.<sup>87</sup> Ebüssuûd'un bu çalışması 12 cilt şeklinde Türkçe çevirisi mevcuttur.<sup>88</sup> Bunun yanında Ebüssuûd Efendi'ye ait bazı sure tefsirleri, haşiye ve kıssa tefsirleri<sup>89</sup> de bulunmaktadır.<sup>90</sup>

Ebüssuûd Efendi her ne kadar kazaskerlik ve şeyhülislamlık görevlerinin gereği olarak daha çok hukuk ile meşgul olmuşsa da öteden beri tefsir ilmiyle olan ilişkisini sürdürmüştür.<sup>91</sup> Daha önce belirtildiği gibi tefsiri yazmasındaki en büyük amaç, *el-Keşşâf ve Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirlerde ele alınan konuları daha geniş çerçevede ele alarak diğer tefsirlerden edindiği bilgileri ve müderrislik dönemindeki şahsi tespitlerini katarak Kur'ân'ı ayrıntılı bir şekilde tefsir etmektir.<sup>92</sup> Ebüssuûd, tefsirini kaleme almaya başlamasından itibaren Kânûni Süleyman

<sup>86</sup> Balcı, “Ebüssuûd Efendi'nin Bidâ'atü'l-kâdî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, 22.

<sup>87</sup> Süleyman Ateş, “İrşâdü'l-‘akli’s-selîm”, *DİA*, c. 22 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 457-458. Türkçe çevirisi için bkz. Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, *Ebüssuûd Tefsiri: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, trc. Ali Akın, (İstanbul: Boğaziçi Yay, 2006).

<sup>88</sup> Süleyman Ateş, “İrşâdü'l-‘akli’s-selîm”, *DİA*, c. 22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 457-458. Türkçe çevirisi için bkz. Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, *Ebüssuûd Tefsiri: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, trc. Ali Akın, (İstanbul: Boğaziçi Yay, 2006).

<sup>89</sup> Onun *Tefsîru Sûreti'l-Mü'minîn*, *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*, *Tefsîru Sûreti'l-Mülk*, *Tefsîru Sûreti'l-Furkân*, sûre tefsirlerine, *Ma'âküdü't-turâf fî evveli sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf* haşiyesine, *Kıssatu Hârût ve Mârût* kıssa tefsirine örnek olarak zikredilebilir.

<sup>90</sup> Arslan, “Ebüssuûd Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri”, 43;

<sup>91</sup> Arslan, “a.g.e.”, 48-50; Ateş, “İrşâdü'l-‘akli’s-selîm”, 456-458.

<sup>92</sup> Ebüssuûd Muhammed b. Mustafa el-İskilbî el-İmâdî, “Mukaddime”, *Tefsir Ebis'suûd el-Musemma: İrşâdü'l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 1: 4; Arslan, , “a.g.e.”, 48-49.

çalışmalarını yakından takip etmiş ve onu desteklemiştir. Ebüssuûd 972/1565 tarihinde tefsir çalışmasına devam ederken Sâd sûresine kadar gelince, çalışması henüz müsvedde iken Kânûni Sultan bir an önce temize çektirilip kendisine gönderilmesini talep etmiştir. Padişah tarafından bu tefsir çalışması hüsnükabul görmüş ve Ebüssuûd'un maaşı 200 akçeden 500 akçeye yükseltilmiştir. Tefsirin kalan diğer kısmını ise bir yıl sonra 973/1566 tarihinde tamamlamasıyla birlikte maaşı 600 akçeye çıkarılmıştır. Böylece, Ebüssuûd'un sayesinde Osmanlı Devleti'nde ilim camiasında en üst kademesinde yer alan şeyhülislamlık en yüksek maaşlı makam haline getirilmiştir.<sup>93</sup>

Tefsirin genel özelliklerinden bahsedecek olursak, Ebüssuûd Efendi tefsirini Arapça olarak kaleme almıştır. Ebüssuûd bu eserinde Kur'ân'ın Kur'ân ve hadisle tefsirine ehemmiyet vermiş, fikhî ve kelâmî meseleler, dil, belâgat, i'câz, kıraat, esbâb-ı nüzûl, nesih, kıssalar İsrâiliyat, muhkem ve müteşâbih gibi konuları ele almıştır. Dirâyet tefsiri yöntemi bakımından Ebüssuûd'un tefsirinde tutarlı bir yol takip edilmiş ve anlaşılmasında kolaylık sağlanmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde Ehl-i sünnet akîdesine sıkı sıkıya bağlı kalması yanında âyetler arasındaki tenâsübü mükemmel bir şekilde açıklamış olması sebebiyle eserinin *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirlerden daha üstün olduğu söylenmiştir. Ebüssuûd Efendi bizzat belirttiği üzere Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beyzâvî tefsirlerinden istifade etmiş, bunlarla yetinmeyerek Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* ve Ebû'l Berekât en-Nesefî'nin (ö. 714/1310) *el-Medârik*'inden de geniş ölçüde faydalanmıştır.<sup>94</sup>

Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ındaki i'tizâlî fikirleri ayıklayarak suretiyle Ehl-i sünnet itikâdını savunmak üzere kaleme alınan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i çizgisindeki tefsirlerin bir aşaması olarak kabul edilir. Ayrıca, bu tefsirin, Râzî'nin Ehl-i sünnet dışı ekollere cevap niteliğinde yazdığı *Mefâtihu'l-Gayb* ile Hanefî/Maturîdî anlayışla yazılan Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl*'inin oluşturduğu zincirin bir halkası olduğu da söylenebilir. Bu bakımından Ebüssuûd tefsiri, âmeli ve îkadî mezhep açısından Ehl-i sünnet'in *Hanefî/Maturîdî* düşünce ekseninde yazılan tefsirler arasında sayılmaktadır.<sup>95</sup> Ebüssuûd'un tefsiri Ebû'l-Hasan el-Kisâî (ö.

<sup>93</sup> Arslan, "a.g.e.", 48-50.

<sup>94</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 369-370;

<sup>95</sup> Arslan, "Ebüssuûd Tefsirinde Kur'ân İlimleri", 50.

189/805), Zeccâc (ö. 311/923), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ile başlayan ve el-Kirmânî (ö. 500/1106), Zemahşerî, Kâdî Beydâvî ile gelişen dilbilimsel (belâğî) tefsirler arasında sayılmaktadır. Pek çok yazma nüshası olan *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, başta Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) olmak üzere daha sonraki müfessirlere örnek olmuştur.<sup>96</sup>

Ebüssuûd Efendi, hukuk, tefsir, lügat ve edebiyat gibi muhtelif alanlarda eserler yazmıştır. Ayrıca ona ait Arapça, Türkçe ve Farsça dillerinde yazılmış mektup ve şiirler zikredilmektedir. Ebüssuûd'un kaleme aldığı bazı önemli eserler şunlardır:

- a) **Ma'rûzât**: Çeşitli konulara dair Kânûni Sultan Süleyman'ın fermanı ile Ebüssuûd tarafından hazırlanmış olduğu ve fetva şeklinde (soru-cevap tarzında) birçok hükümleri ihtiva eden bir risaledir. Ayrıca, Ebüssuûd Efendi'den sonra gelen Şeyhülislam Hâmid Efendi tarafından bu risale yeniden Padişah II. Selim'e arz edilmiş ve uzun yıllar mahkemelerde yürürlükte kalmıştır.<sup>97</sup>
- b) **Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi**<sup>98</sup>: Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarını bir araya getiren mecmualardır. İstanbul'un farklı kütüphanelerinde ona nispet edilen birçok fetva mecmuası bulunmaktadır. Mehmet Ertuğrul Düzdağ tarafından, Millet ve Beyazıt Devlet kütüphanelerinde bulunan Ebüssuûd Efendi'ye ait iki fetva mecmuasını "*Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*" adıyla yeniden düzenleyerek yayınlanmıştır.<sup>99</sup>
- c) **Galatât-ı Ebüssu'ûd (Galatât-ı 'Avâm)**: *Risâle fî taşhîhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'n-nâs ve Saķaķâtü'l-'avâm* adıyla da kaydedilen bu risâle halk arasında yanlış kullanılan bazı kelime ve kavramlara dair yazılmış bir etimoloji sözlüğüdür.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Ateş, "İrşâdü'l-'akli's-selîm", 457.

<sup>97</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 370; Hamdi Döndüren, "Bir Fakih Olarak Ebüssuûd", *Türk Kültüründe İz Birakan İskilipli Âlimler Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998) 260; Arslan, "Ebüssuûd Tefsirinde Kur'ân İlimleri", (dipnot), 44.

<sup>98</sup> "Ebüssuûd Efendi'nin otuz yıl şeyhülislâmlık yaptığı zaman zarfında sayısız fetva verdiği malumdur. Ancak bu fetvalar bizzat kendisi tarafından bir kitap haline getirilmemiştir. Ona nispet edilen fetvaları Bozanzâde Mehmed b. Ahmed Efendi bir araya getirerek konu ve bölümlere ayırmıştır. Daha sonra İskilipli Veli Yegân (ö. 998/1589-90) başka âlimlerin fetvalarını da ekleyerek Ebüssuûd'un fetvalarını fıkıh kitaplarının içeriğine göre tertip etmek suretiyle bir araya getirmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), bu eserin müellifin vefatından sonra toplandığını söyleyerek muteber olmadığını belirtir." Detaylı bilgi için bkz. Abdulsamet Aslım, "Ebüssuûd Efendi'nin Tefsirinde Nübüvvet Bağlamında Mu'cize" (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020), 13.

<sup>99</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 370; Döndüren, "Bir Fakih Olarak Ebüssuûd", 260; Aslım, "Ebüssuûd Efendi'nin Tefsirinde Nübüvvet Bağlamında Mu'cize", 13.

<sup>100</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 370-371.

## BÖLÜM III

### MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARI VE MÜTEŞABİH ÂYETLERİN TE'VİLİ MESELESİ

#### 3.1. Muhkem ve Müteşâbihin Lugavî Anlamları

Sözlükte kökü itibariyle men etmek, engel olmak ve alıkoymak gibi anlamlara gelen *muhkem* (مُحْكَم) kelimesi ha-ke-me/yah-kü-mü (حَكَم/يَحْكُم) fiilinden ve *hüküm* (حُكْم) mastarından türetilmiş if'âl vezninde ismi mef'ûl'dür. Buradan hareketle, atın binicisine itaatsizlik etmesine engel olduğu için gemin iki taraftan bağlandığı ağızlık kısmına da *hekeme* (حَكْمَة) ve zulme ve haksızlığa engel olduğu için yargıca *hâkim* (حَاكِم) denilmiştir. Aynı kökten gelen *ahkeme* (أَحْكَم) fiili ise; bir şeyi özenerek yapmak, sağlam yapmak, itkân, kötülükten menetmek veya korumak gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca, *ahkeme* “عَنْ” harf-i cer ile kullanıldığı da *-ahkemehü 'anil-emr* (أَحْكَمَهُ عَنِ الْأَمْرِ أَي مَنَعَهُ)- onu işten men etti anlamına gelmektedir.<sup>101</sup>

Muhkem kelimesine binaen bilgelik veya bilgili kimseyi ifade etmek için kullanılan *hikmet* (حِكْمَة) veya *hakîm* (حَكِيم) kelimesi de hüküm mastarından türetilmiştir. Gerçekten şiiirler içinde bazıları şüphesiz hikmettir (إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً) sözündeki hikmet; şiiirde cehaleti ve bilgisizliği engelleyen bilgiler var demektir. Hikmet sahibi anlamına gelen hakîm (bilge) ise, şeylerin en sağlamını veya iyisini bilen demektir. Yanı, bir konuda ince işçiliği mükemmelleştiren ve ustalaşanlara hakîm denir. Nitekim Allah'ın en güzel isimlerinden el-Hakîm; her şeyi hikmetle, en mükemmel ve en sağlam surette yaratan ve yöneten demektir. Özetle, *muhkem* kelimesi, sağlam, kuvvetli, fesattan menedilmiş, tam/noksansız ve mükemmel gibi manalar taşımaktadır.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “hkm”, thk. Emin Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed Sâdık el-Ubeydi (Beyrut: Dâru's Sadr, 1414/1993), 12: 143-144; ez-Zurkânî Muhammed Abdul'azim, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2002) 2: 247.

<sup>102</sup> Mehmet Zeki Duman, “Kur'anda Müteşâbihât ve Te'vili”, *Bilimname Dergisi* 9, sy. 3 (2005): 18.

Müteşâbih kelimesi ise kökü itibariyle te-şâ-be-he/ye-te-şâ-be-hu (تشابه / يتشابه) fiilinin tefâ'ul vezninde ism-i faildir. *Şebeh* (شبه) kelimesi lügatte, misil (benzer) ve nazir (dengi/ benzeşen) gibi manaları ifade eder. Aynı kökten, *eşbehe* (أشبهه) veya *şebbehe* (شبهه) fiilleri ise iki şeyin birbirine benzemesi demektir. Örneğin, “Her kim babasına benzerse zulüm (haksızlık) etmemiştir” (مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ) atasözündeki *eşbehe* (أشبهه) benzemenin olduğunu ifade etmektedir.<sup>103</sup> Tefâ'ul kalıbındaki *teşâbehe* veya *teşâbüh* (تشابه) ise iki şeyin birbiriyle karıştırılacak (iltibasa yol açacak) derecede benzemesi demektir. Örneğin, bu ikizler birbirine çok benziyor (تشابه هذان التويمان), yani ikizler birbirlerine öyle benziyorlar ki onları birbirinden ayırt etmek güçtür. Bu nedenle *teşâbüh*'te iki taraf arasındaki benzemenin eşit seviyede olduğu söylenebilir. Ayrıca, müteşâbih ile mastarları ortak olan *şübhe* (شبهة), *şübüh* (شبهه) ve *müştebihe* (مشتبهه) gibi kelimeler, her iki gerçeğin de birbirine çok benzemesinden dolayı, meydana gelen şüphe, karışıklık, belirsizlik ve kapalılık gibi durumları ifade etmektedir. Bu yüzden *el-müştebihât*; sorunlar ve *el-müteşâbihât*; ise benzerler manasındadır denilmiştir.<sup>104</sup>

*Şebbehe* (شبهه) fiilinin masdarı olan *teşbih* (تشبيه) ile tefâ'ul kalıbındaki *teşâbüh* (تشابه) arasında ince bir fark vardır. Bu farkı Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) şöyle açıklamıştır: “*Teşbih* benzetilen iki şeyden birinin fer’ (ikinci derecede) ve nakıs olmasıdır, diğerinin ise hem asıl (birinci derecede) hem de tam olmasıdır. *Teşâbüh* ise iki şeyin birbirine karşılıklı olarak eşit derecede benzemeleridir ve benzeyenlerden her birine müteşâbih denilir. Bunlar birbirinden seçmede ve birbirinden ayırt etmede insan âcizdir. Yani her iki taraf aynı kuvvet ve eşit benzerliktedir.” Bu bakımından *teşâbüh* seçilmemeye neden olan benzerliktir ve tabiatıyla bu benzerlik de ortaya çıkan anlamlardan birinin diğerine tercihini zorlaştırmakta, hatta bazen imkânsız olabilmektedir. Kısacası, *müteşâbih* lügatte her iki gerçeğin de birbirine çok benzemesi hasebiyle ayırt edilemeyen; mahiyeti açık ve belirli olmayan demektir.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “şbh” 13: 503-504; Duman, “Kur’anda Müteşâbihât ve Te’vili”, 22-23.

<sup>104</sup> Muhammed b. Ya’kûb Firûzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît, Dâru'l Âlemi'l Câmî* (Beyrut: y.y, ty.) 4: 286; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “şbh” 13: 503; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’an*, thk. Safvân Adnan Davudî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 443.

<sup>105</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021) 2: 36; Duman, “Kur’anda Müteşâbihât ve Te’vili”, 23; Yavuz, “Müteşâbih”, 204.

Sözlük anlamıyla *muhkem* kelimesi Kur’ân’da tekil olarak Muhammed sûresinin 47/20. âyetinde (فَإِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مُّحْكَمَةً) geçmektedir. Çoğul ve teknik anlamıyla ise Âl-i İmrân sûresinin 3/7. âyetinde (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ) zikredilmektedir. Tefâ’ul veznindeki ism-i fail olarak *müteşâbih* ise Kur’ân’da sadece beş<sup>106</sup> yerde geçmektedir. Ancak bu âyetlerden sadece ikisi<sup>107</sup> teknik anlamda Ulûmu’l-Kur’ân’daki muhkem-müteşâbih konusu ile doğrudan ilgilidir. Âl-i İmrân 3/7. âyette ( مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ ) (مُتَشَابِهَاتٌ) Kur’ân’ın bir kısım âyetlerinin muhkem, diğerlerinin ise müteşâbih olduğu belirtilmektedir. Zümer sûresi 39/23. ayette (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا) ise Allah Teâla Kur’ân’ı müteşâbih bir kitap olarak indirdiğini bildirmektedir. Hûd sûresi 11/1. âyette ise (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) Kur’ân’daki âyetlerin muhkem kılındığı (uhkimet) açıklamaktadır. Bu âyetleri dikkate aldığımızda, bir yönüyle Kur’ân’ın muhkem, bir yönüyle tamamının müteşâbih olduğu ve bununla birlikte onun başka bir yönden hem muhkem hem müteşâbih bir kitap olduğu belirtilmektedir.

İslâm âlimlerine göre Kur’ân âyetlerinin muhkem olması; lafzen ve manen bütünüyle muhkem olması demektir. Yani, âyetleri bozmaya çalışacak, aslını tahrip edecek her türlü dış etkilere engel olucu muhkem (sağlam) bir yapı ifade etmektedir. Kur’ân’ın müteşâbih olması ise; âyetlerin mahiyetleri itibariyle sağlamlık, çelişkiden arınmışlık, doğruluk lafız ve muhteva açısından ebedi saadete rehberlik açısından tamamının benzer müteşâbih olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>108</sup> Dolayısıyla Kur’ân’ın tamamının muhkem veya müteşâbih, hatta hem muhkem hem müteşâbih olarak tavsif edilmesi sorun olarak görülmemiştir.<sup>109</sup> Bu nedenle, Zümer sûresinin 39/23. âyetindeki müteşâbihe mezkûr anlamıyla “müteşâbih-i âm”, Hûd sûresi 11/1. âyetinde geçen muhkeme de “muhkem-i âm” denilmiştir. Âl-i İmrân sûresinde söz edilenler ise “müteşâbih-i hâs” ve “muhkem-i hâs” olarak ifade edilmiştir.<sup>110</sup>

Bilindiği gibi Âl-i İmrân sûresinin 3/7. âyetine dayanan muhkem-müteşâbih ayrımı, müteşâbih âyetlerin Allah’tan başkaları tarafından bilinip bilinmeyeceği ve

<sup>106</sup> Bakara 2/ 25; Âl-i İmran 3/7; En’âm 6/99, 141; Zümer 39/23.

<sup>107</sup> Âl-i İmran 3/7 ve Zümer 39/23.

<sup>108</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 204.

<sup>109</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu ’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 7: 180.

<sup>110</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 204.

müteşâbih âyetlerin te'vili, ulûmu'l-Kur'ân'ın diğer konularını teşkil eden kavramlarda olduğu gibi muhkem ve müteşâbihin lügat ve terim anlamları çerçevesinde şekillenmiştir.<sup>111</sup> Âyette Allah muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlığından bahseder, ancak bu âyetlerin mahiyeti ve tespitini bildirmemektedir. Bu bağlamda, muhkem ve müteşâbih kavramları ile tam olarak ne kastedildiğini anlamak için terimsel anlamlarına bakmamız hayli önemlidir.

### 3.2. Muhkem ve Müteşâbihin İstilahî Anlamları

Muhkem ve müteşâbih kavramlarının ıstilahî anlamlarıyla ilgili olarak âlimler arasında gerek muhkem gerekse müteşâbihin tanımında veya onlarla neyin murat edildiği konusunda neredeyse görüş birliği yoktur. Bunun sebebi, muhkem ve müteşâbih'e dair çok farklı tanımların yapılması ve görüşlerin ileri sürülmesidir. Konunun tabiatının bir sonucu olarak bu görüşlerden birbirlerini tamamlayanlar olduğu gibi birbiriyle hiçbir ilgisi olmayanlar da vardır. İmam es-Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli kitabında bazı âlimlerin muhkem ve müteşâbih kavramlarına yaptıkları bazı tanımları şöyle zikretmiştir:

- 1) *Muhkem*; âyetteki mananın ister tefsir ister te'vil yoluyla olsun kolay bir şekilde anlaşılmasıdır, *Müteşâbih* ise; kıyametin kopması, deccalın zuhuru ve hurûf-ı mukatta'a gibi hususların bilgisinin sadece Allah'a mahsus olmasıdır. Ancak bu tanıma şöyle bir eleştiri getirilmiştir: “İster lafzın zahirinden ister karinenin varlığından dolayı te'vil yoluyla Kur'ân'ın 'da murad edilen her şey anlaşılmaktadır. Allah'ın sadece kendisine has kıldığı bilgilere gelince, bizim onlarla hiçbir ilgimiz yoktur. Çünkü Allah sadece bildirdikleriyle muhatap eder. Dolayısıyla, kıyâmetin ne zaman vuku bulunacağını belirlemek, lafızların medlûllerinden (muhberinden) değildir. Nitekim Allah rumuz ve bilmecelemlerle insanlara hitap etmez. İnsanlar arasında Kur'ân'ı anlamada seviye farkının olduğu da bilinmektedir. Tabii ki de ilimde râsîh (derinleşmiş) bir âlimin Kur'ân'ı anlama ve kavrama konusunda herkesten önce geldiği aşikârdır.”
- 2) *Muhkem*, manası açık ve anlaşılır olan âyetler, *müteşâbih* ise, manası anlaşılmayan âyetlerdir. Eleştiri olarak bu tanımın göreceli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bir

<sup>111</sup> Arslan, “Ebüssuûd Tefsirinde Kur'ân İlimleri”, 285.

âyetin manası kimileri için açık olurken bazıları için gizli olabilmektedir. Aynı şekilde, bir âyetin kapalılığı kimileri için sarihken kimileri için de hafidir.

- 3) *Muhkem*; bir vecihle tefsiri yapılan ifadelerdir. *Müteşâbih*; çeşitli vecihleriyle tefsiri yapılan ifadelerdir. Ancak, Kur'ân âyetlerinin birçok mana taşıyabiliyor olması bakımından bu görüş de eleştirilmiştir.
- 4) *Muhkem*; manası akıl yoluyla bilinen âyetlerdir, *müteşâbih* ise; namaz vakitleri, orucun Ramazan ayına mahsus edilmesi gibi manası akıl yoluyla kavranmayan âyetlerdir. Bu görüşe de şöyle bir eleştiri yapılmıştır; Orucun Ramazan ayına tahsis edilmesi lafzın medlulünden değildir, Dolayısıyla kelimeler lafızlardadır, mananın izahında değildir.
- 5) *Muhkem*; tek başına anlaşılabilir âyetlerdir, *müteşâbih* ise; kendi başına anlaşılabilen ancak başkasıyla manası kavranan âyetlerdir.
- 6) *Muhkem* âyetin tefsiri bizzat indirildiği şeklidir; *müteşâbih* ise, ancak te'vil yoluyla anlaşılabilir âyetlerdir. Bu görüş şu açıdan eleştirilmiştir: Karinenin varlığıyla bir lafzın zâhir manasını mercûh bir manaya sarf etmek anlamında ıstılahî te'vil, tefsir ve rüyâ te'vili ile müşterektir. Dolayısıyla, bu te'villerden hangisi kastedilmiştir?
- 7) *Muhkem*; lafzı tekerrür edilmeyen âyetlerdir, *müteşâbih* ise; lafzı tekrar edilen âyetlerdir. Ancak bu görüş muhkem ve müteşâbihin lafzî manalarına aykırı olduğu için eleştirilmiştir.
- 8) *Muhkem*; va'd, vaid ve farzları ihtiva eden âyetlerdir, *müteşâbih* ise kısas ve emsâl kapsayan âyetlerdir.<sup>112</sup>

Görüldüğü gibi muhkem ve müteşâbih kavramlarından tam olarak ne murad edildiği konusunda İmam es-Süyûtî'nin zikrettiği bu görüşlerden kesin bir tespit yapmak mümkün değildir. Ancak, bu tanım ve görüşler, muhkem ve müteşâbih sorununu anlamamıza ve kısmen de olsa çözümemize yardımcı olacaktır. Ayrıca, muhkem ve müteşâbih meselesi sadece müteahhirün döneminde tartışılan bir konu değildir, İslam'ın ilk yıllarında bile muhkem ve müteşâbih meselesi hakkında sahabe ve tabiinin farklı görüşler beyan ettiği bit konudur. Dolayısıyla muhkem ve müteşâbihi daha iyi anlamak için İslam'ın ilk yıllarındaki tanımlarına bakmamız gerekmektedir. İslam'ın ilk

---

<sup>112</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkez et-Dirasat Kur'aniyye (Suudi Arabistan: Vizâretü's-Şuûn'ül-İslamiyye ve'l-Evkâf ve't-Davet ve'l-İrşâd, ty.), 1336-1338; Muhammed b. Abdülmün'im el-Kî'î, *el-Aslâni fî Ulûmi'l-Kur'an*, 4. Baskı. (Y.y.: 1417/1996), 49-51.

yıllarına ilişkin sahabe ve tabiilerin muhkem ve müteşâbihe dair görüşlerini Taberî (ö. 310/923) “*Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*” isimli tefsirinde şöyle sıralamaktadır:

- 1) İbn Mes’ûd (ö. 32/652), İbn Abbâs (ö. 87/687-88), Dahhâk (ö. 106/723), Katâde (ö. 118/644) ve Rebi’ b. Enes’e (ö. 140/757) göre *muhkem*; kendileri ile amel ve iman edilen nâsîh, helâl, haram, hudud ve farzları ihtiva eden âyetlerdir. *Müteşâbih* ise; kendilerine iman edilen, ancak amel edilmeyen mensuh, mukaddem, muahhar, emsal ve yeminleri kapsayan âyetlerdir.
- 2) Mücâhid’e (ö. 104/722) göre *muhkem*; helâl ve haramı kapsayan âyetlerdir. *Müteşâbih* ise; bunların dışında kalan ve birbirlerini tasdik eden âyetlerdir.
- 3) Muhammed b. Ca’fer b. Zübeyr (ö. 161/778) ise *muhkemi*; sadece bir vecihle tefsir edilebilen âyetler olarak beyan eder. *Müteşâbihi* ise; farklı vecihlerle tefsîr edilebilen âyetler şeklinde tanımlar.
- 4) İbn Zeyd’e (ö. 182/798) göre *muhkem*; Kur’ân’daki Allah’ın geçmiş resul ve kavimlere dair anlattığı tafsilatlı kıssalarla ilgili âyetlerdir. *Müteşâbih* ise; ya farklı sûrelerde lâfız bakımından ya da mana bakımından birbirine benzer ifadelerle tekrarlanan kıssalara konu olan âyetlerdir.
- 5) Câbir b. Abdullah’a (ö. 74/693) göre *muhkem*; ulemanın te’vilini bilip manası ve tefsirini anladıkları âyetlerdir. *Müteşâbih* ise; Hz. İsa’nın zuhuru, güneşin batıdan doğması, kıyâmetin ne zaman kopacağı ve hurûf-ı mukatta’a gibi bilgisinin sadece Allah Teâlâ’ya mahsus olan âyetlerdir.<sup>113</sup>

Özetle Taberî’nin aktardığı bu görüşlere göre muhkem, sadece bir vecihle tefsir edilebilen, kendileriyle amel edilen ve manası bilinen âyetlerdir. Müteşâbih ise; kendileriyle amel edilmeyen, bazı sûre başlarında bulunan hurûf-ı mukatta’a gibi farklı vecihlerle tefsîr edilebilen, birbirine benzeyen ve tekrarlanan kıssalar, Hz. İsa’nın zuhuru, güneşin batıdan doğması ve kıyâmetin ne zaman vukuu bulacağı gibi bilgisinin sadece Allah Teâlâ’ya mahsus olan âyetlerdir. Taberî, bu görüşler arasında ayetin (Âl-i İmran 3/7) te’viline en uygun tanımın Câbir b. Abdullah’ın tanımı olduğunu söyler.<sup>114</sup> Mezkûr görüşlere dikkatle baktığımızda muhkem ve müteşâbihin mahiyeti ile ilgili

<sup>113</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâr Hicr, 1422/2001), 5: 192-202; Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 1336-1338.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 5: 199-200.

olarak kesin bir şekilde açıklayacak nitelik gözükmemektedir. Rivayetlerden muhkem ve müteşâbihin özel ve genel olarak iki anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır; özel anlamda muhkem ve müteşâbih ile daha çok nâsîh ve mensûh'u kastedilmiştir. Genel anlamda ise muhkem kavramı; manası açık olan âyetler iken müteşâbih ise manasında kapalılık bulunan (huruf-ı mukatta ve gaybî haberler gibi hususları ihtiva eden) âyetlerdir. Netice itibariyle gerek lügat manası gerekse ıstılahî anlamları bakımından muhkem ve müteşâbih kavramları için belirli bir mana tayin etmek mümkün değildir. Belki de bunun sebebi birazdan göreceğimiz gibi İslami ilimler geleneğinde muhkem ve müteşâbihin farklı kullanımlarının değişik bakış açılarına yolaçılmasından kaynaklanmaktadır.

### 3.3. İslâmî İlimler Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Kavramları

Muhkem ve müteşâbih kavramları ile ilgili ortaya konulan tanım ve görüşlerin daha çok fıkıh, kelâm ve tefsir alanlarında gelişen tartışmalardan ve lügat ile ilgili analizlerden kaynaklanan yoğun bir arka planı bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde, muhkem ve müteşâbih kavramlarının özel ve genel olmak üzere iki tür kullanılışı vardır. Hanefî mezhebindeki usul âlimleri, muhkem kavramını li-aynihî ve li-gayrihî olarak iki farklı ele alırlar. Muhkem li-aynihî, li-gayrihî'den daha üst düzeye yerleştirilir. Açıklık bakımından muhkem li-aynihî (özel anlamda muhkem) “manaya delâleti açık ve kesin olan, te'vil, tahsis ve Hz. Peygamber'in hayatında dahi nesih ihtimali taşımayan lafız” şeklinde tanımlanır.<sup>115</sup> Dolayısıyla muhkem, li-aynihî anlamında kullanıldığı zaman mensûh olmayan kastedilir. Muhkem terimi li-gayrihî (genel anlamda muhkem) olarak kullanıldığında “Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra nesih meydana gelmesi ihtimali olmadığından onunla delâleti açık olan bütün ifadeler kastedilir.<sup>116</sup> Hanefî usulcülerini, muhkem terimini manaya delâletindeki açıklık

<sup>115</sup> “Bu kapsamdaki lafızların delâlet ettiği hükümlerin neshedilemezliği bizâtihi nassın içeriğinden kaynaklanan bir özelliktir. Bunlar da Allah'ın varlığına ve birliğine, meleklere iman gibi inanç esasları ile adalet, ana babaya saygı, ahde vefa gibi temel ahlâk ilkeleri ve iffetli kadınlara iftira edenin şahitliğinin kabul edilmezliği gibi amelî konulara dair kayıt taşıyan hükümlerdir.” Bkz. Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *DİA*, c.31 (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 43.

<sup>116</sup> “Bu kapsamdaki lafızların neshedilemezliği nassın içeriğinden değil nas dışındaki bir sebepten, yani vahyin kesilmesinden kaynaklanan bir husustur.” Bkz. Başoğlu, “Muhkem”, 43; Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 5: 192-196.

açısından dört ayrı kategoride; zâhir<sup>117</sup>, nas<sup>118</sup>, müfesser<sup>119</sup> ve muhkem<sup>120</sup> olarak inceler ve onları muhkem li-gayrihî kapsamında ele alırlar. Dolayısıyla muhkem kavramının usuldeki delâleti açık lafızların hepsinin de kapsadığını görüyoruz. Hanefilerin dışındaki usul âlimlerde muhkem fıkıh usulüne has bir terim olarak görülmemiş, daha çok Âl-i İmrân 7. âyetin tefsiri kapsamında incelenmiştir. “Ancak genel olarak cumhurun terminolojisindeki zâhir, Hanefilerindeki zâhir ve nassı, nass da Hanefilerdeki müfesseri karşılamaktadır.”<sup>121</sup>

Müteşâbih kavramına gelince fıkıh usûlünde özel manada kullanıldığında mensûh terimini karşılamaktadır. Genel anlamdaki kullanılış şekline göre ise, Hanefî usulcileri başlangıçta müteşâbih terimini “birden fazla manaya ihtimali olan söz” olarak açıklamışlardır. Sonra Hicri 5. / Miladi 11. yüzyılın başlarından itibaren “en çok kapalılık taşıyan lafız” olarak tanımlanmıştır. Sonradan benimsenen anlayışa göre ise müteşâbih, “sadece ilimde derinleşmiş kişilerce bilinebilecek ölçüde kapalılık taşıyan lafız” şeklinde tanımlanır olmuştur.<sup>122</sup> Yani, inceleme ve tekeffür yoluyla anlaşılabilir olup olmaması fark etmeksizin lafızdan ne kast edildiği anlaşılabilir değildir. Bazı usûlcüler müteşâbihi “konumuna göre başka âyetlerde farklı manalara gelen lafızdır, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer ve hangi mananın kastedildiği açıkça bilinemez” şeklinde yorumlamıştır.<sup>123</sup> Hanefî usulcileri,

<sup>117</sup> “Zâhir; manasının anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyurmayacak şekilde salt okunuşuyla istenilen anlama ulaşıldığı, fakat te’vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır.” Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *DİA*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 86-87.

<sup>118</sup> “Nas; manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebinin teşkil eden, bununla beraber te’vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızdır.” Bkz. Hacı Yunus Apaydın, “Nas”, *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 391-392.

<sup>119</sup> “Müfesser; hükme açık bir şekilde delalet eden, te’vil ve tahsis ihtimaline kapalı bulunan lafızdır.” Bk. Ferhat Koca, “Müfesser”, *DİA*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 496.

<sup>120</sup> Muhkem; nesh ihtimaline kapalı, haberlerle de güçlendirilmiş lafızdır.” Buna da 'anlama özgü muhkem' denilir: Bkz. Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 67; Başoğlu, “Muhkem”, 43.

<sup>121</sup> Başoğlu, “Muhkem”, 43-44.

<sup>122</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 206-207.

<sup>123</sup> Recep Eren, “İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı” (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 28.

müteşâbih terimini manaya delâletindeki kapalılık açısından; hafî<sup>124</sup>, müşkil<sup>125</sup>, mücmel<sup>126</sup> ve (salt) müteşâbih<sup>127</sup> olmak üzere dördlü bir lafız tasnifi içerisinde inceler.<sup>128</sup> Dolayısıyla müteşâbih de fıkıh usulündeki delâleti kapalı lafızların dördünü de kapsamaktadır.

Muhkem ve müteşâbih terimlerinin fıkıh usulü içerisinde nasıl tanımladığı incelendiğinde ortaya birçok tanım çıkmaktadır: İmam eş-Şafî'ye (ö. 204/820) göre *muhkem* tek yoruma müsait olan âyetler iken müteşâbih ise farklı yorumlara ihtimal barındıran ifadedir.<sup>129</sup> İmam Ahmed bin Hanbel'e (ö. 241/855) göre *muhkem*, anlaşılması için ilave beyana ihtiyaç duymayan ayetlerdir. *Müteşâbih* ise anlaşılması için ilave bir beyana muhtaç olan âyetlerdir.<sup>130</sup> Ebû Bekir el-Cessâs'a (ö. 370/981) göre *muhkem*, müşterek lafız konumunda bulunmayan ve işitenin manasını sadece bir şekilde anladığı ifadedir, *müteşâbih* ise farklı manalara ihtimal barındırıp muhkeme hamledilmesi gereken lafızdır.<sup>131</sup>

Muhkem ve müteşâbihin kelâm geleneği içerisinde nasıl anlaşıldığı incelendiğinde neredeyse her mütekellim, muhkem ve müteşâbihi belirlemeye dönük çalışma yapmış, bu da mezheplerin müteşâbih konusuna yaklaşımının temelini oluşturmuştur. Gerek

---

<sup>124</sup> Hafî; "kapsamında birçok fert bulunup da kendi kalıbı (sigası) dışındaki bir engelden ötürü bu fertlerden bir kısmına delaleti açık olmayan ve bunların onun kapsamına dâhil olduğunun kavranabilmesi için inceleme ve içtihadı ihtiyaç gösteren lafızdır." Bkz. Salim Ögüt, "Hafî", *DİA*, c. 15 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 110.

<sup>125</sup> Müşkil; "kendisi ile kastedilen mananın ancak onu kuşatan karineler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılan lafızdır." Bkz. Ferhat Koca, "Müşkil", *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 162.

<sup>126</sup> Mücmel; "sözün sahibi (mücmil) tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisinden kastedilen mananın anlaşamadığı lafızdır. Hanefî usulcileri böyle bir kapalılığa yol açan sebeplerden hareketle mücmeli üç kısma ayırmışlardır: 1. Kullanıldığı anlamda yeteri kadar yaygın olmaması sebebiyle mücmel olan lafızlar. 2. Sözlük anlamı bilinmekle beraber şâri'in kastettiği özel bir manaya nakledilmesi sebebiyle mücmel hale gelen salât, zekât, hac gibi lafızlar. 3. Birbirine eşit birden fazla manaya gelen ve bunlardan hangisinin tercih edileceğini gösteren bir karîne bulunmaması sebebiyle mücmel olan lafızlar." Bk. Ferhat Koca, "Mücmel", *DİA*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 451-452.

<sup>127</sup> Müteşâbih; "mana yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük bulunan lafızdır." Bkz. Yavuz, "Müteşâbih", 204.

<sup>128</sup> Başoğlu, "Muhkem", 43.

<sup>129</sup> Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîru'l- Mâverdî: en-Nüket ve'luyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 1: 369.

<sup>130</sup> Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002), 178.

<sup>131</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1412/1992), 2: 280-283.

Mu'tezile âlimleri gerekse Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları naslardan muhkem ve müteşâbihlerin tam olarak belirlenmesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelâm âlimleri bu meselede daha çok ilâhi sıfatlar, müteşâbih âyetlerin te'vili, müteşâbih âyetlerin tarifi ve kapsadığı âyetler üzerinde durmuşlardır. Bazılarına göre konusu ne olursa olsun birden fazla manaya gelen veya anlamı kapalı olan âyetleri, hurûf-ı mukatta'ayı, ilâhi sıfatları, kader ve kıyamet ahvâli gibi gayb (metafizik) âlemini ile ilgili hususları müteşâbih kapsamında kabul ederler.<sup>132</sup>

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), konuyla ilgili Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini tefsir ederken verdiği tarifte İbn Abbas'ın görüşü üzerinden *muhkem* kendisiyle amel edilen ve nâsîh durumunda olan; *müteşâbihin* ise amel edilmeyen ve mensuh konumunda olan âyet anlamına geldiğini dile getirmektedir.<sup>133</sup> İmam Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre *muhkemi*, lafzı zahir, manası açık olan; *müteşâbih* ise, lafzı ve manası kapalı olup, muhtelif yorumlara müsait olan ifadedir.<sup>134</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) gelince *muhkem* manası bilinen; *müteşâbih* ise mücmel, yani manası anlaşılmayan ifadedir.<sup>135</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) *muhkemi* ihtimalden ve kapalılıktan korunmuş âyetlerdir. *Müteşâbih* ise farklı manalara ihtimali olan lafız şeklinde değerlendirir.<sup>136</sup> Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Ata'ya (ö. 131/748) göre *muhkem*, Allah Teâlâ'nın fâsıkları cezalandıracağını bildirdiği âyetlerdir. *Müteşâbih* ise vaîd'i bildiren yerlerde bu durumun gizlendiği âyetlerdir. Mu'tezilî âlim Ebû Cafer el-İskâfî'ye (ö. 240/854) göre *muhkem* te'vile elverişli olmayan ve zahiri, farklı vecihlere ihtimali olmayan âyetlerdir. *Müteşâbih* ise zahir itibariyle muhtelif manalara müsait olan âyetlerdir.<sup>137</sup> Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre *muhkem* tek te'vile uygun olan, müteşâbih ise iki'den fazla manaya

<sup>132</sup> Yavuz, "Müteşâbih", 206; Başoğlu, "Muhkem", 43.

<sup>133</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an/Te'vilâtu ehlî's-sünne*, thk. Ahmed Vanlıoğlu; ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2: 242.

<sup>134</sup> Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 198; Ömer Dumlu, *Kur'an Tefsirinde Yöntem* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1998), 98.

<sup>135</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1399), 1: 424.

<sup>136</sup> Ebû'l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî/Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1: 237.

<sup>137</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bişr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısıriyye, 1950), 1: 269-270.

muhtemel olan ifadelerdir.<sup>138</sup> Kâdî Abdülcebâr'a gelince (ö. 415/1025) *muhkemi* zahirinden, murat edilen mananın açıkça anlaşıldığı âyetler, *müteşâbihi* ise zahirinden manası anlaşılmayan, bunun için karineye ihtiyaç duyan lafızlar şeklinde tarif eder.<sup>139</sup>

Tefsir ilminde Kur'ân'da geçen manası kapalı, birçok anlama gelebilen, tefsirinde güçlük çekilen âyetlere Müteşâbihü'l Kur'ân denir. Bunlara genel anlamda müteşâbihât da denmektedir. Müfessirlerin çoğu, Âl-i İmrân 7. âyetinden hareketle Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetlerden müteşekkil olduğuna ittifak etmiştir.<sup>140</sup> Büyük müfessir et-Taberî (ö. 310/922) *müteşâbihi*; "Tilâveti birbirine benzeyen ve birden çok manaya ihtimali bulunan lafızlar olarak tanımlamaktadır."<sup>141</sup> Son dönem müfessirlerinden Elmalılı'ya (ö. 1942) göre *müteşâbih* "manasız ve mühmel değil, kesret-i meâniden dolayı muayyen bir murad tayini mümkün görünmeyen ve daha doğrusu ifade ettiği hakaik-i muhita, zihn-i beşerle kabil-i istiab olmadığından dolayı mübhem görünen bir ifadedir."<sup>142</sup> Fahreddîn er-Râzî (ö. 606 / 1210) ise lafzın muhtemel manalardan birisine nispetle ihtimali racih, diğerlerine nispetle de ihtimali mercuh olur ve lafzın manasını racih olana hamleder de mercuh manaya hamledilemezse bu lafzın "*muhkem*" olduğunu belirtir. Ancak bu lafzın, mercuh olan manaya hamledilir de racih manaya hamledilemezse, bu lafzın da "*müteşâbih*" olduğunu ifade eder.<sup>143</sup>

Görüldüğü üzere muhkem ve müteşâbihin İslam geleneğindeki terim anlamları hakkında farklı anlayış ve görüşler bulunmakla birlikte genel kabule göre muhkem "başka bir ihtimal taşımayan açık manalı âyetler" ifade ederken,<sup>144</sup> müteşâbih ise, "mana yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya söz" demektir. Fıkıh usulü terminolojisinde, muhkem açıklık bakımından

<sup>138</sup> Ebu Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Sellam Cübbâî, *Tefsiru Ebi Ali el-Cübbâî*, thk. Hıdır Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 122.

<sup>139</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: el-Hevetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 2009), 600-601; Ahmedzade, "Kâdî Abdülcebâr'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 37.

<sup>140</sup> Yavuz, "Müteşâbih", 205;

<sup>141</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 5: 192.

<sup>142</sup> Suat Yıldırım, "Yazır ile Nursi'nin Müteşâbih Ayetleri Anlamaya Katkıları", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (Haziran 2004), 51.

<sup>143</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 181-182.

<sup>144</sup> Başoğlu, "Muhkem", 42.

kategoride en üst düzeye yerleştirilen lafızdır. Müteşâbih de aynı şekilde kapalılık bakımından en üst düzeye yerleştirilen lafız türüdür.<sup>145</sup> Yani, yukarıda zikredilen muhkem ve müteşâbih türlerinden zahir karşısında hafî, nass karşısında müşkil, müfesser karşısında mücmel, has muhkem li-âynihî karşılığında özel anlamıyla müteşâbih lafız vardır. Bunlardan her biri kendi özel manasına alındığı takdirde, söz konusu sekiz türden altısı, kendiliğinden bu taksim dâhilinde kalmış olur. Böylece genel anlamlarıyla muhkemât tabiri, ilk dördü, müteşâbihât tabiri ise ikinci dördü kapsamaktadır. Ancak bir kavramı kapalı ve bilinemez olduğu için müteşâbihe dâhil etmek başka tartışmalara yol açabilir. Çünkü müteşâbih kelimesinin lügat anlamındaki benzerlikten kaynaklanan kapalılık ve tam olarak bilinemezlik tanımı, herhangi bir kapalılık veya bilinemezlik değildir. Bu, kavramın etimolojik yapısıyla doğrudan ilgili özel bir sebepten kaynaklanan bir muğlaklık ki bu özel sebebin ne olduğu konusunda durulması gerekmektedir.”<sup>146</sup>

Müteşâbih lafız pek çok manaya ihtimalinden dolayı ona belirli bir mana tayini mümkün görünmemektedir. Bununla beraber, müteşâbih ihtiva ettiği kapsamlı hakikatleri insan zihninin taşımaması sebebiyle kapalı görünen bir anlatım biçimidir.<sup>147</sup> Bu da insan idrakini aşan, dil ile anlatılması zor olan, daha çok gaybî/metafizik konularla ilgili hususlardır. Kur’ân Kerim bize, birçok şeyi kavratmayı istediği halde idrak seviyemizi -farklı kültürler, kabiliyetler ve yaşlar- dikkate alarak mesajını yorumuna başvurmadan salt zahiri üzerinden nasıl her şeyi anlatabilir? İşte bu nedenle istiare, temsil ve mecaz ile anlatım gibi yöntemler olmadan bu mümkün olamaz.<sup>148</sup> Dolayısıyla, müteşâbihler öyle bir beyandır ki, hakikat, mecaz, zâhir, hafî, sarîh, kinaye, temsil ve tahkik gibi bütün beyanın şekillerini içine alır. Bu nedenle müteşâbihi ifade etmek için “el-ma’lûmü’l-mechûl/bilinmeyen bilinen” tabiri kullanılmıştır. Sonuç olarak, müteşâbihin lügat manası ve nakledilen ilgili görüşleri dikkate alındığında genel anlamda insanın hakikat ve mahiyetini kavramaktan âciz olduğu gaybî haberlerden bahseden ayetler yanında vücûh, nezâir, müphem,

<sup>145</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 204; Başoğlu, “Muhkem”, 42.

<sup>146</sup> Mustafa Güven, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te’vil”, *Hikmet yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3, sy. 5 (Ocak-Haziran 2010), 297.

<sup>147</sup> A. Cüneyt Eren, “Kur’ân-I Kerîm’de Muhkem ve Müteşâbihin Tespit ve Değerlendirilmesi (Fâtîha Sûresi Örneği)”, *Journal of Turkish Studies* 8, sy. 8 (2013), 1807.

<sup>148</sup> Mustafa Güven, “a.g.e.”, 298.

mücmel, mutlak ve âmm gibi lafızların bulunduğu âyetlerin de müteşâbihatan oldukları söylenebilir.<sup>149</sup> Muhkem ve müteşâbihin lügat ve ıstılahı anlamlarını ele aldığımızı göre, çalışmamızın omurgasını oluşturulan Mu'tezilî müfessir Zemahşerî ile Sünnî müfessir Ebüssuûd Efendi'nin bu iki kavramı Âl-i İmran sûresinin 7. âyeti bağlamında nasıl anladıkları üzerinde duracağız.

### 3.4. Zemahşerî ve Ebüssuûd'a Göre Muhkem ve Müteşâbih Kavramları

Muhkem ve müteşâbih âyetler sorunu ve manâlarının Allah Teâla dışında başkaları tarafından bilinip bilinemeyeceği gibi meseleler Âl-i İmrân 7. âyetine dayanmaktadır. Âyet, Kur'ân âyetlerinin bir kısmını muhkem, diğer kısmını da müteşâbih olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte sadece muhkem olanların Kur'ân'ın esasî oluşu dışında bu kavramlarla ne murad edildiği hususunda başka bir açıklama yapılmamıştır. Âyetin nüzul sebebine ilişkin klasik tefsir kaynaklarında iki farklı rivayet nakledilmiştir. Bir rivayette “Necran Hıristiyanlarına mensup bir grup Hz. Peygamber'e gelmiş, onunla Hz. İsa'nın kimliği hakkında münakaşa ederek: ‘Sen İsa'nın Allah'ın ruhu ve sözü olduğunu söylemiyor musun?’! diye sorar. Hz. Peygamber de “evet” deyince, onlar bunu Hz. İsa'nın Allah'tan doğmuş bir ruh olduğu şeklinde yorumlamış ve İncil'de mecazi bir kullanım ile ‘baba’ (أب) diye nitelenen Allah'ı gerçek anlamda İsa'nın babası olarak yorumladılar.” İşte bu olay üzerine bu âyetin nazil olduğu ifade edilmiştir. Diğer rivayette ise, aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab ve kardeşi Huyey b. Ahtab'ın da bulunduğu Yahudilerden oluşan bir heyetle ilgilidir. Yahudiler, İslâm dini mensuplarının yaşayacağı sure konusunda Resûl-i Ekrem'le tartışmaya girişmiş ve bunu da hurûf-ı mukatta'a (الم، المص، المر، الر) ile istidlâl edip ebced hesabına dayanarak İslâm'ın 71 yıllık ömrün olduğunu söylemişler. Bunun üzerine de âyet indirilmiştir. Resûl-i Ekrem de Kur'ân'da yer alan başka mukatta'a harflerinin de bulunduğunu, onların sayısal değerinin ise 700 yılı aştığını belirtmiştir.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> Eren, “Kur'ân-ı Kerîm'de Muhkem ve Müteşâbihin Tespit ve Değerlendirilmesi, 1807-1808.

<sup>150</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 5: 205, 212; Yavuz, “Müteşâbih”, 204-205; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 178; Turan Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi” (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2009), 10.

Söz konusu âyetin tefsirini yaparken Zemahşerî, “*muhkemi*; ihtimal ve iştibâh’tan (belirsizlik ve karışıklıktan) korunmuş, ibaresi sağlamlaştırılmış âyet olarak tanımlamıştır.” Yani, muhkem âyetlerin anlaşılması için herhangi bir açıklamaya veya lugavî tahlile ihtiyaç yoktur. Âyette geçen “*Onlar kitabın esasıdır*” ifadesi ise, onlar kitabın aslıdır ve müteşâbih âyetlerin anlaşılması/yorumlanabilmesi için Kur’ân’ın aslı olan muhkem âyetlere onları hamletmekle mümkündür.<sup>151</sup> Ebüssuûd Efendi’ye gelince âyette geçen muhkem ifadesini şöyle tanımlamıştır: “*muhkem*; murad edilen manaya delaleti kesin olan, ibareleri sağlam, ihtimal ve iştibâhtan mahfuz olan âyetlerdir. İşte bunlar Kur’ân’ın esası olup diğer âyetler için başvurulmuş asıl ve ilkelerdir.”<sup>152</sup> Zemahşerî ile Ebüssuûd’un yaptıkları muhkem tanımı hemen hemen aynıdır. Ayrıca, Zemahşerî yapmış olduğu tanım, Cessâs (ö. 370/982), Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Bursevî (ö. 1137/1724), Âlûsî (ö. 1270/1853) ve Elmalılı (ö. 1361/1942) gibi müfessirlerin görüşüne de yakındır.<sup>153</sup>

Zemahşerî muhkem kelimesini diğer âyetlerde geçen ve aynı kökten türetilmiş diğer kelimelerle ilişkilendirmez. Mesela ona göre Hûd sûresinin ilk âyetindeki “*kitâbun uhkimet âyâtuhu*” (كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ) ifadesi “Kur’ân âyetlerinin sağlam bir bina gibi, herhangi bir eksiklik ve eğriliğin bulunmadığı, sağlam bir nazımla düzenlenmiş olduğu manasındadır.” Onun bu âyetle ilgili yorumu, Kur’ân’ın i’câzı ile ilgili olup âyetlerin taklit edilemezliği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre muhkem bir âyetin hem lafzı hem de manasının mu’ciz olması gerekmektedir. Çünkü Zemahşerî açısından Kur’ân’ın i’câzı ile ilahliliği birbiriyle birebir bağlantılı bir meseledir.<sup>154</sup> Ebüssuûd ise mezkûr âyetteki muhkemliğin, Kur’ân âyetlerinin noksanlık ve nesihlen korunması, hak olduklarına delalet eden kesin hüccetlerle teyit edilmesi ve büyük-küçük birçok hikmetli sözü ihtiva etmesi manasında olduğunu ileri sürmüştür.<sup>155</sup>

<sup>151</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmi’i t-tenzil*, 1: 527-528; Zulfikar Durmuş, “Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3, sy. 3 (Aralık 2003), 263; Sahiron Syamsuddin, “Âl-İ İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, trc. Zulfikar Durmuş, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy. 3 (2002), 271.

<sup>152</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 2: 7.

<sup>153</sup> Durmuş, “a.g.e.”, 263; Syamsuddin, “a.g.e.”, 271.

<sup>154</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 181; Durmuş, “Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, 264; Syamsuddin, “Âl-İ İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, 272.

<sup>155</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 4: 182.

Müteşâbihin tanımına gelince, Âl-i İmran sûresinin 7. âyetinin tefsirinde Zemahşerî müteşâbih kavramına yönelik net bir tanım zikretmeyip onun muhkeme hamledilmekle izah edilebileceğini belirtmiştir.<sup>156</sup> Ancak Keşşâf'ta yer alan bilgilerden yola çıkılarak yapılan bir tanımda *müteşâbih*; “çeşitli anlamlara gelebilecek kelimeleri barındıran, anlamı kapalı ve te’vile açık olan, anlaşılabilmesi için muhkeme ihtiyaç duyan âyet” anlamına gelmektedir. Yani müteşâbih, muhkeme göre anlam bakımından daha muğlâk, kapalı ve yoruma açık olan âyetler için kullanılan bir kavramdır.<sup>157</sup> Ebüssuûd ise âyette geçen müteşâbihi “benzer manalara ihtimali olan ve onunla hangi mananın kastedildiği konusunda belli bir ayırım yapılamayan; ancak dakik bir inceleme ve derin bir tefekkür neticesinde açıklığa kavuşturulan âyetlerdir.” Bununla birlikte, ona göre âyetteki teşâbüh, aslında manaların vasfıdır ve âyetleri müteşâbih olarak nitelendirilmesi de delalet edenin, delalet edilenin vasfıyla vasıflandırılması kabilindedir.<sup>158</sup>

Zemahşerî ez-Zumer sûresinin 23. âyetinde geçen (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيًّا) müteşâbih ifadesini “Kur’ân’ın mutlak olarak bir kısmının diğer kısmına benzemesi şeklinde anlatır. Yani “kuvvetlilik ve doğrulukta birbirine benzemesi üzerine bina edilmesi; doğruyu seçme konusunda lafızların tenasübü, i’câz ve hasımlarını susturmada te’lif ve nazımının uyumlu olması demektir”. Ayrıca, âyette geçen *mesânî* (مَثَانِيًّا) kelimesi ise Kur’ân’ın emir ve nehiyleri, haberleri, kıssaları, va’d-vaîd ve öğütlerinin tekrarlanmasından dolayı birbirine benzer olduğunu ifade etmektedir. Zira mesânî kavramı *mesnâ* (مَثْنَى) kelimesinin çoğulu olup tekrarlanan anlamına gelmektedir.<sup>159</sup> Ebüssuûd Efendi ise o da Zumer sûresinin 23. âyetinde geçen müteşâbih ifadesini Zemahşerî’ye benze olarak “Kur’ân bölümlerinin, anlam, sıhhat, nazımının mükemmeliyeti ve mefhumunun hakkaniyeti bakımından birbirine benzemesi şeklinde açıklar.”<sup>160</sup>

Zemahşerî Âl-i İmran 7. âyetinin sebebi nüzulü ile ilgili olarak zikrettiğimiz rivayette geçen Kur’ân’da Hz. İsa hakkında kullanılan “Allah’ın sözü” (كَلِمَةُ اللَّهِ) ve “Allah’ın

<sup>156</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 2: 7-8.

<sup>157</sup> Erdim, “Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, 61; Yağmur, “Zemahşerî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)” 111.

<sup>158</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 2: 7.

<sup>159</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 300.

<sup>160</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 251.

ruhu” (روح الله) gibi lafızları Necrân Hristiyanlarının fitne ve fesad çıkartmak için yanlış te’vil ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre “Allah’ın sözü” (كلمة الله) ile kastedilen Hz. İsa, bir baba ya da bir meni aracılığı olmaksızın, sadece Allah’ın sözü ve emriyle yaratılmıştır. Aynı şekilde “Allah’ın ruhu” (روح الله) terkihiyle de aynı anlam kastedilmiştir. Yani ruh sahibi Hz. İsa, bir babadan ayrılmış bir meniden değil Allah tarafından tamamen O’nun kudretinin bir eseri olarak yaratılmıştır.<sup>161</sup>

Ebussuûd Efendî’ye göre “Allah’ın sözü” (كلمة الله) ve “Allah’ın ruhu” (روح الله) gibi ifadeler, birden fazla manaya gelir. Ancak “Allah’ın sözü” (كلمة الله) terkihi ile Allah’ın “ol” sözüyle yaratılmış olanlar kast edilmiştir. Aynı şekilde “Allah’ın ruhu” (روح الله) ifadesi de Allah’ın onu yarattığı; Hz. İsa’nın bir parçası olduğu anlamda değil yaratıcısının Allah olduğu manasında kullanılmıştır.<sup>162</sup> Bununla bağlantılı olarak Ebussuûd’a göre kalplerinde eğrilik bulunanlar muhkem âyetleri görmezlikten gelerek müteşâbihlerin zahirine veya Kur’ân’ın Allah katından olduğu gerçeğini araştırıp incelemeden temelsiz yorumlara tutunurlar. Bunu da görüldüğü üzere Necrân Hristiyanlarından oluşan heyet gibi insanları din adına zihinleri bulandırmak, şüpheyi düşürmek ve müteşâbihle muhkemin birbirine zıt olduğunu göstermek için yaparlar. Hâlbuki müteşâbihlerin te’vilini yapmak sadece Allah’a ve bir de ilimde derinleşmiş, te’vilde Allah’ın muvaffak kıldığı kullarına mahsustur.<sup>163</sup>

Kur’ân’da yer alan âyetlerden hangilerinin muhkem ve hangilerinin müteşâbih olduğu hususunda Zemahşerî ve Ebüssuûd net bir ölçüt belirtmemektedir. İkisi de Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbihten oluştuğu ve müteşâbihlerin araştırma, derin düşünme ve istidlale sevk ettiği kanaatindedir. Ebussuûd’a göre Kur’ân âyetlerinin bazılarının müteşâbih olması, bunu anlayan ilim ehlinin faziletini ortaya çıkarmak, müteşâbih âyetler hakkında tedebbür etmede insanların azami çaba sarf etmelerini sağlamak içindir. Böylece ilim ehli, âyetlerin maksatlarını ve en uygun manalarını ortaya çıkarma yolunda yeteneklerini çalıştırarak en yüksek mertebelere ulaşırlar.<sup>164</sup> Zemahşerî ise insanların nazar ve istidlali gerektiren müteşâbih âyetleri vasıtasıyla

<sup>161</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 181-182.

<sup>162</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 2: 259.

<sup>163</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 2: 259-260.

<sup>164</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 2: 8; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 528.

Allah'ın marifet ve tevhidinde ulaştırarak yolları bileceklerini ifade eder.<sup>165</sup> Ancak onun bu ifadesi, Kur'an'ın kendi yapısından ziyade, müteşâbih sadece teoloji ile sınırlandırmakta ve savunduğu Mu'tezilî doktrinini yansıtmaktadır.<sup>166</sup> Netice itibariyle Zemahşerî ve Ebüssuûd'un muhkem ve müteşâbih kavramlarına dair yaptıkları tanımlar birbirine yakındır ve pek çok müfessirin görüşüne de oldukça bezemektedir.

### 3.5. Müteşâbih Âyetlerin Varlığı ve Te'vili Meselesi

Kur'an Kerim, hüküm, ilim ve beyân bakımından insan gücünü aşan ve farklı yönleriyle (lugavî, fennî, teşriî ve gaybî) mucizeliğini gösteren bir kitaptır. Aynı zamanda Kur'an bilgi, kültür ve anlayış itibariyle farklı dönemlerde ve farklı zamanlarda yaşayan insanlara hitap etmektedir. Kur'an'ın büyük çoğunluğunun anlaşılır bir kitap olmasının yanı sıra ihtiva ettiği bir takım müteşâbih âyetlerin ifade ettikleri hakikatleri tam olarak kavramak muhatapları için mümkün değildir. Müteşâbih âyetlerin tespiti ve te'vili müteşâbihle ilgili en temel sorunlar arasında bulunmaktadır.<sup>167</sup> Müteşâbih âyetlerinin mahiyeti ve manaları hakkında âlimler arasında nasıl çeşitli tartışmalar meydana gelmişse aynı şekilde onların varlığı, sayılarının tespiti ve te'vile tâbi tutulup tutulmayacağı konusu üzerinde de İslâm âlimleri arasında tartışmalar olmuştur. Bu sebeple müteşâbih âyetlerin tespiti noktasında herkes kendi bakış açısına göre farklı görüşler ortaya koymuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak müteşâbihlerin sayısı hakkında kesin bir kanaate varılmamış ve netice itibariyle müteşâbih âyetlerinin sayısına dair belirli bir rakam söylemek mümkün olmamıştır.<sup>168</sup>

Müteşâbih âyetlerin te'vili hususunda bazı âlimler (özellikle selef denilen mütekaddimîn âlimleri) Âl-i İmran 7. âyetinde belirtildiği gibi fitneye; ihtilafa, dalalete ve yoldan sapmaya sevk ettiği için bu tür âyetleri te'vil etmenin doğru ve caiz olmadığını savunmaktadır. Onlara göre müteşâbih âyetler, sadece iman etmek ve

<sup>165</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 529.

<sup>166</sup> Durmuş, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", 273; Syamsuddin, "Âl-i İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 274.

<sup>167</sup> Yavuz, "Müteşâbih", 204.

<sup>168</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1335.

kulların teslimiyetinin denenmesi için gönderilmiştir.<sup>169</sup> Yani, Kur’ân’da, keyfiyet ve mahiyetini kavrayamadığımız birkaç şeylerin bulunması ve onlarla kulların sorumlu tutulması, Allah’ın emirlerine boyun eğmenin ve tam bir itaatin gösterilmesi açısından önemlidir. Bununla beraber, Kur’ân’da muradı kesin olarak bilinmeyen birtakım âyetlerin bulunması, insanın devamlı olarak zihnini Kur’ân’a yöneltmesini, kalbini onunla meşgul kılmasını ve kendi akıl ve idrakinin sınırlılığının farkına varmasını sağlamaktadır. Ayrıca, onlara göre Âl-i İmran 7. âyetinde sözü edilen kalplerinde [hak ve hakikatten] sapma eğilimi bulunanlar, müteşâbihleri şüpheye düşürme ve teşevvüş çıkarma aleti olarak görüp heveslerine uygun şekilde yorumlamak isteyenlerdir.<sup>170</sup> Bazı âlimler de âyette bid’atçıların kastedildiğini ve buna Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîliğin yanı sıra münafıklar<sup>171</sup>, Havâric, Kaderiyye, Sebeiyye, Cehmiyye ve Mücessime’nin de dâhil edilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>172</sup>

Kimi âlimler de (özellikle halef denilen müteahhirîn Mu’tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları) müteşâbih âyetlerin te’vil edilmesinin doğru ve caiz olduğunu savunmaktadır. Onlara göre Kur’ân’ın veya herhangi bir âyetin anlamının bilinmemesi, onun abes ve anlamsız olarak indirilmesine işaret etmektedir. Hâlbuki Allah’ın bütün söz ve fiillerinde hikmet ve gayenin bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Allah’ın hitap ettiği kelâmın anlaşılması gerekmektedir ve anlaşıl(a)mayan bir kitabı indirmekten münezzehtir. Mükellef için anlaşılmayan bir hitabın bir anlamı olmaması durumunda ona inanmanın da abes olması gerekmektedir. Oysa Kur’ân’ın şifa, hidâyet ve rahmet rehberi olarak indirilmesi, beyanının anlaşılır ve açıklayıcı olduğu bilinmektedir. Ayrıca, Kur’ân’ın i’cazı, bir yönüyle fesâhatinden kaynaklanmaktadır. Fesâhat ise bir kelâmın anlamının güzelliği, mevkii, isabetliliği ve anlaşılmasında ortaya çıkmaktadır. Şayet Kur’ân’da kapalılık, anlaşılmazlık söz konusuysa, burada fesahatten, dolayısıyla i’cazdan bahsedilemez. Bununla birlikte

<sup>169</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 206; Yavuz, “Te’vil”, 27; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*, thk. Muhammed Bağdadî (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1985) 87-95; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000), 113-114.

<sup>170</sup> Fahreddin er-Râzî, “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefîn Bakışı”, trc. Celalettin Divlekci, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 32 (Ocak 2014)179-180. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 7: 190-192.

<sup>171</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr (Riyad: Dâr Tayyiba, 1409/1989), 2: 9; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5: 205-207.

<sup>172</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 205;

Kur'an'da muhataplara karşı bir meydan okuma vardır. Zira anlaşılmayan bir şeyle meydan okumadan bahsedilmez. Hâlbuki Kur'an bunlardan tenzih edilmektedir.<sup>173</sup> Müteşâbih âyetleri te'vil etmeyi eleştirenler ve bu âyetlere anlamadan iman etmeyi savunanlar, söz konusu âyette belirtilen fitne sebebine bağlamaktadırlar. Oysa âyette eleştirilenler, kalplerinde "eğrilik" olan ve fitne çıkarmak için müteşâbih âyetleri istedikleri gibi te'vil edip onlara tutunanlardır. Ancak müteşâbihleri din için doğru bir şekilde anlamaya ve te'vil etmeye çalışanlar övgüyü hak etmektedirler.<sup>174</sup>

Müteşâbih âyetlerin te'vili problemi esasen Âl-i İmrân 7. Âyeti münasebetiyle söz konusu olmuştur. Âyetin nüzul sebebine dair rivayetlere daha önce temas edilmiştir.<sup>175</sup> Hz. Peygamber döneminde Necran Hıristiyanları veya Yahudiler tarafından ortaya atılan ve sonraki dönemlerde geniş bir şekilde tartışılan müteşâbih âyetlerin te'vili meselesi ilk dönemlerden itibaren âlimlerin gündemine girmiştir. Ancak kaynaklarda müteşâbihlerin yorumunda dair sahabenin tutumuyla ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır.<sup>176</sup> Esasen sahebe döneminde müteşâbihler anlaşılamayan veya tefsir edilmeleri yasaklanan âyetler değildi. Onlar, müteşâbihlerin, teşbih, tescim, ta'til ve nefye gitmeksizin ayet ve sahih hadisler çerçevesinde anlaşılmasını tavsiye etmişler ve kendileri de bu ölçüler dâhilinde tefsir ve izahta bulunmuşlardır.<sup>177</sup>

Kur'an'ın bir kısmının müteşâbih oluşu aslında ilâhî kelâma zenginlik ve derinlik kazandırmaktadır. Nitekim Kur'an'ın çeşitli zaman ve mekânlarda yaşayan farklı kültürlerle sahip insanlar tarafından okunduğunda onların birikim ve tecrübelerine göre farklı anlayışların ortaya çıkması onun mucizeliğini ve evrenselliğini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın bazı âyetlerinin yorumlanmasındaki fikrî hareket onun için bir eksiklik değil bir meziyet olarak kabul edilmektedir.<sup>178</sup> Ayrıca, müteşâbih âyetlerde geçen soyut manalar, bilinen şekillerle örneklendirilmedikçe insan düşüncesinde boş ve köksüz kalır. İnsan zekâsına ne kadar saf manayı anlayabilecek güç verilmiş olursa

---

<sup>173</sup> Yavuz, "Te'vil", 27-28; Yavuz, "Müteşâbih", 205; Ahmedzade, "Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 70-71. Râzî, "Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefî Bakışı", 176-178.

<sup>174</sup> Ahmedzade, "Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 71.

<sup>175</sup> Bkz. Sayfa 40-41.

<sup>176</sup> Yavuz, "Müteşâbih", 205.

<sup>177</sup> Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (Ankara: Esra Yayınları 1997), 118.

<sup>178</sup> Yavuz, "Müteşâbih", 206.

olsun, yine de kavrayabilmek için bu soyut mananın semboller, işaretler ve çizgiler halinde gösterilmesi gerekmektedir.<sup>179</sup>

Sonuç itibarıyla müteşâbihlerin varlığı ve te'vili meselesine bakılırsa en çok onların te'vili üzerinde durulmuş ve tartışmalar olmuştur. Daha sonra göreceğimiz gibi ilgili âyetlerin te'vil edilemeyeceğinden hareketle selef âlimleri tarafından daha çok tevakkuf ile sınıanma şeklinde ortaya konulan hikmet ilkesi, onların te'vil edilebileceğini düşünen Mu'tezile tarafından ağırlıklı olarak ilme teşvik ve taklidi engelleme üzerinden konuya yaklaşılmıştır. Ayrıca bu konuda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye fırkaları orta bir yol takip etmişler ve her iki türden müteşâbih âyetlerin bulunmasından hareketle duruma göre değişen bir hikmet manzumesi sunmuşlardır.<sup>180</sup> Bununla beraber bazı âlimler âyette geçen te'vil kelimesi ile kast edilen; müteşâbih âyetlerin anlaşılması ve izah edilmesi değil, bunların keyfiyet ve nicelikleri hakkında bilgiler sunmaktır. Bazıları ise tam aksi istikamette görüş belirterek te'vil ile maksadın, müteşâbihlerin anlaşılması ve manalarının bilinmesi olduğunu ifade etmiştir.<sup>181</sup>

### 3.6. Te'vil Bağlamında Müteşâbihin Bilinip Bilinmemesi

Dilde te'vil, “dönüp varmak, dönüp gelmek, geri dönmek ve aslına dönmek; takdir edip değerlendirmek gibi anlamlara gelen “e-v-l” kökünden tef'il (تفعيل) vezninde mastardır.<sup>182</sup> Dil âlimleri te'vil kavramının üç kökten türemiş olabileceğini ifade etmişlerdir. Birincisi, gütmek, yönlendirme, siyâset, yönetme ve yorumlama gibi manalara gelen *iyâle* (إيالة) mastarından türetilmiştir. Bu durumda, sanki kelâmı te'vil eden kişi, onu idare etti ve ondaki anlamı yerine koydu anlamındadır.<sup>183</sup> İkincisi, âkibet anlamına gelen *meâl* (مآل) mastarından türetilmiştir. Bu anlayışa göre te'vil; bir şeyin neticesini ortaya çıkarmak, beklenen sonuca ulaştırmak, kelâmdan murat edilen manayı açıklamak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>184</sup> Üçüncüsü ise dönmek, bir şeyden

<sup>179</sup> Tuğba Günal, “‘Müteşâbih’ Kavramının Kelâm Literatüründeki Anlam ve Değeri” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 72.

<sup>180</sup> İbrahim Bayram, “Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6, sy. 2 (Güz 2019): 76.

<sup>181</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 5: 215-217; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 190; Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 2: 10; Yavuz, “Te'vil”, 27.

<sup>182</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “EVL”, 11: 32-34; Duman, “Kur'anda Müteşâbihât ve Te'vili”, 27.

<sup>183</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, “evl”, 11: 34; Duman, “a.g.e.”, 28.

<sup>184</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, “evl”, 11: 33; Duman, “a.g.e.”, 28.

vazgeçmek, neticede bir şeye varmak, dayanmak, atfedilmek; bir halden başka bir hâle dönüşmek gibi manalara gelen *e-v-l* (عُـل) mastarından türetilmiştir. Bu görüşe göre te'vil döndürmek; akla/hikmete uygun davranmak; durumu hesap etmek, ölçmek ve takdir etmek, hükmetmek; manadaki kapalılığı gidermek ve izâh etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>185</sup>

Te'vil kavramı, selef âlimleri ile onlardan sonra gelen halef âlimleri tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır.<sup>186</sup> Bu nedenle te'vilin terim anlamı konusunda çeşitli görüşleri sürülmüştür. Bu kavramın farklı anlamlarda ele alınması ve anlaşılmasında bu kadar zorluk çekilmesinin sebebi belki de ilk dönemlerde net bir tanımının olmayışdır. Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687-88) te'vili; “Hz. Peygamber’in ashabının sonu ve ömür müddeti”; İbnü’z-Zübeyr (ö. 73/692) “Kur’an’ın tefsiri” Mücâhid (ö. 103/721) “en güzel karşılık” ve Katâde (ö. 117/735) “en güzel sonuç ve hayırlı akibet” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>187</sup>

Genel olarak selef âlimleri, te'vili iki farklı anlamda kullanmıştır. Birincisi, doğrudan doğruya sözün kendisiyle zahirinden murad edilen ve anlaşılan şey ne ise odur. Bu tanımdaki te'vil, herhangi bir işe girmeden, aynı lisanı konuşanların birbirlerini anladığı gibi konuşulan söz veya ifadeyi anlamaktan ibarettir. Selefin te'vile verdiği ikinci anlama göre, te'vil, tefsirin müteradifidir. Yani bir metindeki söylenmek istenen manayı izah etmek ve kapalılığı gidermek demektir. Buna göre te'vil, âyetin zahiriyle ister bir olsun veya olmasın, sözün ve manasının açıklanması anlamındadır. Bu tanım kastedilen manayı ilmî olarak anlamaya çalışma faaliyetini de ihtiva etmektedir. Ayrıca, kastedilen mananın, lafzın zahirinden anlaşılan mana olmama ihtimali de mevcuttur.<sup>188</sup> Halef âlimleri ise, te'vil kelimesini Selef döneminde kullanıldığı manalardan ayrı olarak terim haline getirmişlerdir. Onların yapmış olduğu bir târife göre te'vil, Kur’an ve Sünnet’e uygun düşmek, âyetin siyâk ve sibakına aykırı olmamak şartıyla lafzı, muhtemel manalarından en uygun olanına çevirmek demektir.”<sup>189</sup> Daha sonra te'vil kavramı, tarihsel süreçte oldukça özgün bir anlam

<sup>185</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, “evl”, 11: 33; Duman, “a.g.e.”, 28.

<sup>186</sup> Duman, “a.g.e.”, 29.

<sup>187</sup> Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 42-43.

<sup>188</sup> Duman, “Kur’anda Müteşâbihât ve Te’vili”, 29-31.

<sup>189</sup> Duman, “Kur’anda Müteşâbihât ve Te’vili”, 31.

kazanmış ve bu bağlamda bir metni anlayıp yorumlama faaliyeti olarak algılanmıştır. Böylece te'vil bir lafzı kendisine ilişkin bir delilden dolayı birincil anlamından ikincil anlamına hamletmek şeklinde tarif edilmiştir.<sup>190</sup>

Müteşâbih âyetlerin manalarının Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği veya ilimde derinleşmiş kişilerin te'vil yoluyla bilebilecekleri meselesi geçmişte ve günümüzde tartışılan ve incelenen bir konu olmuştur. Şöyle ki, bu tür âyetlerin te'vili hususunda bazı âlimler (özellikle fakihler, muhaddisler ve mutasavvıflar) müteşâbih âyetler ile murad edileni bilmenin sadece Allah'a ait olduğunu, bu âyetleri indirme amacının âyetlerin lafzında söylenenleri anlatmak değil, sırf gayba inananlar ile inkâr edenlerin durumlarını tespit etmek olduğunu söylemektedir. Ayrıca, te'vilin söz konusu olması âyette de belirtildiği gibi fitneye yol açmaktadır. Bu yüzden müteşâbihleri yorumlamak, onlara maksatlarını aşan anlamlar yüklemek hem doğru değil, hem de câiz değildir. Kimi âlimler de (özellikle kelâmcılar) aksi yönde görüş beyan ederek müteşâbih âyetlerin açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre müteşâbih âyetler ile murad edilen mana derin bilgi sahibi kimselerin bilebilecekleri bir şeydir. Zira bir kelimadan maksat, bir şeyi anlaşılır kılmaktır.<sup>191</sup>

Âl-i İmran sûresinin 7. âyetindeki “*mâ ya'lemu te'vilehû illâallah ve'r râsihûne fi'l-ilmî yekûlûne âmennâ bihi*” (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِيهِ) cümlesindeki “vâv” bağlacı, müteşâbihlerin te'vilini bilinip bilinmemesi sorunun kaynağını oluşturmaktadır. Birinci grup âlimler âyette geçen “râsihûn” kelimesinin “Allah” kelimesine atfedilmeden cümlenin bittiğini delil getirmektedirler. Onlara göre bu cümledeki “vâv” bağlacı yeni bir cümlenin başlangıcını belirten isti'naf (ibtidaiyye) vavi'dir. Dolayısıyla bundan müteşâbihlerin manasını veya te'vilini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Hz. Aişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Kisâi (ö. 189/805), Ebû Alî el-Cübbâi (ö. 303/916), Ferrâ (ö. 458/1066), Gazzâlî (ö. 505/1111), ve Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler bu görüşü savunanlar arasındadır.<sup>192</sup> Bu görüşü ileri sürenlerin bazı naklî ve aklî delilleri şöyledir:

<sup>190</sup> Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 43.

<sup>191</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 190-191; Râzî, “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı”, 176-179; Duman, “Kur'anda Müteşâbihât ve Te'vili”, 36; Yavuz, “Müteşâbih”, 206; Yavuz, “Te'vil”, 27-28.

<sup>192</sup> Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, 7: 190; Yavuz, “Te'vil”, 27-28.

1. Âli İmran sûresinin 7. âyetinde de ifade edildiği gibi Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın müteşâbih âyetler hakkındaki “*Onun te'vilini yalnızca Allah bilir*” sözüdür. Buna göre Kıyametin ne zaman vuku bulacağı, Hz. İsanın zuhuru, Hz. Muhammed ümmetinin ömrünün süresi, hurûf-ı mukatta'a'nın anlamı gibi hususları Allah'tan başka kimse bilemez. İlimde rusûh sahibi olup “Biz müteşâbihlere iman ettik, muhkem ve müteşâbihin hepsi Allah'tandır” diyenlerde de bunu bilemezler.
2. Müteşâbihlerin tev'ili söz konusu âyette belirtildiği gibi fitneye yol açmaktadır. Ayrıca aynı ayette Allah Teâla müteşâbih âyetlerin te'vili peşine düşenleri zem etmektedir. Onların te'vilini ancak Allah Teâla bilir “*biz bu kitaba inandık; hepsi Allah katındandır*” diyen ilimde derinleşenleri övmektedir.
3. İnsan müteşâbih âyetler ile ne murat edildiği üzerinde durduğunda, kalbi devamlı surette onlara karşı bir ilgi duyar ve devamlı onları düşünür hale gelir. Bu da insan zihninin devamlı Allah'ın zikri ve kelimasının fikriyle meşgul olması demektir.<sup>193</sup>

İkinci grup âlimler ise âyetteki “râsihûn” kelimesini “Allah” kelimesine atıfetmekte ve cümledeki “vâv” bağlacının atıf vâv'ı olduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre âyetteki cümlelerin manası “*Onun te'vilini Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilemez*” şeklindedir. Bu durumda müteşâbihler sadece Allah tarafından değil, ilimde rûsuh sahipleri olan âlimler tarafından da bilinmektedir. Mücâhid (ö. 103/721), Rebî' b. Enes (ö. 53/673) ve başka bir rivayete göre İbn Abbas (ö. 68/687-88) bu görüşü savunmaktadır.<sup>194</sup> Bu gruptaki âlimler, görüşlerinin sıhhatine dair birtakım deliller ileri sürmüştür:

1. Nisâ, 82. âyetinde Allah'ın “*Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı, eğer Allah'tan başkasına ait olmuş olsaydı, mutlaka içinde birçok çelişki bulurlardı.*” ifadesidir. Şayet Kur'ân insanlar için anlaşılmaz veya kavranılmaz bir kitap olsaydı, nasıl olurda Allah Teâla Kur'ân'da çelişki olup olmadığını anlamamız için bize onu düşünmeyi emreder? Bununla beraber, Şuarâ, 192-195. âyetlerinde ise Allah “*Şüphesiz bu Kur'ân âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, uyarıcılardan olası diye Cebrâil senin kalbine apaçık bir*

<sup>193</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 190-191; Râzî, “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı”, 176-179; Duman, “Kur'anda Müteşâbihât ve Te'vili”, 36; Yavuz, “Müteşâbih”, 206; Yavuz, “Te'vil”, 27-28.

<sup>194</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 44; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 190; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 73. Baskı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 156.

*Arapça ile indirmiştir.*” buyurmaktadır. Kur’ân anlaşılır bir kitap olmamış olsaydı, Resûl-i Ekrem’in kendisiyle uyarıcı olması nasıl mümkün olurdu?

2. Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: “*Size öyle bir şey bıraktım ki kendisine sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız: Allah’ın Kitabı, sünnetim ve Ehl-i beytim.*” Dolayısıyla bilmeden ve anlamadan sarılmak nasıl mümkün olabilir?
3. Sözden maksat, bir şeyi ilemet veya anlaşılır kılmaktır. Eğer anlaşılır olmamış olsaydı anlamsız olurdu. Dolayısıyla Kur’ân’da anlaşılmaz birtakım şeylerin olması câiz değildir. Ayrıca, Kur’ân’da muhataplara karşı bir meydan okuma vardır. Zira bilinmeyen ve anlaşılmayan bir şeyle meydan okunmaz.<sup>195</sup>

Görüldüğü gibi müteşâbih âyetlerin bilinip bilinmemesi hususunda âlimler farklı tutum sergilemişlerdir. Bir kısım âlimler müteşâbih âyetlerle neyin kastedildiğini izaha girişmeksizin müteşâbih âyetlerin sadece Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği üzerinde durmuşlardır. Diğer bir kısmı ise müteşâbih âyetlerin manalarını sadece Allah değil, ilimde yüksek pâyeye erişenlerin de bilebileceğini belirterek onları izah ve te’vil etmeye çalışmışlardır. Bazıları ise müteşâbih âyetlerin manalarının anlaşılması ve bilinmesi Allah’a mahsus kılmakla beraber, bu bilginin Hz. Peygamber’e de verildiği görüşündedirler. Şöyle ki, onlara göre müteşâbihat yalnız Allah ve Hz. Peygamber tarafından bilinebilir. Bu yüzden bu âyetler konusunda Hz. Peygamber’den bir açıklama gelmediği müddetçe o konuda diğer insanlar bilgi sahibi olamazlar. Âyetlerin yalnız Hz. Peygamber tarafından açıklanabileceğini söyleyenler ise Nahl sûresinin 44. âyetini “*Sana da o Zikr’i indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar*” delil olarak zikretmektedirler.<sup>196</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmalı olacağı üzere muhkem âyetlerin bilinmesi ve anlaşılması ile ilgili İslam âlimleri arasında sorun söz konusu değildir. Asıl mesele Kur’ân’da müteşâbih özelliği taşıyan âyetlerin; özellikle ilâhî sıfatlar, âhiret ahvali, cin, melek ve şeytan gibi gayb âlemine ilişkin konuların bulunmasıdır. Bilindiği gibi semavî dinlerde en büyük esas (aslü’l-usûl) mahlukatın yaratıcısı Allah’ın kendisidir.

<sup>195</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7: 190-191; Fahreddin Râzî, “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı”, 176-179; Duman, “Kur’an’da Müteşâbihât ve Te’vili”, 36; Yavuz, “Müteşâbih”, 206; Yavuz, “Te’vil”, 27-28.

<sup>196</sup> Yavuz, “Te’vil”, 28; Ahmedzade, “Kâdî Abdulcebbar’ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 73.

O'nun zât ve sıfatlarının duyular ve (sınırlı olan) akıl yoluyla idrak edilemeyeceği bilinmektedir. Ancak müteşâbih âyetlerinin üslup ve içerik bakımından “insan biçimci” (antropomorfik) ve “sembolik” bir dil içermesi insan zihninin çeşitli çağrışımlara ve değişik algılamalara düşmesine sebep olmaktadır.<sup>197</sup> Bununla beraber gayb âlemine giren konuların insanların gözlem ve tecrübeleri dışında bulunması nedeniyle bu tür âyetlerin anlaşılması daima farklılık arz edecektir. Bu sebeple müteşâbihlerin yorumlanmasında kesinlik iddiasından uzak durmak gerekir. Sonuç itibariyle müteşâbihlerin biliniş ve bilinmemesine ilişkin âlimlerin görüşlerine, müteşâbih âyetlerin Kur’ân’da bulunmasının yanı sıra naklî ve aklî delillere bakıldığında İslam düşüncesine ters düşmemektedir. Nitekim görüşlerin çoğunluğu İslam’ın temel kaynaklarından hareketle ortaya konulmuş ve savunulmuştur.

### 3.7. Müteşâbihlerin Te’vilinde Temel Yaklaşımlar

Müteşâbih âyetlerin yorumlanması konusunda genel olarak te’vili caiz görmeyenler ve caiz görenler olarak iki anlayış vardır. Selef âlimlerinin büyük bir kısmı te’vili reddetmiş, Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) itibaren mütakaddiminden bazı âlimlerle sonraki hemen hemen bütün kelâmcılar manaları sadece Allah’a mahsus olanlar hariç müteşâbih âyetlerin belirli kaideler çerçevesinde te’vile tâbi tutulabileceğini kabul etmiştir.<sup>198</sup> Hicri birinci asrın başlarında İslâm dünyasında hâkim olan anlayış Selef-i sâlihîn akidesiydi. Selef âlimleri müteşâbih âyetleri yorumlamaktan ve bu konularda tartışma yapmaktan uzak durmuşlardır. Hicri ikinci asırdan itibaren müteşâbihleri yorumlama konusunda Mu’tezile mezhebi gibi farklı anlayışlar ilmi manada teşekkül etmeye başlamıştı. Selef-i sâlihîn anlayışına karşı Mu’tezile, müteşâbihatı te’vil etme hususunda akla daha fazla önem vererek te’vili tercih etmiştir.<sup>199</sup> Üçüncü asırdan sonra Ehl-i sünnet mezhebinin kelâm fırkaları da zamanla bu ifadeleri te’vil etme anlayışını benimsemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerinin böyle bir anlayışı benimsemelerindeki sebep, zahirî anlam çerçevesinde açıklaması güç görünen müteşâbihleri dil ve aklın imkân ve sınırları içerisinde kavrayıp te’vil etmektir. Ayrıca müteşâbih ifadelerin

<sup>197</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 206.

<sup>198</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 206.

<sup>199</sup> Eren, “İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 48; Hüseyin Doğan, “Mu’tezilî Kâdî Cebbâr’ın Te’vil Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 13, sy. 13 (Ocak-Haziran 2010): 94.

zahiri manaları ile kabul edilmesi, insanları teşbih ve tescîme götürebileceği düşüncesinden dolayı müteşâbih âyetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir.<sup>200</sup>

### 3.7.1. Selef'in Yaklaşımı

Selef'in yaklaşımı ile Sahâbe ve tabiun döneminde mevcut fukaha ve muhaddislerin anlayışı/akidesi kastedilir.<sup>201</sup> Selef âlimleri müteşâbihlerin te'vilini câiz ve doğru görmemektedir. Dahası onlar müteşâbih âyetleri te'vile tâbi tutmaksızın, Allah'ın zâtî ve haberi sıfatlarının hepsinini Kur'ân'da ifade edildiği gibi aynen kabul ederler. Onlara göre bu tür âyetler te'vil edilmesi için değil, insanların onlara iman etmeleri, ubudiyet ve teslimiyetlerinin sınanması amacıyla Kur'ân'da yer almıştır.<sup>202</sup> Dolayısıyla kendilerine doğrudan hitap eden ilâhi mesajı hiçbir zaman bir itikadî tartışma konusu olarak görmemişlerdir. Bu bağlamda zât, isim-sıfat gibi kavramlar ile bu kavramlar arasındaki soyut ilişkinin mahiyeti gibi konular üzerinde durmamışlardır.<sup>203</sup>

Selef âlimleri, müteşâbihlerin manasının yalnız Allah tarafından bilindiği; ilimde derinleşmiş olanların da bu inançta olduklarını belirterek bu tür âyetler karşısında tavırlarını ortaya koyarlar. Böylece onlar, müteşâbihâtın zahirine inanır, batınını tasdik eder ve içyüzünün anlaşılmasını Allah'a havale ederler. Nitekim Allah insanların müteşâbihatı bilmekle mükellef kılmamıştır.<sup>204</sup> Ayrıca selef âlimleri, Mâide sûresinin 3. âyetinde geçen "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim..." ifadesine dayanarak Hz. Peygamberle birlikte dinin tamam olduğunu, aklen dine bir şey ilave etmenin ikmale aykırı bir tutum olacağını savunmuş ve bu minvalde dinî nasrlara yönelik herhangi bir müdahaleyi reddetmişlerdir. Onlara göre müteşâbihleri te'vil etmek, dinde olmayanı dine dâhil etmek anlamına gelmektedir. Özellikle itikadî meseleleri te'vil edenlerin bid'atçı (ehl-i bid'at) olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>205</sup>

<sup>200</sup> Eren, "İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 55.

<sup>201</sup> Yavuz, "Ehl-i Sünnet", 527.

<sup>202</sup> Yavuz, "Te'vil", 27; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 113–114; Nihat Tosun, "Fıkıhtaki Selefî Yöntemin Günümüze Yansımaları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2015): 421; Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", 315. Eren, "İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 48; Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların", 36-37.

<sup>203</sup> Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 37.

<sup>204</sup> Eren, "İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 49.

<sup>205</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 39; Nihat Tosun, "Fıkıhtaki Selefî Yöntemin Günümüze Yansımaları", 421.

Selef âlimlerinde bazıları teşbihe ve tecsîme düşmemek için o kadar dikkatli davranmışlardır ki âyetlerde geçen “yed, vech, istivâ” gibi haberî sıfatları Kur’ân’da geçtiği şekliyle dışında bir formla ifade edilmesine bile cevaz vermemişlerdir. Onlara göre Allah’ın esma ve sıfatları zâtı ile kaimdir. Allah Teâla’nın zâtının mahiyetini bilemeyeceğimiz için bu esma ve sıfatların mahiyetini ve keyfiyetini de bilemeyiz.” Dolayısıyla naslarda zikredilen müteşâbihler olduğu gibi aynen kabul edilmeli ve kesinlikle yorumlanmamalı ve tefsir edilmemelidir. Çünkü bu tür âyetlerin te’vili insanı ta’tile götürür. Bu konuda İmam Malik b. Enes’e Allah’ın Arş’a nasıl istivâ ettiği hakkında sorulduğunda şöyle demiştir: İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, Rahman olan Allah, kendini vasıfladığı gibi Arş’a istivâ etmiştir, O’nun hakkında nasıl sorusu sorulmaz, ondan soru etmek bid’attir.<sup>206</sup>

İbn-i Teymiyye, selef-i sâlihînin müteşâbih âyetleri, Allah’ın isim ve sıfatlarını, tüm haberleri ve halleri olduğu gibi kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>207</sup> İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), sahabe ve tabiin başta olmak üzere ilk dönem selef âlimlerinin Allah’ın sıfatları ve Kur’ân’da mevcut olan müteşâbih âyetlere yaklaşımlarındaki tutumları takdis (تقدیس), tasdik (تصديق), acz-i itiraf (اعتراف العجز), sükût (سكوت), imsak (امساک), keff (كف) ve marifet ehline teslim tarzında olduğunu belirtmiştir.<sup>208</sup> Ebû Hanîfe (ö. 150/767)<sup>209</sup>, Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin

<sup>206</sup> Eren, “İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 49; Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 39.

<sup>207</sup> Eren, “İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 50.

<sup>208</sup> *Takdis*: Şanı ve yüceliğine uygun olmayan hususlardan, cisim olmaktan, yaratılmış şeylere isnat edilen bütün sıfatlardan ve cevher, yer, mülk ve izâfet gibi hususiyetlerden Allah’ı tenzih etmektir. *Tasdik*: Kur’ân ve Sünnet’te geçen Allah’ın sıfat ve isimlerinin, O’na layık şekilde anlamları olduğunu kabul edip, Hz. Peygamber Allah’ı nasıl nitelendirmişse o şekilde inanmaktır. *Acz-i itiraf*: Müteşâbih âyetlerde anlatılan şeylerdeki murat ve maksadı Allah’a bırakarak bunları bilmediğini ve bilemeyeceğini itiraf etmektir. *Sükût*: Müteşâbihlerin anlamını sormamak, onlara dalmamak demektir. *İmsak*: Müteşâbih âyetler üzerinde değişiklik yapmamak; açık olmayan manaları kullanmaktan ve te’vilden çekinmek demektir. *Keff*: Müteşâbih âyetlerle, kalben dahi meşgul olmamak ve onlar üzerinde düşünüp meşgul olmamaktır. *Marifet ehline teslim*: Müteşâbihleri, Hz. Peygamber başta olmak üzere sıddıkların ve evliyaların bilebileceğini kabul etmektir. Avam, müteşâbih lafızların manalarının kendine kapalı olduğunu bilmelidir. Dolayısıyla, avamın, müteşâbihat üzerinde durmak yerine, te’vilini ancak Allah bilir diyerek müteşâbihatın bilgisini ehline bırakıp te’vile gitmemesidir. Bkz. Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.1 (1999), 137-138. Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 38-39; Eren, “İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 52-53.

<sup>209</sup> Erkit, “a.g.e.”, 54.

yanı sıra Selefiyye'nin çoğunluğu bu anlayışı savunmaktadır.<sup>210</sup> Zaman dilimi itibariyle selef-i sâlihînden olan ancak, sahâbe ve tâbiînün müteşâbihlere yaklaşımlarının tersine farklı bir tavır sergileyerek, onları yorumlayanlar da olmuştur.<sup>211</sup> Özellikle tefsir âlimlerin çoğunluğu müteşâbih kabul edilen mukatta'a harflerin sahâbeden bazıları tarafından tefsir edildiğini ifade etmişlerdir.<sup>212</sup> Dolayısıyla müteşâbihlerin te'vilini bir yönden câiz, bir yönden de caiz saymayanlar olmuştur. Onlara göre müteşâbih âyetler; te'vili yapılmayan ve te'vili yapılanlar olmak üzere iki ayrı kategoriden oluşur. Buna göre manaları sadece Allah'a mahsus müteşâbihler yorumlanamaz; manaları ilimde rusûh sahibi âlimler tarafından bilinmeye uygun olan müteşâbihlerin yorumlanması ise câizdir.<sup>213</sup>

### 3.7.2. Halef'in Yaklaşımı

Ehl-i sünnet Âmmeye<sup>214</sup> diye de isimlendirilen "halef" âlimleri, selef-i sâlihînin çoğunluğunun aksine müteşâbih ifadeler üzerinde tedebbür etmenin, onları anlamaya çalışmanın ve muhkem âyetlerin ışığı altında tefsir etmenin, bizzat Kur'an-ın mantığına uygun olduğunu ve taklitten kurtularak delilleri ile iman etmenin dinin emri olduğunu kabul etmektedirler. Halef âlimleri, İslâm inanç esaslarını bozmak isteyen kişilerin müteşâbih âyetleri rastgele te'vil ettiklerinden dolayı devreye girerek müteşâbih âyetleri te'vil etmişlerdir.<sup>215</sup> Ayrıca, onlara göre caiz görülmeyen te'vil anlayışı, niyetleri kötü olanların fitne ve fesat çıkarmak için yapmak istedikleri te'villerdir. Yoksa iyi niyetle, akla ve dinin ilkelerine uygun olarak yapılan te'viller makbuldür ve gereklidir. Bu sebeple halef âlimleri, Allah'ın isim ve sıfatlarının Arapça dil kuralları ve Allah Teâla'nın zâtına layık bir şekilde te'vil edilebileceğini belirtmişlerdir.<sup>216</sup>

---

<sup>210</sup> Yavuz, "Te'vil", 27-28;

<sup>211</sup> Yavuz, "Te'vil", 28; Güven, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", 316;

<sup>212</sup> Eren, "a.g.e.", 48.

<sup>213</sup> Yavuz, "Te'vil", 27-28;

<sup>214</sup> Yavuz, "Ehl-i Sünnet", 527.

<sup>215</sup> Eren, "a.g.e.", 56.

<sup>216</sup> Eren, "İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı.", 56;

Te'vili benimseyen ekollerin öncüsü Mu'tezile'dir. Daha sonra Eşariyye ve Maturidiyye âlimleri de te'vil etme anlayışını benimsemişlerdir.<sup>217</sup> Mu'tezile'nin böyle bir anlayışı benimsemesi, “nakil- akıl ilişkisi etrafında cereyan eden birtakım tartışmalarda nakli akla ve aklî prensiplere uygun biçimde yorumlamaya çalışmasıdır. Yani nakil ile akıl arasında ortaya çıkan bazı çelişkileri ortadan kaldırma konusunda izlediği yöntem; nasları te'vil etmektir.”<sup>218</sup> Böylece Mu'tezile Kur'ân'da bulunan istivâ, vech, yed, ayn gibi Allah'ın sıfatları hakkında müteşâbih ifadeleri yorumlayan mezhep olmuştur.<sup>219</sup> Sonra müteahhirûn Ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu'tezileyi taki ederek “müteşâbihleri zahirleri üzere kabul edersek, bu bizi teşbih ve teccîme götürür” diyerek onlar da bu sıfatları te'vil etmiştir.<sup>220</sup> Mu'tezile, cismani mana ihtiva eden müteşâbih âyetlerin lügat anlamlarının tenzihi barındıran mecazî bir manaya taşınması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü onlar Kur'ân'daki bazı ifadelerin dildeki genel anlamdan ziyade şer'i özel bir anlamda kullanıldığını düşünmektedirler. Bunu yanı sıra onlara göre te'vil, Arapçanın ifade bakımından müsaade ettiği sınırlara bağlı kalmalı ve onu aşmamalıdır.<sup>221</sup>

Müteşâbihlerin te'vili konusunda Sünnî mezhepler içerisindeki ilk adımları İmam el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi daha erken dönemlerde yetişen kelâm âlimlerine atfedilmektedir. Zira Eş'arî kırk yaşına kadar itizalî fikrine bağlı kaldıktan sonra selefin görüşlerini benimseyip savunmaya başlamıştır.<sup>222</sup> Sıfatlar konusunda İmam Eş'arî, Mu'tezile'nin Allah Teâla'ın zâtının aynı olduğu anlayışının aksine, “Sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrıdır”<sup>223</sup> diyerek Kur'ân-ı Kerimde geçen vech, yed ve istivâ vs. haberi sıfatların yorumlanmasına karşı çıkmıştır.<sup>224</sup> *el-İbâne an-usûli'd-diyâne* adlı eserinde te'vili kabul etmeyen İmam Eş'arî, *istihsânu'l havd* gibi sonraki teliflerinde bazı insanların cehalete düşerek âyetleri yanlış tev'il etmeleri ve bir kısım grubların da bundan etkilenerek şüpheye düşmelerini gerekçe göstererek “bilâkeyf” anlayışından vazgeçmiş ve tekrardan te'vil metodunu tercih

<sup>217</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 205.

<sup>218</sup> Doğan, “Mu'tezilî Kâdî Cebbâr'ın Te'vil Anlayışı”, 94.

<sup>219</sup> Yavuz, “Müteşâbih”, 205.

<sup>220</sup> Eren, “a.g.e.”, 55.

<sup>221</sup> Eren, “a.g.e.”, 57-58;

<sup>222</sup> Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 45.

<sup>223</sup> Eren, “a.g.e.”, 62.

<sup>224</sup> Erkit, “a.g.e.”, 45; Eren, “a.g.e.”, 63.

etmiştir.<sup>225</sup> Eş'ariyye mezhebi içerisinde te'vil yöntemini benimsemede öncü olanların el-Cüveynî (478/1085) ve öğrencileri olduğu söylenir. Ancak Eş'ariler'in çoğunluğu Ebü'l-Hasan et-Taberî'den (ö. 391/1001) itibaren istivâ, vech, yed ve nüzül gibi haberî sıfatları mecazî manaya hamedilerek te'vil ettikleri söylenmektedir.<sup>226</sup>

Mâtüridiyye ekolunun kurucusu olan İmam Mâtüridî (ö.333/944 ) Şura sûresinin 11. âyetinde geçen “hiçbir şey onun benzeri olamaz...” ifadesini delil sayarak, Allah Teâla'ın hiçbir mahlûkata benzemediğini, O'nun bu tür vasıflarından münezzehtir olduğunu belirtmiş. Bununla beraber bu tür âyetlerin nasıl indirilmişse o şekilde aynen kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yani, “Allah'ın bu tabirden muradı ne ise ona inanmalıyız” diyerek selefî görüşlerini savunmuştur. Fakat İmam Mâtüridî sonraki yıllarda, taklit anlayışını tenkit ederek nakille beraber aklın da kullanılmasını gerektiğini savunmuştur. Bu minvalde *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde nakli bilgilerin yanında akla da büyük değer vermiştir. Böylece, müteşâbih âyetleri ve Allah hakkında varid olan haberî sıfatları yaratıkların sıfatlarından ayırarak yorumlama metoduna başvurmuştur.<sup>227</sup> Ona göre Allah Teâla'ya atfedilen “yed”, “vech”, ve “ayn” gibi sıfatlar Mücessime'nin düşündüğü gibi uzuv anlamında kullanılmamıştır. Bunların Arapçaya ve tenzih ilkesine uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiği ifade etmiştir.<sup>228</sup>

Müteşâbih âyetlerinin te'vil edilebileceğini benimseyen diğer gruplar arasında Şîî âlimleri de bulunmaktadır. Onlara göre ilimde rüsh sahibi olanlar da müteşâbihleri te'vil edebilir. Bunlar ise Resûl-i Ekrem başta olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup âlimlerdir. Ayrıca onlara göre diğer âlimler tarafından yapılan yorumlar ise gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Sûfiyye'ye mensup bazı âlimler ise müteşâbihlerin te'vilini ancak ilâhî emirlere tam inkiyad etmek suretiyle keşf ve ilhama mazhar olan Ehlullah'ın te'vilini yapabileceği kanaatindedirler. Yani kalplerini mâsivâdan temizleyip zikrullah ile dolduran sâlih ve müttaki âlimler Allah katında elde ettikleri derecelerine göre nasların gerçek te'vilini yaparlar. Müşebbihe ve Mücessime'ye

<sup>225</sup> Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 45.

<sup>226</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *DİA*, c. 11 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995): 450.

<sup>227</sup> Erkit, “a.g.e”, 45.

<sup>228</sup> Eren, “a.g.e.”, 144.

mensup gruplara göre müteşâbihleri zâhirî manalarına göre anlayıp açıklamak mümkün olduğundan bunların herhangi bir şekilde yorumlanmalarına gerek yoktur. Zira Kur'ân'da ve hadislerde geçen bütün lafızlara içerdikleri zâhirî manaların verilmesi gerekmektedir. Onlar müteşâbihleri te'vil etmeden sadece kelime anlamı ile açıklamaya çalışmışlar, bunu yaparken insanların fiilleriyle benzerlik kurmuşlardır.<sup>229</sup>

Görüldüğü gibi Selef âlimleri müteşâbihâta akla başvurmaksızın ve te'vile gitmeden inanmaktadırlar. Onlar, Allah'ın sıfatları konusunda yaratıklara benzerliği ortadan kaldırmak; nefy ile sıfatların ispatını savunmaktadır. Yani, "ta'tilsiz tenzih, teşbihsiz ispat" prensibini benimsemektedirler. Kısacası selef kelamcıları bu konuda dikkatle nassın zahirine tabi kalarak âyetleri yorumlamaksızın olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ayrıca, müteşâbihâtın mahiyet ve keyfiyetinden de bahsetmek caiz ve uygun değildir, Allah'tan başka hiç kimse bunların te'vilini bilemez.<sup>230</sup> Nitekim İmam Enes b. Mâlik'in "Allah'ın Arşına istivâ etmiş olduğu malumdur; bunun keyfiyeti meçhuldür, mâhiyetinin araştırılması ise bid'attır" açıklaması, selef bu husustaki yaklaşımını özetlemektedir.<sup>231</sup> İmam Râzî (ö. 606/1210) Selef'in benimsediği bu yolun hikmete en uygun yol olduğunu söylemektedir. Nitekim, Allah Teâla müteşâbih âyetlerin hakikât ve mahiyetini bilmekle kimseyi mükellef kılmamıştır. Ayrıca bu tür âyetlerle murad edileni bilmeye kalkışanın varacağı en son nokta bir şey bilmiyor olmasıdır.<sup>232</sup>

Müteşâbih âyetleri te'vil eden âlimler ise Kur'ân'ın çoğu kısmının anlaşılmasında gibi bir algıya sebebiyet vereceği için te'vilin caiz olmadığı görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü onlar, bu düşünceyi Kur'ân'ın hidâyet rehberi olmasına yönelik bir tehdit gibi görmektedir. Ayrıca onlar, bu görüşün muhkem âyetlerin kitabın esâsını teşkil etmesine ters düştüğünü vurgulamaktadır. Bazıları buna çözüm getirmek için müteşâbih âyetlerin kspdsminı daralttırarak birtakım âyetleri te'vil etmişlerdir.<sup>233</sup> Mesela Şatıbî (ö. 790/1388), müteşâbihliğin külli kaidelerde değil, cüz'î ve fer'î konularda olduğunu söylemektedir. Bunun yanı sıra Şatıbî, te'vilin mutlak (hakikî) müteşâbihler için değil, sadece izafî (nisbî) müteşâbihler için gerekli olduğunu

<sup>229</sup> Yavuz, "Te'vil", 28; Yavuz, "Müteşâbih", 206.

<sup>230</sup> Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 41.

<sup>231</sup> Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 39.

<sup>232</sup> Gülsüm, "Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi", 36.

<sup>233</sup> Ahmedzade, "Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 32.

belirtmektedir.<sup>234</sup> Mutlak müteşâbihler, mahiyetlerini yalnız Allah'ın bilebileceği müteşâbihlerdir. Örneğin, hurûf-u mukatta'a, haberi sıfatlar, istivâ, ruh, sûr, kürsî ve arş gibi ifadeler bu kısımda değerlendirilir. İzâfî müteşâbihler ise mahiyetlerini ve manalarını ilimde rüsûh sahibi âlimlerin anlayabileceği müteşâbihlerdir. İzafî müteşâbihler de kendi içinde lâfzî ve manevî müteşâbihler olmak üzere iki gruba ayrılır. Lâfzî müteşâbih, âyetlerdeki kelimelerin yapısında görülen müteşâbih iken manevî müteşâbih ise, birden fazla anlam ifade etmesi itibariyle manalarında görülen müteşâbihliktir.<sup>235</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108-09) ise daha farklı bir mülâhaza ile müteşâbihleri Allah'tan başkasının bilemeyeceği müteşâbihler, sebepleri araştırılarak bilinebilen müteşâbihler ve ancak ilimde rüş sahiplerinin bilebileceği müteşâbihler olarak üçe ayırmaktadır.<sup>236</sup>

Netice itibariyle selef ve halef âlimlerinin müteşâbihatın te'vili ile ilgili benimsemiş oldukları "tevakkuf" ve "te'vil" yönteminin amacı Allah'ı mâsivâdan tenzih etmek ve tevhidî korumaktır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Selef'in görüşünün daha selim, Halef'in görüşünü ise daha sağlam ve kuvvetli olduğu söylenebilir.<sup>237</sup> Nitekim selef âlimlerinin benimsemiş olduğu yöntem de bir bakıma te'vil metodu içermektedir. Çünkü teşbihin inkârı, dolaylı bir te'vil hissini uyandırmaktadır. Şayet bu sıfatlara varîd olduğu lafızların zâhirine göre anlam verilirse teşbih ve te'vîl kaçınılmaz olacaktır.<sup>238</sup> Dolayısıyla denilebilir ki selef âlimleri müteşâbihler konusunda icmâlî bir te'vilde bulunmuşlar ve murad-ı ilâhî şudur demeden tevakkuf etmişlerdir. Halef âlimleri ise icmâlî te'vilin ilerisine giderek tafsîlî bir te'vil yöntemi benimsemişler.<sup>239</sup>

---

<sup>234</sup> İbrahim b. Mûsâ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvafakat, İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3: 91.

<sup>235</sup> Eş-Şâtîbî, *el-Muvafakat, İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3: 91. Eren, "İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 40.

<sup>236</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, "şbh", 443-445.

<sup>237</sup> Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", 134-135; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. 2 (İstanbul: TDV yayınları, 1989) 489-490.

<sup>238</sup> Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 48.

<sup>239</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 116; Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 48.

## BÖLÜM IV

# ZEMAHŞERÎ VE EBÜSSUÛD EFENDİ’NİN TE’VİL ANLAYIŞI VE MÜTEŞÂBİH AYETLERE YAKLAŞIMLARI

### 4.1. Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi’nin Te’vil Anlayışı

Zemahşerî, müteşâbihlerin bilinip bilinmemesi konusunda müteşâbihin ilimde râsih olan kimselerin bilebileceğini kabul eder. “...*Onun te’vilini sadece Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir...*” (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) ifadesini, müteşâbihin hamledilmesi gereken gerçek te’vilin, ancak Allah ve ilimde rusûh sahipleri bilir şeklinde yorumlar.<sup>240</sup> Daha önce bahsettiğimiz gibi bu görüşü Mücâhid (ö. 103/721) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) savunmaktadır.<sup>241</sup> Zemahşerî için müteşâbihin en önemli yönü, gerçek anlamının muhkem âyetlere hamledilerek tespit ediliyor olmasıdır. Ona göre muhkeme uymayan ve yanlış yorumlanan müteşâbihlerin peşine takılan kişiler, Âl-i İmrân 7. âyette geçen kalplerinde eğrilik bulunan bidatçilerdir. Onlar, insanları dinlerinden saptırmak ve fitne çıkarmak için hoşlarına giden te’ville âyetleri yorumlamaktadırlar.<sup>242</sup> Unutmamalıdır ki Zemahşerî, âyetlerden itizalî fikrini destekleyenlerini muhkem saymakta ve görüşlerine ters düşenlerini ise müteşâbih olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî burada müteşâbih âyetlerin te’vilinin ancak mu’tezilî düşünceye sahip kişilerce bilenebileceğini söyler ve diğer yorumların ise Müslüman’ı yoldan çıkaracağını ifade etmektedir.<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 529.

<sup>241</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 44; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7: 190; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 156.

<sup>242</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 528.

<sup>243</sup> Durmuş, “Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, 273; Syamsuddin, “Âl-İ İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, 274.

Mu'tezile mezhebi düşüncesinde Allah zâtından ayrı kadîm sıfatlarının olması, O'na zaman, mekân gibi bazı cihetlerin isnat edilmesi ya da bazı beşerî fiillerin onda bulunduğu düşünülmesi tevhi'd ilkesini zedelediği için reddedilmektedir.<sup>244</sup> Dolayısıyla bu tür isnatları zahiren ifade eden müteşâbih âyetlerin bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Bunun için de en kolay yöntem bunları ya müteşâbih ya da mecaz kabul edip te'vil etmektir ki mu'tezilî düşünceye sahip olan Zemahşerî'nin bu yolları tercih etmesi kaçınılmazdır.<sup>245</sup> Ona göre müteşâbih âyetler, "kavrayışımızın (fiili-fiziksel veya zihinsel tecrübelerimizin) ötesinde bir şeydir ve bu tür ifadelerin Kur'an'daki bulunmasının sebebi ise tecrübe edemediğimiz hususları tecrübe ile bildiğimiz bir şey üzerinden anlatmaktır (تمثيلاً لما غاب عنا بما نشاهده)".<sup>246</sup>

Daha önce bahsettiğimiz gibi<sup>247</sup>, Zemahşerî, müteşâbih âyetlerin anlaşılması veya yorumlanabilmesi için Kur'an'ın esaslı olan muhkem âyetlere hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Örneğin, müteşâbih olarak kabul ettiği Kıyâme sûresinin 75/23. âyetinde geçen "Rablerine bakarlar" (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ifadesini muhkem olarak gördüğü En'âm sûresinin 103. âyetinde geçen "Gözler onu algılayamaz..." (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) ifadesine hamledilerek anlaşılması gerekir. Yani, ilk âyette geçen "bakarlar" (نَاظِرَةٌ) ifadesi birden fazla manaya gelebilecek bir kelime olduğundan müteşâbihdir. Kesin ve net manasının tespiti için muhkem olan ikinci âyette geçen "Gözler onu algılayamaz" ifadesi ile ilişkilendiriyor.<sup>248</sup> İkinci örnek olarak İsrâ sûresinin 16. âyetini "Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emir veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler" (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا) müteşâbih sayar. Bu âyet ile muhkem saydığı A'râf sûresinin 28. âyetinde geçen "Allah kötülüğü emretmez" (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) ifadesi arasında bağ kurar. Ona göre bir ülkenin önde gelenlerine Allah'ın yoldan çıkmayı emretmesi, Allah'ın kötülüğü emretmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, Zemahşerî bu ifadeyi Allah hakkında uygun bulmayıp

<sup>244</sup> Mutezilenin inanç esaslarından olan tevhi'd ilkesi ve ona zıt düşen müteşâbih âyetlerin değerlendirmesi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Emîn el-Hûlî, (Birleşik Arap Emirlikleri: Matba'atü Dâri'l-Kütüb, 1960), 378-383.

<sup>245</sup> Yağmur, "Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi", 115.

<sup>246</sup> Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 44.

<sup>247</sup> Bkz. Sayfa 41.

<sup>248</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (dipnot), 1: 527-528; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 270.

müteşâbih saymış. Bunu da ancak muhkem olan “Allah Teâlâ fuhşiyatı (kötülüğü) emretmez...” ifadesine hamledilerek anlaşılması gerektiği ifade etmektedir.<sup>249</sup>

Örneklerde açık bir şekilde anlaşıldığı gibi Zemahşerî, bir yandan müteşâbihin muhkemle irtibatını kurarken diğer yandan kendi itizalî görüşüne uygun olarak Allah’ın görülemeyeceğini (rü’yetullah) ve şerri yaratmayacağını (aslah prensibi) söylemektedir. Buradan hareketle Zemahşerî, âyetlerden itizalî doktrini destekleyenleri muhkemât addedilirken görüşlerine zıt gelenleri ise müteşâbihât olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>250</sup>

Müteşâbih âyetlerin manalarını bilinip bilinmeyeceği hususunda Ebüssuûd Efendi, müteşâbihâtın te’vilini Allah’ın bildiğini, bir de Allah’ın muvaffak kıldığı ilimde derinleşmiş kimselerin bilebilecekleri ifade eder. Ebüssuûd âyette geçen “vâv” bağlacının üzerinde vakfedilmesini/durulmasını zorunlu kılan bir sebebin olmadığını belirtmektedir. Ona göre “ve’r-râsihûne fi’l-ilm” (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) üzerinde vakf edilmesi durumunda ondan sonra gelen “yekûlûne âmennâ bihi” (يَقُولُونَ) cümlesi “er-râsihûne” (الرَّاسِخُونَ) kelimesinin durumunun açıklaması veya ondan hâldir. O zaman âyetin anlamı: Onlar, biz müteşâbihe veya kitaba iman ettik, diyerek...” Onların bu şekilde söylemeleri anlamı açık olduğu için muhkem âyetlere iman etmeleriyle de çelişmez.<sup>251</sup>

Ebüssuûd Efendi, Zemahşerî’nin zikrettiği birinci örnekte Kıyâme sûresinin 23. âyetinde geçen “Rablerine bakarlar” ifadesini “inananların ahirette Allah’ın cemalini keyfiyet ve cihet olmaksızın görmeleri anlamında olduğunu söylemektedir.”<sup>252</sup> Ona göre En’âm sûresinin 103. âyetinde geçen “Gözler onu idarak edemez” ifadesi ile “gözler Allah’ı ihata edemez ve kuşatamaz” anlamı kastedilir.<sup>253</sup> Meşhur tâbiî Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) gibi âlimlerin bu konudaki görüşü Ebüssuûd’unki ile aynıdır. Ayrıca, İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Mukâtil’e (ö. 150/767) göre “Gözler onu idrak edemez”, demek gözler O’nu dünyada idrak edemez,

<sup>249</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (dipnot), 1: 528.

<sup>250</sup> Yağmur, “Zemahşerî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi”, 112.

<sup>251</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 2: 8.

<sup>252</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 9: 67.

<sup>253</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 3: 170.

ahirette görür demektir.<sup>254</sup> Ayrıca, Allah'ın ahirette görülmesine dair ifadenin Allah'ın nimetlerini beklemek şeklinde te'vil edilmesini, beklemenin görmekle eşleştirmesi edilmesinin âyetin zahirine aykırı olması nedeniyle eddetmektedir. Bununla beraber onun bu konudaki hadisleri sahih kabul etmesi ve ahirette Allah'ın görülmesinin de müminler için bir nimet olduğunu vurgulaması ehl-i sünnet mezhebine olan bağlılığını göstermektedir.<sup>255</sup>

İkinci örnekte ise İsrâ sûresinin 16. âyetini “*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emir veririz...*” Ebüssuûd, “Allah bir ülkeye elçi göndermek suretiyle oradaki yöneticilere (krallarına, önderlerine ve zenginlerine) iyiye yönlendirici emirler verir” şeklinde yorumlar. Ona göre yöneticiler toplumun başında oldukları için burada hitabın aslî muhatapları konumundadır. Bu yöneticiler şımarıp azdıkların da ülkeyi kötülüğe sürüklerler ve sonuçta o toplum helâke müstahak olur. Bir başka kıraate göre ‘emirler veririz’ ifadesinde geçen *emernâ* (أمرنا) kelimesini *emmernâ* (أمرنا) şeklinde okunur, o halde âyet, bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarık yöneticilerini iş başına getiririz anlamı gelir.<sup>256</sup>

Ebüssuûd’a göre A’râf sûresinin 28. âyetinde geçen “*Allah kötülüğü (fahşa) emretmez*” ifadesindeki “*fahşâ*”dan maksat “insan tabiatına aykırı olan, mantığın ve akliselimin kabul etmeyeceği şeydir”. Ancak bunun her türlü kötü günahı ve çirkin davranışı ihtiva ettiğine şüphe yoktur. Nitekim âyetin başında “*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman ‘Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti’ derler.*”<sup>257</sup> Yani onlar atalarından tevarüs ettikleri, yanlış davranışları gerekçe göstererek yaptıkları kötülükler hakkında “Allah bize bunu emretti” diyorlar. Ebüssuûd’a göre bu hem kör bir taklitçiliktir hem de bir iftiradır. Çünkü Allah Teâla kötülüğü emretmez ve onun âdetinin hep iyi ve güzel şeyler emretmek şeklinde gerçekleştiği bilinmektedir.<sup>258</sup> Buna göre Allah'ın yöneticilere iyi davranmaları ve itaat etmelerini emretmesinin ardından onların şımarmaları, ilgili toplumun -kötü eylemlere ses çıkarmadıkları için- hür irâdesiyle kötülük ve dalâlete sapmış olmasının kaçınılmaz bir sonucunu ifade etmektedir.

<sup>254</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli 's-selîm*, 3: 170.

<sup>255</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli 's-selîm*, 3: 170. Kanter, “Ebüssuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri”, 197.

<sup>256</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli 's-selîm*, 5: 162-163.

<sup>257</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli 's-selîm*, 3: 223.

<sup>258</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli 's-selîm*, 3: 223.

Netice itibariyle Zemahşeri ve Ebüssuûd Efendi'nin görüşleri incelendiğinde müteşâbih âyetlerin manaları bilinip bilinmeyeceği hususunda iki müfessir de bu tür âyetlerinin te'vilini/nihai anlamını Allah yanında ilimde yüksek payeye erişenlerin de bilebileceklerini savundukları görülür. Allah Teâla'nın zât ve sıfatları ile ilgili âyetlerin yorumlanmasında iki müfessirimiz de yed, vech, 'ayn gibi insan biçimci ve cismanî sıfatların lafzî-zahirî anlamlarını kabul etmeyerek onları te'vil etme yöntemini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bununla beraber Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi müteşâbih âyetlerin te'vilinde öncelikle müteşâbihleri muhkemlere hamledilerek te'vil edilmesi gerektiğini görüşündedirler. Zemahşerî Mu'tezilî olması hasebiyle, teccîme işaret eden müteşâbih ifadeleri dildeki hakiki/zahiri mana yerine tenzihi bildiren mecazî manada düşünmesi gerektiği kanaatindedir. Ebüssuûd ise tenzih fikrine bağlı kalarak te'vil ve tefvîz yöntemini benimsemekle birlikte eserinde selef âlimlerinin tevakkuf ve bilâ-keyf görüşlerine de yer vermektedir.

## 4.2. Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımları

### 4.2.1. Haberî Sıfatlar

Bu başlık altında İslâm düşünce tarihinde geniş tartışmalara sebep olan müteşâbih sıfatlar da denen haberî sıfatlar yerinde incelenerek Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin ilgili kavramları nasıl yorumladıkları tespit edilmeye çalışılacak, iki yaklaşım arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulacaktır.

#### 4.2.1.1. İstivâ, Arş ve Kürsî

İstivâ (استواء), Allah'ın zâtının kâinatla ilişkisini konu edinen haberî/müteşâbih sıfatlardan biridir. "S-v-y" (سوى) kökünden türeyen istivâ, doğrulmak, dik, doğru ve düz durmak; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, karar kılmak, oturup yerleşmek; tahta oturmak gibi anlamlara gelir.<sup>259</sup> İstivâ kavramı yedi âyette Arşa<sup>260</sup>, iki âyette semaya<sup>261</sup> yönelik bir fiil olarak Allah'a nispet edilmiştir.<sup>262</sup>

<sup>259</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "seva", 14: 410; İsfahânî, *el-Müfredât*, "seva", 440-441. Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 402.

<sup>260</sup> Bkz. A'râf 7/54; Yûnus10/3; Ra'd 13/2; Tâ Hâ 20/5; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

<sup>261</sup> Bkz. Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

<sup>262</sup> Yavuz, "İstivâ", 402.

Zemahşerî, Bakara sûresinin 29. âyetinde geçen (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ) (إِلَى السَّمَاءِ) fiilin mastarı olan istivâ'nın “doğrulamak, dik ve doğru durmak” manasına geldiğini belirtir. Allah'ın semaya istivasını ise; “irâdesi ve meşietini ile bizim için yeryüzünde ne varsa yarattıktan sonra, göğe yönelmesi” olarak yorumlar.<sup>263</sup> Ebüssuûd Efendi'ye göre âyette geçen “*Sonra semaya istivâ etti*” ifadesi Allah'ın, başka yaratmalar da yapabilecek durumlarda iken irâdesiyle göğe yönelmesi demektir. Ebüssuûd, burada istivânın yalnız gök için kullanılmasının iki sebebi olduğunu söyler: Birincisi, istivâ; süflî âlemle ilgili varlıkların yaratılışında gerçekleşmez. İkincisi ise, istivâ'nın yalnız semavat için zikredilmesi, ulvî âlem baştan yaratılırken büyük bir itina gösterildiğini açıklamak içindir. Bununla birlikte bir başka görüşe göre istivâ, hâkim ve malik olmak anlamındadır. Bu konuda Ebüssuûd birinci görüşü benimsemiştir.<sup>264</sup>

Fussilet sûresinin 11. âyetinde (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ) geçen aynı istivâ'ya Zemahşerî, “bir yere dosdoğru gitmek, düpedüz bir yere yönelmek” anlamlarını vermiştir.<sup>265</sup> Buna göre âyetteki istivâ, Allah'ın, yeryüzünü ve oradaki varlıkları yarattıktan sonra kendisini vazgeçirecek herhangi bir şey olmaksızın doğrudan göğü yaratmaya yönelmesi demektir. Ebüssuûd ise âyette geçen istivâ'yı “başka bir işe takılıp kalmadan, doğrudan doğruya, karanlık hâlindeki göğe yönelmek” şeklinde yorumlamıştır.<sup>266</sup>

İstivâ sözcüğü gibi âyetlerde karşımıza arş ve kürsî kavramları da çıkmaktadır. Arş (عرش), lügatte “yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey” anlamına gelir. Buna bağlı olarak “köşk, ev, çardak, kubbe ve tavan” gibi manalarda da kullanılmıştır. Ayrıca mecazî olarak “hükümdarlık, şeref, taht ve şan” gibi anlamlara da gelir. Arş kelimesi Kur'ân'da Allah'a nispet edilerek on sekiz yerde geçmektedir.<sup>267</sup> Kürsî kelimesi ise lügatte “bir şeyin aslı, üst üste konulmuş veya çeşitli parçalardan oluşturulup üzerinde

<sup>263</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 250.

<sup>264</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 78.

<sup>265</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 370.

<sup>266</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8: 5.

<sup>267</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “arş”, 6: 313-316; İsfahânî, *el-Müfredât*, “arş”, 493-494; Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *DİA*, c. 3 (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 406.

oturulan sandalye” gibi anlamlara gelir. Kürsî (كرسي), Kur’ân’da iki âyette yer almış ve bunların biri Bakara sûresinin 255. âyetidir. “Âyetü’l-kürsî” diye bilinen bu âyette “O’nun kürsîsi göklerle yeri kuşatmıştır.” buyrulmuş, kürsî Allah’a nispet edilmiştir. Diğeri ise Sâd sûresinin 34. âyetinde geçmekte ve Hz. Süleyman’ın tahtını ifade etmektedir.<sup>268</sup>

Arş kelimesi ile ilgili olarak, Zemahşerî’ye göre Tâ-Hâ sûresinin 5. âyetinde “*Rahmân Arşa istivâ etti*” (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) şeklinde geçen arş ifadesi, bir hükümdarın tahtı; tahta oturmak da hükümdarlık anlamındadır. “Burada, gerçek manada 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.”<sup>269</sup> Yine, İsrâ sûresinin 42. âyetinde geçen “*Arşın sahibi*” (ذِي الْعَرْشِ) ifadesini Zemahşerî ‘hükümlerlik ve rubûbiyyet sahibi’ olarak açıklamıştır.<sup>270</sup> Ebüssuûd Efendi ise “*Rahman olan Allah, Arş’a istivâ etmiştir*” ifadesindeki arş’a istiva etmeyi; hakimiyet ve hükümlerlik’in mecazî ifadesi olarak yorumlamıştır. Bundan maksat, kâinatın icadı ve yönetiminin Allah Teâla’nın üstün irâdesine bağlı olduğunu anlatmaktır.<sup>271</sup> Ayrıca, Ebüssuûd İsrâ 42. âyetindeki “*Arşın sahibi*” ifadesini de “mutlak hâkimiyet ve rubûbiyyet sahibi” olarak açıklamıştır.<sup>272</sup>

Hûd sûresinin 7. âyetinde geçen “*Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı ve Arş’ı da suyun üzerindeydi*” arş ifadesiyle ilgili olarak müfessirimiz Zemahşerî, burada “Arşın, gökler ve yeryüzünden önce yaratılmış somut ve fizikî bir şey olduğunu söylemeye çalışmıştır.”<sup>273</sup> Ebüssuûd da bu âyetin, arş’ın ve suyun yaratılışının, göklerin ve yeryüzünün yaratılışından önce olduğuna delâlet ettiğini beyan eder. Fakat arş ile su arasındaki münasebetin ne olduğuna açıklık getirmez.<sup>274</sup>

<sup>268</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kürsî”, *DİA*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 572.

<sup>269</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 67.

<sup>270</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 522.

<sup>271</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 6: 5.

<sup>272</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 5: 174.

<sup>273</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 184.

<sup>274</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 4: 187.

Zemahşerî, Mü'min sûresinin 7. âyetindeki “Arşî taşıyan melekler” (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ) ifadesinin tefsirinde, “Arşî taşıyan meleklerin ayaklarının arzın en aşağısında, başlarının ise arşa degecek kadar yukarıda” olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber bu meleklerin büyüklüğüyle ve arzın mahiyeti ile ilgili birkaç rivayet zikretmiştir. Dolayısıyla, müfessirimiz, arzın mahiyeti ile ilgili olarak zikrettiği rivayetlere istinaden burada da sanki arzın fizikî/haricî bir varlık olduğunu beyan etmektedir.<sup>275</sup> Ancak âyetin tefsirinin devamında şu açıklamayı yapmıştır:

Şayet mesele (Allah’a mekân ve cismaniyet isnat eden) Mücessime’nin dediği gibi olsaydı, Arş’in etrafında bulunan melekler Allah Teâla’yı görürdü; dolayısıyla O’na iman etmekle nitelenmezlerdi, çünkü ancak gâib bir varlık, kendisine iman edilmekle nitelenir. Melekler -övgü kabilinden- Allah’a imanla nitelenince gerek onların gerek yeryüzündekilerin gerekse o makamdan uzakta bulunan herkesin -yani iman edebilecek herkesin- imanının akıl yürütme ve istidlâlden başka bir yolla gerçekleşmeyeceği noktasında birleştiği; Allah’ın cisimlere ait sıfatlardan münezze olmasına hasebiyle, ancak nazar ve istidlâl yoluyla bilinebileceği anlaşılmış olur.<sup>276</sup>

Ebüs-suûd efendi bu konuda âyette bahsi geçen meleklerin, bütün meleklerin en yüksek tabakası olduğunu ve bunların diğer meleklerden önce yaratılmış olduklarını söyler. Bu meleklerin arzı yüklenmeleri ve çevresinde bulunmaları, mecazî bir ifade olup arzın muhafazası ve tedbiriyle görevli olmaları anlamına gelir. Ayrıca, bu onların, arzın sahibi Allah’a yakın olmalarından ve O’nun yanında itibar sahibi olmalarından kinayedir.<sup>277</sup>

Zemahşerî, Bakara sûresinin 255. âyetinde geçen (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) taht veya oturulan sandalye manasında olan Allah’ın kürsîsinin semavatı ve arzı kapsadığına dair ifadenin Allah’ın azametini işaret eden tasvirî bir anlatım olduğunu beyan etmiştir. Zira ortada ne bir kürsî ne oturma eylemi ne de oturan vardır. Bu tıpkı, Zümer 67. âyetinde geçen “Kıyamet günü gökler Allah’ın sağ elinde dürülecektir” ifadesi

<sup>275</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 330-331; ayrıca bkz. Celil Kiraz, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2008), 539.

<sup>276</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Nihat Uzun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 5: 1002.

<sup>277</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7: 267.

gibidir. Gerçekte burada ne dürme ne de bir sağ el söz konusudur. Bu sadece ve sadece Allah'ın büyüklüğüne işaret eden birer *temsili* ve *tahyîli*<sup>278</sup> anlatımdan ibarettir.<sup>279</sup>

Ebüs-suûd Efendi, Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsirinde, kürsî kelimesini, hükümdarların oturdukları taht (مقعد القاعد) olarak açıklamıştır. Ona göre buradaki kürsî kavramının mecazî bir kullanımı söz konusudur. Aslında burada, ulûhiyyet makamında ne kürsî ne de oturan ve oturma vardır. Ebüsuûd, bunun sadece Allah Teâla'nın şanını, hükümdarlığının büyüklüğünü ve bilgisinin her şeyi ihata ettiğini anlatan temsilden başka bir şey olmadığını belirtir.<sup>280</sup> Ebüsuûd, kürsî'nin mahiyeti konusunda onun, arş'ın önünde yedi semâyı kuşatan bir cisim veya sabit yıldızların bulunduğu, yedi feleği kuşatan sekizinci felek olduğunu anlatan diğer görüşlere de yer verir.<sup>281</sup>

Anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Zemahşerî, Allah Teâla'nın arş'a istivâsı hususunda, edebî ve belagî bilgilerden istifade ederek istivânın, Allah'ın kâinâtı yönetme ve hakimiyetine alması manasına geldiğini açıkça söyler. Ancak arşın mahiyeti ve meleklerin onun etrafında dolaşmaları gibi meseleleri te'vil konusunda net davranmamaktadır. Özellikle Hûd sûresinin 7. âyetinde geçen “*Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı ve Arşı da suyun üzerindeydi*” arş kelimesi hakkında Zemahşerî herhangi bir yorum yapmadan onun somut ve haricî bir varlık olduğuna işaret etmiştir. Bunun nedeni, muhtemelen konuyla alakalı âyetlerde geçen ifadelerin başka türlü yorumu büyük ölçüde engel olması ve zahiri anlam doğrultusunda konuya dair birkaç hadis ve rivayetin bulunması olabilir.<sup>282</sup> Allah'ın kürsîsi konusunda ise Zemahşerî, kürsînin O'nun yüceliğine işaret eden bir tasvir ve tahyîl olduğunu ifade etmiştir.

Ebüs-suûd Efendi, tenzih fikrine bağlı kalarak Allah'ın arşa istivâsını, hükümlanlık ve saltanatın mecazî ifadesi olarak telakki etmektedir. ‘Arş’ kavramını da mecaz olarak

<sup>278</sup> “Temsîl veya diğer adıyla teşbîhü't-temsîl, aslında teşbîhin bir çeşididir. Bir teşbîhte benzetme yönü iki veya daha fazla unsurdan oluşuyorsa, bu tür teşbîhlere temsîl denilmektedir. Yani burada, birden fazla öğeden oluşan bir tablonun, başka bir tabloya benzetilmesi söz konusudur. Tahyîli teşbîh ise benzetme yönü hayâlî olan teşbîhlere denilmektedir.” Bkz. Kiraz, “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, 521-522.

<sup>279</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 481-483.

<sup>280</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 248.

<sup>281</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 248.

<sup>282</sup> Kiraz, “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatları.”, 540.

kabul edip ‘mutlak hâkimiyet/hükümdarlık ve rubûbiyet’ olarak açıklamaktadır. Ancak Ebüssuûd Hûd 7. âyetin tefsirinde arşın yaratılmış bir şey olduğuna işaret etmiştir. Allah mekândan münezzehe olduğundan, buradaki arş’ın Allah’a izafetini Beytullâh veya Nâkatullâh örneklerinde olduğu gibi ta’zim ifade eden izafet olarak algılamak mümkündür.<sup>283</sup> Allah’ın kürsîsi ifadesinde ise Ebüssuûd, onun mecazî bir anlatım olduğunu, Allah’ın ilmi veya O’nun hâkimiyeti ve hükümlerliliği anlamına geldiğini belirtmektedir. Sonuç itibariye iki müfessir de istivâ, arş ve kürsî gibi müteşâbih ifadelerin tefsirinde tenzih fikrine bağlı kalarak te’vil yöntemini benimsemişler, bütün kavramların te’vilinde de benzer görüşler serdetmişlerdir.

#### 4.2.1.2. Gazap, İstihzâ ve Mekk

Gazap (غضب) kelimesi sözlükte mastar olarak “öfkelenmek, kızmak” ve isim olarak “öfke, kızgınlık” anlamlarına gelir. Allah’a izâfe edildiğinde gazap “azap etmek, yoksulluğa, zillete ve helâke mâruz bırakmak, lânet etmek ve rahmetinden uzaklaştırmak” gibi anlamlar taşır. Gazap kelimesi müştakları ile birlikte Kur’ân’da yirmi dört âyette geçmektedir. Bunların on dokuzunda Allah’a, diğerlerinde ise kullara izafet edilmiştir.<sup>284</sup> Kur’ân’da Allah’ın kimlere ve nasıl azap ettiği-edeceği açıkça belirtilmiş ve O’nun gazabının sebepleri, “âyetleri inkâr ve Peygamberleri öldürmek”<sup>285</sup>, “Allah’a karşı gelmek ve haddi aşmak”<sup>286</sup>, “bir mü’mini kasten öldürmek”<sup>287</sup>, “Allah’tan başka bir varlığa tapmak”<sup>288</sup>, “savaştan kaçmak”<sup>289</sup>, “dinden dönmek”<sup>290</sup>, “Allah’ın verdiği rızık konusunda taşkınlık ve nankörlük etmek”<sup>291</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Gazap kavramını dikkate alarak Bakara sûresinin 61. âyetinde geçen “Allah’ın gazabına uğradılar...” (وَبَأُو۟رَ۟ثُۙو۟نَۙ بَغَضَۙبِۙ مِّنَ ٱللَّهِ) ifadesindeki gazabı Zemahşerî şöyle açıklamıştır: “Bu ifade onların küfürleri ve peygamberleri öldürmeleri sebebiyle

<sup>283</sup> Kiraz, “a.g.e”, 541.

<sup>284</sup> İlyas Üzümlü, “Gazap”, *DİA*, c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 434.

<sup>285</sup> Bakara, 2/61; Âl-i İmrân, 3/112.

<sup>286</sup> Âl-i İmrân, 3/112.

<sup>287</sup> Nisa, 4/93.

<sup>288</sup> A’râf, 7/152.

<sup>289</sup> Enfâl, 8/16.

<sup>290</sup> Nahl, 16/106.

<sup>291</sup> Tâhâ, 20/81.

Allah'ın gazabına müstahak olmaları demektir, gazabın hangi anlamda kullanıldığını beyan etmek üzere de âyette zikri geçen zillet ve meskenete (fakru zarurete) mahkûm olmalarına işaret edilmiştir.<sup>292</sup> Yine Âl-i İmran sûresinin 112. âyetinde geçen “*Allah'ın gazabına uğradılar...*” ifadesini Zemahşerî, O'nun gazabını hak ettiler şeklinde yorumlar. Yanı âyet “*üzerlerine düşüklük/zillet damgası vurulmuştur*” demektir.<sup>293</sup>

Bakara sûresinin 61. âyetinin tefsirinde Ebüssuûd Allah'ın gazabının ne şekilde gerçekleştiği hususunda herhangi bir bilgi vermemiş, sadece onların Yüce Allah'ın büyük bir gazabına müstahak olduklarını ifade etmiştir.<sup>294</sup> Yine, Âl-i İmrân sûresinin 112. âyetinde geçen “*Allah'ın gazabına uğradılar*” ifadesini Ebüssuûd, Allah'ın pek büyük ve korkunç bir gazabına müstahak oldukları şeklinde açıklamıştır.<sup>295</sup>

A'râf sûresinin 152. âyetinde geçen “*Buzağıya tapanlar yok mu, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir...*” gazap ifadesi Zemahşerî tarafından birbirlerini öldürme emri olarak açıklamıştır. Görüldüğü üzere burada gazap ölüm ile eşleştirilmiştir.<sup>296</sup> Tâhâ sûresinin 81. âyetinin “*Kimi gazabım çarparsa, hakikaten o, yıkılıp gitmiştir.*” (وَمَنْ يَخِلُّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى) tefsirinde Zemahşerî, Allah Teâla'nın gazabından kask edilen cezalarıdır; bu nedenle *gazap* yukarıdan aşağıya inme ile nitelenmiştir; yani Allah'ın gazabı kime inmişse o, helâk oldu şeklinde açıklamıştır.<sup>297</sup> Ebüssuûd Efendi ise A'râf sûresinin 152. âyetini “*Âhirette onlara Rablerinden mutlaka tahmin edilemeyen büyük bir gazap erişecek ve bu gazap, çeşitli azapları beraberinde getirecektir*” şeklinde açıklar.<sup>298</sup> Tâhâ sûresinin 81. âyetindeki “*Kimi gazabım çarparsa, o, yıkılıp gitmiştir*” ifadesini “*Kim ki, gazabıma uğrarsa, o gerçekten helâk olmuştur (yahut Cehenneme yuvarlanmıştır)*” şeklinde tefsir eder.<sup>299</sup> Ayrıca, Nahl sûresinin 106. âyetinde (*Kim kalbini küfre açarsa Allah'ın gazabı işte onların üzerindedir*) geçen gazabı; künhüne vakıf olunamayan büyük bir gazap olarak açıklamıştır.<sup>300</sup>

<sup>292</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 276.

<sup>293</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 610.

<sup>294</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 107.

<sup>295</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2: 72.

<sup>296</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 512-513.

<sup>297</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 100.

<sup>298</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3: 275.

<sup>299</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 6: 33.

<sup>300</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 143.

İstihzâ (استهزاء) kelimesi, hez', hüzü' ve hüzüv kökünden gelmektedir. Lügatte alay etmek, eğlenmek, hafife almak, küçük düşürmek, şeref ve haysiyeti kırmak<sup>301</sup> ve başkasının söz ve davranışlarını kusurlu görmek anlamları taşır. İstihza kelimesi Kur'ân'da “Allah da kendileriyle alay eder ve onları taşkınlıkları içinde bırakır” Allah'a edilmiş şeklinde bazı âyetlerde yer alır.<sup>302</sup> Ayrıca, istihza anlamını taşıyan başka bir kelime olarak *suhriyye* (سخرية) Kur'ân'da on beş âyette isim ve fiil olarak yer almaktadır.<sup>303</sup> Mekr (مكر) kelimesi ise lügatte “aldatmak”, “hile yapmak suretiyle birinin amacına ulaşmasını engellemek” manasında kullanılır.<sup>304</sup> Mekr kavramı Kur'ân'da Allah'a nispet edildiğinde “tuzak ve düzenlerini etkisiz hale getirerek kötülerini hilelerinden dolayı cezalandırmak” manasına gelir.<sup>305</sup> Ayrıca, Kur'ân'da manaları açısından mekre benzeyen *keyd* ve *hud'a* kavramları vardır.<sup>306</sup> Dil ve tefsir âlimleri Kur'ân'da geçen istihzâ, suhriyye, keyd, mekr ve hud'a gibi kavramların sözlük anlamlarının Allah'a izâfe edilmesi doğru kabul edilmemiştir. Ancak Allah'ın istihzâsının te'vili konusunda ihtilaf edilmiştir.<sup>307</sup> Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) Allah Teâla için müstehzi ifadesinin kullanılmasını yanlış görürken istihzânın O'nun için caiz olduğunu ifade etmiştir. Elmalılı O'nun istihzâsını, kendi rızasına (emirlerine) karşı davrananları zelil ve rezil etmesi olarak yorumlar.<sup>308</sup>

Allah'ın alay etmesi (istihzâsı) ile ilgili Zemahşerî, Bakara sûresinin 15. âyetinde geçen “Asıl onlarla alay eden ve azıp saparak dolaşmalarına izin veren Allah'tır” ifadesini, onlara zillet ve alçaklık musibetini indirmesi şeklinde tev'il etmiştir. Çünkü alay eden şahsın amacı, alay ettiği kişiyi aşağılamak, onu hafife almak ve itibarsızlaştırmaktır. Bununla beraber Zemahşerî'ye göre Allah hakkında ‘alay etti’ ifadesini kullanmak, uygun değildir; çünkü alay etmek bir kusur ve cehalet olarak sayılır ve Yüce Allah'a bu tür çirkin şeylerden münezzehtir.<sup>309</sup>

<sup>301</sup> Mustafa Çağrı, “İstihza”, *DİA*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 347.

<sup>302</sup> Bakara, 2/15.

<sup>303</sup> Çağrı, “İstihza”, 347.

<sup>304</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5: 183;

<sup>305</sup> Bekir Topaloğlu, “Mekr”, *DİA*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 580.

<sup>306</sup> Topaloğlu, “Mekr”, 581.

<sup>307</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 301-305; Topaloğlu, “Mekr”, 581.

<sup>308</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 357-358.

<sup>309</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 185.

Ebüs-suûd Efendi âyette geçen “Allah onlarla istihza (alay) eder” ifadesini Allah’ın onları istihzaları sebebiyle cezalandırması şeklinde yorumlar. Yani, istihza edilenler istihzanın mucip olduğu hakaret ve aşağılanma onlar üzerine ineceği için Allah’a istihzâ atfedilmiştir. Bununla beraber Allah dünyada iken münafıklara zaman tanır, nimetlerini artırır; azgınlıklarına devam etmelerine göz yumar ve sonrdan onları yavaş yavaş azabına yaklaştırır. Ahirette ise kendileri için cennete bir kapı açıldığını görürler, ancak onlar ona doğru koştukların da kapı yüzlerine kapanacaktır.<sup>310</sup>

Yine alay etmek anlamına gelen suhriyye ile ilgili Tevbe sûresinin 79. âyette geçen “Alay edenleri Allah maskaraya çevirecektir” (فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ) ifadesindeki sahira (alay etmek) Zemahşerî’ye göre, beddua değil, Bakara sûresinin 15. âyeti gibi haber ifadesidir. Bunun anlamı da âyetin devamı olan “*bunların hakkı, can yakıcı bir azaptır*” ifadesidir.<sup>311</sup> Ebü-s-suûd bu konuda Allah’ın onlarla alay etmesini; onların alaylarının cezasını vermesi olarak açıklamış. Ayrıca bu ifâdenin kullanılması onların fiili ile Allah’ın fiili arasında şeklî bir benzerlik kurulması içindir.<sup>312</sup>

Tuzak veya hile yapmak gibi anlamlara gelen mekr ile ilgili olarak Enfâl sûresinin 30. âyetinde geçen “Allah da mekr ediyordu...”, Allah’ın mekri veya tuzak kurmasını Zemahşerî, “Allah onlar için hazırladıklarını, onları ansızın yakalamak için gizli tutması ve müstahak olanların üzerine hak ve adalet olan belayı indirmesi” şeklinde açıklamıştır.<sup>313</sup> Ebü-s-suûd ise âyette geçen “Allah’ın alay etmesi” Allah’ın tuzaklarını başlarına çaldı; ya da Hz. Peygambere tuzak kurmaları sebebiyle onları cezalandırdı yahut onların yaptıklarına benzer bir muamele yaptı anlamındadır. Nitekim Allah, müşrikleri Bedir savaşına çıkarttı ve orada Müslümanları onların gözlerine az gösterdi ve böylece iki tarafın karşılaşmasını sağlamıştır.<sup>314</sup> Yine mekr kavramı ile ilgili A’râf sûresinin 99. âyetinin “Allah’ın mekrinden de mi emindiler?” ifadesindeki Allah’ın mekrini Zemahşerî, Allah’ın, kulu hiç fark etmeyeceği bir şekilde yakalaması, onu adım adım helâke sürüklemesi (*istidrâc*) anlamında bir isti’âre olduğu ifade etmiştir.<sup>315</sup>

<sup>310</sup> Ebü-s-suûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1: 47.

<sup>311</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 73.

<sup>312</sup> Ebü-s-suûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 4: 87.

<sup>313</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 576.

<sup>314</sup> Ebü-s-suûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 4: 19.

<sup>315</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 480.

Ebüs-suûd Efendi de âyette geçen “Allah’ın mekrini (tuzağını)” kulun hiç beklemediği bir anda veya bir şekilde Allah Teâla’nın onu yakalaması demektir. Bununla beraber bu terki Allah’ın bir kulu adım adım helâke sürüklemesi (*istidrâc*) anlamında bir isti’âredir. Bundan maksat ise, Allah Teâlâ’nın azabının iki vakitte gelmesi şeklinde açıklamıştır.<sup>316</sup>

Görüldüğü üzere Allah’ın gazabı ile ilgi mezkûr âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, gazabın zillet, fakru zaruret, düşüklük, birbirlerini öldürme, sürgün ve cezalandırma gibi Allah’ın çeşitli ukubat ve müeyyideleri olarak belirtmiştir. Zemahşerî’nin bu kavramı te’vil etmesi gayet anlaşılır bir şeydir. Çünkü öfke, kızgınlık ve intikam alma arzusu anlamındaki gazabın insanî (acziyet ve noksanlık) nitelikleri Allah’a izafe edilmesi Mu’tezile’nin prensibi ile uyuşmamaktadır. Ancak, bazı âlimlere göre Zemahşerî’nin gazabı müeyyideler ile açıklaması, Allah’ın irâde sıfatını nefyetmektedir. Ancak Eh-i Sünnet’e göre gazap kavramının ukubatı irâde etmek olarak te’vil edilmesinde beis yoktur.<sup>317</sup> Ebüsuûd’e gelince Bakara 61. âyet, Âl-i İmran 112. âyet, A’râf 152. âyet ve Nahl 106. âyetlerde geçen Allah’ın gazabının ne olduğu konusunda bilgi vermemiş sadece Allah’ın pek büyük, korkunç tahmin edilemeyen büyük bir gazap olduğunu ifade etmiştir. Ancak, Tâhâ sûresinin 81. Âyetinde gazabın helâk olmak veya cehenneme yuvarlanmak olarak te’vil etmiştir. Ebüsuûd Efendi’nin gazap kavramının te’vili konusunda daha çok nefy ile ispat arasında bir yöntem benimsediğini söylenebilir. İstihzâ ve mekr gibi kavramların alay etmek, tuzak kurmak gibi gerçek anmalarının Allah’a izafe edilmesi konusunda iki müfessirimiz de bunun doğru ve caiz olmadığını dile getirmişlerdir. Ayrıca bu tür isnatların ve anlatımların (insanî çirkin fillerin) Allah söz konusu olduğunda mecazî olup O’nun şanına layık bir şekilde anlatılmasının gerektiğini savunmuşlardır. Buna göre Allah’ın istihzâsını; onun cezalandırması, zillet ve alçaklık musibetini indirmesi ve mekr’ini de kulunun hiç fark etmeyeceği bir şekilde yakalaması olarak mecaz ve isti’âre gibi edebi anlatımla te’vil etmişlerdir. Bu konudaki Zemahşerî ve Ebüsuûd Efendi’nin sergiledikleri bu tutum, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmektedir.

<sup>316</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 3: 254.

<sup>317</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (dipnot), 4: 100.

#### 4.2.1.3. Nüzûl, İtyân ve Meci'

Nüzûl (نزول) kelimesi dilde “yukarıdan aşağıya inmek” anlamında gelir. İniş manasında olan bu kelime hadislerde<sup>318</sup> Allah’a nispet edilmiştir, ancak te’vili hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kur’ân-ı Kerimde doğrudan nüzûl kavramı sıfat olarak Allah’a nispet edilmemiştir. Lakin Allah’ın Kur’ân’ı, suyu, rahmeti ve azabı gibi indirme çerçevesinde dolayla olara O’na izafe edilmiştir. Bununla beraber, Kur’ân-ı Kerimde nüzul kelimesi ile yakın veya benzer mana içeren “ityân” (إتيان) ve “mecî” (مجيء)<sup>319</sup> gibi Allah’a izafe edilmiştir.<sup>320</sup> Sözlük anlamları itibariyle hem ityân hem de meci’ gelmek anlamına gelir.<sup>321</sup>

Nüzûl, ityân ve meci’ kelimelerin te’vili konusunda Selef âlimleri, bu kavramların herhangi bir yoruma tâbi tutmadan olduğu gibi benimsemek gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim âyetlerde geçen Allah’ın inişi veya gelişi, mahlûkatınkine benzemez. O’nun gelmesinin mahiyeti ve keyfiyetini biz bilemeyiz ancak iman ederiz ve niteliği ile meşgul olunmaz.<sup>322</sup> Bununla beraber bu tür kavramların te’vili konusunda Allah’ı mahlukata benzeten ve O’na cismaniyet nispet eden telakkilerden tenzih edilmiştir. Bu bağlamda yaygın hale gelen görüş, mütakellimlerin anlayışı olup Allah’ı mahlukata benzemekten uzak olması hasebiyle en sağlam görüş olarak değerlendirilmiştir.<sup>323</sup>

Kur’ân’da farklı sûrelerde Allah hakkında nüzûl masına gelen *ityân* ve *meci’* ifadeleri kullanılmıştır. Bunlardan bir tanesi Bakara sûresinin 210. âyetinde geçen ( هَلْ يَنْظُرُونَ ) “Allah’ın gelmesi” ifadesini Zemahşerî,

<sup>318</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhi Buhârî*, “Teheccüd”, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 14; Ebü’l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, “Salâtü’l müsâfirin” (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 168–172; Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2: 264.

<sup>319</sup> “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?” (Bakara, 2/210); “Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi.” (Fecr, 89/22); “Allah kurdukları birralara (kudretiyle) temellerinden geldi.” (Nahl, 16/26); “Ama Allah (O’nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi.” (Haşr, 59/2) âyetleri Allah’ın gelmesinden bahsetmektedir.

<sup>320</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Nüzûl”, *DİA*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 310.

<sup>321</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “eta”, 60-61.

<sup>322</sup> Ömer Aydın, “Kur’an’da Geçen Belli Başlı Haberi Sıfatların Te’vili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2000), 165.

<sup>323</sup> Yavuz, “Nüzûl”, 310.

“O’nun helâkı ve yıkıcı bir azabının gelmesi şeklinde yorumlar.<sup>324</sup> Ebüssuûd Allah’ın gelmesini, O’nun emir ve azabının gelmesi şeklinde te’vil etmiştir. Zira âyette geçen (هَلْ يَنْظُرُونَ) terkibi bir istifham-ı inkârîdir (Red edici sorudur). Yani onların zannetikleri gibi ne Allah’ın ne de meleklerinin beyaz buluttan gölgelikler içinde kendilerine gelmeyeceğidir. Onlara ancak Allah’ın emri ve azabı geleceğine işaret edilmiştir.<sup>325</sup> Fahrettin er-Razî (ö. 606/1210) bu konuda inmek ve gelmek gibi hareket içeren fiiller, cisimlerin niteliği olduğuna dikkat çeker ve bu tür ifadelerin yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. “Allah’ın gelmesi” (وَجَاءَ رَبُّكَ) ifadesinin te’vili konusunda çeşitli görüşler zikretmiştir:

1. Allah’ın gelmesinden maksat; bizim bildiğimiz gelmek-gitmek eylemi gibi değildir, bunu bilgisi sadece Allah’a aittir. Burada yapılması gereken sükûttur ve âyetin muradını Allah’a havale edilmelidir. Bu da selefın benimsediği görüştür.
2. Allah Teâla’nın vaat ettiği azabı ve hesabının gelmesi demektir.
3. Allah’ın meleklerle beraber azabının gelmesi demektir.
4. Bu ifade âhiret gününün büyüklüğü, şiddeti ve havlinin tasviridir.<sup>326</sup>

Zemahşerî, kıyamet günü Allah ve melekleri ile birlikte gelişlerini ifade eden ve ilk bakışta sanki Allah Teâla’nın bir mekândan başka bir mekâna intikâl etmekle tavsif ediliyor gibi görünen Fecr sûresi sûresinin 22. “*Rabbin ve melekler saflar halinde geldiler*” (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) âyetiyle ilgili güzel bir yorumda bulunmuştur. Zemahşerî “*Rabbin ve melekler saflar halinde geldiler*” ifadesini Allah’ın iktidar alâmetlerinin ve ezici güç ve saltanat belirtilerinin iyice zuhurunu ifade eden temsili bir anlatım olduğunu söyler. Ayrıca, âyetin yorumunda Zemahşerî, Allah’ın bu husustaki durumu, misal olarak bizzat kendisi geldiği zaman ortaya çıkan bir kralın durumuyla benzetmektedir.<sup>327</sup>

Zemahşerî’nin bu yorumuyla, hareket etme, bir mekândan başka bir mekâna intikâl etme fiillerin bir yönde/konumda bulunan varlıklar için geçerli olduğunu söyler. Ancak Allah söz konusu olduğunda, O, bu tür sıfatlardan münezzehtir olduğunu ifade

<sup>324</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 419.

<sup>325</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1: 212-213.

<sup>326</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 5: 231-233.

<sup>327</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 373.

etmektedir. Ebüssuûd Efendi ise Fecr sûresi sûresinin 22. “*Rabbin ve melekler saflar halinde geldiler*” âyetindeki Allah’ın gelmesini, Allah’ın emri geldiği zaman yahut Allah’ın kudretinin âyetleri ve kahrının eserleri görüldüğü zaman şeklinde yorumlamış. Ayrıca, bu ifade, sultanın huzurunda onun heybetinin ve siyasetinin hükümlerinin görülmesine bir nevi benzetme olduğunu ifade etmiş.<sup>328</sup>

Zemahşerî’ye göre Nahl sûresi sûresinin 26. âyetinde geçen “*Allah (azabı ile) gelerek binalarını temellerinden çökertmiş*” (قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَى اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْآفَاقِ), Allah’ın gelmesinden maksat, hiç fark etmedikleri hesap etmedikleri, beklemedikleri bir yer ve zamanda, temellerinden yani temellerinin olduğu kısımdan emrinin gelmesidir.<sup>329</sup> Yine ona göre Haşr sûresinin 2. âyetinde geçen (فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا) “*Allah’ın gelmesi*” ifadesini, “Allah’ın emri, hiç hesap etmedikleri bir yerden hiç ummadıkları, akıllarına gelmeyen bir yerden başlarına gelivermesidir” şeklinde yorumlar.<sup>330</sup> Ebüssuûd Efendi ise, Nahl 26. âyetinde geçen “*Allah’ın gelmesini*”, emri ve hükmün gelmesi olarak yorumlamıştır.<sup>331</sup> Haşr sûresinin 2. âyetinde geçen “*Allah’ın gelmesi*” ifadesini de O’un azabının gelivermesi şeklinde açıklamıştır.<sup>332</sup>

Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi’nin Allah’a isnat edilen “gelmek” anlamındaki nüzûl, ityân ve meci’ gibi kelimelerin yorumlarına baktığımızda bu tür kavramların mecazî/temsili anlatımlar olduğunu öğrendik. Dolayısıyla âyetlerde zikredilen “Allah’ın geliş veya inişi”, hakiki manada olmayıp Allah’ın emrinin [helâk] ve azabının gelmesi, heybet ve yönetim alâmetleri yahut Allah’ın kudretinin âyetleri ve kahrının eserleri gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim âlimlerin Allah Teâla’nın gelmek ve gitmek gibi fiillerden münezzehe olduğu hususunda görüş birliği sergilemişlerdir. Onlara göre kendisi hakkında bu tür niteliklerin verildiği hiçbir şey hareket veya hareketsizlik gibi niteliklerden ayrı olamaz. Ayrıca, kendisi hakkında bir yerden başka bir yere geçmesi geçerli olan her şeyin sınırlı ve sonlu olması gerekir. Zira bu niteliklere sahip olan her varlık sonradan yaratılmış bir varlık olacağından Yüce Allah hakkında bu niteliklerin kullanılması doğru ve uygun olmadığını

<sup>328</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 9: 157.

<sup>329</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 433.

<sup>330</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 74.

<sup>331</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 5: 107.

<sup>332</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 8: 225.

belirtmişlerdir.<sup>333</sup> Bu konudaki Selef âlimlerine ait mezkûr anlayışın da esasen kelâm âlimlerinin görüşünden farklı değildir. Zira Allah’a izafe edilen nüzul, ityân ve meci’ fiillerinin yaratıklarınkine teşbih edilmeyeceği noktasında her iki grup birleşmektedir.

#### 4.2.1.4. Kurb, Likâ ve Ma’iyyet

Kur’ân’da bazı âyetlerde Allah Teâla’nın kullara yakın oluşu kavuşma “kurb”, buluşma “likâ” ve beraber oluşu “ma’iyyet” gibi ifadelerle anlatılır. Kurb (قرب) kelimesi lügatte “yakın” anlamına gelir. Gerek Kur’ân’da gerekse Hz. Peygamber’den akatarılan rivâyetlerde kurb ve bu’ d gibi ifadeler mânevî yakınlığı ve uzaklığı ifade etmektedir.<sup>334</sup> Kur’ân’da Allah’ın kullarına yakın olduğuna dair örnek olarak “şüphesiz ki ben yakınım”<sup>335</sup>, “rahmetimizle yakınız”<sup>336</sup>, “Şüphesiz rabbim yakındır”<sup>337</sup>, “biz ona şah damarından daha yakınız”<sup>338</sup> gibi âyetlerde ifade edilmektedir. Bazı rivâyetlerde ise Allah’ın yakınlığını ifade dilmıştır. Örneğin, “siz, sizi işiten, yakın bir zâta yakarıyorsunuz ki o sizinle beraberdir. Sizin yakardığınız Allah, sizin her birinize binek devesinin boynundan daha yakındır,”<sup>339</sup> “O kendisine bir karış yaklaşıp bir kulaç yaklaşır” şeklinde Allah’a isnad edilen yakınlık geçmektedir.<sup>340</sup>

Allah’ın kullarına yakınlığı (kurb) ile ilgili olarak Bakara sûresinin 186. âyette geçen “Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım” (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي) (عَنِّي فَأَنِّي قَرِيبٌ) âyeti örnek verilir. “Ben yakınımdır” ifadesini Zemahşerî, Allah’ın dua edene kolayca icabet etmesi ve kendisinden talep edenin ihtiyacını hızlı bir şekilde karşılaması durumunun, mekânsal yakın olanın durumuna benzetilmesiyle ilgili *temsîlî* bir anlatım olduğunu söyler.<sup>341</sup> Ebüssuûd Efendi ise “Ben yakınımdır” terkibi, Allah Teâla’nın kullarının fiilleri, hâlleri ve sözlerini bildiğini, mekân bakımından

<sup>333</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 5: 232-233.

<sup>334</sup> Süleyman Ateş, “Kurb”, *DİA*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 432.

<sup>335</sup> Bakara, 2/186.

<sup>336</sup> A’râf, 7/56.

<sup>337</sup> Hûd, 11/61.

<sup>338</sup> Kâf, 50/16.

<sup>339</sup> Buhârî, “Meğazî”, 200; Müslim, “Zikr”, 44; “Dua”, 46.

<sup>340</sup> Ateş, “Kurb”, 433.

<sup>341</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 384.

yakın bir kimsenin durumuna teşbih/temsil yöntemiyle anlattığını ifade etmiştir.<sup>342</sup> Yine Hûd sûresinin 61. âyetinde geçen “Şüphesiz Rabbim yakındır; (dualara) icabet eder” (إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ) “Rabbim yakındır” ifadesini Zemahşerî, rahmeti yakın, istemesi kolay; mucip ise kendisine dua edip isteyene cevap verir şeklinde açıklamıştır.<sup>343</sup> Bu konuda Ebüssuûd de Zemahşerî gibi “Rabbim yakındır” ifadesini, “Rabbimin rahmeti kullarına pek yakındır” diyerek âyeti yorumlamış. Nitekim bir âyette “Şüphesiz Allah’ın rahmeti iyilik eden muhsinlere yakındır”<sup>344</sup> buyrulur.<sup>345</sup>

Kâf sûresinin 16. âyetinde geçen “Biz ona şahdamarından daha yakınız” (وَنَحْنُ أَقْرَبُ) (إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) Allah’ın yakınlığını Zemahşerî, bunun mecazî bir ifade olup Allah’ın ilminin kula yakın olması, kişinin bilinmeye konu olabilen yön ve hâllerine öylesine taalluk etmesi ki insanın hiçbir yanının O’na gizli kalmaması anlamında olduğunu beyan eder. Böylece Allah zâtı itibariyle kula yakınmış gibi olmaktadır. Nitekim Allah mekândan münezzehe olduğu hâlde “Allah her yerdedir.” denilir.<sup>346</sup> Ebüssuûd’a göre mezkûr âyette geçen “Biz ona şahdamarından daha yakınız” ifadesi, “Allah’ın, insanın halini, kendisine şahdamarından daha yakın olandan daha iyi bilir anlamındadır. Ayrıca buradaki ilmî yakınlığın, zâti yakınlık olarak ifade edilmesi, mecazî bir anlatımdır. Zira zâti yakınlık, ilmî yakınlığı gerektirmektedir. Şah damarı ise, son derece yakınlık konusunda bir misaldir”<sup>347</sup>

Likâ (لقاء) ve ma’iyyet (مَعِيَّة) kelimelerine gelince, likâ kavramı dilde “yüz yüze görüşme, karşı karşıya gelme ve/veya kısaca kavuşup buluşma” gibi manalara gelir.<sup>348</sup> Allah’ın kulları ile buluşması/kavuşması Kur’ân’da “likâullah”<sup>349</sup>, “bilikâi rabbihim”<sup>350</sup> gibi ifadelerle belirtilir. Ma’iyyet (beraber/birlikte olmak) ise, naslarda Allah’a nispet edilen Allah’ın kullarıyla beraber olmasını ifade eden müteşâbih sıfatlardandır. Kur’ân-ı Kerimde, “Allah sabredenlerle ve müttakilerle beraberdir”<sup>351</sup>

<sup>342</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1: 200.

<sup>343</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 212-213.

<sup>344</sup> A’raf, 7/56.

<sup>345</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 4: 221.

<sup>346</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 595.

<sup>347</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 8: 128.

<sup>348</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “likâ”, 15: 253-254; İsfahânî, *el-Müfredât*, “likâ”, 745.

<sup>349</sup> En’âm, 6/31; Yunus, 10/45; Ankebût, 29/5.

<sup>350</sup> Ra’d, 13/2; Kehf, 18/110; Furkân, 25/75; Rûm, 30/8; Secde, 32/10.

<sup>351</sup> Enfâl, 8/66; Tevbe, 9/36, 123; Nahl, 16/28; Ankebût, 29/69.

“Muhakkak ki Allah bizimle beraberdir”,<sup>352</sup> “O sizinle beraberdir”<sup>353</sup> mealindeki âyetlerle Allah’ın inanan kimselerle birlikte olduğu anlatılır.

Kavuşma veya karşı karşıya gelmek anlamında olan likâ ile ilgili Zemahşerî En’âm sûresinin 31. âyette geçen “Allah ile karşı karşıya gelmeyi yalan sayanlar” (فَدَّ خَسِيرَ) (الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ كَافِرِينَ) ifadesini, Âhirete -ve onunla bağlantılı şeylere- ulaşacaklarını “inkâr edenler” olarak açıklar...<sup>354</sup> Yine Ankebût sûresinin 5. âyetinde geçen “Kim Allah’a kavuşmayı dilerse bilsin ki Allah’ın belirlediği sürenin sonu muhakkak gelecektir. O, her şeyi bilir, her şeyi işitir.” “Allah ile kavuşma” ifadesini Zemahşerî, bunun ölüm meleğiyle, yeniden dirilişle, hesap ve ceza ile karşılaşma gibi nihaî âkıbete ulaşmanın temsili bir anlatımı olduğunu söyler. Âyetin tefsirinde Zemahşerî bu durumu, uzun bir aradan sonra efendisinin huzuruna çıkan bir kölenin haline benzetir. Bu kölenin efendisi onun bütün işlediği şeyleri bilir ve yaptıklarından hoşnut olduğu için, onu güler yüzle ve hoşnutlukla karşılar, ya da yaptıklarından dolayı ona kızdığı için onu kızgınlık ve hiddetle karşılayacaktır.<sup>355</sup>

Ebüs-suûd Efendi En’âm sûresinin 31. âyette bahsi geçen “Allah ile karşı karşıya gelmeyi yalan sayanlar” anlamındaki likâyı kıyamet günü Allah’ın huzuruna çıkmayı yalan sayanlar şeklinde açıklamıştır.<sup>356</sup> Ayrıca Ankebût, sûresinin 5. âyetinde “Kim Allah’a kavuşmayı arzu ederse bilsin ki Allah’ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir” geçen “Allah ile kavuşmayı” üç ayrı görüş zikrederek yorumlar: Birincisi, kim Allah’ın mükâfat veya cezasıyla yahut kıyamet günü O’nun hükmüyle karşılaşmayı yahut cennette Allah’a kavuşmayı yahut O’nun mükâfatına ermeyi ummuyorsa demektir. İkincisi ise kim Allah’ın azabından korkuyorsa demektir. Üçüncüsü ise Allah’a kavuşmak, akıbete erişmek demektir ki, ölüm meleğiyle, yeniden dirilişle, hesap, mükâfat ve ceza ile karşılaşmaktır. Bu, temsili bir ifâde olup o hal, uzun bir zaman efendisinden uzak kaldıktan sonra, onun bütün hal ve hareketlerini bilen bu efendisine dönen bir kölenin haline benzetilmektedir. Bu durumda efendisi, ya hareketlerinden razı olduğu için, onu sevinç ve mutlulukla

<sup>352</sup> Tevbe, 9/40.

<sup>353</sup> Hadîd, 57/4.

<sup>354</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 337.

<sup>355</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 535.

<sup>356</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 125.

karşılacak yahut da hareketlerinden memnun olmadığı için onu kızgınlıkla karşılayacaktır.<sup>357</sup>

Secde sûresinin 10. âyetinde geçen “*Aslında bunlar Rableri ile karşı karşıya geleceklerini inkâr etmektedirler*” (بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ) Zemahşerî Allah ile karşı karşıya gelmeyi ölüm meleği ile karşılaşır arkasından yaşanacak olanlarla ‘nihaî son’a ulaşmak şeklinde yorumlamıştır.<sup>358</sup> Ebüssuûd Fendi ise mezkûr âyette geçen Allah ile karşı karşıya gelmeyi, onların, âhiret hayatını ve orada karşılaşacakları korkunç akıbetlerin tamamını inkâr etmeleri şeklinde te’vil etmiştir.

Allah’ın kullarıyla beraber olmasını ifade eden ma’iyyet ile ilgili olarak Tevbe sûresinin 36. âyetinde geçen “*Bilin ki Allah müttakilerle beraberdir*” (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ (الْمُتَّقِينَ)), Zemahşerî “*Allah müttakilerle beraberdir,*” ifadesini onların yardımcısıdır şeklinde te’vil etmiş. Yani Allah takva ehline zaferi garanti etmek sûretiyle onları takvaya teşvik etmiştir. Aynı surenin 123. âyette geçen “*Bilin ki Allah müttakilerle beraberdir*” ifadesini Zemahşerî, Allah kendisinden sakınan ve düşmanlarına karşı acıma göstermeyen kimselere yardım eder demiştir. Yine aynı surenin 40. âyetinde geçen “*Tasalanma! Allah bizimle beraberdir*” (لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا)<sup>359</sup> ifadesini Zamahşerî rivayetle yorumlamıştır. Şöyle ki anlatıldığına göre Resûl-i Ekrem ve Hz. Ebû Bekr ile beraber Sevr dağının mağarasına sığındıklarında, Hz. Peygamber ise Allah bizimle beraberdir buyurmuş. Bunun üzerine Müşrikler mağaranın etrafında dolaştıkları halde, Allah onların görme kabiliyetlerini almış ve onların içeride olduklarını fark edememişler. Dolayısıyla rivayetten anlaşılacağı üzere Zemahşerî bashsi geçen ifadeyi Allah’ın yardımı olarak te’vil etmektedir.<sup>360</sup> Son olarak Ankebût sûresinin 69. âyetinde geçen “*Kuşkusuz Allah iyilik yapanlarla beraberdir*”, sözü Zemahşerî onlara mutlaka yardım edecek, onları zafere ulaştıracaktır şeklinde tefsir etmiş.<sup>361</sup>

Ebüssuûd Efendi’ye göre Tevbe sûresinin 36. âyetinde geçen “*Bilin ki Allah müttakilerle beraberdir*” ifadesi Allah Teâlâ’nın nusreti ve yardımı onlarla beraberdir.

<sup>357</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 30.

<sup>358</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 30.

<sup>359</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 43, 109.

<sup>360</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 45-46.

<sup>361</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 562.

Bununla beraber Tevbe sûresinin 123. âyette Allah müttakîlerle beraber olmasından murad, daimî velayet olarak yorumlamış.<sup>362</sup> Yine Allah'ın kullarıyla beraber olmasını ifade eden ma'iyyet ile ilgili olarak Tevbe sûresinin 40. âyetinde Hz. Peygamber Hz. Ebü Bekr'e "*Tasalanma! Allah bizimle beraberdir*" buyurmuştur. Ebüssuûd'a göre bu ifadeden maksat mahzun olma, Allah Teâlâ, yardım ve muhafazası ile bizimle beraberdir. Ayrıca, bu beraberlikten murat, daimî bir velayettir ki, onun sahibi etrafında üzüntü şâibesi olmaz.<sup>363</sup> Son olarak Ankebût sûresinin 69. âyetinde ifade edilen "*Kuşkusuz Allah iyilik yapanlarla beraberdir*", cümlesini Ebüssuûd bu beraberlik, yardım ve inayet anlamındadır şeklinde yorumlamıştır.<sup>364</sup>

Netice olarak, Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi kurb, likâ ve ma'iyyet kavramlarına yorumlayıcı bir yaklaşımla Allah Teâlâ'nın şanına layık manalar takdir etmişlerdir. Zira ikisi de yakınlığı ifade eden kurb kelimesinin mekansal yakın olanın durumuna teşbih edilmesi suretiyle *temsîlî* bir anlatım olduğunu ifade ederek Allah'ın yakınlığını, kullarının fiilleri, hâlleri ve sözlerine muttali olduğunu şeklinde yorumlamışlardır. Likâyı (Allah ile kavuşmayı) ise Allah'ın mükâfat veya cezasıyla kıyamet günü O'nun hükmüyle karşılaşmayı yahut O'nun huzuruna çıkmayı yahut O'nun mükâfatına ermeyi olarak açıklamışlar. Ma'iyyeti (beraber/birlikte olmak) de Allah'ın yardımı, zafere ev inayeti anlamına geldiğini ifade etmişler. Dolayısıyla her ikisinin bu kavramların Allah'a isnat edildiğinde zahirî anlamlarıyla değil mecazî/temsili anlamlarıyla anlaşılması gerekmektedir.

#### 4.2.1.5. Ayn, Vech ve Sâk

Ayn (عين) kelimesi sözlükte; kaynak, çeşme, pınar, göz, bir şeyin kendisi/zâtı, eşyanın hakikâtı, diz, altın, nazar, muâyene etmek gibi manalara gelir. Mecazî olarak ise gözetmek, şefkat etmek, koruyup kollamak ve yardım etmek gibi manalara gelir.<sup>365</sup> Kur'an'da ve bazı hadislerde ayn (göz) Allah'a atfedilen müteşâbih sıfatlardan biri olup bazı âyetlerde Allah'a ayn organı nispet edilmiştir. İlk bakışta insan biçimci

<sup>362</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4: 64, 112.

<sup>363</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4: 66.

<sup>364</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7: 48.

<sup>365</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ayn", 13: 301-303; İsfahânî, *el-Müfredât*, "ayn", 598-599.

(antropomorfik) gözükten bu sıfat üç âyette “*a’yüninâ*”<sup>366</sup> (gözümüz) ve bir âyette ise “*aynî*”<sup>367</sup> (gözüm) şeklinde belirtilmiştir. Bununla beraber bir rivâyette Resûl-i Ekrem’in yanında deccal hakkında söz edilince, “siz bilirsiniz ki Allah a’ver (şası gözlü) değildir. Fakat deccal’in sağ gözü şasıdır” zikrettiği kaydedilmiştir.<sup>368</sup> Allah’a isnat edilen ayn sıfatı tanımlama konusunda selef-i sâlihîne göre bu mahiyeti bilinmeyen bir gözdür, kelâmcılar ise bunun görmek, gözetmek ve korumak” gibi anlamları geldiğini ifade etmişler.<sup>369</sup> Tasavvufta ise “bütün varlıkların kendisinde zuhur ettiği Allah’ın zâtı, her şeyi Allah’ta ve Allah’tan görme hali” olarak tanımlanmıştır.<sup>370</sup>

Allah’a isnat edilen göz manasındaki ayn lafzı ile ilgili olarak Tâhâ sûresinin 39. âyetinde geçen “*gözümün önünde yetiştirilesin diye*” (وَلْيُصْنَعْ عَلَى عَيْنِي) Allah’ın (gözümün önünde) ifadesini Zemahşerî, “benim gözetimimde yetiştirilesin, sana iyi davranılsın diye şeklinde te’vil eder. Ayrıca ona göre bu ifade tıpkı kişinin bir şeye özen gösterdiği zaman onu gözünün önünde tutmasına benzer. Buda bir ustaya, şunu benim gözümün önünde hazırla ki istediğimden farklı bir şey çıkarmayasın” denildiği gibidir.<sup>371</sup> Ebüssuûd Efendi ise âyette geçen “*gözümün önünde yetiştirilesin diye*” ifadesini “benim nezaretimde seni gözeterek ve koruyarak sevgi ve şefkat ile yetiştirilsin” şeklinde yorumlar.<sup>372</sup>

Mü’minûn sûresini 27. âyetine “*Bunun üzerine, kendisine şöyle vahyettik: gemiyi bizim gözetimimiz altında; vahyimizle yap*” (أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا) baktığımızda Allah’a gözler nispet edilmiştir. Zemahşerî bunun “bizim korumamız ve gözetimimiz altında anlamında olduğunu ifade etmiş. Ona göre bu ifadeyi, sanki emredilen şahsın (Hz. Nuh’un) yanında Allah tarafından gönderilmiş işini bozacak birisinin saldırısı veya müdahalesi gözleriyle kendisini gözetleyen muhafızlar bulunuyormuş gibi anlamamız gerekmektedir.<sup>373</sup> Bu bağlamda Ebüssuûd Efendi, mezkûr âyeti, “sanki

<sup>366</sup> Hûd, 11/37; Mü’minûn, 23/27; Tûr, 52/48; Kamer, 54/14.

<sup>367</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>368</sup> Buharî, “Tevhid”, 148; Müslim, “Fiten”, 100, 1001.

<sup>369</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ayn”, *DİA*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 256.

<sup>370</sup> Süleyman Uludağ, “Ayn”, *DİA*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 256.

<sup>371</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 82.

<sup>372</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm*, 6: 15.

<sup>373</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 226-227.

Allah tarafından görevlendirilen muhafızlar ve bekçiler kendisini (Hz. Nuh'u), gemi yapımında yanlışlık yapmaktan alıkoyuyorlarmış gibi bizim nezaretimiz ve gözetimimizde ve geminin nasıl yapılacağına ilişkin emrimiz ve talimatımıza uygun olarak gemiyi yap” şeklinde açıklamıştır.<sup>374</sup>

Yine Allah'a isnat edilen haberi sıfatı ayn ilgil olarak Tûr sûresinin 48. âyetinde geçen “*Rabbinin hükmüne sabret; şüphesiz, sen Biz'im gözetimimiz altundasın*” (وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) “*gözetimimiz altundasın*” ifadesi, Zemahşerî, “seni görüyor ve kolluyoruz anlamında bir temsil oldğunu ifade etmiş.<sup>375</sup> Ebüssuûd Efendi ise “*gözetimimiz altundasın*” ifadesini “sen muhakkak bizim muhafazamız ve himayemizdesin; biz seni daima gözetip korumaktayız” şeklinde açıklamıştır.<sup>376</sup>

Vech (وجه) kelimesi ise sözlükte: yüz, taraf, kast, çehre, rıza, yön, niyet, bir şeyin karşısı, sözün maksadı gibi manalara gelmektedir.<sup>377</sup> Kur'ân-ı Kerimde birçok âyette geçen vech (yüz) Allah'a izafe edilmiş olarak “vechu'llah” (وجه الله), “vechü rabbike” (وجه ربك) ve “vechühü” (وجهه) şeklinde zikredilmiştir.<sup>378</sup> Hadislerde ise, “Her kim Allah'ın vechini isteyerek bir mescit bina ederse”,<sup>379</sup> “Allah'ın vechini aramak yolunda bir gün oruç tutmak ve cihad etmek”,<sup>380</sup> ve “Allah'ın azabından O'nun vechine sığınmak”,<sup>381</sup> gibi ifadeler yer alır. Kur'anda Allah'ın yüzünü ifade eden bazı terkipleri delil sayarak Müşebbihe ve Mücesimme grupları Allah'a cisim özelliğini isnad etmişlerdir.<sup>382</sup> Bu nednele tefsir âlimleri “vech” kavramını ile alakalı âyetlerde geçen “Allah'ın yüzü” manasındaki bu tür ifadeleri müteşâbih saymışlar ve onları “Allah'ın zâtı, kendisi, varlığı, muradı, rızası, hoşnutluğu ve kiblesi” gibi manalara te'vil etmişler.<sup>383</sup>

<sup>374</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 6: 131.

<sup>375</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 631.

<sup>376</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8: 153.

<sup>377</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “vch”, 13: 555-560; Firûzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, “vch” 4: 295; İsfahânî, *el-Müfredât*, “vch”, 855-856.

<sup>378</sup> Bakara, 2/115, 272; Rûm, 30/38, 39; En'âm, 6/52; Kehf, 18/28; Ra'd, 13/22; Kasas, 28/88; Rahmân, 55/27; Leyl, 92/20. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Vecih”, *DİA*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 485.

<sup>379</sup> Buhârî, “Salat”, 46.

<sup>380</sup> Buhârî, “Cihad”, 2; Müslim, “İmâre”, 110.

<sup>381</sup> Buhârî, “Tevhid”, 16.

<sup>382</sup> Osman Oral, “İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Haberî Sıfat Sorunu ve Te'vil Anlayışı”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 13 (Eylül 2017): 131.

<sup>383</sup> Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”, 69.

Allah'ın yüzü anlamındaki vechullah'ın geçtiği Rûm sûresinin 38. âyetini “Allah'ın yüzünü arzu edenler için bu daha hayırlıdır” (خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ذَلِكَ) tefsir ederken Zemahşerî Allah'ın yüzünü/vechini O'nun zâtı veya ciheti/yönü anlamında olduğunu belirtir. Bu durumda âyet “yaptıkları iyilikle sadece Allah'ı ve O'nun rızasını gözetenler/arzu edenler için...” anlamındadır. Bu da tıpkı [Leyl 92/20] âyetindeki “إِلَّا بِرِزْقِهِ يَأْتِيكُمُ الْبَالُغَاتُ وَالْأُنثَىٰ وَوَجْهُ رَبِّهِ الرَّحْمَنُ” vech gibi veya başka herhangi bir ciheti/yönü değil, sadece Allah'a yaklaşma cihetini/yönünü kastedenler için...” kastedilmiş olabilir.<sup>384</sup> Ebüssuûd Efendi ise Rûm sûresinin 38. âyetinde geçen “Allah'ın vechini arzu edenler için bu daha hayırlıdır” ifadesini, “Allah'ın zâtını yahut cihetini isteyip de yaptıkları iyilikle, sırf O'nun rızasını yahut başka bir ciheti değil, sadece O'na yaklaşma cihetini kasteden kimseler için, en hayırlısı budur” şeklinde yorumlamıştır.<sup>385</sup>

Genellikle Allah'ın rızası olarak yorumlanan Allah'ın vechi ile ilgili En'âm sûresinin 52. âyetinde geçen “Rablerinin rızasını arzu ederek sabah akşam O'na yalvaranları kovma!” (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَىٰ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) vecih kelimesini Zemahşerî, “bir şeyin zâtı ve gerçek varlığı” olarak ifade etmiştir.<sup>386</sup> Ebüssuûd, aynı âyeti “O'nun vechini (rızasını) dileyerek Rabb'larına içtenlikle (ihlasla) dua edenler şeklinde tefsir etmiştir.<sup>387</sup>

Vech ile ilgili son olarak Kasas sûresinin 88 son âyetinde geçen “O'nun vechinden (zâtından) başka her şey yok olacaktır” (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) Allah'ın vechi hariç ifadesindeki vech Zemahşerî'ye göre, bizzat ilgili kişi demektir.<sup>388</sup> Yani Allah Teâla'nın zâtı hariç bütün varlıklar yok olacaktır anlamına gelir. Yine bu âyete benzer Rahmân sûresinin 27. âyetinde geçen “Azamet ve kerem sahibi rabbinin vechi (zâtı) ise bâki kalır.” (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ), Allah'ın vechini Zemahşerî, “Rabbinin zâtı” olarak yorumlar. Nitekim vech (yüz) bütünü ve zâtı ifade etmek için kullanılır. Mesela, Mekke'nin yoksulları; “yok mu şu zor durumdan bizi kurtaracak kerem sahibi asil bir yüz (yani zât)?” derler.<sup>389</sup>

<sup>384</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 580.

<sup>385</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7: 62.

<sup>386</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 350.

<sup>387</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3: 139.

<sup>388</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 351.

<sup>389</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 9.

Kasas sûresinin 88 son âyetinde geçen “O’nun vechinden (zâtından) başka her şey yok olacaktır” (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) ifadeyi Ebüssuûd Efendi, şöyle izah eder: “Yegâne İlah Allah’tır. O’nun zâtından başka bütün varlıklar, yok olmaya mahkûmdur; çünkü Allah’tan başka varlıklar, her ne olursa olsun, haddi zâtında varlıkları imkân dâhilindedir (zorunlu değildir) ve helake, yok olmaya maruzdur.”<sup>390</sup> Binaenaleyh Rahmân sûresinin 27. âyetinde geçen “Azamet ve kerem sahibi rabbinin vechi (zâtı) ise bâki kalır.” (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) ifadeyi “yeryüzündeki bütün hayvanlar yahut organizmalar yahut insanlar ile cinler mutlaka yok olacak; tam istiğna ve lütuf sahibi Rabbinin zâtı bakı kalacak şeklinde açıklamıştır.”<sup>391</sup>

Sâk (ساق) kelimesine gelince lügatte “incik, sıkıntı, baldır, güçlük ve şiddet, bir şeyin aslı veya kökü gibi manalara gelir.”<sup>392</sup> Sâk lafzı haberî sıfatlardan olup, Kur’ân’da doğrudan Allah Teâla’ya izafet edilmiş şekliyle geçmeyip sadece Kalem sûresinde 42. “O gün baldır açılır ve onlar secdeye çağrılır; ancak onlar bu secdeyi yapmaya güçleri yetmez!” (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ) şeklinde geçmektedir. Bununla beraber bir rivâyette ise “Rabbinizin sâkı açılır”<sup>393</sup> şeklinde bir ifade yer almaktadır. Kalem sûresinde 42. âyetinde geçen “O gün baldır açılır ve onlar secdeye çağrılır; ancak bu secdeyi yapmaya güçleri yetmez!” (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ) “Baldırın açılması” ifadesini Zemahşerî, âhirette vaziyetin şiddetini, durumun zorluğunu şeklinde yorumlar. Bu kullanımın aslı, korku ve yenilgi esnasında kaçarken kadınların paçalarını sıvamaları ve bu esnada halhallerini açmalarını temsil eden bir anlatımdır. O zaman, “baldırın açıldığı gün” ifadesi; “durumun şiddetlendiği, iyice kötüleştiği zaman” ifadesiyle aynı anlamdadır. Dolayısıyla buradan anlaşılacağı üzere ortada ne açmak vardır ne de baldır. Bu âyetteki benzetme tıpkı elleri kesik bir cimri için “elleri bağlı” denilmesi gibidir, normalde ortada el ve bağ yoktur; bu sözle sadece cimriliği kastedilir.<sup>394</sup> Ebüssuûd Efendi’ye göre âyette geçen “Baldırın açılması/sıvanması”, durum ve vaziyetin pek çetin ve ağır olmasının temsili anlatımıdır. Ayrıca zikrettiği diğer bir görüşe göre ise, bir şeyin baldırı, onu ayakta tutan kökü demektir. Nitekim ağacın baldırı ve insanın baldırı da bu anlamdadır. Yani

<sup>390</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 28.

<sup>391</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 8: 180.

<sup>392</sup> İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “sûk”, 10: 168; İsfahânî, *el-Müfredât*, “sâk”, 436-437.

<sup>393</sup> Buhârî, “Tevhid”, 24; “Tefsîr”, 68; İbn Hanbel, *Müsned*, 3: 17.

<sup>394</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 189-190.

âhîret gününde işin aslı açılacak ve her şeyin hakikati ortaya çıkıp gözler önüne serilecektir.<sup>395</sup>

Kur'ân'da ayn, vech ve sâk gibi Allah'a doğrudan veya dolaylı olarak isnat edilen cisim/uzuv ile ilgili niteliklerin te'vili konusunda Selef âlimleri, Allah'ın kitabında geçtiği gibi aynen kabul etmektedir, fakat bunların hakiki/cismanî anlamda olmayıp, bilgisinin sadece Allah'ta olduğu ifade etmişler. Muteahhirûn âlimleri ise, Allah Teâla'ya isnat edilen bu kelimelerin yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Zira cismanî bir nitelik olan ayn, vech ve sâk gibi uzuvların Allah'a nispet edilemeyeceğini görüşündedirler. Bununla birlikte dilde bu kelimelerin hakikî manaların yanında farklı kullanım ve manaları bulunmaktadır. Buna göre göz kelimesine gözetmek, bilmek veya korumak anlamını vermek te'vil olarak telakki etmekten ziyade Arapların kolayca anlayabilecekleri bir durumdur. Nitekim bu kavramların anlamlarına dair sahabe ve tabiin tefsirlerine batığımızda onlar da zahirî anlamları Allah'a nispet etmemiş aksine onları te'vil etmişler ve Allah'ın şanına uygun manalar isnat etmişler.<sup>396</sup>

Görüldüğü üzere Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi bu tür kavramların gerçek olan maddî anlamlarını Allah'a isnat edilemeyeceği ve te'vil edilmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ayn (göz) kelimesinin Allah'a isnat edildiği yerlerde ikisi de bunun gözetim, nezaret, koruma, muhafaza ve himaye etmek şeklinde tev'il etmişler. Allah'a isnat edilen vech (yüz) kelimesi ile ilgili olarak iki müfessirimiz de "Allah'ın yüzünü", Allah'ın zâtı veya O'na yaklaşma cihetini/yönünü, kendisi, varlığı, rızası ve hoşnutluğu" şeklinde yorumladılar. Bununla birlikte sâkın açılması veya sıvanmasının ifadesinin temsili bir anlatım olduğunu ve anlamının "durum ve vaziyetin pek çetin ve ağır olması" olduğu iler sürmüşler.<sup>397</sup> Sonuç olarak, Allah'a isnat edilen ayn (göz),

<sup>395</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9: 18.

<sup>396</sup> Aydın, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberi Sıfatların Te'vili", 160; Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 67-69, 74.

<sup>397</sup> Zemahşerî, sâk kavramının te'vili ile ilgili şöyle güzel bir açıklamada bulunmuş: Teşbih edenlere gelince, beyan ilmindeki kavrayışların yetersizliği ve incelemelerinin azlığı sebebiyledir. Bunları bu konuda aldatan, İbn Mes'ûd'un naklettiği şu rivayettir: "*Rahmân* baldırını açar; müminler O'nun için secdeye kapanırlar. [Dünyada gösteriş için namaz kılan] münafıkların sırtı ise sanki baston yutmuşlar gibi kat kat olur, eğilemezler." [*Buhârî*, "Tefsîr", 68] bu rivayetin manası şöyledir: *Rahmân*'ın 'emr'i sertleşir; yaydığı dehşet iyice artar ki kıyamet günü yaşanacak 'en büyük korku' budur. Ayrıca teşbih edenlerin dedikleri gibi olsaydı *sâk* (baldır) kelimesinin ma'rife olması gerekirdi. Çünkü o özel, bilinen

vech (yüz) ve sâk (baldır) sıfatları ile ilgili anlatılanlara istinaden Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin te'vil ve tenzih metodunu benimsediklerini anlaşılmaktadır.

#### 4.2.1.6. Kabz, Yed ve Yemîn

Kabz (قبض) kelimesi, dilde “bir şeyi elle tutup almak, sıkıca kavramak, dürmek ve daraltmak” gibi manaları taşır. Bununla birlikte kabzın kinayeli kullanımında ölümü ve cimriliği ifade eder. Kabzı mecazî olarak kullanıldığında ise “tasarrufta bulunabilme, bir şeyi elde etme, mülk ve kudret gibi anlamlara gelir.<sup>398</sup> Kabz Kur'an'da türevleri ile birlikte dokuz yerde geçer<sup>399</sup> ve bir uzuv olarak Allah'a nispet edildiği için müteşâbih sıfatlardan sayılmıştır. Mesela Zümer sûresinin 67. âyetinde geçen “kıyamet günü bütün yeryüzü o'nun kabzasındadır” (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ise kabza bir sıfat olarak Allah'a nispet edilir. Bir rivâyette Allah kıyamet gününde gökleri dürecektir ve onları sağ eline alacak ve “işte hükümler benim, hani nerede zorbalardır? Nerede o kibirlenenler?” diye söyleyecektir. Ardından arzı sol eli ile dürecektir ve “işte hükümler benim, hani nerede zorbalardır? Nerede o kibirlenenler?” diye ifade edecektir.<sup>400</sup>

Fiil olarak kabz kelimesinin Allah'a isnat edildiği Bakara sûresinin 245. âyetinde geçen (وَاللَّهُ يَفْبِضُ وَيَبْسُطُ) “Daraltan da genişleten de Allah'tır.” ifadesini Zemahşerî, “Allah (kimilerine) daraltıyor, (kimilerine ise) saçıyor”, kullarına yerine göre bolca, yerine göre de kısıntılı veriyor şeklinde açıklar. Dolayısıyla burada zikredilen kabz daraltmak anlamındadır.<sup>401</sup> Ebüssuûd Efendi ise âyette geçen “Daraltan da genişleten de Allah'tır.” (وَاللَّهُ يَفْبِضُ وَيَبْسُطُ) ifadeyi, “Allah hikmetine mebni kiminin rızıkını daraltır; kiminin genişletir yahut Allah aynı insanın bazen rızıkını daraltır; bazen de

---

bir baldırdır, Rahmân'ın baldır! “Peki, [âyetteki] temsilde neden nekire gelmiş?” dersin şöyle derim: Bunun, şiddeti bilinmeyen, alışılmışın dışında garip bir durum olduğuna delâlet etmesi için nekire gelmiş. Bu bir bakıma “korkunç ve dehşetli bir durumun yaşanacağı gün” denilmiş olmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 6: 872.

<sup>398</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “kbz”, 652-654. H. Yunus Apaydın, “Kabz”, *DİA*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 45.

<sup>399</sup> Bakara 2/245, 283; Tevbe 9/67; Tâhâ 20/96; Furkân 25/46; Zümer 39/67; Mülk 67/19.

<sup>400</sup> İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyip, (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417-1997) 10: 3255- 3256.

<sup>401</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 471.

genişletir. O hâlde siz de Allah'ın bahsettiği rızık bolluğunda cimrilik yapmayın ki, O da sizin iyi hâlinizi değiştirmesin” şeklinde yorumlamış.<sup>402</sup>

Gölgenin yaratılış ile alakalı Furkân sûresinin 46. âyetinde geçen “*Sonra da onu yavaş yavaş kendimize çekmekteyiz*” (ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا) kabz fiili Zemahşerî'ye göre, “Kendimize çekmek” anlamındadır. Yani Allah'ın güneşin ışığıyla gölgeyi ortadan kaldırması demektir.<sup>403</sup> Ebüssuûd, Furkân sûresinin 46. âyetinin “*Sonra da gölgeyi yavaş yavaş kendimize çekmekteyiz*” yorumuna dair bazı muhtemel görüşleri zikretmiştir. Bu görüşlerden birincisi, âyet, biz gölgeyi uzun olarak yarattık sonra güneş ışınları, yerine vurduğunda onun asla tesiri olmaksızın sırf kudret ve irademizle onu izâle ettik anlamındadır. Gölgenin bu hali, yayılmış bir şeyi dikmek anlamında olan kabız ile ifâde edilmiş, çünkü onun yaratılması da uzunluğuna yaymak anlamında olan med ile ifâde edilmiştir. İkincisi ise, Allah, güneşi yarattı ve onu o gölgeye musallat kıldı ve onu gölgeye, takip edilen bir sebep yaptı. Böylece gölge, güneşin hareketine göre artar veya eksilir; uzar veya kısalır. Sonra güneşle iptal etti. Böylece onu, hiç güçlük olmaksızın kolay ve azar azar kabz etti.<sup>404</sup>

Zümer sûresinin 67. âyetinde geçen “*kıyamet günü bütün yeryüzü o'nun kabzasındadır (avucundadır)*” kazba ifadesi ile ilgili olarak Zemahşerî, Allah'ın kendi azametini tasvir etmek, şanınin yüceliğini bildirmek üzere muhatapların zihinlerinde canlandırabilecekleri bir üslûpla âyeti buyurduğunu söyler. Sonra âyetin tefsiri devamında şu güzel açıklamalarda bulunur:

Kabz kelimesi kabd kökünden masdar binâ-yı merredir. Tıpkı “فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَمْرِ الرَّسُولِ” (“ve o elçinin ‘iz’inden bir avuç avuçlayıp...” [TâHâ 20/96]) âyetindeki gibi. Zamme ile kubdatun ise avuç ile kavranan miktardır. “أَعْطِنِي قَبْضَةً مِنْ كَذَا” (Bana şundan bir avuç ver) denilir ki masdar ile ismin kastedilmesi kabilinden kubdaten demek istersin. Burada, her iki mana da muhtemeldir. [Âyetteki birinci] mana şudur: Arzlar bütünüyle O'nun kabzasıdır; yani *O'nun kabzasının içindedir*. Hepsini tek bir kabza ile kavrar; yani [yedi kat] yerlerin tamamı büyüklüğüne ve genişliğine rağmen O'nun avuçlarından sadece bir avuçluk yer tutar; adeta onları tek eliyle kavramış ve avucunun içine almış gibidir... [Âyetteki ikinci mana ise] Eğer kubda anlamı kastedilmişse durum açıktır; çünkü mana *ne kadar yer varsa hepsi Allah'ın tek bir elle avuçladığı şey kadardır*, demek olur. “Peki, kabdatehü şeklinde nasb ile okuyanın kıraati nasıl açıklanabilir? Dersen şöyle derim: Muvakkat olanın mübhem olana benzetilmesi yoluyla zarf kılınmıştır. Ayrıca, denilmiştir ki; Allah'ın kabzası “*onun tartışmasız ve rakipsiz mutlak mülkü*” demektir.<sup>405</sup>

<sup>402</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm*, 1: 238.

<sup>403</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 354.

<sup>404</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm*, 6: 223.

<sup>405</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 5: 978-980.

Ebüs-suûd Efendi ise Zümer sûresinin 67. âyetini “*kıyamet günü bütün yeryüzü o ’nun kabzasındadır (avucundadır)*” “*kıyamet günü bütün yeryüzü O ’nun tasarrufundadır*” şeklinde yorumlar. Âyet, Allah’ın sonsuz azamet ve kudretine ve akıllara hayret veren bu muazzam fiillerin bile, Allah’ın kudretine göre gayet önemsiz olduklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca, burada Allah temsil ve tahyîl babından da bu âlemi tahrip etmenin bile, O’na göre en kolay bir iş olduğunu bildirmektedir.<sup>406</sup>

Yed (يَد) kelimesi ise sözlükte insanın uzvu olan el anlamına gelmektedir. Kinaye ve mecaz yoluyla “yed”, “güç-kudret, mülkiyet, hâkimiyet, nimet, yardım ve destek” anlamları taşır. Kur’ân-ı Kerim’de yed kelimesi, mülkiyet, kudret ve hâkimiyet manasında Allah’a nispet edilen müteşâbih ifadelerden biridir. Allah’a nispet edilen yed kelimesi bazı âyetlerde müfret (tek el)<sup>407</sup>, bazılarında (iki el)<sup>408</sup>, ve diğerlerinde ise çoğul kalıbında (eller)<sup>409</sup>, Allah’a nispet edilir.<sup>410</sup> Kur’ân’da Allah’ın gökleri kendi elleriyle yarattığını, hayır ve lütfun da kendi elinde olduğu beyan edilmiştir.<sup>411</sup> Hadislerde ise yed kelimesi; Mizanın Rahman’ın elinde olması<sup>412</sup>, Allah Teâla’nın Hz. Âdem’i kendi eliyle yaratması<sup>413</sup>, Allah’ın her iki elinin de sağ olması<sup>414</sup> gibi farklı ifade kalıplarıyla yer almaktadır.

Mâide sûresinin 64. âyetinde Yahudiler Allah’ın elinin sıkı (cimri) olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Allah, “iki eli de açıktır” ( وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ) (وَلَعَلُّوْا بِمَا قَالُوْا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) Zemahşerî âyeti şöyle yorumlar: “Birinin elinin “bağlı/sıkı” veya “açık” olması cimrilik ve cömertliğinden kinayedir. Bu da tıpkı “*Elini boynuna ‘asılı’ hale getirme onu büsbütün de açma!*” [İsrâ 17/29] âyetindeki gibidir.<sup>415</sup> Ebüsuûd Efendi’ye göre âyette geçen “*Allah’ın eli bağlıdır/sıkıdır*” ve “*O’nun iki eli de açıktır*” ifadeleri mahza

<sup>406</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü’l- ‘akli’s-selîm*, 7: 262-263.

<sup>407</sup> Âl-i İmrân, 3/26, 73; Mâide, 5/64; Fetih, 48/10; Hadîd, 57/29; Mülk 67/1.

<sup>408</sup> Furkân, 25/48; Neml, 27/63; A’râf 7/57; Hucurât 49/1.

<sup>409</sup> Yâsîn, 36/71.

<sup>410</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Yed”, *DİA*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 375.

<sup>411</sup> Zâriyât 51/47; Mü’minûn 23/88; Âl-i İmrân 3/26, 73.

<sup>412</sup> Müslim, “Zekât”, 63.

<sup>413</sup> Buhârî, “Tevhid”, 19, 24, 37; “Enbiya”, 3; Müslim, “İman”, 322, 327.

<sup>414</sup> Müslim, “İmâre”, 18.

<sup>415</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2: 490-492.

cimrilik ve cömertliği anlatan mecazî kullanımlardır. “Allah’ın eli bağlıdır/sıkıdır” cümlesi Yahudilerin sözü olup Allah’ın imsak ederek rızkı kısmasını kastetmişlerdir. Dolayısıyla âyette geçen ifadelerden maksat Allah’ın eli bağlı veya eli açık olduğunun ispatı değildir. Bilindiği gibi el ve bağı hiç tasavvur edilmediği yerlerde de bu ifade kullanılmaktadır.<sup>416</sup>

Rıdvan biati ile ilgili olarak Fetih sûresinin 10. âyetinde “O ağacın altında sana biat edenler, aslında Allah’a biat etmişlerdi, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir.” ( إِنَّ (الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) “Allah’ın elinin (destek ve himayesinin) biat eden sahabe ellerinin üzerinde bulunduğu” belirtilmiştir. Zemahşerî, âyetin tefsirinde Allah’ın el gibi cisimlerden münezzehe olduğunu ifade eder. Çünkü âyette tahyil yoluyla Resûl-i Ekremle yapılan antlaşmanın Allah ile yapılmış gibi olduğu açıklanmaktadır. Bu tıpkı “Allah’ın Resulü’ne itaat eden Allah’a itaat etmiş olur.” [Nisâ 4/80] âyetindeki gibidir.<sup>417</sup> “Allah’ın eli onların elleri üzerindedir” ifadesini Ebüssuûd şöyle açıklamıştır: “Bu ifade tahyilî bir anlatım olup Hz. Peygambere biat etmeleri, Allah’a biat etmeleri gibidir; aralarında hiç fark yoktur. Tıpkı “Kim Resûlüllah’a itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur.” [Nisâ 4/80] âyeti gibi.<sup>418</sup>

Yemîn (يمين) kelimesine gelince lügatte sağ el anlamına gelmektedir.<sup>419</sup> Râzî’ye göre, “sağ el kuvvet ve kudretin sembolüdür; çünkü iki yön arasında en kuvvetli olan sağdır ve bu nedenle sağ “yemîn” olarak adlandırılmıştır.”<sup>420</sup> Sağ el anlamından başka, Yemîn kelimesi, Kur’ân’da sağ taraf<sup>421</sup>, malik olmak<sup>422</sup>, saadet ve bereket<sup>423</sup> manasında geçmektedir. Ayrıca hadislerde de “Allah kıyamet gününde arzı kabzedecek gökleri de da sağ eliyle katlayacak”<sup>424</sup>, “Sizden biriniz helal kazançtan bir hurma sadaka olarak verirse -ki Allah ancak helali kabul eder- Rahman onu sağ eline alır”<sup>425</sup> gibi ifadelerle zikredilir.

<sup>416</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-‘akli's-selîm*, 3: 58.

<sup>417</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 537-538.

<sup>418</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-‘akli's-selîm*, 8: 106.

<sup>419</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “kbz”, 652-654.

<sup>420</sup> Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406-1986), 172-173.

<sup>421</sup> Kâf 50/17.

<sup>422</sup> Ahzâb 33/50.

<sup>423</sup> Vâkıa 56/27.

<sup>424</sup> Buhârî, “Tefsiru's-Sûre” 2, 39, “Rikak” 44, “Tevhid” 2; Müslim, “Münâfikûn” 23

<sup>425</sup> Buhârî, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 63.

Allah'ın yemîni ile ilgili olarak Zümer sûresinin 67. âyetinde geçen “[Kıyamet gününde] gökler de O'nun yemîni'nde dürülmüş olacaktır” (وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) Allah'ın yemini (sağ eli) ifadesini Zemahşerî, yeminin onun kudreti anlamına geldiğini yorumlar. Buna göre âyetin manası Kıyamet gününde gökler de Allah'ın kudretinde dürülmüş olacaktır. Ayrıca başka görüşe göre Allah'ın yeminin yüzünden göklerin fena bulup yok olacağını belirtir; çünkü O, onların yok olacağına yemin etmiştir.<sup>426</sup> Ebüssuûd Efendi ise ona göre âyette “[Kıyamet gününde] gökler de O'nun yemîni'nde dürülmüş olacaktır” ifadesi, sonsuz azamet ve kudretine ve akıllara hayret veren bu muazzam fiillerin bile, Allah'ın kudretine göre gayet önemsiz olduklarına dikkat çekmekte ve bu âlemi tahrip etmenin bile, O'na göre en kolay bir iş olduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda Ebüssuûd yemin (sağ el) kelimesinin hakikat ve mecaz olup olmamasını itibar etmeksizin, Allah'ın yemini onun kudretine işaret etmektedir.<sup>427</sup>

Gördüğümüz gibi hem Zemahşerî hem de Ebüssuûd Efendi Kur'ân'da geçen insan biçimci (antropomorfik); kabz, yed ve yemîn ifadelerin geçek manada olmayıp tayhîl ve temsil gibi belagat ilmine başvurarak onlara teşbih ve tecsîmden uzak anlamlar yüklemişlerdir. İki müfessir de yorumlarına istinaden kabz (avuç) kelimesi, rızkı daraltmak, gölgeyi çekmek, tartışmasız ve rakipsiz mutlak mülk ve tasarruf gibi manalara geldiğini ifade etmişler. Yed (el) ise kinaye yoluyla “Allah'ın eli açıktır” denildiğinde cömertliğini ve “eli onların elleri üzerindedir” denildiğinde ise yardımı ve desteği kastedilmiştir şeklinde yorumlandığını belirtmişlerdir. Yemîn kelimesine gelince Allah'ın kudretine işaret ettiğini beyan etmişler.

Allah'a isnat edilen Kabz, yed ve yemîn gibi kavramların te'vili konusunda Selef âlimlerin “bilâkeyf” kabul ettiği kabza kavramını, âlimlerin çoğu te'vil etmişlerdir. Mesela Zümer sûresinin 67. âyetinde geçen “kıyamet günü bütün yeryüzü o'nun kabzasındadır (avucundadır)” kabzayı, te'vil ehli yeryüzün gerçek manada Allah'ın ellerinin içinde olmayacağı hasebiyle, bunun “mutlak tasarruf ve teshirden kinaye ve bütün varlığın O'nun emri dâhilinde olması, kudret ve mülk” gibi manaları ihtiva ettiğini söylemişlerdir. Bu hususta Râzî (ö. 606/1210), “âyetin zahiri anlamına göre,

<sup>426</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5:323.

<sup>427</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm*, 7: 262.

yeryüzünün tamamen Allah'ın kabzasında olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'ân, yerin mahlûk olduğunu bildirir. Yaratıcının kabzası nasıl mahlûk olabilir? Çünkü yer birleşmeyi, ayrılmayı, imar ve tahribatı kabul etmektedir. Allah'ın kabzası ise böyle değildir” diyerek bu kelimenin neden te'vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre âyette geçen Allah'ın kabzı mükemmel bir kudretin varlığını bildirmektedir.<sup>428</sup>

Yed kelimesine gelince bazı selef âlimleri Allah'ın eli ifadesinin bir sıfat olduğunu kabul etmişler, ancak “keyfiyeti bilinmeksizin” Kur'ân'da nasıl ifade edilmişse öyle inanmışlardır. Mücessime ise bunun her insanda olduğu gibi Allah'ın yedi de bir cism olduğunu söylemiş, bununla ilgili olarak da A'râf sûresinin 195. âyetini “*Onların (kendilerine taptığınız putların) yürüyebilecekleri ayakları, tutabilecekleri elleri, görebilecekleri gözleri ve duyabilecekleri kulakları mı var?*” delil göstermişler.<sup>429</sup> Onların bu konudaki delile göre; Allah, âyette geçen niteliklerin putlarda olmadığı için putların ulûhiyetini eleştirmektedir. Dolayısıyla bu sıfatların Allah'a isnatı inkâr edilirse Allah'ın ulûhiyeti de eleştirilmiş olur ve bu da yanlıştır. Râzî, Mücessime'nin savunduğu bu görüşü şöyle eleştirir: onların anlayışına göre Allah'ın elinin cismani bir uzuv olması hareket ve sükûne (haretsizliğe) dayanmaktadır. Yani cisim ya hareketli ya da hareketsiz olur, bu iki halden başkası düşünülemez. Hareket ve hareketsizlik halleri ise sonradan yaratılmışların nitelikleridir. Bununla beraber cisimler parçalardan meydana gelir ve sınırlıdır. Dolayısıyla bir araya gelme veya parçalama durumunu kabul eden ve miktarı sınırlı olan her varlık muhdestir. Bu bakımından Allah Teâla'nın elinin bir uzuv olması onun hareketli-hareketsiz, sınırlı, parçalanan ve toplana bilinen bir şey olduğuna delalet etmektedir. Böyle bir şey de Allah hakkında söylenmesi muhaldir. Dolayısıyla Allah'ın elinin, cismani bir uzuv olması da imkânsızdır ve böyle bir şeyden de münezzehtir.<sup>430</sup>

Yemîn kelimesine gelince tefsir âlimleri yemîn kavramını yorumlayarak tasarruf, nimet, kudret, mülk ve değer gibi farklı manalar yüklemişlerdir. Bu konuda te'vile

<sup>428</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, 27: 16-17; Fahreddin er-Râzî, *Esâsu 't-Takdîs*, 168-169.

<sup>429</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, 12: 42.

<sup>430</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, 12: 42.

olduğu halde Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Hacerü'l-Esved, Allah'ın yeryüzünde sağ elidir" ifadesini yorumladığı belirtilmiştir.<sup>431</sup> Sonuç itibariyle görülen o ki gerek Zemahşerî gerekse Ebüssuûd Efendi ve müfessirlerin çoğunluğu ile Allah'a nispet edilen kabz, yed ve yemîn kavramlarının gerçek manada bir uzuv olmadığı bu kavramların Arap dilinin üslûbuna ve Allah'ın şanına uygun bir şekilde -mülk, kudret gibi anlamlara- te'vil dilmesi gerektiği hususunda hemfikirdir. Bununla beraber Zemahşerî, kabz, yed ve yemîn gibi ifadeler, Allah'ın yüceliğinin gösteren birer temsili anlatım olarak açıklar ve bu tür kavramların sadece Kur'ân'da değil, diğer semavi kitaplarda da buna benzer müteşâbih ifadelerin çokça bulunduğunu söylemektedir.<sup>432</sup>

#### 4.2.2. Sübûtî Sıfatlar

Sübûtî sıfatlar Allah Teâla'nın zâtına izafe edilen manalardır. Bu sıfatlara zâtî sıfatlar da denilir. Yani Allah'ın zıtlarıyla nitelenmesi câiz olmayan sıfatlar olarak tanımlanmıştır. Genellikle sübûtî sıfatlar, naslarda siyga bakımından sıfat olan isimlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri, sıfat halinde kullanılan bu ifadelerin mastar kalıplarını Allah'a izafe etmişlerdir. Ancak Mu'tezile kelâmcıları, bu sıfatların mastar manasında kullanılmasının doğru olmadığını savunmaktadır.<sup>433</sup> Bilindiği üzere Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını O'nun zâtının aynı olduğunu kabul etmektedir. Yani sıfatlar, kendi başına bağımsız değil, Allah'ın kendisi ile kâimdir. Mesela Allah, zâtın kendisi olan

<sup>431</sup> Erkit, "Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi", 73.

<sup>432</sup> Zemahşerî konuşmalarının devamında şunları dile getirmiş: Beyan ilminde bu konudan daha dakik, daha ince ve latif başka bir konu göremezsin. Keza, Kur'an'da diğer semavî kitaplarda ve nebilerin kelâmlarında yer alan müteşâbihlerin te'vili konusunda bundan daha yararlı ve yardımcı bir unsur bulamazsın; çünkü çoğu ve büyük kısmı tahyîlât (canlandırma) kabilindedir. Bu konuda, eskiden araştırma ve didik didik etme konusundaki özensizlikleri yüzünden bazılarının ayakları kaymıştı! Bu kabil ince ilimler arasında öyle bir ilim vardır ki, eğer onlar o ilme gerçekten vâkif olsalardı, her ilmin ona muhtaç olduğunu ve onun çoluk-çocuğu kabilinden olduğunu görürlerdi; zira onların kördüğümlelerini ancak o ilim çözer, zincirlerini ancak o kırar. Nice Kur'an âyeti ve nice Peygamber hadisi vardır ki özensiz te'viller ve olmadık yönlendirmelerle değerini kaybetmekte, basitleşmektedir; çünkü bu te'villeri yapanlar *kervanda da savaştta da yer almayan* ve önünü arkasını tanımayan [hiçbir şeyden haberi olmayan] adamlardır... Bizim şu ilmimizden bir nebze olsun tatmış birine bu yorum gösterilsin de, hem yoruma hem de onu söyleyene hayretle bakarak biraz eğlensin; sonra, oturup fesahati ile mu'cize olan Allah kelâmının gayretini güderek, ona yapılan bu vb. suikastlere ağlasın! Ruha bundan daha ağır gelen, insanın içini yakan; âlimlerin, bu gibilerin sözlerini güzel bularak kitaplaştırmalar; ilim mahfillerinde aktararak, bu gibi şeylerle dinleyicileri coşturmaya çalışmalarıdır. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 5: 978-980.

<sup>433</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, c. 37 (Ankara: TDV Yay., 2009), 104.

bir hayatla haydir, zâtın kendisi olan bir ilimle âlimdir, zâtın kendisi olan bir kudretle kâdirdir gibi şeklinde sıfatların açıklanması gerekmektedir. Mu'tezile'nin buradaki temel kaygısı, Allah'ın sıfatlarının zâtından gayrı olması durumunda ortaya başka kadîmlerin, yani zâtların (teaddud-i kudemâ) çıkmasıdır.<sup>434</sup> Böyle bir kabul İslam'ın tevhid prensibine aykırıdır. Bu, endişeyle Mu'tezililer mastar şeklindeki sübûtî sıfatların yaratıcıya nispet edilmesini reddetmişlerdir.<sup>435</sup>

#### 4.2.2.1. Hayy, Kâdir ve Mürîd

Hayy (حي) kelimesi lügatte “yaşamak, diri ve canlı olmak” manasına gelen hayât (hayevân) kökünden sıfat olup “diri olan, yaşayan” anlamına gelmektedir. Hayy kelimesine dair Kur'ân'da geçen hayat kavramının hakikat ve mecaz anlamlarıyla birlikte çoğu yaratıklar hakkında kullanılmıştır. Ancak Kur'ân'da Allah'a isnat edilen hayat, ölümsüzlük/bekâ anlamını taşımaktadır.<sup>436</sup> Hayy sıfatı, Allah Teâla'nın zâtına vacip olan sübûtî sıfatların başıdır. Zira hayat sahibi olmayan bir yaradıcının diğer olması düşünülemez. Dolayısıyla yaratıcının hayat verip de hayat sıfatına sahip olmaması imkânsındır. Allah'ın, hayy sıfatı ile ilgili olarak Kur'ânda beş yerde Allah'a isnad edilmiştir; bunların üçünde Allah lafzının veya “O” zamirin sıfatı durumunda iken (هُوَ الْحَيُّ)<sup>437</sup> ikisinde doğrudan doğruya lafza-i celâlin (الْحَيُّ)<sup>438</sup> yerini tutmaktadır.

Allah'ın hayy sıfatı ile ilgili olarak Bakara sûresinin 255. âyetinde geçen “Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır” (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) hayy kavramını Zemahşerî, “yokluğu/fenâsı mümkün olmayan bâkî şeklinde açıklamıştır. Ayrıca kelâmcıların ıstılahına göre hayy, fenâsı mümkün olmayan ilim ve kudret sahibi anlamına” geldiğini belirtmiştir.<sup>439</sup> Yine Furkân sûresinin 58. âyetinde geçen “Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah'a) dayanıp güven” (وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ) hayy sıfatını Zemahşerî, “ölmeyen mutlak hayy

<sup>434</sup> Çelebi, “Usûl-i Hamse”, 211; Çelebi, “Mu'tezile”, 395-396.

<sup>435</sup> Yusuf Okşar, “Şemsüddîn es-Semerkindî'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 34 (2019): 180-181; Çelebi, “Sıfat”, 104

<sup>436</sup> Bekir Topaloğlu, “Hay”, *DİA*, c. 16 (İstanbul: TDV Yayınları), 549.

<sup>437</sup> Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Gâfir 40/65.

<sup>438</sup> Tâhâ 20/111; Furkân 25/58.

<sup>439</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 480.

olana tevekkül et” şeklinde beyan etmiş.<sup>440</sup> Ebüssuûd Efendi ise Bakara sûresinin 255. âyetinde geçen Allah’ın hayy sıfatını Zemahşerî’nin açıkladığı şekilde “ölüm ve yokluğu/fenâsı mümkün olmayan bâkî” olarak izah etmiş.<sup>441</sup> Furkân sûresinin 58. âyetinde geçen hayy sıfatını, ölümsüzlük ile açıklamıştır. Ancak Gâfir sûresinin 65. âyetinde hayy kavramını “zât ile kâim olan hakiki hayat” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>442</sup>

Allah’ın hayy sıfatı ile ilgili olarak görüldüğü gibi Zemahşerî yaptığı yorumlarda hayy sıfatını, hem kendi itikadî mezhebine uygun olarak yokluğu/fenâsı mümkün olmayan bâkî anlamında hem de Ehl-i sünnetin tercih ettiği ölümün zıddı anlamında tanımlamıştır. Ancak Allah’a isnat edilen hayy sıfatın geçtiği âyetlerden<sup>443</sup> hiçbirinde mastar siygasındaki hayat sıfatını zikretmemiştir. Bunun nedeni ise daha önce belirtildiğimiz gibi Mu’tezilîler Allah’ın zâtı ile kâim olan bir hayatla hayy olduğu için hayat sıfatını ayrı bir sıfat olarak telakki etmemişler. Ayrıca Zemahşerî, ilim ve kudret sıfatları hayy sıfatıyla ilişkilendirmekte, hayat sıfatının olmaması söz konusunda bu iki sıfatın da olamayacağını ifade etmiştir.<sup>444</sup> Ebüssuûd ise yaptığı açıklamalarda hem hayy hem de hayat sıfatını Allah’a nispet etmiştir. Özellikle Gâfir sûresinin 40/65. âyetinde hayy kavramını “zât ile kâim olan hakiki hayat” şeklinde tefsir etmiştir.

Kâdir (قدير/قادر) kelimesine gelince lügatte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; rızkını daraltmak” manalarını taşıyan kadr/kudret’ten (قدر/قدرة) türetilmiş bir sıfattır. Kâdir, “her şeye gücü yeten” anlamına gelmektedir.<sup>445</sup> Kur’ân’da kudret kavramı 103 yerde Allah’a nispet edilmektedir.<sup>446</sup> Râgıb el-İsfahânî’ye göre (ö. 502/1108-09), kudret kelimesinin Allah’a izafet edildiğinde “O’ndan acizliğin olumsuzlaşması ve nefyi” anlaşılması gerektiği, insana nispet edildiğinde ise “kendisi sayesinde insanın herhangi bir şeyle ilgili bir fiili yapmaya güç yetireceği, muktedir olacağı bir varlığın adıdır.” Dolayısıyla Allah dışındaki varlıklar için, mana bakımından kudretle tavsif edilmesi temsili bir anlatımdır.<sup>447</sup>

<sup>440</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 364.

<sup>441</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 6: 226.

<sup>442</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 283.

<sup>443</sup> Gâfir 40/65, Tâhâ 20/111, Furkân 25/58, Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/2.

<sup>444</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 480.

<sup>445</sup> Bekir Topaloğlu, “Kâdir”, *DİA*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 124.

<sup>446</sup> Topaloğlu, “Kâdir”, 124.

<sup>447</sup> Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *DİA*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 316.

Zemahşerî Bakara sûresinin 20. âyetinde geçen “*şüphesiz Allah her şeye kadirdir*” (إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) Allah’a isnat edilen kâdir sıfatını açıklamadan önce şey kavramını “bilinebilen ve hakkında haber verilebilen” şeklinde tanımlar. Ona göre şey’, umumilik ifade eden bir terimdir; hem cisim ve araz hem kadîm için kullanılır. Bu nedenle Allah için de şey kullanılabilir. Ancak bu durumda Allah şeydir, lakin şeyler gibi değil (شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ); “malum, ama diğer malumlar gibi değil” şeklinde izah edilir. Bununla birlikte Zemahşerî şey’ kelimesinin hem ma’dûm (yok) hem de muhâl (imkânsız) için kullanıldığını söyler. Bu tanımdan sonra Zemahşerî, kâdir’i takdirden türetildiği ve manasının da “bir kimsenin fiilinin yapma kapasitesi oranında ve acziyetten ayrıldığı özellik miktarınca gerçekleşmesi olarak tanımlar.<sup>448</sup>

Ebüs-suûd Efendi ise Bakara sûresinin 20. âyetinde “*şüphesiz Allah her şeye kadirdir*” ifadesini tefsir ederken o da Zemahşerî gibi öncelikle şey ve kâdir kavramlarının sözlük anlamlarını açıklamış. Ona göre “şey”, lügatte herhangi bir şekilde bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen demektir. Bu âyette şey kavramının kudrete taalluk ettiğinden dolayı ister mevcut olsun veya ma’dûm olsun mümkün olan nesne kastedilir. Kudret ise icâd (var olma) ve idam (yok olmak) özelliklerine sahip olduğundan konu edilmiştir. Ayrıca bir görüşe göre de kudret, icâd ve idam imkânını gerektiren bir sıfattır. “Kâdir” (قادر) ise “dilediği takdirde yapan, dilemediği takdirde de yapmayan kudret sahibi” demektir. “Kâdir” (قدير) ise, “dilediğini dilediği şekilde yapan tek kudret sahibi” anlamındadır. Kâdir kelimesinin bu özel anlamından dolayıdır ki Allah’tan başka hiç kimse onunla vasıflandırılmaz.<sup>449</sup>

Görüldüğü gibi Allah’ın kâdir sıfatıyla ilgili olarak hem Zemahşerî hem de Ebüsuûd Efendi Bakara sûresinin 20. âyetinde geçen şey ve kâdir kelimelerine dikkat çekerek

<sup>448</sup> Daha sonra âyette geçen “*şüphesiz Allah her şeye kadirdir*” ifadeyi şöyle yorumlar: “Nasıl ‘Allah her şeye kâdir’ denilmiştir; zira imkânsız olan şeyler ve ‘kendisi gibi bir başka kâdir varlık yaratmak’ gibi bazı hususlar kudretin taalluk alanı dışında değil midir?” dersin, şöyle derim: kadirin tanımında, fiilin imkânsız olmaması şartı vardır. Dolayısıyla, kadirin ‘her’ şeye kâdir olduğu söylendiği zaman, imkânsız olan şeyler doğrudan bundan istisna olur. Burada sanki “mümkün olan her şeye kâdir” denilmiştir. Bunun benzeri, “falan kimse insanların emîridir” ifadesinde söz konusudur. Bu ifade kullanıldığında, “falan kimse insanlar içerisinde kendi emri altında olanların emîridir” anlamı kastedilir, o kimsenin bizzat kendisi de insanlar ifadesinin kapsamına dâhil olsa da, burada kastedilenler içinde yer almaz... Ancak makdûrun iki kâdir varlık [Allah ve kul] itibarıyla arz ettiği durum, yani aynı fiile iki farklı (kudretin) taalluk edip edemeyeceği ise ihtilâflı bir meseledir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 209; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1: 253-254.

<sup>449</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1: 57.

âyeti yorumlamaya başlamışlar. “Şey” kelimesinin tanımı konusunda, Zemahşerî, bunun umumi olduğu için mevcut ve ma’dumun her ikisi için de kullanılabileceğini söyler. Ayrıca Zemahşerî, şey kavramını hem cisim ve araz için hem de kadîm için kullanıldığını ifade eder. Ancak Ebüssuûd ise şey kelimesini tarif ederken şey kavramın kudrete taalluk ettiğinden dolayı ister mevcut olsun veya ma’dûm olsun mümkün nesne için kullanıldığını açıklar. Dolayısıyla buradan Zemahşerî’den ayrı bir görüş ileri sürer.

Zemahşerî kâdir kelimesini “Fili imkânsız olmayacak kimse” olarak tanımlar. Yani, “*Allah her şeye kadirdir*” ifadesi sadece mümkün olanın (müstakim şey) üzerindedir, imkânsız olanlara değil anlamına gelmektedir. Âyetin tefsirinde, Allah’ın, insan fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı hakkında Zemahşerî tarafından muayyen bir görüş ortaya konmamıştır; fakat “müstakim” veya “başka kâdir” ifadelerini öne sürmek suretiyle, insanların irâdeleri ve kudret doğrultusunda hareket etmede hür olduklarını ifade eder. Çünkü hür irâde prensibine uygun olarak insan fiillerinin yaratıcısıdır düşüncesini savunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca adâlet prensibi de bunu gerektirmektedir. Ayrıca Zemahşerî’nin kudret ile ilgili yorumlarına bakıldığında hiçbir yerde Allah’a kudreti isnat etmemiştir. Ona göre Allah, maddât (mümkinat) üzerinde zâtıyla kadirdir yani, zatı ile birleşik olan kudretle kadirdir. Ebüssuûd ise kudreti Allah hakkında acziyeti nefyederek; dilediği takdirde yapan, dilemediği takdirde de yapmayan; mevcut olanın yok olmasını dilerse, onu yok eder, ma’dûm olanı da dilerse icâd etmektir. Çünkü Allah yegâne fail ve bütün varlıkların yaratıcısıdır. Bu nedenle Allah’ın kudreti aczi kabul etmez. İnsana atfedilen kudret ise; yapmak veya terk etmekten ibarettir. Bu da insanın kudreti dâhilinde olan her şeyin, gerçekte Allah Teâla’nın kudreti dâhilinde olduğuna delildir. Ebüssuûd açıklamalarından anlaşılacağı üzere Ehl-i sünnet kelâm âlimleri gibi o da Allah’a hem kâdir, kadîr ve kudret sıfatlarını isnat etmektedir. Netice itibariye kudret sıfatı konusunda Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi’nin Bakara 20. âyetinde geçen “*şüphesiz Allah her şeye kadirdir*” ifadesini yorumlarken Zemahşerî, Mu’tezili görüşünü dolaylı olarak savunduğu ve Ebüssuûd da Ehl-i sünnetin anlayışını savunduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Mürîd (مرید) kavramı, sözlükte irâde kelimesinin sıfat kalıbında olup “dileyen irâdesi ve isteği olan kişi” anlamına gelmektedir. Irâde ise “Allah’ın hükümleri, emirleri ve fiillerinde hür olmasıdır” şeklinde tanımlanır. Kur’ân’da Allah Teâla’nın irâde ettiğini

noksansız yapan yüce bir varlık olarak belirtilir. O'nun bu özelliği irâde ve meşîet kökünden türeyen fiillerle anlatılır. Âyetlerde zikredildiğine göre Allah bir şeyi dilediğinde ona “ol!” der ve olu verir.<sup>450</sup> İslâm âlimleri, Allah'ın dileyen (مرید) ve dilediğini gerçekleştiren (فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ) olduğuna ittifak etmişlerdir. Ancak bu mürîd sıfatın anlamı, Allah'ın zâtıyla münasebeti, hâdis veya kadîm oluşu gibi hususlarda farklı görüşler sergilemişlerdir.<sup>451</sup>

Zemahşerî Allah'ın irâde sıfatıyla ilgili olarak Nahl sûresinin 40. âyetini “*Biz bir şeyi irade ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.*” (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) yorumlarken irâdenin icâd ile taalluk ettiğini söyleyerek itizalî düşüncesine uygun bir şekilde irâde sıfatını hem hâdis hem de fiilî bir sıfat olduğu görüşündedir. Zemahşerî'ye göre âyet “Biz bir şeyin varlığını murat ettiğimizde ona sadece ‘ol’ deriz ve ardından o şey hiçbir duraksama ve aksatma olmadan oluşum sürecine girer” anlamındadır. Aslında bu, bir deyimdir, manası Allah'ın murat ettiği hiçbir şey O'nun için imkânsız değildir anlamındadır. Allah Teâlâ bir şeyin var olmasını istediğinde onun varlığı olmasıdır. Bu da tıpkı itaat edilen bir âmirin itaatkâr bir memura emri söz konusu olduğunda, orada sözlü bir ifade bulunmadığı halde, emredilen şeyin mevcut olması gibidir.<sup>452</sup> Ebüssuûd Efendi ise Zemahşerî'nin aksine icâdın irâde'ye değil kudrete taalluk ettiğini ifade eder. Ebüssuûd'a âyette geçen “*Biz bir şeyi irade ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir*” ifadesi temsil/tasvir de, itaatli bir çalışanın, emrine itaat edilen bir patronun, işi yaptırmasında kullandığı simgelerle ifade edilmektedir. Bu bakımından âyet şu anlama gelir; “bizim irademiz taallûk ettiği zaman, bir şeyi icat etmemiz, olabilecek en kısa sürede gerçekleşir.”<sup>453</sup>

Yine irâde sıfatı ile ilgili olarak Zemahşerî, Allah'ın şerri ve kabihi irâde edemezliği görüşündedir. Zira o kulları için daim iyi olanı ister. Bu anlayışını Mü'min sûresinin 31. âyetinde geçen “*Allah asla kulları için zulmü istemez.*” (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ) ifadesiyle destekler. Zemahşerî'ye göre bu ifade, zulmü istemenin olumsuzlandığı

<sup>450</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *DİA*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 379.

<sup>451</sup> Yavuz, “İrade”, 380.

<sup>452</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 437.

<sup>453</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5: 115.

“Senin Rabbin, hiç de kullarına zulmedici değildir!” [Fussilet 41/46] sözünden daha etkilidir. Çünkü zulmü istemeden uzak olan biri, zulmün kendisinden hepten uzak olacaktır. Yine o sözde *zulmü* nekire getirerek adeta, kulları için zulmün hiçbir çeşidini dilemediğini göstermiştir.<sup>454</sup> Ebüssuûd Efendi’ye gelince Mü’min sûresinin 40/31. âyetinde geçen ifadeyi yorumlarken, Allah’ın iradesi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz. Onun yerine; Allah’ın iradesinin zulümle münasebeti, âyetin kendisinde reddedildiği söyler.<sup>455</sup>

Netice olarak, görüldüğü üzere mürîd sıfatı konusunda bütün İslam âlimleri hemfikir. Ancak irâde sıfatının Allah’ın zâtına izafe edilmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu konuda Zemahşerî, irâdenin hâdis ve fiilî bir sıfat olduğu için Allah’ın zâtına nispet edilmez. Şayet irâde ezeli bir sıfat olsaydı Allah’ın var olması dilediği her şey de ezeli olması gerekir demiştir. Bununla beraber ona göre Allah’ın iradesi sadece iyi şeylere taalluk ettiği yöndedir. Çünkü Allah kötülüğü irâde edemez. Zemahşerî’nin Allah’ın irâdesinin hadis olduğunu savunması ve irâdenin sadece iyi şeylere taalluk ettiği üzerinde ısrarla durması, onun Mu’tezile mezhebinin vahdaniyet ve adalet doktrini güçlü bir şekilde benimsediğini gösterir.<sup>456</sup> Ebüssuûd ise Zemahşerî’nin aksine icâdın irâde’ye değil kudrete taalluk. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi yaratmanın Allah’ın kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla Allah’ın irâdesi de kudreti gibi ezelidir. Ancak irâde edilen obje ise hadistir.

#### 4.2.2.2. Alîm, Semî’ ve Basîr

Alîm (عليم) kelimesi, sözlükte “bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek”<sup>457</sup> anlamına gelen ilim kelimesinin kökünden mübâlağa sıfatı olup “hakkıyla bilen” demektir.<sup>458</sup> Âlim sıfatı Kur’ân’da hem Allah hem de kul için kullanılmış bir sıfattır. Ancak Allah Teâla’nın ilmi, yarattıklarinkine benzemez, onu ilmi artmaz ve

<sup>454</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 345-346.

<sup>455</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 7: 275.

<sup>456</sup> Lutptî İbrahim, “Allah’ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî ve Beydavî Arasındaki Münakaşalar”, trc. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, 1 (t.y.), 308-312.

<sup>457</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 108.

<sup>458</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “İlim”, 580-581.

eksilmez. O, her şeyi ezeli anlamda bilir.<sup>459</sup> Dolayısıyla ilim sıfatı Allah'a nispet edildiğinde, "zaman ve mekân kaydı olmaksızın küçük büyük, gizli âşikâr her şeyi, her hadiseyi hakkıyla bilen" anlamındadır.<sup>460</sup> Kur'ân'da ilim kelimesi muhtelif âyetlerde isim, fiil sîgaları ve sıfat şeklinde Allah'a nispet edilmiştir.<sup>461</sup>

Zemahşerî, Bakara sûresi 255. âyetinde geçen "O'nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse kavrayamaz (ihata edemez)" (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) ifadeyi "O'nun ilminden", yani onun bilgisinden "kendisinin dilediği miktar dışında" şeklinde yorumlar.<sup>462</sup> Ebüssuûd Efendi ise ona göre âyette geçen "O'nun ilminden hiçbir şeyi kimse ihata edemez" ifadesi, "Allah'ın vahdaniyetine ve tam olan zâti ilmin yalnız Allah'a mahsus olduğuna delil teşkil eder".<sup>463</sup>

Allah'ın âlim olduğu konusunda Zemahşerî, Allah'ın kendi zâtı sebebiyle bildiği görüşündedir. Yani ona göre ilim sıfatı da Allah'ın kudreti ve irâdesi gibi kemal sıfatlarındandır. Ebüssuûd ise Bakara 255. âyetin açıklamasında anlaşıldığı gibi Allah'a ilim sıfatını nispet etmektedir. Dolayısıyla ona göre Allah'ın ilmiyle âlim olması hususunda sorun yoktur. İlim sıfatın zâta nispet edilmesi konusunda Selef ve Sünnî âlimleri, ilim sıfatını bağımsız bir "mana" olarak düşünmüşler ve zata nispet etmişlerdir. Zira Allah'ın zatına alîm sıfatını nispet edip de O'nun ilminin olmadığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca muhtelif âyetlerde ilim kavramı Allah'a izâfe edilmiştir. Mu'tezililerin çoğu ile Havâric ve Şîa âlimleri ise, sadece zihinde de olsa zâttan bağımsız olarak düşünülecek kavramların zâta atfedilmesinin kadîmlerin çoğalmasına sebep teşkil edeceğini düşünerek ilim sıfatını ayriyeten kabul etmemişler.<sup>464</sup>

Semî' (سميع) kelimesine gelince, "işitmek, duymak, bir dileği kabul etmek, anlamak; duyurmak" gibi anlamlara gelen sem' (سمع) mastarından sıfat olarak türetilmiş ve "işiten" anlamına gelmektedir. Allah'a izafe edildiği takdirde "işitilmeye konu teşkil

<sup>459</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, (İstanbul: Kalem Yayınları, 1981), 58-59.

<sup>460</sup> Suat Yıldırım, "Alîm", *DİA*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 460-461.

<sup>461</sup> Yavuz, "İlim", 108.

<sup>462</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 481.

<sup>463</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 248.

<sup>464</sup> Yavuz, "İlim", 109.

eden her şeyi işiten” şeklinde izah edilir. Allah’ın işitmesi de kulak gibi bir herhangi bir vasıtaya bağlı değildir. İşitme anlamına gelen sem’ (سمع) lafzı 8 âyette Allah’ın zâtına nispet edilmiştir. Semî’ (سميع) sıfat ise 46 âyette Allah’a izâfe edilmiştir. Bununla beraber iki âyette duayı işiten ve kabul eden anlamına gelen “semîu’d-duâ”<sup>465</sup> (سميع الدعاء) şeklinde de geçmektedir.<sup>466</sup>

Âl-i İmrân sûresinin 181. âyette “*Allah fakirdir, biz zenginiz*” söylenyenleri andolsun ki Allah işitmiştir.” (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ) geçen “Allah’ın işitmesi” ifadesini Zemahşerî, “Allah için gizli bir şey olmadığı ve buna denk bir ceza hazırladığı anlamında” olduğunu beyan etmiş.<sup>467</sup> Burada Zemahşerî Allah için gizli bir şey olmadığından maksat; Allah’ın her şey bilgisi dâhilinde olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah’ın işitmesini bilgisi ile eşleştirmektedir. Yine Şuarâ sûresinin 15. âyetinde geçen “*Haydi ikiniz de mucizelerimizle gidin. Şüphesiz biz sizinle beraberiz, Biz sizinle beraber işitmekteyiz*” (فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ) Allah’ın işitmesi ifadesi Zemahşerî’ye göre mecazî bir cümledir. O halde âyet “İkiniz (Hz. Musa ve Hz. Harun) ve düşmanınız hakkında ben, aranızda bulunup düşmanınızla aranızda geçenleri işittiğinizde size destek verip başarıya ulaştıracağım” anlamındadır. Bununla birlikte Zemahşerî, Allah’a işitme/dinleme fiilinin hakiki anlamıyla tavsif edilmesi doğru bulmamaktadır. Zira işitme bir uzuv olan kulak vasıtasıyla gerçekleşir. İşitme fiilindeki ‘dinleme’, görme fiilindeki ‘bakma’ gibidir.<sup>468</sup>

Ebüs-suûd Efendi Âl-i İmrân 181. âyette “Allah’ın işitmiştir” ifadesine dair herhangi bir izahta bulunmamıştır. Âyeti “*Allah fakirdir, biz zenginiz*” diyenlerin sözü Allah’a gizli kalmadı ve ona yeterli bir azap hazırladı şeklinde tefsir eder.<sup>469</sup> Şuarâ sûresinin 15. âyetinde geçen Allah’ın işitmesini “biz, ikinizle (Hz. Mûsâ ile Hârûn) Fir’avun arasında cereyan edecek olanların hepsini işitiriz; sonuçta sizi ona karşı muzaffer kılarız” anlamında yorumlar. Ebüsuûd göre burada Allah’ın durumunu, dostlarına yardım etmek ve onları düşmanlarına karşı muzaffer kılmak için bir kavmin birbiriyle olan mücadelesinde hazır bulunan şevketli bir hükümdarın hak ile benzetilmektedir.

<sup>465</sup> Âl-i İmrân 3/38; İbrâhîm 14/39.

<sup>466</sup> Bekir Topaloğlu, “Semî’”, *DİA*, c. 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 492.

<sup>467</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 667.

<sup>468</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 381.

<sup>469</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2: 121.

Dolayısıyla âyet, Allah'ın yardım vaadini kuvvetle ifâde etmektir. Bu denkleme âyette zikredilen işitmek, mecazî olarak bilmek yerinde kullanılmıştır.<sup>470</sup>

Semî' sıfatı ile ilgili olarak Şuarâ sûresinin 215. âyetinin yorumunda hem Zemahşerî hem de Ebüssuûd Efendi İnsanlar gibi duymanın Allah'a hakiki manada nispet edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Söz konusu Allah'ın işitmesi mecazî/temsilî bir anlatım olup Allah için gizli bir şey olmadığını ve her şeyin bilgisi dâhilinde anlamına geldiğini ifade etmişler. Dolayısıyla bu bakımdan iki müfessirimiz de semî' sıfatını Allah'ın ilmi ile ilişkilendirmektedir. Ayrıca semî' sıfatının genel olarak zatî-sübûtî sıfatlar arasında sayılır, ancak "işittiren" anlamına alındığı takdirde fiilî sıfatlar grubuna dâhil olur. İslam âlimleri, Allah'ın işiten olduğuna ittifak etmişler ancak bunun manasında ihtilaf etmişlerdir.<sup>471</sup>

Basîr (بصير) kelimesine gelince sözlükte görmek, sezme ve bilmek anlamına gelen basar (بصر) mastarından türetilmiş bir sıfattır. Basîr sıfatı Kur'an'da 51 âyette geçmekte olup bunların kırk birinde Allah'a izafe edilmiştir. Basîr Allah'a nispet edildiğinde "görmeye konu olan şeyleri bütün özellikleriyle idrak edip gören" anlamında gelmektedir. Ancak bu idrakin oluşması için insanlarda bulunması gereken maddi-manevi şartlar, Allah için söz konusu değildir. Zira, Allah yaratıkların cismanî özelliklerinden münezzehtir.<sup>472</sup>

Allah'ın basîr sıfatı ile ilgili olarak Bakara sûresi 110. âyette geçen "Şüphesiz Allah yaptıklarınızı eksiksiz görür." (إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) "Allah görür" ifadesini Zemahşerî, "Allah bilmektedir, dolayısıyla O'nun katında hiç kimsenin hiçbir ameli zayi olmaz" şeklinde te'vil etmiştir.<sup>473</sup> İsrâ sûresinin 17. âyette Allah "Kullarının günahlarını bilip görmede rabbın yeterlidir." (وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا) buyurmuştur. Zemahşerî âyette geçen Allah'ın kullarının günahlarının görmesini, O'nun bütün bu günahları bildiğini ifade etmiştir.<sup>474</sup> Yine aynı sûresinin 17/96. âyetinde geçen "O, kullarını çok iyi bilip görmektedir." (إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا) "Allah kullarını görmektedir" ifadesini

<sup>470</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 6: 237.

<sup>471</sup> Topaloğlu, "Semî", 492.

<sup>472</sup> Bekir Topaloğlu, "Basîr", *DİA*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 102.

<sup>473</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 310.

<sup>474</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 502.

Zemahşerî'ye göre hallerini bilir ve onlara buna göre karşılık verecektir anlamındadır.<sup>475</sup>

Ebüs-suûd Efendi ise Bakara sûresinin 110. âyette geçen “*Şüphesiz Allah yaptıklarınızı eksiksiz görür.*” ifadesi hakkında herhangi bir izahta bulunmamış, sadece Allah katında hiçbir amel zayi olmaz diyerek ifadeyi açıklamış.<sup>476</sup> Ancak İsrâ sûresinin 17. âyetinde geçen “*Kullarının günahlarını bilip görmede rabbın yeterlidir*” ifadesini yorumlarken Ebüsuûd “Rabbi'nin ilmi ve basireti, onların günahlarının zahirini de, batını de kuşatmıştır” söylemiş.<sup>477</sup> Son olarak İsrâ sûresinin 17/96. âyetinde geçen “*O, kullarını çok iyi bilip görmektedir*” ifadesini “Allah'ın basireti kulların zahir hallerini de, gizli hallerini de kuşatmıştır, şeklinde yorumlamış.<sup>478</sup>

Görüldüğü gibi basîr sıfatının yorumunda iki müfessirmiz de Allah'ın görmesini onun bilgisi ile ilişkilendirerek her şeyin zahirini de iç yüzünü de kuşatarak bilmesi olarak yorumlamışlar. Bununla beraber Ebüsuûd Efendi'nin yorumlarında ayrıyeten basiret sıfatını da Allah'a nispet etmektedir. Basîr sıfatı konusunda genel olarak Mu'tezile âlimleri Allah'ın “basîr” / “basar” sıfatlarını onun görmesi şeklinde telakki etmemişler. Onlar basar sıfatı ilim sıfatının bir ifadesi olarak kabul ederler ve basîr kavramını da “alîm” olarak te'vil ederler. Kelâm âlimlerinin çoğunluğu ise basîr sıfatı hayy, kâdir ve mürid gibi diğer sübûtî sıfatlar gibi kadîm olarak saymakta ve görülebilen her şeye sonsuz olarak taalluk ettiğini ifade etmişlerdir. Ancak basîr sıfatın kadîm olması onun taalluk ettiği şeylerin de kadîm olacağı anlamına gelmez.<sup>479</sup>

### 4.2.3. Âhîret Ahvâli

Âhîret dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha farklı ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli safhalardan ibarettir. Gelmesi kesin, yakın ve ansızın gerçekleşecek olan kıyametin bilgisi Allah'a aittir.<sup>480</sup> İnsanın ölümüyle başlayan âhîret hayatının safhaları: kabir/berzah hayatı, sur'a üfürülüş, Kıyametin kopması, yeniden

<sup>475</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 553-554.

<sup>476</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 146.

<sup>477</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 163.

<sup>478</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 196.

<sup>479</sup> Metin Yurdagür, “Basar”, *DİA*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 101.

<sup>480</sup> Bekir Topaloğlu, “Âhîret”, *DİA*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 543.

diriliş (ba's), haşır, neşir, hesap, mizan, sırat, şefaât, a'raf, cennet ve cehennem olarak zikredilir. Biz bu başlığın altında âhiretle ilgili olarak kabir hayatı, ba's, mizân, şefaât ve rü'yetullah (Allah'ın âhirette görülmesi) hakkındaki âyetlerin Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi tarafından nasıl yorumladıkları tespit etmeye çalışacağız ve yaklaşımları arasındaki benzerlik ve farklılıkları da ortaya koyacağız.

#### 4.2.3.1. Kabir ve Ba's

Kabir (قبر) sözlükte “ölünün gömüldüğü yer” anlamında gelmektedir. Kur'ân'da kabir kelimesi kabr (قبر),<sup>481</sup> mekâbir (مقابر)<sup>482</sup>, ve kubur (قبور)<sup>483</sup> şeklinde geçmektedir. Ayrıca birçok rivâyette de kabir ziyaretine, kabir suali ve azabı gibi uhrevî hayatla ilgili açıklamalar bulunmaktadır.<sup>484</sup> İstilahı olarak ise kabir, “ölümle mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını” anlamı taşır. İnsan akli ve idrak kapasitesini aşan metafizik konulardan biri de kabir azabı ve nimetidir. Bu konuda Kur'ân'da çeşitli âyetlerin<sup>485</sup> işareti olmakla birlikte kühüne ve ahvaline dair bilgiler daha çok rivayetler yoluyla aktarılmıştır.<sup>486</sup> Kabir azabı ve nimetinin şekli hususunda; yani azabın bedenen mi veya ruhen mi uygulanacağı konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Selefîyye âlimlerinden bir kısmı kabir hayatının sadece bedenen, diğer kısmı da sadece ruhen yaşanacağını söylemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre kabir ve berzadaki hayatın; sual, azap ve nimetin hem bedene hem ruha yönelik olacağını benimsemektedir. Ehl-i sünnet camiasında, Mu'tezililerin kabir azabını inkâr ettiği yönde bir anlayış vardır. Ancak Kâdî Abdülcebbar' göre, mutezilîlerden sadece Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) kabir azabını inkâr etmiştir.<sup>487</sup>

Kabir hayatının varlığı ile ilgili olarak Zemahşerî, Mü'minûn sûresinin 23/15-16. âyetlerin “*Sonra siz bunun ardından mutlaka öleceksiniz. Sonra da kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz*” tefsirinde şunları ifade etmiş: âyette iki hayattan söz edilmiş

<sup>481</sup> Tevbe 9/84

<sup>482</sup> Tekâsür 102/2

<sup>483</sup> Hac 22/7; Fâtır 35/22; el-Mümtehine 60/13; İnfitâr 82/4; el-Âdiyât 100/9.

<sup>484</sup> Kürşat Demirci, “Kabir”, *DİA*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 33.

<sup>485</sup> Mü'min 40/46; Câsiye 45/21-22; Nüh 71/25; Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169.

<sup>486</sup> Süleyman Toprak, “Kabir”, *DİA*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 37-38.

<sup>487</sup> Toprak, “Kabir”, 37-38; Hilmi Kemal Altun, “Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 193.

olması üçüncü bir hayatın, yani kabir hayatının olmadığı anlamına gelmez. Burada maksat üç şeyi, yani yaratma, öldürme ve diriltmeyi zikretmektir; zikredilmemiş olan (kabir hayatı) ise, diriltme cinsi kapsamına girer.<sup>488</sup> Zemahşerî burada ilk yaratmayı (inşâ') ve âhiret hayatının da yeniden dirilmeyle başlayacağını (ba's) olarak belirtir. Ayrıca bu ikisi arasında bir hayatın olduğu ve bunun da berzah/kabir hayatı olduğu söylemektedir. Ebüssuûd Efendi ise mezkûr iki âyeti "bütün bu acayip işlerden sonra hiç şüphesiz ölüme varacaksınız. Sonra ikinci sûr nefhası (üflemesi) yapıldığında, hesap ve mükâfat ile ceza için tekrar diriltilip mezarlarınızdan kaldırılacaksınız" şeklinde tefsir etmiş. Ebüssuûd burada kabirden bahsetmiş ama kabir hayatına dair herhangi bir ifade de bulunmamıştır.<sup>489</sup>

Yine Kabir hayatının varlığı ile ilgili olarak Âl-i İmran 185. âyetini "*Her nefis ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak kıyamet gününde verilecektir*" (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ele alırken Zemahşerî, "karşılıkların noksansız bir şekilde verilmesinin kabirden kalktıktan sonra gerçekleşeceğini; öncesinde verilecek olanların ise söz konusu ecrin yalnızca bir kısmı olduğunu zikretmiştir.<sup>490</sup> Burada Zemahşerî kabir hayatının varlığına verilecek olan cüzi karşılık işaret ettiğinden bahseder. Ebüssuûd de bu konuda Zemahşerî ile aynı görüş beyan etmiştir.<sup>491</sup>

Kabir azabıyla ilgili olarak münafıkların iki kere azap gördükten sonra hemen büyük bir azabı göreceklarını anlatan Tevbe sûresinin 101. âyeti "*onlara yakında iki kez azap edeceğiz!*" çerçevesinde Zemahşerî, bu iki azap; öldürülme ve kabir azabıdır; rezil rüsva olmak ve kabir azabı söylendiğini ifade etmiş.<sup>492</sup> Ebüssuûd Efendi âyeti ele alırken "âyette geçen iki kez azabı" İbn Abbas'tan bir rivayet naklederek bunun münafık olduklarını ifşa etmek ve öldürülme veya öldürme ve kabir azabı olduğunu beyan etmiş.<sup>493</sup> Yine kabirdeki azapla ilgili olarak zulmedenler için cehennemdeki büyük azaptan önce başka bir azap tattırılacağını bildiren Tûr 47. âyetini (وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا)

<sup>488</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 222.

<sup>489</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 669-670.

<sup>490</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 222.

<sup>491</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2: 123.

<sup>492</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 87.

<sup>493</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4: 98.

(عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) açıklarken Zemahşerî, bu yakın azabın Bedir savaşında öldürülmeleri, yedi sene kıtlık çekmeleri ve kabir azabı olduğunu ifade eder.<sup>494</sup> Ebüssuûd Efendi ise bu başak olan azabın onların yedi sene müddetle maruz kaldıkları kıtlıktır yahut bundan sonra da onlar için başka bir azap vardır ki, o da kabir azabı ile âhiretin çeşitli azaplarıdır şeklinde izah eder.<sup>495</sup>

Son olarak kabir nimetine dair Allah yolunda şehit edilenlerinin ölü kabul edilemeyeceği, insanlar bunu anlamasa da onların gerçekte diri olduklarını anlatan Bakara sûresinin 2/154. âyetini (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ) tefsir ederken Zemahşerî, “şehitlerin Allah’ın katında diridirler; rızıkları ruhlarına sunulur da onlara huzur ve ferah ulaşır. Tıpkı Firavun hanedanının ruhlarına sabah akşam ateşin sunulup da kendilerine zahmet ulaştığı<sup>496</sup> gibi” ifade eder. Ayrıca “Allah’ın şehidin cüzlerinden, zerre hacminde de olsa, yekpare bir bütün oluşturup, buna hayat vermesi ve nimetleri ona ulaştırması caizdir” söylendiği nakleder.<sup>497</sup> Burada Zemahşerî kabir nimetin veya azabın ifadeleriyle acıyı hissetmesini veya ruhun mutluluğu yaşamasını kastettiği anlaşılmaktadır. Zira beden ortadan kaybolsa bile ruh zevki ya da acıyı duyması mümkündür.<sup>498</sup> Ebüssuûd Efendi ise âyette geçen şehitlerin ölü olamadıkları, aksine diri oldukları ifadesini ele alırken burada kast edilen, bu dünyadaki; bedenî hayat gibi insanların duyularıyla algılanabilen bir hayat değildir; fakat o hayat ruhanîdir, akılla değil, ancak vahiyle idrak edileceğini izah etmiş. Dolayısıyla Şehitler, Allah katında hayattadırlar; onların rızıkları ruhlarına takdim edilir, böylece onların ruhları keyif ve sevinç duyar olduğu belirtilmiştir.<sup>499</sup>

Görüldüğü üzere kabir hayatın varlığı, kabirde uygulanacak azabın ve verilecek nimetlerin cismanî olacağına dair Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi aynı görüşü benimsemektedirler. Bu konu da bazı filozoflar ve Mu’tezile ekoluna mensup âlimler hariç bütün İslam âlimleri ittifak etmiştir. Bununla beraber cennet ehline verilecek nimetler ve cehennem halkına uygulanacak azapla ilgili birçok kaynaklarda yer alan

<sup>494</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 631.

<sup>495</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 8: 152-153.

<sup>496</sup> Mü’min 40/46.

<sup>497</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 347.

<sup>498</sup> Hilmi Kemal Altun, “Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri” 195.

<sup>499</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1: 179-180.

anlatımlar kabir hayatının da parçası olduğu âhiret hayatının cismanî olacağını açıkça göstermektedir.<sup>500</sup> Kabirde azabın varlığı gibi insan aklı ve idrakinin anlam veremediği konularda Zemahşeri'nin Ehl-i Sünnetten farklı düşünmediği görülür. Zemahşeri'nin bu konudaki duruşu, kabir azabını kabul etmeyen Mu'tezili arkadaşlarına muhalefet ederek yerinde bir tutum sergilemiştir ve bundan dolayı bazı âlimler tarafından takdir edilmiştir.<sup>501</sup>

Ba's (بعث) kelimesi ise sözlükte "birini kaldırıp harekete geçirmek; uykudan uyandırmak, diriltmek" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>502</sup> İstilahî olarak ba's ise "kıyamet gününde Allah'ın âhiret hayatını başlatmak üzere ölüleri kabirlerinden çıkararak dirilmesi, onlara hayat vermesi anlamında" kullanılır. Kıyamet safhalarından olan ba's, aklen mümkün ve birçok âyette<sup>503</sup> zikredildiği için inanılması zorunlu iman esaslarındandır. Bunu inkâr edenlerin de dinden çıkmış olarak sayılacağı belirtilmiştir. Kur'ân'da kıyametin kopmasından sonra Allah tarafından ölülerin dirilmesi hadisesi ba's olarak isimlendirilmiştir.<sup>504</sup> Nitekim ba's kökünden Allah'a "ölüleri diriltlen" anlamında bâis ismini isnat edilmiş ve Esmâ-i hüsnâdan biri olarak, fiilî sıfatlar grubu içinde sayılmıştır.<sup>505</sup> Mezheplerin çoğu yeniden dirilişin cismanî olacağını ifade etmişler. Bazı İslâm filozofları cismanî diriliş konusunda olumsuz tavır sergilemişlerdir. Onlara göre ruh bâki olduğu için, ba's sadece ruhlar için olacağını ifade etmişler.<sup>506</sup>

Ahirette yeniden dirilme ile ilgili olarak Mü'minûn sûresinin 15. ve 16. âyetileri "Sonra siz bunun ardından mutlaka öleceksiniz. Sonra da kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz" tefsir ederken Zemahşeri, ilk yaratmayı (inşâ) yoktan var etme olarak beyan ederken, yeniden yaratmayı (iâde) daha önce yaratılmış olan formun/benzerinin yeniden getirilmesi şeklinde açıklar. Dolayısıyla dilde her iki yaratmanın da inşâ olarak tavsif edilmesi mümkün görünse de ikincisinin iâde olarak adlandırılması daha

<sup>500</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 99.

<sup>501</sup> Altun, "Zemahşeri'nin Kelamî Görüşleri" 196.

<sup>502</sup> İsfahânî, *el-Müfredât* "ba's", 132-133; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ba's", 2: 116-118.

<sup>503</sup> Hacc 22/7; Kasas 28/88; Ankebût 29/57; Lokman 31/28; Yâsîn 36/78-79; Ahkaf 46/33; Hadîd 57/3.

<sup>504</sup> Yavuz, "Ba's", 98-99.

<sup>505</sup> Bekir Topaloğlu, "Bâis", *DİA*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 525.

<sup>506</sup> Yavuz, "Ba's", 99-100.

uygun görülmektedir.<sup>507</sup> Ayrıca Zemahşerî ölümü hayatın yok edilmesiyle tasvir etmekte, ba'sı ise ölüme sebep olan şeyin (ruh) iadesiyle gerçekleşeceğine işaret etmektedir.<sup>508</sup> Ebüssuûd Efendi ise ikinci sûr nefhası (üflemesi) yapıldığında, hesap ve mükâfat ile ceza için tekrar diriltip mezarlarımızdan kaldırılacaksınız” şeklinde âyeti açıklamış.<sup>509</sup>

Netice olarak ba's ile ilgili Zemahşerî'nin yapmış olduğu yorumlara istinaden dirilişin hak ve cismanî olacağını anlaşılmaktadır. Ebüssuûd'un de aynı görüşte olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu konuda zikrettiğimiz gibi ana İslâmî mezheplerin tamamı yeniden dirilişin cismanî olacağını iler sürmüştür. Buna dayanarak da hem Zemahşerî'nin ve de Ebüssuûd'un İslâm filozoflarınca savunulan ba'asın yalnızca ruhlar âlemi için vuku bulacağı tezini benimsemedikleri anlaşılmaktadır.

#### 4.2.3.2. Mîzân ve Şefaât

Mîzân (ميزان) kelimesi lügatte “bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, tartmak ve ölçüye vurmak anlamındaki vezn (وزن) mastarından türetilmiş olup “tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık ve adalet” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>510</sup> Terim olarak mîzan “âhîret hallerinin belli bir merhalesinde ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesidir” şeklinde tanımlanır. Vezn kavramı Kur'ân'da yirmi dört farklı âyetlerde geçmektedir. Kur'ân'ın üç sûresinde mîzan kelimesinin çoğulu olan mevâzîn (موازين)<sup>511</sup> lafzı şeklinde geçmektedir.<sup>512</sup>

Mîzan ile ilgili olarak A'râf 7/8 âyette (وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمَفْلُحُونَ) geçen tartıyı (mîzânı) Zemahşerî, “Allah'ın ümmetleri ve peygamberleri sorgulayacağı günkü tartı, hak tartıdır, yani âdildir” şeklinde açıklamıştır. Burada Zemahşerî veznin/tartının adalet olduğunu beyan etmiştir.<sup>513</sup> Ebüssuûd Efendi ise A'râf 7/8. âyetinde geçen veznin mahiyeti ile ilgili olarak birkaç görüşleri zikretmekle birlikte

<sup>507</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 222.

<sup>508</sup> Altun, “Zemahşerî'nin Kelamî Görüşleri” 248.

<sup>509</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 669-670.

<sup>510</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “vzn”, 868; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vzn”, 13: 446-448.

<sup>511</sup> Arâf 7/8-9; Enbiyâ 21/47; Mü'minûn 23/102-103; Kâria 101/6-7.

<sup>512</sup> Süleyman Toprak, “Mizan”, *DİA*, c. 30 (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 211.

<sup>513</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2: 806; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 425.

cumhurun görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Birincisi âlimlerin çoğunluğuna göre, adaleti izhar etmek ve mazeretleri kesmek için, halkın gözü önünde amel sahifeleri, dili ve iki kefesi olan bir terazi ile tartılacaktır... İkincisi ise tartılacak olanlar şahıslardır. Nitekim rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “And olsun ki kıyamet günü iri yapılı şişman adam getirilir ve Allah katında bu adamın bir sivrisinek kanadı kadar ağırlığı olmaz.” Üçüncüsü ise kıyamet günündeki tartı, eşit ve âdil hüküm demektir. Ayrıca müteahhirîn âlimlerin birçoğu da bu görüşü tercih etmişlerdir. Zira vezn (tartı) kelimesinin, lügat ve örf olarak, kinaye yoluyla bu manada kullanılması yaygındır. Dördüncüsü ise bu âlemde araz olarak tezahür eden ameller, âhîret âleminde kendisine uygun güzellik ve çirkinlikte madde suretinde gözükürler. Hatta hatalar ve günahlar orada cisim şeklini alacak ve ateş suretinde de tezahür edeceklerdir.<sup>514</sup>

Yine Mîzanla ile ilgili ahirette tartıları ağır gelenlerin kurtuluşa erecekleri, hafif gelenlerin ki ise ziyan ettiklerini bildiren Mü'minûn sûresinin 23/102-103 âyetlerini tefsir ederken Zemahşerî İbn Abbas'tan bir rivayet naklederek ahirette tartılacak olan ameller olduğu beyan etmiş. Yani kimin sâlih amelleri olursa tartısı ağır gelir, Dolayısıyla o kurtuluşa erecektir. Kimin de Allah katında değeri olan amelleri yoksa o da cehennemde edebi kalacaktır.<sup>515</sup> Ebüssuûd Efendi de iki âyeti, kimin Allah katında tartısı ve değeri olan doğru itikatları ve sâlih amelleri olursa, işte onlar bütün arzularına erenlerin ve bütün fenalıklardan kurtulanların ta kendileridir. Kimin de Allah katında tartısı ve değeri olan itikatları ve amelleri olmazsa, işte onlar da, zamanlarını zayi etmek ve kemale erme kabiliyetini ortadan kaldırtmak suretiyle yazık etmişlerdir şeklinde tefsir etmiş.<sup>516</sup>

Görüldüğü gibi Allah'ın bilgisinde olan mîzanın mahiyeti ile ilgili kesin bir şey söylemek zordur. Ancak görüldüğü üzere cumhûrun genel kabul ettiği görüş amel sahifeleri ahirette keyfiyeti bilinmeyen mîzan ile tartılmasıdır. Zemahşerî açıklamalarında her ne kadar mizanı adalet ile bağdaştırmaya çalışsa da aktardığı rivayetlerden amel defterlerinin tartılacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>514</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm*, 3: 212-213.

<sup>515</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 251.

<sup>516</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l- 'akli's-selîm*, 6: 151.

Şefaât (شفاعة) kelimesine gelince sözlükte şefâat, “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme” anlamına gelir.<sup>517</sup> İstılahı anlamda ise şefaât “Âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması” anlamı taşır. Bu bakımından şâfi’ (شافع) ve şefî’ (شفيع) “aracılık eden, şefaatte bulunan” manası gelir.<sup>518</sup> Şefaât ile ilgili âlimler, Resül-i Ekrem’in, mahşer gününde müminler için Allah katında şefaât edeceği ve kâfirler hakkında şefaatin gerçekleşmeyeceği konusunda ittifak etmişler. Ancak, şefaatin tövbe etmeden ölenleri kapsayıp kapsamadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda İslam âlimlerin çoğunluğuna göre şefaât büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen inananları da kapsayacaktır. Bir görüşe göre şefaât sadece mümin olarak ölenleri kapsar, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kimseler fâsık konumunda olup şefaatten mahrum kalacaklardır. Bu da Mu’tezilenin çoğunluğunun benimsediği görüştür.<sup>519</sup>

Ahirette Allah hiç kimseden şefaati kabul etmeyeceğini Bakara sûresinin 48. âyeti, “*Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz*” bildirmektedir. Zemahşerî âyetin günahkârlar için şefaatin kabul edilmeyeceğine delil olduğuna vurgular. Ayrıca burada umumi bir nefyi vardır ki, bu da hiçbir şefaâtçinin şefaatinin kabul edilmeyeceği anlamı vardır. Buradan hareketle, şefaatin günahkârlar/asiler için de kabul edilmeyeceği anlaşıldığı ifade etmiştir.<sup>520</sup>

Cârullah ez-Zemahşerî bu âyetin yorumunda Mu’tezile’nin şefaât konusundaki anlayışlarına delil teşkil etmektedir. Çünkü tevhid, adâlet, va’d ve vaîd prensibine bağlı kalarak âyetin hükmünü kâfirler ve günahkârlar için tahsis etmiştir. Hâlbuki umumi bir ifade geçmektedir. Ayrıca bu âyeti açıklayan Şefaât’in ancak Allah’ın mahzar kıldığı kimselere mahsus olduğu bildiren Sebe’ sûresinin 23. âyeti “*Allah katında, O’nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz.*” (وَلَا تَنْفَعُ) (الْشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ) vardır. Zemahşerî âyeti, şefaât ancak şefaât etmesine izni

<sup>517</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, “şf’a”, 457; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “şf’a”, 8: 183-184.

<sup>518</sup> Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *DİA*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 411; Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *DİA*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 412.

<sup>519</sup> Yavuz, “Şefaât”, 413-414.

<sup>520</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 265-266.

verilenler hakkında söz konusu olacağını veya şefaata ancak şefaata edilmesine izin verilenlere fayda sağlayacağını şekilde izah eder.<sup>521</sup> Böylece burada Zemahşerî şefaatin sadece Allah'ın yetki kıldığı kulları şefaata edebileceklerini savunmaktadır.

Ebüs-suûd Efendi ise Bakara sûresinin 48. âyetini tefsir edenken Mutezililerin büyük günahlardan işleyenler için şefaatin olmayacağına delil olarak bu âyeti gösterdiklerini ifade eder. Ebüsuûd onlara cevap olarak, âyetin hükmü sadece kâfirler için geçerli olduğunu söyler. Çünkü şefaata konusundaki diğer âyetler ve bu konudaki rivayetler bunu kanıtlamaktadır. Ebüsuûd buradaki hitabın kâfirlere tahsis edilmesi ve Peygamberlerin kendilerine şefaata edecekleri hususundaki inançlarının batıl olduğunu vurgulanması kendi görüşünü (tövebe eden mürtekibi kefirenin şefaata nail olacağını) teyid ettiğini bildirir.<sup>522</sup> Sebe' sûresinin 23. âyetinde geçen "*Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz*" ifadeyi Ebüsuûd şu şekilde yorumlar:

Allah'ın izin vermediği kimselerin şefaati hiç vaki olmayacağı halde, burada şefaatin, fayda vermeyeceğinin ifade edilmesi, şefaatin vaki olmasından onların amacı olan şeyin, sarıh olarak nefyedilmesi için geçmektedir. Âyette istisna edilen şefaata, Allah'ın, şefaata için izin verdiği Peygamberler, melekler ve şefaate ehil olan diğerleridir. Böylece kâfirlerin şefaatten mahrum olacakları pek açık olarak anlaşılmaktadır. Putları cihetinden mahrumiyet sabittir, çünkü onların şefaata izni olmayacağı da gayet açıktır. Yahut şefaate ehil olanların şefaati, hiçbir halükârda fayda vermez, ancak şefaate lâyık olanlardan hakkında şefaata izni verilmiş olanlara fayda verir; şefaate lâyık olmayanlara ise, şefaataçilerden şefaatin vaki olması farz edilse bile, asla fayda vermez. Zira onların şefaati için şefaataçilere izin verilmemiştir; fakat başkalarının şefaati için izin verilmiştir.<sup>523</sup>

Ebüsuûd bu açıklamalarından anlaşılacağı gibi şefaata yetkisinin sahibi sadece Allah olduğunu ve O'nun iznine muvaffak olmayan hiç kimse şefaata edemeyeceği söylemeye çalışmaktadır. Ancak O'nun, şefaata için musade ettiği Peygamberler, melekler ve şefaate ehil olan istisna olarak saymaktadır. Böylece kâfirlerin tamamen şefaatten mahrum olacakları anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebüsuûd şefaata izni verilmiş olanlar olsa dahi şefaate lâyık olmayanlara şefaata edemeyeceklerini ifade etmektedir. Nitekim bu konuda Zemahşerî'nin Zümer sûresini 39/43. âyetinin yorumunda şefaata edilen kimse razı olunan biri olması gerektiğini ve şefaata eden de bu konuda izinli olması gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde hiç kimse şu iki şart olmadan şefaata edemez ve olunamaz.<sup>524</sup>

<sup>521</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 119-120.

<sup>522</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1: 99.

<sup>523</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7: 131-132.

<sup>524</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 309.

Netice olarak, görüldüğü gibi iki müfessirimiz de şefaatin hak ve ahirette gerçekleşeceği konusunda aynı görüş beyan etmektedir. Ebüssuûd, Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi şefaatin kâfiler hariç müminler ve günahkârları da kapsayacağı görüştedir. Zemahşerî ise, tövbe etmeden ölen günahkarların şafaate nail olamayacaklarını savunmaktadır. Zemahşerî'nin bu tavrı Mu'tezile düşünce sistemine göre ters düşmemektedir. Zira va'd ve vaîd prensibi çerçevesinde ele alınan şafaat, sadece küçük günahları olan ve ölmenden önce tövbe edenler için geçerli kılınmaktadır. Günahkâr olarak ölenler ve büyük günah sahipleri için şafaat edilmesi ise Mu'tezilenin adâlet doktrine aykırıdır.

#### 4.2.3.3. Rü'yetullah

Rü'yetullah (رؤية الله) “görmek” anlamına gelen rü'yet (رؤية) kelimesi ve “Allah” ismiyle meydana gelen bir ifadedir. Rü'yetullah kavramı tasavvufta “Allah'ı gözle müşahede etmek” anlamına gelir.<sup>525</sup> Rü'yetullah kavramı Kur'ân'da geçmemektedir, sadece kâfirlerin dünyada Allah Teâlâyı'ı görme ve peygamberlerden O'nu kendilerine gösterme talep ve isteklerinden<sup>526</sup> bahsedilmiştir. Bununla beraber Kur'ân'da âhîret durumunu tasvir eden âyetlerde o gün parıldayan yüzlerin Rablerine bakacağı, kâfirlerin ise rablerinden mahrum kalacağı<sup>527</sup> ifade edilmiştir. Hadislerde de rü'yetullah ile ilgili “rü'yetü rab” (سَتَرُونَ رَبَّكُمْ) terkibi geçer. Ayrıca, rivâyetlerde aktarıldığına göre “İnanan kimselerin, güneşi ve dolunayı gördükleri gibi da âhîrette de Allah'ı göreceklerini ifade edilmiştir.”<sup>528</sup> Rü'yetullah konusu, mezhepler arasında en çok tartışılan konulardandır. İslam âlimlerinin (Selefiyye ve Ehl-i sünnet) tamamı Allah'ın dünyada çıplak gözle görülmesinin imkânsız olduğunu ve âhîrette ise görüleceğini savunmaktadır. Ancak Mu'tezile, Zeydiyye ve bazı Mürcie, Hâricîyye, Neccârîler, Şîa ve filozoflara<sup>529</sup> göre Allah, hiçbir veçhile, hiçbir yerde kimseye gözükmemektedir. Onlar aklî olarak Allah'ın görülemeyeceğinden ve gözlerin sadece bir yerde/yönde bulunan sınırlı maddî varlıkları görebileceğinden dolayı rü'yetullahı

<sup>525</sup> Süleyman Uludağ, “Rü'yet”, *DİA*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 310.

<sup>526</sup> Mü'min 40/36-37; A'râf 7/138; Bakara 2/55; Nisâ 4/153; Tâhâ 20/86-91; Furkân 25/21; En'âm 6/158; İsrâ 17/92.

<sup>527</sup> Kıyâme 75/22-23; Mutaffîfîn 83/15.

<sup>528</sup> Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *DİA*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 312.

<sup>529</sup> Altun, “Zemahşerî'nin Kelamî Görüşleri” 123.

kabul etmemektedir. Zira Allah, gözün idrak edebileceği bir varlık değildir ve cismanî özelliklerden münezzehtir.<sup>530</sup>

Zemahşerî, A'raf sûresinin 143. âyetinde geçen “*bana göster de Sana bakayım*” (أُرِنِي) (أَنْظُرُ إِلَيْكَ) ifadesinin manası “Bana tecellî ederek beni Seni/kendini görebilir hale getir; böylece sana bakayım ve seni göreyim” anlamında olduğunu beyan etmiş. Sonra bunun üzerine Allah ‘seni göreyim sözüne karşılık, ‘seni göremezsın’ değil de (لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ), ‘Asla Beni göremezsın’ (لَنْ تَرَانِي) demiştir. Zemahşerî burada, Hz. Musa’nın sorusu rü’yet manasında olup idrakin olmadığı bir bakış değil, idraki içeren görme olduğu anlaşılmaktadır. Yanı idraki içermeyen bir görme olmadığını söyler. Peki, Hz. Musa Allah’ın duyular ile idrak edilemeyeceğini, Allah’ın bir cisim ve araz niteliğine sahip olmadığını ve bir cihette görülemeyeceğini bile bile neden bu talepte bulunmuş? Zemahşerî, buna cevaben Hz. Musa’nın kavmi daha önce ona Allah’ı açıkça göstermesini ısrarla istemlerinden ve taleplerinin yanlışlığını itiraf ettirmek istediğinden dolayı böyle bir soruda bulunduğu ifade eder.<sup>531</sup> Ayrıca Hz. Musa “Ya Rabbi! Bana kendini göster de Sana bakayım” ifadesini bu yüzden kullandığını belirtir. Bu ifadenin İsrail oğullarına ait bir talebin tercümesidir ve onlara ait bir sözü olduğunun göstergesidir.<sup>532</sup>

Zemahşerî âyette geçen “*beni asla göremezsın*” (لَنْ تَرَانِي) ibaresindeki (لَنْ) lâ anlamında olup şimdiki zamanı ve geleceği de içine alarak nefyi bildirdiğini söyler. Yanı şimdi olsun veya gelecekte olsun Allah’ın gözle görülmesi muhaldir. Bununla beraber Allah Hz. Musa’nın talebini boşa çevirmemek için görülmesinin imkânsız olduğuna dair ona başka delil göstermiştir. Sonra Allah “*Ey Musa! Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*” (وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى) (رُبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا) buyurdu. Zemahşerî bu ifadeyi şöyle yorumlar:

<sup>530</sup> Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, 313.

<sup>531</sup> Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken Ehl-i Sünnet mezhebini veya Allah’ın görülmesini mümkün görenleri şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onları cebir taraftarları onları tavsif etmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet hakkında şu cümleyi “bunun aklen imkânsız olduğunu reddetmeleri bağlayıcı değildir. Çünkü bu, onların hakikate karşı ilk kibirleşmeleri, aklın yasalarını ilk çiğneyişleri değildir!” sarf ederek eleştirmiştir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2: 968.

<sup>532</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 501-504.

Bana bakmak imkânsızdır, dolayısıyla bunu isteme, ama bir başka şey iste; o da seni ve aynı talepte bulunan diğerlerini bu talepten dolayı sarsacak olan dağa bakmandır. Bak ve ona ne yaptığımı, onun nasıl senin görme talebinden dolayı un ufak ettiğimi gör. Böylece sana göstermiş olduğum şeyin sonuçlarının büyüklüğünden yola çıkarak, teşebbüs ettiğin şeyin ne kadar vahim olduğunu anla!” Burada Allah Teâlâ sanki kendisine evlat izafet edildiği zaman gerçekleşeceğini söylediği şeyi, yani “*Rahman’a çocuk isnat ettikleri için dağlar yığılıp yere kapaklanacak!*”<sup>533</sup> ayetlerindeki hususu tahakkuk ettirmiştir.<sup>534</sup>

A’raf sûresinin 143. âyetin devamında geçen ifadeyi “*Hz. Mûsâ da bayıldı ve düştü ve kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."* Zemaşerî şu şekilde yorumlar: Hz. Musa “ayılınca” yani kendine gelince “dedi ki:” Senin hakkında câiz olmayan görme vb. şeylerden “seni tenzih ederim!” Senin görülmez ve hiçbir duyu ile idrak edilmez olduğuna “inananların ilki olarak” Seni görme talebimden dolayı “Sana tövbe ediyorum”.<sup>535</sup>

Ebüs-suûd Efendi’ye gelince âyette geçen “*bana göster de Sana bakayım*” (أَرِنِي أَنْظُرُ) ifadesini, ey Rabbim zâtını bana göstererek seni görebileyim anlamında olduğunu beyan eder. Ebüsuûd Hz. Musa’nın bu talebi Allah’ı kısmen görmenin mümkün olduğuna delil olduğunu ifade eder. Çünkü Peygamberler, imkânsız olan şeyi istemezler. Özellikle Allah’ın yüce şânı hakkında cehaletten ilen gelen bir talebin peygamberlerden sâdır olması asla mümkün değildir. İşte bundan dolayıdır ki, Allah, bu talebi, Ben asla görülemem (لَنْ أَرَى) ya da "Ben, Kendimi sana asla göstermem (لَنْ أَرِيكَ) yahut "Sen, Bana bakamazsın;" (لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ) şeklinde değil de “sen Beni asla göremezsın” (لَنْ تَرَانِي) kavli ile reddetmiş. Allah’ın, Hz. Musa’nın talebini bu şekilde reddetmesi, onun Kendisini görmeye istidadı olmadığına dikkat çekmek içindir.

<sup>533</sup> Meryem 19/90-91.

<sup>534</sup> Zemaşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2: 972.

<sup>535</sup> Allah’ın görülmesi ile ilgili olarak Zemaşerî kendi görüşüne yer verdikten sonra Ehl-i Sünnetin görüşüne de yer verir ancak onları eleştirmiştir. Zemaşerî devamında bunu söyler: Bakın, rû’yetullah meselesini Allah Teâlâ nasıl ağır [vahim] bir mesele olarak ifade etmiş; olayın vahamet ve ağırlığını en etkili biçimde ifade etmek için, görme talebinde bulunanların üzerinde oldukları dağı nasıl sarsıp un ufak etmiş; onları baygın düşürmüş, hatta kelâm ettiği peygamberini dahi bundan istisna etmemiş... Bakın, Hz. Musa nasıl Rabbine sığınmış; bu kelimeyi telaffuz ettiği için tövbe ederek, “Ben inananların ilkiyim” demiş... Bütün bunlara bakın da, kendilerini Müslüman diye, Ehl-i Sünnet ve’l-cemaat diye isimlendirenlerin bu ağır sözü makbul bir görüş olarak kabul etmeleri karşısında şaşırın! Bunların bilâ-keyf (Allah görülecek, fakat bunun nasıl olacağı malum değil) örtüsüne bürünmüş olmaları sakın seni aldatmasın. Çünkü bu, büyüklerinin uydurduğu bir ifadedir. Bu konuda söylenecek tek söz, Ehl-i Adl’e mensup bir şairin şu dizelerinden ibarettir: Gerçekten, öyle bir cemaat ki ‘heva’larına ‘sünnet’ demekteler; Hayatım üzerine yemin ederim ki semer vurulmuş eşekler cemaatidirler! Çünkü Yüce Allah’ı yarattıklarına benzetmekte; Millet saldırmamasından korkarak bilâ-keyf örtüsüyle gizlenmekte. Bkz. Zemaşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2: 974-976.

Çünkü Allah'ı görmek, bakanın özel bir istidadı olmasına bağlıdır ve o da henüz Hz. Musa'da mevcut değildi. Ayrıca Hz. Musa'nın isteğine Allah'ın verdiği cevabı delil göstererek bunun imkânsız olduğunu söylemek daha büyük bir hatadır. Çünkü âyette ifade edildiği üzere Hz. Musa'nın O'nu görememesi, görmenin imkânsız olduğuna, kimsenin O'nu ebediyen görmeyeceğine delâlet etmez.<sup>536</sup>

Âyetin devamında Hz. Musa'nın sorusu cevapsız kalmasın diye Allah “*Ey Musa! Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*” ( وَلَٰكِن اَنْظُرْ اِلَى ( الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ) buyurdu. Ebüssuûd bu cümlede Allah'ı görmenin, o dağın yerinde durması şartına bağlanması da O'nu görmenin mümkün olduğuna delil olduğunu ifade eder. Çünkü mümkün muallak olan da mümkündür şeklinde izahta bulunur. Ayrıca bir başka görüşe göre Allah'ın azamet ve kudreti o dağa tecelli edince; o dağa hayât ve görme vasfı verilip Allah'ın cemalini görünce, parçalanarak dümdüz olmuştur. Bunun ardından Hz. Musa da gördüğü olayın dehşet ve azametinden dolayı bayılıp düşüverdi ve Kendine gelince dedi ki: Senin iznin olmadan Senden bir şey istemekten teeddüp ederim; izinsiz olarak bunu istemek cüretini gösterdiğim için de tövbe ederim; ben. Senin azametine ve celâline (dünyada görülmeyeceğine) iman edenlerin de ilkiyim!”<sup>537</sup>

Yine Allah'ın görülmesi ile alakalı âhirette mükâfat olarak cennette müminlerin Allah'ı göreceklerini Yûnus sûresinin 26. âyeti “*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır...*” (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) bildirmektedir. Zemahşerî, âyetteki “hüsnâ” (الحسنى) daha güzel bir karşılık/ mükâfat olarak açıklar. “Ziyade” (زيادة) ifadesi ise mükâfatın fazlasıyla ki fazladan vermek anlamına geldiği beyan eder. Müşebbihe ve Mücebbire'nin Allah'ı görmek anlamda değildir.<sup>538</sup> Ayrıca, “ziyade” olanın da farklı rivayetlere göre tek inciden bir has oda, iyiliğin on katı, on kattan yedi yüz kat, Allah'ın mağfiret ve rızası ve bir bulutun cennettekilerin üzerinden geçip ‘Size ne yağdırmamı istersiniz?’ diye sorması ve ne isterlerse üzerlerine yağdırması” gibi anlamlara geldiğini Zemahşerî aktarır. Ayrıca yorumun devamında

<sup>536</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3: 269-270.

<sup>537</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3: 269-270.

<sup>538</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 130-131.

Zemahşerî Ehl-i sünneti Müşebbihe ile Mücbire<sup>539</sup> olarak niteleyerek buradaki ziyadenin Allah'ın yüzüne bakmak olduğunu iddia ettiklerini söyler.<sup>540</sup> Ebüssuûd Efendi ise Yûnus sûresinin 26. âyetini yorumlarken “hüsna” (الحسنى) güzel mükâfatlar ve “ziyadesini” (زيادة) de Allah'ın lûtfu olarak tefsir eder. Ayrıca diğere bir görüşe göre ise, “hüsna/ güzel karşılık”, iyiliklerin tam karşılığı olan sevaplardır. Daha fazlası ise, ondan yedi yüze ve daha fazla misli ile olan sevap olduğunu söyler. Bir başka görüşe göre, “ziyadesi”, Allah'ın bağışlaması ve rızasıdır. Başka bir görüşe göre ise, “hüsna/ güzel karşılık”, cennettir; “ziyadesi”, Allah'ın cemalini temaşa etmektir.<sup>541</sup>

Daha önce zikredildiği gibi Kıyâme sûresinin 22. ve 23. âyetleri “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*” (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ahirette Allah'ın görüleceğini sarıh bir şekilde bildirmektedir. Zemahşerî, “Rablerine bakarlar” (إِلَىٰ رَبِّهَا) ibaresi takdimi meful ile ihtisas manasını içerdiği söyler. Yani birtakım yüzler (grup) sadece ve sadece Allah'a bakarlar. Ona göre buradaki bakmak (ناظرة) ile maksat: beklenti ve ümit içerisinde beklemek demektir. Bu insanların “ben falana, bana ne yapacak diye bakıyorum” sözü gibidir. Dolayısıyla bu iki âyet, onlar nimet ve ikramı sadece Rablerinden beklemektedirler; tıpkı sadece O'ndan korktukları ve O'na ümit bağladıkları gibi anlamındadır.<sup>542</sup>

Ebüssuûd Efendi Kıyâme sûresinin 22. “*O gün birtakım yüzler aydındır*” âyetinde geçen yüzlerin, muhlis müminlerin yüzleri olduğunu beyan eder, âyet ise kıyamet koştığı gün bu yüzler, parıl parıl ışıldar ve onlarda nimetlerin sevinçleri görülür anlamındadır. Bununla beraber Ebüssuûd Kıyâme sûresinin 23. âyetinde geçen “*Rablerine bakarlar*” ifadesini “müminlerin yüzleri, hep Allah'ın cemaline bakmakta, bunun mütalaasına gark olmakta, öyle ki, onun dışında hiçbir şeyi görmemekte ve ancak keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak Allah'ı görmektedir” şeklinde yorumlar. Ancak o bahtiyar kulların bu istiğrakı, bütün hallerinde değildir ki, başkasına bakmaları bu hale düşer, denilsin. Ebüssuûd'un zikrettiği başka bir görüşe göre ise, yani o yüzler,

<sup>539</sup> Müşebbihe Allah'ı yarattıklarına benzeten, “Mücbire” ise insanların bir yaprak misali ilahî cebir altında olduğunu söyleyen anlamına gelir.

<sup>540</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 130-131.

<sup>541</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4: 138.

<sup>542</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 270.

Allah'ın vereceği nimetleri beklemektedir. Ebüssuûd Efendi de burada “beklemek, yüze isnâd edilemez” diyerek bu görüşün reddedildiğini vurgulamıştır.<sup>543</sup>

Allah'ın âhirette görülmesi ile ilgili kâfirlerin Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklarına Mutaffifin sûresinin 15. âyetinde “*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerin'den hücut (Rablerini görmekten mahrum) edileceklerdir.*” (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) anlatılmaktadır. Zemahşerî, bu âyeti yorumlarken “onların Allah'ı görmekten mahrum kalmaları hiç yerine konmaları ve aşağılanmaları adına bir darbimesel” olduğunu söyler. Çünkü kralların huzuruna ancak onların nezdinde değerli ve itibarlı olan kişilerin girmesine izin verilir ve onlardan ancak yanlarında önemsenmeyen, düşük seviyeli kimseler engellenip uzak tutulur. Nitekim bu âyeti İbn Abbas, Katâde ve İbn Ebû Muleyke'nin (ö. 117/735) “Allah'ın rahmetinden mahrum kalacaklar”; İbn Keysân'ın (ö. 320/932) ise “O'nun kerem ve ihsanından mahrum kalacaklar” şeklinde yorumladıkları rivayet edilmiştir.<sup>544</sup> Ebüssuûd Efendi ise âyette “Yani onlar (kâfirler), o gün Rablerini görecektir değil; mü'minler ise görecektir” şeklinde yorumlar. Yorumunun devamında ise “ayrıca diğer bir görüşe göre, bu ifade, onların tahkir edilmesi, hükümdarların huzuruna çıkmaktan engellenenlerin tahkiri şeklinde temsilî bir anlatımdır” demektedir.<sup>545</sup>

Netice olarak rü'yetullah ile ilgili Zemahşerî Allah'ın görülmesini asla kabul etmemektedir. O, meseleyi bütünüyle kendi mezhebinin prensipleri doğrultusunda ele alır. Bahsettiğimiz üzere Mu'tezile mezhebi akla büyük önem vererek, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını aklın prensipleri çerçevesinde yorumlamayı temel ilke edinmiştir. Nitekim onların tevhid anlayışına göre Allah Teâla cisim değildir hem dünyada hem de âhirette hiçbir duyu O'nu idrak edemeyecektir; mekân, cihet, sınır, acziyet ve yok olma gibi yaratılmışların nitelikleri onun için söz konusu değildir.<sup>546</sup> Zemahşerî'nin bu minvalde rü'yetullah konusunu aklî deliller üzerine bina ettiği aşikârdır. Yani o, mesele ilgili âyet ve rivayetlere dayalı bir yönteme başvurmadan önce duyular âlemindeki varlıkların hallerinden yola çıkarak Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunun sonucunda Allah'ın cisim olmadığını öne çıkararak meseleyi ele almıştır. Cisim olmayan bir şeyin duyu organlarıyla idraki mümkün

<sup>543</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9: 67.

<sup>544</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 337.

<sup>545</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9: 27.

<sup>546</sup> Ahmedzade, “Kâdî Abdulcebbar'ın Müttesâbih Âyetlere Yaklaşımı”, 19.

değildir. Tabii haliyle idraki mümkün olmayan bir şeyin görülmesi de imkânsızdır. Böylece Zemahşerî, mutlak olarak Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürmektedir.

Zemahşerî'nin rü'yetullah'ın mümkün olmadığına dair görüşünü savunurken ısrarcı bir üslup ve sivri bir dil kullandığı göze çarpmaktadır. Ona göre Allah zâtı itibariyle görülemez, O'nu cismâni varlıklar grubunda değerlendirmek ancak Hz. Musa'nın kavmi gibi "beyinsizlerin" anlayışıdır. Bu yüzden A'râf sûresinin devamında görme talebinde bulunanların cezalandırılmış olması da rü'yetin imkânsızlığının bir göstergesidir.<sup>547</sup> Zemahşerî'nin rü'yetullah konusundaki tutumu diğer müteşâbih âyetlerin yorumundaki tutumu ile kıyaslandığında rü'yeti kabul eden Ehl-i sünnet mezhebine karşı -sivri bir dil kullanarak- çok sert eleştirilerini bu konu etrafında yaptığı söylenebilir. Zira Ehl-i sünnetin, dağın paramparça olması ve Hz. Musa'nın bayılmasından ibret almadıklarını, rü'yeti caiz görerek teşbihe<sup>548</sup> kaydıklarını söyler ve insanların kınamasından korktuklarından Ehl-i sünnet'in rü'yet konusunda bilâ-keyf perdesi arkasına saklandıklarını belirtir.

Ebüs-suûd Efendi ise Sünnî bir müfessir olarak âhirette müminlerin Allah'ı keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak göreceklerini; O'nun cemalinin mütalaasına gark olacaklarını ifade eder. Ayrıca Zemahşerî'nin en başta delil olarak zikrettiği duyuların Allah'ı idrak edemezliği ifadesi, sünnî müfessir tarafından rü'yetin değil idrakin nefyedilmesi olarak telakki edilmiştir. Çünkü onlara göre idrak etmek demek idrake konu olan varlığın her yönüyle bilinmesi ve kuşatılması demektir. Dolayısıyla Allah'ı idrak etmek muhaldir, ancak keyfiyeti bilinmese de O'nun görülmesi mümkündür. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimlerine göre âhirette Allah görülecektir, fakat bunun nasıllığı malum değildir. Zira Allah, kullarının akıl ve idrak âleminin ötesinde aşkın bir varlıktır. Kısacası rü'yet akıl ve idrak konusu değil, iman ve vahiy konusudur.

<sup>547</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 502-504.

<sup>548</sup> Ayrıca, Zemahşerî Nisâ 4/153. âyetinde de Allah'ın görülebileceğini ileri sürenleri teşbih ehli olarak adlandırmış ve Ehl-i kitabı çarpan yıldırımdan ilhamla onlara "yazıklar olsun, üzerlerine yıldırım düşsün" sözleriyle beddua etmiştir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 172.

#### 4.2.4. Huruf-ı Mukatta'a

Kur'ân'da bazı sûrelerin başında, bulunan birbirinden bağımsız/ayrılmış harflere "hurûf-ı mukatta'a" (الحروف المقطعة) denilir. Hurûf-ı mukatta'a, harf kelimesinin cemisi olan hurûf ile "kesilmiş, ayrılmış" manasındaki "mukatta'a" (مقطعة) kelimelerinden müteşekkil bir tamlamadır. Bu harflere aynı zamanda *evâilü's- süver* (أوائل السور), *hurûf-ı mübheme* (الحروف المبهمة) ve *fevâtihu's-süver* (فواتح السور) de denilmiştir.<sup>549</sup> Hurûf-ı mukatta'a'nın te'vili hususunda genel olarak iki görüş vardır. Birinci görüşe göre hurûf-ı mukatta'a'nın yorumlanması mümkün değildir. İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Şa'bî (ö. 104/722), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler bu görüştedir. İkincisi ise kelâm âlimlerinin de içinde bulunduğu müteahhirîn âlimlere göre hurûf-ı mukatta'a'nın anlamlarını araştırmak gerekir. Zira "Apaçık bir Arapça ile nazil olan"<sup>550</sup> ve "İnsanları üzerinde düşünmeye davet eden"<sup>551</sup> Kur'ân'da anlaşılmayan kelimelerin olması onun bu özelliğiyle bağdaşmaz. Ayrıca Allah, "Bu kitap, âyetlerini düşünsünler diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır"<sup>552</sup> buyurmaktadır. Burada bahsi geçen düşünme muhkem ve müteşâbih âyetleri içine almaktadır. Zira herhangi bir anlamı bulunmayan veya anlaşılması imkânsız olan bir şeyi düşünmek abesle iştigaldir.<sup>553</sup>

Zemahşerî'ye göre hurûf-ı mukatta'a sûrelerin isimleridir. Ona göre bu harflerle sûrelerin isimlendirilmesi, Kur'ân'ın nazımının farklılığı ile kendilerine meydan okunanların dikkatini çekmektir. Bununla birlikte hurûf-u mukatta'a ile benzerini getirmekten inkarcıların âciz kaldığı bu kitabın aslında onların kullandıkları harflerden müteşekkil bir kelâm olduğunu göstermek, onları bu noktada düşünmeye sevk etmek istenmiştir.<sup>554</sup> Zemahşerî sûrelerin başında bu harflerin bulunmasının, bir tür i'câz alameti teşkil etmesi amacına yönelik olduğunu belirtir. Zira sûrelerin başında anlaşılması güç olan harflerin bu şekilde bulunması, ümmî olan (okuma ve yazma bilmeyen) Hz. Peygamberin, herhangi bir kimseden bir şey öğrenmediğine delâlet

<sup>549</sup> Mehmet Zeki Duman ve Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *DİA*, c.18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 401.

<sup>550</sup> Şuarâ 26/95.

<sup>551</sup> Nisa 4/82; Muhammed 47/24.

<sup>552</sup> Sâd, 38/29.

<sup>553</sup> Duman ve Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", 401-402.

<sup>554</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 128-138.

etmektedir. Nitekim Allah Ankebût sûresi 48. âyette “*Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.*” buyurmuştur.<sup>555</sup>

Ebüs-suûd Efendi’ye gelince; huruf-ı mukatta’a’yı şöyle tanımlar: Bazı sûrelerin başında bulunan, birbirinden bağımsız, bu nedenle herhangi bir kelime oluşturması mümkün olmayan harflere “mukatta’a” denir. Bu harflerin manaları hakkında farklı görüşler zikredilmiştir:

1. Bu harfler Kur’ân’ın, örtülü ilimlerinden ve gizli esrarındandır.
2. Huruf-ı mukatta’a Allah’ın isimlerinden veya O’nun fiilî sıfatlarından birine işarettir.
3. Bu harfler, hesap kabilindedir, yani her birinin bir rakam değeri vardır.
4. Bu harfler, Allah tarafından kâsem (yemin) amacıyla kullanılmıştır. Çünkü harfler, bütün dillerin temelidir.
5. Bu harfler, bir kelâmın sonuna (intihâ-i kelâm), başka bir kelâmın başlangıcına (ibtidâ-i kelâm) işarettir.
6. Bu harfler, başında buldukları sûrelerin isimleridir. İslâm âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Sûrelerin başında birbirinden bağımsız harflerin bulunması diğer âyetlere nispetle bir farklılığı ortaya koymaktadır ki bu da bir nevi bir ‘icâzıdır.<sup>556</sup>

Hurûf-ı mukatta’a’nın sure isimleri olduğunu belirten Zemahşerî Tâ-Hâ (طه) kelimesini açıklarken Tâ-Hâ’nın yere basmak ile ilgili olduğunu ifade eder. Hatta bu konuda Hz. Peygamber’in gece namazı kılariken bir ayağına dayanarak kıldığını, sonra iki ayağıyla yere basılmasını emrettiği rivayet edilmiştir. Kelimenin aslı (طأ)’idi, sonra hemze harfi “hâ” harfine dönüştürülmüştür.<sup>557</sup> Ebüsuûd Efendi ise Tâ-Hâ harflerinin rivayetlere dayanarak ey adam (يا رجل) manasına geldiğini belirtir. Ayrıca Tâ-Hâ ifadesinin Nebatî, Süryanî, Habeşçe ve Uka dillerinden geldiği ifade edilmiştir.<sup>558</sup> Aynı şekilde Yâsîn (يس) kavramını tefsir ederken Zemahşerî, bunun Tay (طبيء)

<sup>555</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 138.

<sup>556</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1: 20-23.

<sup>557</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 63-64.

<sup>558</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 6: 2.

lehçesinde “Ey insan!” manasına geldiğini rivayetle belirtir. Kelimenin aslı “Yâ üneysîn” (يا أنيسين) idi; ancak nida harfiyle beraber telaffuz zorlaştığı için kolaylık olsun diye Yâsîn şeklinde kısaltıldığını ifade eder.<sup>559</sup> Ebüssuûd ise Yâsîn harfleri ile ilgili olarak ise “Ey insan!” anlamına geldiğini ve onunla Hz. Peygamberin kastedildiğini beyan etmiştir.<sup>560</sup> Zemahşerî’ye göre Sâd (ص), ya mu’cem harflerinden biri olup Kur’an’ın ‘icâz yönünü göstermek ve meydan okumak için ya da sürenin ismine delalet etmek için zikredilmiştir. Ayrıca Sâd harfi esreli okunması halinde mukabele anlamında olan (مصاداة) kelimesinin emir sığası olduğunu ileri sürenler de vardır. Bu durumda Sâd harfinin “Ey Muhammed! Amellerini Kur’ân’la karşılaştı; emirlerini yerine getir, yasaklarından uzak dur, anlamına geldiğini söyler.<sup>561</sup> Ebüssuûd da Sâd harfinin tenvin ile okunduğunda kitap veya tenzil anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca bu harfin, meydan okuma veya Allah ve Hz. Peygamberin doğruluğuna bir işaret olduğunu da zikretmiştir.<sup>562</sup>

---

<sup>559</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 164.

<sup>560</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-‘akli’s-selîm*, 7: 158.

<sup>561</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 240.

<sup>562</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-‘akli’s-selîm*, 7: 213.

## BÖLÜM V

### SONUÇ

Sonuç itibariyle muhkem ve müteşâbih kavramlarının lugavî anlamları doğrultusunda Kur'ân âyetlerinin genelini muhkem veya müteşâbih, hatta hem muhkem hem müteşâbih olarak nitelendirmek İslâm âlimlerince bir sorun teşkil etmemektedir. Zira Kur'ân âyetlerinin muhkem olması, lafzan ve manen bütünüyle muhkem (sağlam) olması; Kur'ân'ın müteşâbih olması ise âyetlerin mahiyetleri itibariyle çelişkiden arınmışlık, doğruluk, lafız ve muhteva bakımından tamamının birbirine benzer (müteşâbih) olması şeklinde yorumlanmıştır. Muhkem ve müteşâbihin ıstılahi anlamlarıyla ilgili olarak âlimler arasında onlarla neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu kavramlara dair zikredilen görüşlerin muhkem ve müteşâbihin özel ve genel olarak iki anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özel anlamda muhkem ve müteşâbih ile daha çok nesh edilip edilmeme anlaşılırken genel anlamda ise muhkem ile anlamı açık olan âyetler; müteşâbih ile manasında kapalılık bulunan (huruf-ı mukatta'alar ve gaybî/metafizik konuları içeren) âyetler kastedilmiştir.

Çalışmamızın omurgasını oluşturan iki müfessirimiz Mu'tezilî Zemaşerî ve Sünnî Ebüssuûd Efendi Âl-i İmran 7. âyetinin tefsiri bağlamında muhkem ve müteşâbih kavramlarını tanımlamışlardır. Zemaşerî söz konusu âyeti açıklarken muhkemi “ihtimal ve belirsizlikten korunmuş, ibaresi sağlamlaştırılmış âyet” olarak ifade etmiştir. Yani muhkemleri anlamak için herhangi bir açıklamaya veya lugavî tahlile ihtiyaç yoktur. Yapılan açıklamalardan hareketle Zemaşerî'nin, müteşâbih kavramını “çeşitli anlamlara gelen, anlamı kapalı ve te'vile açık olan ve anlaşılabilmesi için muhkeme ihtiyaç duyan âyetler” şeklinde tanımladığı söylenebilir. Ebüssuûd da muhkemi Zemaşerî gibi “murad edilen manaya delaleti kesin; ihtimal ve iştibâhtan korunmuş; ibareleri sağlam âyetler” olarak tanımlar. Ebüssuûd'a göre müteşâbih, “benzer manalara ihtimali olan ve onunla hangi mananın murad edildiği konusunda

belli bir ayırım yapılamayan; ancak dakik bir araştırma ve derin bir tedebbür neticesinde açıklanan âyetler”dir.

Müteşâbihlerin te’vili ve bilinip bilinmemesi hususunda akla ve ilkelerine önem veren bir mu’tezili olarak Zemahşerî müteşâbihin gerçek te’vilinin Allah ve ilimde râsih olan kimselerce bilinebileceğini kabul eder. Çünkü müteşâbihler insanı araştırma, derin düşünme ve istidlale sevk ederek Allah’ın marifet ve tevhidine ulaştırmaktadır. Zemahşerî için müteşâbihlerin te’vilinde dikkat edilmesi gereken husus, müteşâbih âyetlerin muhkemlere hamledilerek tespit ediliyor olmasıdır. Zira muhkeme uymayan, yanlış yorumlanan âyetler insanı istikametten saptırır. Zemahşerî bu ifadesi ile, müteşâbihlerin te’vilinden ziyâde onları teolojiye indirgeyerek savunduğu itizalî doktrine gönderme yapmaktadır. Çünkü o, görüşlerini destekleyen âyetleri muhkem saymakta, görüşlerine aykırı olanları ise müteşâbih olarak görmektedir. Dolayısıyla o müteşâbih âyetlerin gerçek te’vilini ancak Mu’tezile’nin bilebileceğini, diğer yorumların ise insanı saptıracağını ifade etmiştir.

Müteşâbih âyetler bağlamında Zemahşerî’nin tefsirinin geneline bakıldığında görülecektir ki, yapmış olduğu te’villerin çoğunluğu Allah’ın isimleri ve sıfatları gibi tevhid ilkesi ile doğrudan bağlantılı kelimeler konularına yöneliktir. Onun temas ettiği konularda daha çok aklî delillere ağırlık vermekte, âyetleri aklın ilke ve sınırları çerçevesinde değerlendirmektedir. Nitekim müteşâbih âyetlerde bazen Allah’ın hiçbir şeye benzemediği vurgulanırken bazen de O’nun istivâsı, kızgınlığı, alay etmesi, hilesi, gelmesi gibi fiillerinden, arşı, kürsüsü, eli, yüzü, gözü gibi insan biçimci ve cismanî sıfatlarından bahsedilmektedir. Tenzîh üslubunu benimseyen Zemahşerî de bu sıfatların lafzî hali ile Allah için geçerli olamayacağını düşünmekte ve âyetleri buna göre te’vil etmektedir.

Ebüs-suûd Efendi müteşâbih âyetlerin te’vilini ilimde derinleşen âlimlerin de bilebileceklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte, müteşâbihlerin te’vilinin sadece Allah’a mahsus olduğunu ileri süren diğer görüşe de eserinde yer vermiştir. Müteşâbih âyetleri değerlendirirken Ebüsuûd, lafızdaki kapalılıktan yola çıkarak, lafzın manaya delaletinin bilinmemesini esas almaktadır. Bu bakımdan, dünyanın ömrü ve kıyametin vukuu gibi gerçek bilgisini/te’vilini aklın kavramaktan âciz kaldığı, izah edilmediği müddetçe akıl yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konuları müteşâbih saydığı

anlaşılmaktadır. Ebüssuûd Kur'ân'da bulunan Allah Teâla'nın zât ve sıfatları ile ilgili âyetleri yorumlarken yed, vech, 'ayn gibi insan biçimci ve cismanî sıfatların lafzî-zahirî anlamlarını kabul etmemekle birlikte onları te'vil etme yöntemini benimser. Bununla beraber müteşâbihlerin te'vilinde öncelikle onların muhkemlere hamledilerek te'vil edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Yine o, tenzih fikrine bağlı kalarak tefvîz ve te'vil yöntemini benimsediği halde eserinde selef âlimlerinin tevkîf ve bilâ-keyf görüşlerine de yer vermiştir.

Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi, müteşâbih olarak Allah'a isnat edilen istivâ, arş, kürsî, gazap, istihzâ, mekr, nüzûl, ityân, meci', kurb, likâ, ma'iyet, vech, 'ayn, sâk, yed ve kabz gibi fiil ve sıfatlardan bahseden âyetleri temsîl, tahyîl, mecâz, istiâre ve kinâye gibi edebî terimlerle te'vil etmişlerdir. İki müfessirimiz de müteşâbih sıfatların yorumlanmasında tenzih fikrine bağlı kalarak neredeyse ele aldığımız bütün kavramların te'vilinde benzer görüşler serdetmişlerdir. Allah'a isnat edilen hayy, kâdir, mürîd, alîm, semî' ve basîr gibi sübûtî sıfatlar konusunda hem Zemahşerî hem de Ebüssuûd Efendi onları kemal sıfatlardan sayıp Allah'a nispet etmektedir. Ancak Zemahşerî Mu'tezile akidesine bağlı kalarak bu sıfatları mastar siygalarıyla bağımsız olarak Allah'a nispet etmemektedir. Zira ona göre bu sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâimdirler. Ebüssuûd ise yaptığı yorumlarda mastar siygasındaki hayat, kudret, irâde ve ilim sıfatlarını Allah'a izafe ettiği görülmektedir.

Sübûtî sıfatların yorumunda Zemahşerî Allah'ın hayy sıfatını mezhebinin ıstılahına uygun olarak bâkî, yokluğu/fenâsı mümkün olmayan şekilde yorumlar. Kâdir sıfatını mümkünat (makdûrat) üzerinde "fiili imkânsız olmayacak kimse" olarak tanımlar. Zemahşerî Allah'ın zâtı itibariyle mürîd olduğu görüşündedir. Ancak irâde sıfatı hâdis ve fiilî bir sıfat olduğu için Allah'ın zâtına nispet edilememektedir. Çünkü irâde ezeli bir sıfat olsaydı Allah'ın var olmasını dilediği her şeyin de ezeli olması gerekecekti. Allah'ın âlim sıfatı konusunda Zemahşerî, Allah'ın kendi zâtı sebebiyle bildiği görüşündedir. Semî' sıfatı hususunda ise işitmenin Allah'a hakiki manada nispet edilemeyeceğini belirtmiştir. Zira Allah'ın işitmesi temsili bir anlatım olup Allah için gizli bir şeyin olmadığını ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde anlamına geldiğini ifade etmiştir. Zemahşerî Allah'ın basîr sıfatını O'nun bilgisi ile ilişkilendirerek âlim sıfatının bir ifadesi olarak telakki etmiş ve "alîm" şeklinde te'vil etmiştir.

Ebüs-suûd ise sübûtî sıfatlarla ilgili olarak yaptığı açıklamalarda Allah'ın hayy sıfatını Ehl-i sünnetin benimsediği anlam olan “ölümün zıddı, zât ile kâim olan hakiki hayat” şeklinde açıklar. Allah Teâla'nın kudret sıfatını ise dilediği takdirde yapan ve dilemediğini de yapmayan; mevcut olanın yok olmasını dilerse, onu yok eden, ma'dûm olanı da dilerse icâd eden şeklinde tanımlar. Ebüsuûd Zemahşerî'nin aksine, Allah'ın irâdesinin de kudreti gibi ezeli olduğu görüşündedir. Ancak irâde edilen obje kudrete taalluk ettiği için hâdistir. Ebüsuûd, Allah'a ilim sıfatını nispet etmektedir. Ona göre Allah'ın ilmiyle âlim olması hususunda sorun yoktur. Ebüsuûd semî' sıfatını hakiki manada Allah'a izafe etmemektedir. Ona göre bu mecazî bir anlatım olup Allah için gizli hiçbir şeyin olmadığını ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde olduğunu ifade etmektedir. Ebüsuûd Allah'ın basar sıfatını da beşerin cismanî anlamdaki görmesi şeklinde telakki etmeyip O'nun her şeyin hem zahirini hem de iç yüzünü kuşatarak bilmesi şeklinde yorumlar.

Ahîret ahvâli ile ilgili olarak kabir hayatının varlığı, kabirde uygulanacak azap ve verilecek nimetler ve dirilişin cismanî olarak gerçekleşeceği gibi hususlarda hem Zemahşerî hem de Ebüsuûd Efendi aynı görüşü beyan etmektedir. Ayrıca Zemahşerî açıklamalarında cumhûrun genel olarak kabul ettiği amellerin ahirette keyfiyeti bilinmeyen bir mîzan ile tartılması görüşünü adalet ilkesi ile bağdaştırmaya çalışmıştır. Nitekim onun aktardığı rivayetlerden de amel defterlerinin tartılacağını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber hem Zemahşerî hem de Ebüsuûd şefaatin hak ve ahirette gerçekleşeceği konusunda aynı görüştedirler. Ebüsuûd, Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi şefaatin müminler ve kâfirler hariç günahkârları da kapsayacağını söyler. Zemahşerî ise asilerin, günah sahiplerinin şefaate nail olamayacaklarını savunmaktadır. Rü'yetullah ile ilgili olarak Zemahşerî Allah'ın ahirette görüleceğini kabul etmemektedir. Ona göre cisim olmayan bir şeyin duyuyla idrak edilmesi asla mümkün değildir. Ebüsuûd Efendi ise sünî bir müfessir olarak âhirette müminlerin Allah'ı keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak göreceklarını kabul etmektedir.

Netice olarak Zemahşerî ve Ebüsuûd Efendi'nin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde iki müfessirin de müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rûsuh sahiplerinin de bilebileceklerini savunduklarını ifade etmek gerekir. Kur'ân'da geçen Allah Teâla'nın zât, isim ve sıfatları ile ilgili âyetlerin yorumlanmasında iki

müfessirimiz de istivâ, gazap, ityân, yed ve vech gibi insan biçimci ve cismanî sıfatların lafzî-zahirî anlamlarını kabul etmemekle birlikte onları te'vil etmişler, kemal sıfatları olarak sayılan hayy, kâdir, mürîd, âlim, semî' ve basîr sıfatlarını da Allah'a nispet etmişlerdir. Ahiret ahvâline dair âyetlerin yorumunda rü'yetullah hariç Zemahşerî ve Ebüssuûd'un benzer görüşleri benimsedikleri görülmektedir. İnsanın akıl ve idarakını aştığı için anlam veremediği kabir azabının varlığı konusunda Zemahşerî'nin Sünnilerle aynı görüşte olması dikkat çekicidir. Ayrıca Mu'tezile mezhebinin adalet ilkesine aykırı olarak Zemahşerî'nin ahirette şefaatin olacağını kabul etmesi de dikkat çeken önemli bir husustur. Bununla beraber hem Zemahşerî hem de Ebüssuûd sûre başlarında görülen, ne anlama geldiği veya neye işaret ettiği açıkça belli olmayan hurûf-ı mukatta'a'ya daha çok Kur'ân'ın 'icâzı açısından bakarak çeşitli manalar yüklemiştir.

Zemahşerî'nin rü'yetullah konusundaki tutumu ile diğer müteşâbih âyetlerin yorumundaki tutumu kıyaslandığında, rü'yeti kabul eden Ehl-i sünneti çok sert eleştirdiği görülür. Ebüssuûd da rü'yetullah konusunda Zemahşerî'nin görüşünü eleştirmiş ve bu görüşün kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Çalışmamızda Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi'nin müteşâbih âyetlerin te'vilinde farklılaştıkları hususlar hariç ihtilafların çoğunun lâfzî olduğunu fark ettik. Ayrıca Zemahşerî'nin Mu'tezilî olduğu halde özellikle ilahî sıfatlar ve âhiret âhvali konusunda Ehl-i sünnet'in görüşlerine yer vererek onları benimsediğini gördük. Bu bakımdan, Ehl-i sünnet dünyada Zemahşerî'nin bütünüyle eleştirilmesinin doğru olmadığı, aksine onun birçok yaklaşımında istifade edilebilecek hususlar bulunduğu kanaatine vardık. Bu arada Ebüssuûd'un iki temel kaynağından birinin Zemahşerî, diğerinin Kâdî Beyzâvî olması hasebiyle Beyzâvî'nin müteşâbih âyetlerin yorumunda Zemahşerî'den ne ölçüde farklılaştığı ve hangi noktalarda ondan yararlandığı gibi hususlar araştırılabilir. Böylece dirâyet metoduyla şöhret kazanan Zemahşerî, Kâdî Beyzâvî ve Ebüssuûd'un müteşâbih âyetlerin te'vilindeki yaklaşımları net bir şekilde görülebilir.

## REFERANSLAR

- Ahmedzade, Faig. “Kâdî Abdulcebbâr’ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Akgündüz, Ahmet. “Ebussuûd Efendi”. *DİA*. 10: 365-371. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Akın, Ali (trc.). *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, Ebüssuûd Tefsiri: İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kitabi’l-Kerîm*. 12 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yay., 2006.
- Alıcı, Mustafa. “Şefaat”. *DİA*. 38: 411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Altınsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız matbaası, 1972.
- Altun, Hilmi Kemal. “Zemahşerî’nin Kelamî Görüşleri”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Nas”. *DİA*. 32: 39-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.  
\_\_\_\_\_. “Kabz”. *DİA*. 24: 45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Arslan, Durmuş. “Ebussuûd Tefsiri’nde Kur’ân İlimleri”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Ateş, Süleyman. “İrşâdü’l-‘akli’s-selîm”. *DİA*. 22: 456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.  
\_\_\_\_\_. “Kurb”. *DİA*. 26: 432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydemir, Abdullah. *Büyük Türk Bilgini Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1968.
- Aydın, Ömer. “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.1 (1999): 133-158.  
\_\_\_\_\_. “Kur’ân’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vili”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2000): 143-177.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü’l-Ârifin, Esmâü’l-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin*. nşr. Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabi. 2 cilt. İstanbul: Maarif Vekâleti Yay., 1951.
- Balcı, Ahmet Ali. “Ebüssuûd Efendi’nin Bidâ’atü’l-kâdî Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Başaran, Selman. “el-Fâik fi garîbi’l-hadîs”. *DİA*. 12: 102. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”. *DİA*. 31: 42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Bayram, İbrahim. “Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6, sy. 2 (Güz 2019): 75 – 115.
- Baysun, M. Cavid, “Ebussuûd”. *İslam Ansiklopedisi*. 4: 92-99. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Meâlimü’t-Tenzil*. Thk. Muhammad Abdullah en-Nemr v.dgr. 8 cilt. Riyad: Dâr Tayyiba, 1409/1989.
- Benli, M. Sami. “el-Mufassal”. *DİA*. 30:368-369. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu’l-edebi’l-’arabî*. trc. Abdülhalim en-Neccar, 2. Baskı. 6 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Ma’arif, 1959.
- Boyalık, Mehmet Taha. *El-Keşşâf Literatürü Zemahşeri’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhi Buhârî*. 2.Baskı. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Ebu’s-sud ve Tefsiri”, *Diyanet İşleri Bakanlığı Dergisi* 13, sy. 4 (Temmuz-Ağustos): 195-203.
- \_\_\_\_\_. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1412/1992.
- Cübbâî, Ebu Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Sellam. *Tefsîru Ebi Ali el-Cübbâî*. Thk. Hıdır Muhammed Nebha. Beyrut: Dâru’l-Kütü-bi’l-İlmiyye, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu’t-Târifât*, thk. Muhammed Sadîk el-Minşâvî (y.y: Dâru’l-Fazîyla, ty.).
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli’l-fikh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmîiatu Katar, 1399.
- Çağlayan, Harun. “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 1 (2017): 194-215.
- Çağrı, Mustafa. “İstihza”. *DİA*. 23: 347-348. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *DİA*. 31: 391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Usûl-i Hamse”. *DİA*. 42: 211. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- \_\_\_\_\_. "Sıfat". *DİA*. 37: 100-106. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çınar, Aziz. "Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap". Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2013.
- Çetiner, Bedrettin. "Zemahşerî". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 8: 340-342. İstanbul: Akit Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 73. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Demirci, Kürşat. "Kabir". *DİA*. 24: 33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Doğan, Hüseyin. "Mu'tezilî Kâdî Cebbâr'ın Te'vil Anlayışı". *Usûl İslâm Araştırmaları* 13, sy. 13 (Ocak-Haziran 2010): 93-110.
- Döndüren, Hamdi. "Bir Fakih Olarak Ebussuûd". *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu (23-25 Mayıs 1997, İskilip)*. 258-276. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Zâhir". *DİA*. 44: 85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Duman, Mehmet Zeki. "Kur'ânda Müteşâbihât ve Te'vili". *Bilimname Dergisi* 9, sy. 3 (2005): 13-37.
- Duman, Mehmet Zeki ve Mustafa Altundağ. "Hurûf-ı Mukatta'a". *DİA*. 18: 40-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dumlu, Ömer. *Kur'ân Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- Durmuş, Zulfikar "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3, sy. 3 (2003): 259-278.
- Düzenli, Pehlul. "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları". Doktora Tezi, Şelçuk Üniversitesi, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy. 5 (2005): 441-475.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî el-İmâdî. *Tefsirü Ebi's-suûd el-Musemma: İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*. Nşr. M. Zahid Kevserî. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.
- Erdim, Enes. "Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.

- Eren, Recep. “İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Eren, A. Cüneyt. “Kur’ân’ı Kerîm’de Muhkem ve Müteşâbihin Tespit ve Değerlendirilmesi (Fâtiha Sûresi Örneği)”. *Journal of Turkish Studies* 8, sy. 8 (2013): 1805-1823.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Erkit, Turan. “Sahabe ve Tabiî Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi”. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2009.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bişr. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilafü’l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’n-Nehda’l-Mısriyye, 1950.
- Firûzabâdî, Muhammed b. Ya’kûb. *el-Kâmusu’l-Muhît*. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Âlemi’l Câmî, ty.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keîâm*. Thk. Muhammed Bağdadî. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, 1985.
- Gerlegiz, Adem. “Ebussuûd Efendi’nin Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsiri”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Günel, Tuğba. “‘Müteşâbih’ Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Güven, Mustafa. “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te’vil”. *Hikmet yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3, sy. 5 (Ocak-Haziran 2010): 295-321.
- \_\_\_\_\_. “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak İstivâ”. *Hikmet yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3, sy. 6 (Temmuz-Aralık 2010): 175-192.
- Hacı Halîfe, Mustafâ b. Abdullâh. *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, ty.
- Hacı Müftüoğlu, Nasrullah. “Abdülkâhir el-Cürcânî”. *DİA*. 1: 247-248. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu’cemu’l-Üdebâ: İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*. Thk. İhsan Abbas. 1. Baskı. 7 cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbu’l-İslamî, 1993.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*. Thk. Es’ad Muhammed et-Tayyip. 1. Baskı. 10 cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417-1997.

- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- İbn Hanbel, Ahmed Muhammed. *Müsned*. 2. Baskı. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed Sâdık el-Ubeydi. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002.
- İbrahim, Lutpti. "Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî ve Beydavî Arasındaki Münakaşalar". Trc. Selahaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, 1 (t.y.): 303-312.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Sefvân Adnan Davudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/ 2009.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*. Ankara: Esra Yayınları 1997.
- Kanter, Özden. "Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy. 1 (2017): 191-218.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Karaca, Gülsüm. "Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Kaya, Veli. "Ebussu'ud Efendi'nin Tasavvuf'a ve Sufilere Bakışı". Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2010.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15, sy. 1 (2015): 9-32.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Emîn el-Hûlî. 15 cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Matba'atü Dâru'l-Kütüb, 1960.
- Qî'î, Muhammed Abdu'l-Mun'im. *el-Aslâni fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4. Baskı. Y.y.: 1417/1996.

- Kiraz, Celil. “Zemahşeri’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2008): 519-568.
- Kılıç, Hulûsi. “Esâsü’l-belâga”. *DİA*. 11: 357. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç, Mustafa. “Zemahşeri’nin el-Keşşâf’ında Kıraat Olgusu”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Koca, Ferhat. “Müfesser”. *DİA*. 31: 496. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Müşkil”. *DİA*. 32:161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Mücmel”. *DİA*. 31:451-453. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Köse, Hüseyin Rahmi. “Zemahşeri’nin el-Minhâc fî Usûli’-d-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-i Hamse’ye dair görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân/Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. Thk. Ahmed Vanlıoğlu; ed. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîru’l-Mâverdî: en-Nüket ve’l-Uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. 2.Baskı. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrû’n-Nesefî/Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-te’vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedevi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998.
- Okşar, Yusuf. “Şemsüddîn es-Semerkindî’nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 34 (Aralık 2019): 175-212.
- Oral, Osman. “İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de Haberî Sıfat Sorunu ve Te’vil Anlayışı”. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 13 (Eylül 2017): 129-153.
- Öğüt, Salim. “Hafî”. *DİA*. 15: 110. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özbuğday, Şükrü. “Kur’ân-ı Kerim’deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 35, sy. 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1999): 27-38.
- Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *DİA*. 25: 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Özel, Harun. “Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri”. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2014.
- Öztürk, Mustafa ve Mertoğlu, Mehmet Suat. “Zemahşerî”. *DİA*. 44: 235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Esâsu't-Takdîs*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1406-1986.
- \_\_\_\_\_. “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı”. trc. Celalettin Divlekci. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 32 (Ocak 2014):175-188.
- Sahiron, Syamsuddin. “Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. Ayetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”. Trc. Zülfikar Durmuş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy. 3 (2002): 265-281.
- Solaker, Fatma. “Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu”. Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Suudi Arabistan: Vizâretü'ş-Şuûn'il-İslamiyye ve'l-Evkâf ve't-Dave ve'l-İrşâd, ty.
- \_\_\_\_\_. *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 cilt. y.y.: İsa el-Babî el-Halebî, 1384/1964.
- Şâtîbî, İbrahim b. Mûsâ Ebû İshâk. *el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi*. trc. Mehmed Erdoğan. 4 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Taşpınar, Kadir. “Ebussuud Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu”. Doktora Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Allah”. *DİA*. 2: 471-498. İstanbul: TDV yayınları, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Mekr”. *DİA*. 28: 580-581. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Hay”. *DİA*. 16: 549-550. İstanbul: TDV Yayınları.
- \_\_\_\_\_. “Kâdir”. *DİA*. 24: 124. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- \_\_\_\_\_. “Kudret”. *DİA*. 26: 316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Semî”. *DİA*. 36: 492. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Basîr”. *DİA*. 5: 102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Âhîret”. *DİA*. 1: 543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Bâis”. *DİA*. 4: 525. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Toprak, Süleyman. “Mîzan”. *DİA*. 30: 211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Kabir”. *DİA*. 24: 37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tosun, Nihat. “Fıkıhtaki Selefî Yöntemin Günümüze Yansımaları”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 2 (2015): 401-446.
- Tunç, Cihad. “Zemahşeri ve Kelâmının Ana Meseleleri”. Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi, 1976.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Ayn”. *DİA*. 4: 256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Rü’yet”. *DİA*. 35: 310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Üzüm, İlyas. “Gazap”. *DİA*. 13: 434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vil”. *DİA*. 41: 27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Müteşâbih”. *DİA*. 32: 204-207. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Ehl-i sünnet”. *DİA*. 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Eş’ariyye”. *DİA*. 11: 447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- \_\_\_\_\_. “İstivâ”. *DİA*. 23: 402-404. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Arş”. *DİA*. 3: 406-409. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Kürsî”. *DİA*. 26: 572-573. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Nüzûl”. *DİA*. 33: 310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Ayn”. *DİA*. 4: 256. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Vecih”. *DİA*. 42: 458-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Yed”. *DİA*. 43: 375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_. “İlim”. *DİA*. 22: 108-109 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

\_\_\_\_\_. “İrâde”. *DİA*. 22: 379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

\_\_\_\_\_. “Ba’s”. *DİA*. 5: 98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

\_\_\_\_\_. “Şefaât”. *DİA*. 38: 412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. “Zemahşerî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)”. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. Haz. Asım Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *DİA*. 35: 311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Yıldırım, Suat. "Yazır ile Nursi’nin Müteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (Haziran 2004): 49-68.

\_\_\_\_\_. “Alîm”. *DİA*. 2: 460-461. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Yılmaz, Fidan. “Ebüssuûd’un Fıkhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

\_\_\_\_\_. “Ebüssuûd’un Fıkhî Çalışmalarında Takip Ettiği Yöntem”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 9 (Mayıs 2016): 106-132.

Yurdagür, Metin. “Basar”. *DİA*. 5: 101. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yüce, Nuri. “Zemahşerî”. *İslam Ansiklopedisi*. 13: 509-514. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

\_\_\_\_\_. “Mukaddimetü’l-edeb”. *DİA*. 31: 120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Dîvânü’z-Zemahşerî*. thk. Abdüssettâr Dayf. Kahire 1425/2004.

\_\_\_\_\_. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te`vîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcut v. dğr. 1. Baskı. 6 cilt. Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998.

\_\_\_\_\_. *Keşşâf Tefsiri*. Ed. Murat Sülün. Trc. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik v.dğr. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020.

Zurkânî, Muhammed Abdu’l-‘azîm. *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 2002.

## ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyadı: Kaka Adam ABUBAKAR

Eğitim:

2010 – 2014 Uluslararası Mustafa Germirli Anadolu İ.H.L., Türkiye.

2014 – 2019 İslam ve Din Bilimleri Lisans, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye.

2019 – 2022 Temel İslam Bilimleri Y. Lisans, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye.

İş Deneyimi:

2015 – 2019 Mihmandar Uluslararası Öğrenci Derneği

