

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**ZEMAŞERÎ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ALLAH'A
DAİR MÜTEŞÂBİH LAFIZLARA YAKLAŞIMLARININ
MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ**

**Hazırlayan
Ahmet İŞERİ**

MALATYA-2022

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI TEFSİR BİLİM DALI**

**ZEMAHŞERÎ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ALLAH'A DAİR MÜTEŞÂBİH
LAFIZLARA YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet İŞERİ

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ**

MALATYA-2022

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Zemahşerî Ve Fahreddin er-Râzî'nin Allah'a Dair Müteşâbih Lafızlara Yaklaşımlarının Mukayesesi” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Ahmet İŞERİ



ÖNSÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Başta İslâm ve Kur'ân olmak üzere verdiği tüm nimetler için yüce Allah'a (c.c) onun kendisini yücelttiği kadarınca hamdolsun. Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi anlayan, tebyin vazifesi gereği onu açıklayan, Kur'ân ahlakının ve vahyin ete kemiğe bürünmüş hali ile yürüyen Kur'ân olan Hz. Peygamber'e salat ve selam olsun.

Uyarı ve müjde şeklinde insan hayatını yönlendiren ilâhî dinler, mesajını ilâh ile beşer arasındaki irtibatı sağlayan vahiy metinleri üzerinden vermiştir. Bu mesajın teori ve pratikteki karşılığı, metinlerin anlaşılması oranında sağlanmışken, tarihi süreçte ilâhî metinlere yaklaşım ve yorum canlılığı soru(n), beklenti ve ihtiyaçlar nispetinde devam etmiştir. İlahi âlemdeki haberleri ve buyrukları beşer seviyesine indirgeyerek açıklayan ilâhî metinler, ortak dili ve üslûbu yakalamaya ve anlaşılmaya katkı sağlama adına teşbih, temsil, sembol, istiare gibi dil-edebiyat araçlarını kullanmıştır.

Arap olan bir toplum özelinde âlemlere Arapça gönderilmiş olan Kur'ân-ı Kerîm, anlaşılması ve muhataplarına rehber olması amacıyla her dönemde ilmin ve irfânın merkezinde olmuştur. İlahi bir metin olarak vahyin mesajı, anlaşıldığı oranda beşer hayatında karşılık bulmuştur. Bu çerçevede metafizik âleme ait haberlerin, fizik âlemine aktarılmasındaki irtibatı sağlayan ortak dilin zorunlu bir sonucu olan ve varlığı bizzat Kur'ân ile sabit olan müteşâbih ifadeler, güncelliğini koruyarak günümüze kadar tartışılmalıdır. Özellikle haberî sıfatlar türündeki el, yüz, göz, alay etme, istivâ veya tuzak kurma gibi Allah hakkında kullanılan ve zâhirî anlamı İslâm inancına aykırı olan insanbiçimci/antropomorfik müteşâbihlerin anlam tayini, Kur'ânî düşünmeye davet edilen ümmetin gündemini oluşturmuştur.

Kapalı veya farklı anlamlara muhtemel olan müteşâbih ifadelerin te'vil imkânına yönelik yaklaşımlar, İslâm âleminde iki farklı görüşe kaynaklık etmiştir. Yaşadıkları dönem itibariyle görüş ayrılıklarına ve dış etkenlere ciddi bir şekilde maruz kalmayan Selef ulemâsı, teşbih anlayışından Allah'ı tenzih ederken, ihtiyaç hissetmedikleri için müteşâbih ifadelerin te'viline yanaşmamışlardır. Bunun yanında İslâm'ın yayılmasıyla ortaya çıkan yabancı kültürlerin etkisi, müteşâbih âyetlerin istismar edilmesiyle yapılan

fitne hesapları ve teşbihe düşmüş mezheplerin ön kabullerine Kur'ân'da meşrû bir zemin bulma gayretleri karşısında Halef ulemâsı, bir ihtiyaç hatta yerine göre zorunluluk olarak müteşâbihleri Allah'ın şanına ve Kur'ân'ın ruhuna uygun te'vil etmiştir. Bu süreçte Selef ile tenzihî yaklaşım noktasında ortak hassasiyet taşımış olan Halef ulemâsı, muhkem âyetler veya harici deliller ile müteşâbihlerin anlaşılmasına yönelik gösterdiği te'vil gayretlerinin günümüze kadar devam etmesi, müteşâbih ifadeler hakkında henüz sözün bitmediğini ve hiç kimsenin son noktayı koyma yetkisine sahip olmadığını göstermiştir. Ayrıca müfessirler müteşâbih ifadeleri ele alırken dönemin ihtiyaçlarına ve sorunlarına duyarlı kalmamış, Allah'ı cisimleştirmeye varan fikirlerle ve fırkalarla ilmî mücadele etmiştir. Delilin gücü oranında müteşâbihler hakkındaki yorumların kabul gördüğü gerçeği; araştırmaya, ilmî ve akli hareketliliğe vesile olmuştur. Ne yazık ki, bazen müteşâbih ifadelerin anlam tayini, vahyin bir hidayet kaynağı olma hedefinin ıskalanmasına ve mezheplerin rekabet alanına dönüşmesine sebep olmuştur.

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında birçok kelâmî konuda olduğu gibi Allah'a dair müteşâbih ifadelerle yaklaşımda da ihtilaflar yaşanmıştır. Çalışmamızda öncelikle müteşâbih ile ilgili tartışmalar ele alınarak konuyla ilgili temel bir zemin oluşturulması amaçlanmıştır. Daha sonra Mu'tezile tefsir literatürünün önemli kaynaklarından biri olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Ehl-i sünnet tefsir literatüründe önemli bir eser olarak kabul gören Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* isimli eserlerinde Allah'ın sıfatları ile ilgili bazı müteşâbih ifadeler ve rü'yetullah meselesine getirdikleri yorumlar mukayese edilmiştir. Bu bağlamda ihtiyaç oldukça mezhebî aidiyet hissinin yorumlara etkisini ortaya koyma adına görüşlerin arka planına değinilmiştir.

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığımız bu çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmuştur. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde müteşâbih ve ilgili kavramların lügat ve ıstılâh anlamları bağlamında kavramsal çerçeve ele alınmıştır. Ayrıca müteşâbihin çeşitleri, tespiti ve te'vil imkânı, müteşâbihlerin Kur'ân'da bulunma sebepleri, Ehl-i sünnet'in iki farklı kolunu oluşturan selef ve halef anlayışının müteşâbihlere yaklaşımları, mezhebî kabullerin müteşâbihleri yorumlamadaki etkisi, müteşâbihlerin te'vilindeki hata sebepleri ve müteşâbihin hikmetleri yine bu bölümde izah edilmiştir. İkinci bölümde ise Zemahşerî ve Râzî'nin müteşâbihatın te'viline teorik yaklaşımlarına ve yorumlarındaki mezhebî arka plana değinilmiştir. Daha sonra tefsirlerinde Allah'ın sıfatları özelinde isim, fiil ve

izâfet terkibi türündeki bazı müteşâbihler üzerinde durulmuştur. Daha sonra Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında güncelliğini kaybetmemiş bir mesele olarak rü'yetullah hakkında Zemahşerî ve Râzî'nin getirdikleri yorumlar mukayese edilmiştir.

Çalışmamızdaki başlıklar içerik anlamında kesin çizgilerle ayırlamayacak kadar birbiriyle bağlantılıdır. Örneğin müteşâbih ifadelerin Kur'ân'da yer almasının sebepleri, kısmen müteşâbih ifadelerin hikmetlerini barındırırken, mezhebî ön kabullerin te'vile etkileri ise, müteşâbihin yorumundaki hata sebepleri alanıyla ilgili olmuştur.

Öneri, eleştiri, mütalaa ve motivasyon gibi çalışmamızın her aşamasında desteklerini esirgemeyerek katkıda bulunan danışman hocam sayın Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Karadağ'a, ilim ve tecrübesiyle kıymetli vaktini ayırarak birçok konuda bizleri aydınlattığı gibi tezin gelişmesinde de istifade ettiğimiz Prof. Dr. Abdurrahman Ateş hocama çok teşekkür ederim. Tezin değerlendirme aşamasında çok kıymetli vakitlerini ayırarak gösterdikleri emeklerinden ve katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Kerim Özmen hocama teşekkür ederim. Birçok vesileyle kendilerinden istifade ettiğimiz İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin saygıdeğer hocalarıma ve ismini saymadığım ancak eğitim hayatım boyunca emeği geçen tüm hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca tecrübe, teknik ve ilmî anlamda sunduğu katkılarıyla her zaman yanımızda olan değerli dostlarım Arş. Gör. Musab Kopardal ve Arş. Gör. Soner Eraslan'a teşekkür ederim. Son olarak bütün yatırımlarını evlatlarının eğitimi üzerine kuran muhterem babama, hiçbir duasında bizleri unutmayan anneme ve çalışmalarım süresince fedakârlık yaparak destek olan eşime ve aileme en samimi duygularıyla teşekkür ediyorum.

ÖZET

ZEMAHŞERÎ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ALLAH'A DAİR MÜTEŞÂBİH LAFIZLARA YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ

Ahmet İŞERİ

İnönü Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri

Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2022

Tez Danışmanı: Dr. Ahmet KARADAĞ

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında yaşanan ihtilaf sebeplerinden biri de şüphesiz; 'müteşâbih ifadeler' gibi metinden kaynaklanan etkenler olmuştur. Örneğin Yüce Allah'ın sıfatları özelindeki bazı müteşâbihlerin zâhir anlamı, tevhit inancını zedeleyebilecek mânalar da barındırdığı için muhkem âyetler veya harici deliller ile te'vil edilmiştir. Bu çerçevede Mezhebî aidiyetin ve ön kabullerin de etkisiyle; müteşâbih ifadelerin varlığı, tespiti, sayısı ve te'vil imkânı gibi konular güncelliğini koruyarak tartışılmış, böylece görüş ayrılıkları derinleşmiştir. Öyle ki müteşâbih hakkında yapılan tanımlardan yorumlara, müteşâbihlerin tespit kriterlerinden Kur'ân'daki hikmetlerine kadar birçok meselenin de mezhebî fikirlerden bağımsız olduğunu söylemek neredeyse imkânsız olmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda müteşâbih ve ilgili kavramların sözlük anlamları incelendikten sonra tartışmalı olan bu konular ele alınmıştır. Daha sonra Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Eş'arî müfessir Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* isimli tefsirlerinde Allah'ın sıfatları ile ilgili bazı müteşâbih ifadeler ve rü'yetullah meselesine teorik yaklaşımları ve getirdikleri yorumlar mukayese edilmiştir. Her iki müfessirimizin de taşıdıkları tenzih hassasiyetinden dolayı Allah'ın sıfatları ile ilgili müteşâbihler hakkında birbirilerine yakın yorumlar getirirler de ön kabullerin etkisiyle rü'yetullah konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda yeri geldikçe müfessirlerimizin yorumlarını etkileyen kelâmî ve mezhebî arka plana da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Müteşâbih, Te'vil, Rü'yetullah, Tenzih

ABSTRACT

THE COMPARISON OF THE MUTASHABIH WORDS ABOUT GOD IN AL-ZAMAKHSHARI AND FAKHR AL-DİN AL- RAZI

Ahmet İŞERİ

İnönü University
Institute of Social Sciences,
Department of Interpretation of Basic Islamic Sciences
Master Thesis July 2022
Thesis Advisor: Dr. Ahmet KARADAĞ

One of the reasons for the conflict in the understanding of the Qur'an is; There were factors originating from the text such as 'mutashabih expressions'. For example, the apparent meaning of some mutashabihs specific to the attributes of Almighty Allah has been interpreted with muhkam verses or external proofs because they contain meanings that may damage the belief in tawhid. In this context, with the effect of sectarian belonging and presuppositions; Issues such as the existence, determination, number and possibility of interpretation of mutashabih expressions were discussed keeping up-to-date, thus the differences of opinion. So much so that it has been almost impossible to say that many issues, from definitions about mutashabih to interpretations, from the criteria for determining mutashabihs to their wisdom in the Qur'an, are independent of sectarian ideas. In this context, after examining the dictionary meanings of mutashabih and related concepts in our study, these controversial issues are discussed. In this context, after examining the dictionary meanings of mutashabih and related concepts in our study, these controversial issues are discussed. Later, the theoretical approaches and interpretations of some mutashabih statements about the Attributes of Allah and the issue of vision in Mu'tazili tafsir Zamakhshari's al-Kashshaf and Ash'ari tafsir Razi's tafsir called Mefâtiḥu'l-ğayb were compared. Even though both of our commentators made close comments about the mutashabihs related to the attributes of Allah due to the sensitivity of transcendence they had, they disagreed on the issue of rū'yetullah under the influence of pre-acceptances. In this context, the theological and sectarian background, which affects the interpretations of our commentators, is also mentioned.

Keywords: The Qur'an, Tafsir, Mutesabih, Ta'vil, Ru'yetullah, Tanzih

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kapsamı.....	2
Araştırmanın Kaynakları.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE MÜTEŞÂBİHLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

1.1. Müteşâbihin Kavramsal Çerçevesi.....	7
1.1.1. Müteşâbih	7
1.1.1.1. Lügatte Müteşâbih	8
1.1.1.2. İstilahta Müteşâbih	9
1.1.2. Müteşâbih ile İlgili Diğer Kavramlar	11
1.1.2.1. Muhkem.....	11
1.1.2.1.1. Lügatte Muhkem.....	11
1.1.2.1.2. İstilahta Muhkem	12
1.1.2.2. Te'vil	13
1.1.2.2.1. Lügatte Te'vil	13
1.1.2.2.2. İstilahta Te'vil.....	13
1.1.2.2.3. Te'vil ile Tefsir Arasındaki Farklar	14
1.2. Müteşâbihle İlgili Tartışmalar	16
1.2.1. Müteşâbih'in Çeşitleri.....	16
1.2.2. Müteşâbihlerin Tespiti ve Te'vil İmkânı.....	18

1.2.2.1. Müteşâbih Âyetlerin Te'viline Selef ve Halefin Yaklaşımı	25
1.2.2.1.1. Selef Ulemâsının Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı	25
1.2.2.1.2. Halef Ulemâsının Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı	26
1.2.2.2. Müteşâbihlerin Hatalı Te'vil Edilme Sebepleri	27
1.2.2.3. Müteşâbihlere Yaklaşımında Mezhebî Ön kabullerin Etkisi.....	32
1.2.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Müteşâbihlerin Bulunma Sebepleri.....	36
1.2.4. Müteşâbihin Hikmetleri	38

İKİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ VE FAHREDDİN ER-RÂZ'NİN MÜTEŞÂBİH LAFIZLARA TEORİK VE UYGULAMA ZEMİNİNDE YAKLAŞIMLARI

2.1. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Müteşâbihin Te'viline Teorik Yaklaşımları ...	40
2.2. Zemaşerî ve Râzî'nin Allah'a Dair Müteşâbih Lafızlar Hakkındaki Yorumlarının Mukayesesi	51
2.2.1. İsim Türünde Müteşâbihler.....	51
2.2.1.1. Vech.....	52
2.2.1.2. Ayn	55
2.2.1.3. Yed.....	56
2.2.1.4. Yemin	60
2.2.1.5. Nûr.....	62
2.2.2. İzâfet Terkibi Türünden Müteşâbihler	64
2.2.2.1. Hablullah	64
2.2.2.2. Sıbgatullah.....	65
2.2.2.3. Nâkatullah	66
2.2.2.4. Eyyâmullah.....	67
2.2.2.5. Hudûdullah.....	67
2.2.2.6. Rûhullah	69
2.2.3. Eylem Türünden Müteşâbihler	70
2.2.3.1. İstivâ	70
2.2.3.2. İstihzâ	75
2.2.3.3. Mekr	78
2.2.3.4. Hatm- Tabb	80

2.2.3.5. Hıda	84
2.3. Zemahşerî ve Râzî'nin Rü'yetullah Meselesine Yaklaşımları	86
2.3.1. Rü'yetullahın Kavramsal Çerçevesi ve Mahiyetine Yaklaşımlar	88
2.3.2. Rü'yetullah ile İlgili Akfî Deliller	92
2.3.3. Rü'yetullah ile İlgili Nakfî Deliller	96
2.3.3.1. İdrâk.....	98
2.3.3.2. Rü'yet.....	103
2.3.3.3 Ziyâde.....	108
2.3.3.4 Likâ	111
2.3.3.5. Nazar	112
2.3.3.6. Mahcub/Hicab	115
SONUÇ	118
KAYNAKÇA.....	121

KISALTMALAR

AİBÜ	: Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Akad	: Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi
b.	: Bin, İbn
c.	: Cilt
c.c	: Celle Celaluhu
çev.	: Çeviri, Çeviren,
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
ESOGÜ	: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İsam	: İslâm Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladi
md.	: Madde
ö.	: Ölümü/vefatı
s.	: Sayfa
s.a.s/sav.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Bkz.	: Bakınız

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Önemi

İlâhî murâdın beşerî kabiliyet ölçüsünde ortaya çıkarılması için Müslümanlar tarafından tarih boyunca çeşitli tefsir çalışmaları yapılmıştır. Kur'ân'ın bizzat ifade ettiği, farklı mânalara gelebilen veya kapalı anlamlara sahip müteşâbih âyetlerin te'viline yönelik çeşitli yorumların yapılması da bu tefsir çalışmalarının bir boyutunu oluşturmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet tefsir geleneği, bu gayretlerin en yoğun gösterildiği alanları temsil etmiştir.

Çalışmamızın konusu, Mu'tezile düşüncesini tefsire yansıtan en önemli kaynaklardan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve Ehl-i sünnet'in Eş'arî kolunun önemli tefsircilerinden Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb* isimli eserlerinde Allah'ın sıfatları türündeki bazı müteşâbih ifadeler ve rü'yetullah meselesine teori ve pratikteki yaklaşımları mukayese edilmesidir.

İlk dönem selef âlimleri gibi müteşâbihin te'vilinden sakınanların dışında, İslâm tarihinde güncelliğini kaybetmeyen bir konu olan Kur'ân'daki müteşâbihler ve bunların te'villeri, birçok ilmin ve ulemânın çalışma alanını teşkil etmektedir. Müteşâbihler üzerine günümüze kadar birçok çalışmanın yapılması, günümüzde de özellikle akademik çalışmalarda bu konuya ilginin devam etmesi meselenin önemini göstermektedir.

Müteşâbihü'l-Kur'ân isminde müstakil bir başlıkla Tefsir Usûlü kaynaklarında yer alan konunun önem açısından tâlî bir statüde olmadığını göstermektedir. Ayrıca müteşâbihlerin tarihsel süreçte araştırmanın odağında olması, anlaşılması güç müteşâbih ifadelerle yönelik yapılan yorumların müfessirin fazîletine ölçü kabul edilmesi, ilmî bir hareketliliğe vesile olması meselenin önemini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra müteşâbihlerin özgün fikirlerin üretilmesine ve muarızların iddialarını çürütme adına daha sağlam delil getirilmesine müsait bir ortam sunmaktadır. Kapalı ve muhtemel anlamları da barındırdığı için muhtelif itikadî görüşlerin ve mezheplerin hakkında farklı yorumlar yaptığı müteşâbih ifadeler, bazen Müslümanlar arasındaki sorunların çözümüne bir rahmet işlevi olmaktadır. Bütün bu hususların yanında günümüzde konuyla ilgili kitap, tez, makale gibi çalışmaların yapılmaya devam etmesi müteşâbihlerle ilgili kimsenin son noktayı koyma yetkisine sahip olmadığını ve gelecekte de önemli bir konu

olarak Kur'ân'ın gündeminde yer alacağını göstermektedir. Bu bağlamda çalışmamız, müteşâbih ifadeler ile ilgili yapılacak olan çalışmalara yardımcı bir örnek oluşturması bakımından önemlidir. Ayrıca seçtiğimiz müfessirlerimiz üzerinden, temsil ettikleri iki mezhebî düşüncenin müteşâbihlere yaklaşımlarını ve mezhebî kabullerin yoruma etkilerini ortaya çıkarması bu konuyu önemli kılan bir diğer etkidir.

Son olarak müteşâbih ifadelerle yüklenen anlama bağlı olarak bazı mezheplerin doğması, mezhebî düşüncenin müteşâbihler referansı ile Kur'ânî zeminde temellendirme arzusu, hatta müteşâbihlerin istismar edilmesiyle teşbih ve tescîm gibi itikadî problemler ortaya çıkmıştır. Bu noktada Kur'ân'ın ruhuna uygun olarak müteşâbih ifadelerden kast edilen mânaları ortaya çıkardığını söyleyen iki farklı müfessirin mukayesesi, konuyu ayrıca önemli kılmaktadır.

Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kapsamı

Çalışmamızın ilk etaptaki amacı klasik dönem sözlükleri esas alarak müteşâbih ve ilgili kavramların kavramsal çerçevesini belirlemek, müteşâbihin çeşitleri, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunma sebepleri, hikmetleri ve te'vil imkânını ele almaktır. Daha sonra Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinde, Allah'ın sıfatları ile ilgili bazı müteşâbih ifadelerle ve rü'yetullah meselesine yaklaşımlarını ortaya koymak ve bu konudaki görüşlerini mukayese etmektir. Ayrıca ilgili müteşâbih âyetler özelinden hareketle, yoruma tesir eden mezhebî ön kabullerle müfessirlerin görüşleri arasındaki bağlantıyı ortaya koymak, çalışmamızın bir diğer amacıdır.

Konumuz açısından anahtar kavram statüsündeki kavramların, ilk ve sonraki dönem sözlüklerinden istifade edilerek kavramsal çerçevesinin çizilmesi ve ilgili olduğu diğer kavramlarla bağlantısının incelenmesiyle terminolojik araştırma yöntemi esas alınmıştır. Metinler vermek istediği mesajı kavramlar üzerinden muhataba ulaştırıldığı için özellikle anahtar kavramların anlaşılması önemli olmuştur. Bu yüzden kavramların tarihi süreçteki anlamını tespit etmek için farklı dönemlerdeki çalışmalara değinmek suretiyle semantik yönüne başvurulmuştur. Muhkem ve müteşâbihe yüklenen anlamın ilgili âyetler bağlamında ve Kur'ân bütünlüğünde incelenmesiyle bütüncül yaklaşım yöntemi sergilenmiştir. Müfessirlerimizin müteşâbihatın te'viline yaklaşımları mukayeseli bir metot ile incelenmiştir.

Çalışmamıza bir zemin oluşturması adına öncelikle ilk dönem lugat ve ıstılah sözlüklerinden istifade edilerek müteşâbih, muhkem ve te'vil kavramlarının anlamları tespit edildi. Daha sonra müteşâbihlerin tespiti, te'vil imkânı, te'vildeki hata sebepleri, müteşâbihlerin hikmetleri gibi tartışmalı meseleler ele alındı. Müfessirlerimizin yaklaşımları bu başlıklarla bağlantılı olduğu için bu yöntemle konuya bir hazırlık amaçlandı.

Genel anlamda Kur'ân'ın özelde ise müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında, akli önceleyen Mu'tezile ile naklî önceleyen Ehl-i sünnet müfessirleri teorik ve uygulama düzleminde farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede *el-Keşşâf* ve *Mefâtîhu'l-ğayb* tefsirlerinde müteşâbih âyetler hakkındaki farklı görüşler nesnel bir metotla mukayese edilmiştir. Böylece farklı delillerden veya aynı delile yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanan mezhebî görüşlerin de mukayesesi sağlanmıştır.

Bu mukayeseli yöntemde Zemahşerî ile Râzî'nin âyetlere benzer yorumlar getirdiği durumlarda bu yorum benzerliğine sebebiyet veren ortak noktaların tespit edilmesi de amaçlanmıştır. Ayrıca âyetteki bağlam ve anlamlarının farklı olmasından dolayı müfessirlerimizce farklı yorumların yapıldığı yedullah gibi müteşâbihlerin geçtiği her âyet ayrı başlıkta irdelenmiştir. Bunun yanında farklı âyetlerde geçmesine rağmen bağlam ve anlamları benzer olan ve müfessirlerimizce yakın yorumların yapıldığı istivâ gibi müteşâbihlerin geçtiği her âyet için ayrı bir başlık açılmayacak şekilde bir metot takip edilmiştir. Bu bağlamda müfessirlerimiz isim, fiil ve izâfet terkibi türündeki müteşâbih ifadelere tenzih hassasiyetiyle yaklaşım yakın yorumlar yaptıkları için bunlar aynı başlıkta incelenmişken, rü'yetullah konusunda farklı yaklaşımlar geliştirdikleri için ayrı bir başlıkta araştırılmıştır.

Müteşâbih âyetler gibi itikadî meselelerin anlaşılması için kelâm ilmine ait akli deliller tefsir alanında da aktif olarak kullanılmıştır. Böylece istifade etme anlamında İslâmî ilimlerin birbirinden bağımsız olmadığı gerçeği bir kez daha ortaya çıkmıştır. Bu istifadenin oranını belirleyen temel etken; ele alınan konunun buna müsait olmasının yanında, müfessirin diğer İslâmî alanlara vukufiyeti olmuştur. Bu minvalde Zemahşerî ile Râzî'nin tefsir ilminin yanında dil ve kelâm alanlarda da hakimiyetlerinin güçlü olması, âyetlerin yorumlanmasına yansımıştır. Bundan dolayı yeri geldikçe bir yöntem olarak müteşâbihlerin te'vilinde akli ve naklî delillerin tercih edilmesini etkileyen mezhep

düşüncesine de değinilmiştir. Ayrıca müteşâbih ifadelerin tevhid inancına uygun anlaşılması için tenzih yöntemiyle ele alınması kaçınılmaz olmuştur.

Mu'tezile tefsir tarihinde Kur'ân'ın bütün âyetlerini ele alan başyapıt tefsir eseri olan, Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsirini ve Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* eserinin tercih etmemizin sebeplerinden biri, iki müfessirin de dirâyet tefsir örneğini ortaya koymasındır. Bir diğer sebep ise Râzî'nin birçok âyette dil, gramer ve aklî delilleri aktif bir şekilde kullanarak te'vil yoluna gitmek suretiyle Zemahşerî'ye denk bir yöntemi benimsemesidir. Kendinden sonraki tefsir anlayışını ciddi anlamda etkileyen Zemahşerî'nin vefatından altı yıl gibi kısa bir süre sonra dünyaya gelen Râzî'nin, ondan etkilenmesi, onun tefsirine ciddi anlamda atıfta bulunması diğer sebepler arasında sayılabilir.

Müteşâbihle ilgili kavramların kavramsal çerçevesi, Müteşâbihlerin çeşitleri, te'vil imkânı, tevilindeki hata sebepleri ve hikmetleri gibi konuların ele alınması, Allah'ın sıfatları türündeki müteşâbihleri ve rü'yetullah meselesini seçtiğimiz iki müfessir özelinde mukayesesi bu çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın eli (yed), yüzü (vech), gözü (ayn), sağı (yemin), nuru, gibi isim türündeki; Allah'ın ipi (hablullah), boyası (sıbgatullah), devesi (nâkatullah), günleri (eyyâmullah), sınırı (hudûdullah) ve ruhu (rûhullah) gibi izafet terkibi türündeki; arşa yerleşmesi (istivâ), alay etmesi (istihzâ), tuzak kurması (mekr), aldatması (hıda), hatm (kalpleri mühürlemesi) gibi fiil türündeki müteşâbihleri ve Allah'ın görülmesi meselesi mezkûr tefsirlerde mukayesesi çalışmamızın kapsamına girmektedir.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamız için *TDV* tarafından hazırlanan Kur'ân-ı Kerîm ve meâlinin yanında, Zemahşerî'nin *Keşşâf* ve Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* tefsirleri esas kaynak olmuştur. Bu yüzden bu eserlere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Zemahşerî, dönemindeki tefsir kaynaklarından istifade ederek iki yıl dört ay gibi kısa bir sürede tefsirini yazmıştır. Bu eserde Kur'ân'ın maksadın ve inceliklerini anlamak için en önemli ilimlerden kabul ettiği meânî ve beyân gibi belâgat ilimlerini sık kullanmıştır. Arap dili ve üslûbu ile ilgili edebi yönlerinin güçlü olmasından dolayı Kur'ân'ın icazını ortaya koymadaki başarısından dolayı ilmî değeri yüksek olmuş ve tarih boyunca üzerine yüze yakın ta'lik, şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bunun yanında günümüze

kadar ulaşmış en meşhur Mu'tezile tefsiri *Keşşaf*, mezhebî doktrinlere göre Kur'ân'a yaklaştığı için eleştirilmiştir. Bunlara ek olarak onlarca lisans üstü ve makale çalışması yapılmıştır. *Keşşaf'a*, taraflarının yanında muhaliflerinin bile müspet yaklaşması Zemahşerî'nin başarısına yorulmuştur. Daha az sayıda olsa da benzer çalışmalar Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* özelinde de yapılmıştır. Ayrıca Mu'tezile görüşlerini derleyerek sistematik bir düzene getiren Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserinden de istifade edilmiştir.

Râzî bu eserinde genel olarak âyetleri teker teker ele almış, değinmek istediği başlık kadar mesele sıralamış, kelimelerin dilsel tahlillerine girmiş, eseri bir dirâyet tefsir çeşidi olarak görülse de çoğu zaman âyeti âyet ile açıklamıştır. Râzî, tartışmalı meselelerde muarızların görüşlerini aktardıktan sonra itiraz etme şeklinde bir üslûp geliştirmiştir. Bu yüzden Râzî tefsirinde Mu'tezileye özellikle de Zemahşerî'ye önemli bir yer ayırmıştır. Âyetlerin farklı mütevatir kıraatlerine değinmiş, münasebet ve anlam birliğine dikkat etmiş ve dönemine ait bilimsel tespitlere yer vermiştir. İhlâs, Asr ve Tin sûrelerini işlediği "*Esrâru'l-Kur'ân*", ahkam, i'tikâd ve ahlak konularını işlediği "*Esrârüt-Tenzîl ve Envâru't-Te'vîl*" ve tevhid, takva gibi inanç ve tasavvuf konularını işlediği "*Acâibu'l-Kur'ân*" çalışmalarının yanında tefsir bakımından en hacimli çalışması "*Mefâtihu'l-ğayb*" isimli eseridir. Allah'a dair haberî sıfatları detaylı ele aldığı için Râzî'nin "*Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelâm*" ve Mâtûrîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, eserlerinden de ihtiyaç duyuldukça istifade edilmiştir.

Akademik çalışmalardaki atıf sayısı, *Mektebetü's-Şâmile* gibi programlar ile eserlerin dijital ortama alınması ve yapılan taramalar ile belirlenebilmiştir. Bu sistem ile eserin sonraki dönemlere katkısı ve o esere daha çok hangi alanlarda atıf yapıldığı ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede 38 tefsirde Zemahşerî'ye yaklaşık 16.908, Râzî'ye ise 3.613 defa atıfta bulunulmuşken, Râzî, tefsirinde *Keşşaf'a* yaklaşık 895 defa atıfta bulunmuştur. Kâdî Beyzâvî (ö. 685), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745), İbn Kesîr (ö. 774), Seâlibî (ö. 875), Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (ö. 730), Molla Fenârî (ö. 834), Ebüssuûd Efendi (ö. 982), İsmâil Hakkı Bursavî (ö. 1137), Âlûsî (ö. 1270), Reşîd Rızâ (ö. 1282), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1878) gibi müfessirler Râzî'nin tefsirinden istifade etmişlerdir. Mezhebî gerilimlerden dolayı bilinçli olarak eser isimlerinin verilmemesi, müfessirlerin kendi üslûplarından kaynaklı ilmî tavrı, dönemin gelişmemiş atıf kültürü, yazım zorluğu ve masrafı, çalışmaların bu iki tefsir ile bağlantı oranı, programın yetersizliği, atfın eser veya

müfessirin lakabı veya başka kelimeler üzerinden yapılması gibi sebepler bu sayıyı değiştirebildiği için bu tespit yaklaşık hükmündedir. Çalışmamızdaki bu asli kaynaklarla birlikte konu üzerinde yapılan araştırmalar, makaleler, doktora ve yüksek lisans seviyesinde çalışmalara da başvurulmuştur.

Konu ile ilgili kavramların anlamlarına yer verilirken klasik kaynaklardan; İsfahânî'nin (ö. V./XI. yy ilk çeyreği) *Müfredât*'ı, Halil bin Ahmet Ferâhîdî'nin (ö. h.175/m.791) *Kitabü'l-Ayn*'ı, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sihah*'ı, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı, Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Furûku'l-luğaviyye'si*, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhît*'i, Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmus*'u gibi kavram sözlüklerinden istifade edilmiştir.

Kelimelerin ıstılahtaki kullanımına yer verilirken başvurulan kaynaklar ise İsfahânî'nin *Müfredât*'ı, Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Ta'rîfât*'ı, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'u, gibi eserlerdir.

Tefsir usulü kaynaklarından ise Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*'ı, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*'ı, Zürkânî'nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*'ı, Muhsin Demirci'nin ve İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü* gibi eserlerden istifade edilmiştir.

Bu çalışmada yer verilen âyetlerin metni için Diyanet İşlerinin oluşturduğu komisyon tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu Meâl ve Tefsiri*'nden, bu âyetlerin meâlleri için ise TDV yayınlarına ait komisyon tarafından kaleme alınan *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* eserlerinden istifade edilmiştir. Müteşâbihlerin te'viline dair gerektiği durumlarda bazen tasarrufta bulunulmuştur. Ayrıca müellif, eser ve kavram isimlerinin yazılışı noktasında DİA esas alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE MÜTEŞÂBİHLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

1.1. Müteşâbihin Kavramsal Çerçevesi

Vahiy, kavramlara cahiliye dönemindeki anlamlarından farklı olarak yeni anlamlar yüklemiştir. Bazı mezhepler ise görüşlerini Kur'ânî zeminde temellendirmek amacıyla bu kavramlara vahyin mesajından uzak ve düşüncelerini destekleyecek mânalar verebilmiştir. Bu anlamda Kur'ân'ın doğru anlaşılması, vahyin ilgili kavramlara yüklediği mâna esas alındığı oranda mümkündür. Zaten muhataba verilmek istenen mesaj kavramlar üzerinden ulaştırıldığı için özellikle anahtar kavramların anlaşılması son derece önemli olmuştur.¹ Arap şiirlerine, erken dönem kaynaklara ve sözlüklere dayanmak kelimenin kökünü ve anlamını tespit etmeye yardımcı olmuştur. Ayrıca sibak-siyak, vücûh-nezâir gibi kavramın Kur'ân bütünlüğünde kullanıldığı mânaların tespit edilmesine yardımcı olan ilimler,² âyetin anlaşılmasını olumsuz etkileyecek dış faktörlerin tesirini azaltmıştır. Bununla birlikte kavramı sadece sözlük anlamından ibaret görüp Kur'ân'a atfetmek kavramsal tefsir metodunu göz ardı etmektir.³ Bir kavramın Arap dilindeki anlamı incelenirken bir araç olan dilin salt filoloji tahlillerine kapılmak, bir amaç olan Kur'ân'ın hidayet yönünü gölgede bırakabilir.

1.1.1. Müteşâbih

Müteşâbih ve ilgili kavramların tanımlarında ortak bir görüş sağlanamamış,⁴ her yaklaşım kendi düşünce sistemine göre kavramları tanımlamıştır.

¹ Hasan Yılmaz, "Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Usûlü*, ed. Bilal Gökçir (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, Kur'an ve Tefsir Akad, 2009), 364.

² Bazı Kur'an kavramlarının câhiliyye öncesi ve sonrasındaki tarihi süreçte maruz kaldığı anlam değişikliği hakkında detaylı bilgi ve farklı örnekler için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşat Atalar (İstanbul: Pinar Yayıncılık, 2018), 69-74; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pinar Yayınları), 17-21.

³ Yılmaz, "Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair", 375.

⁴ Fatih Altun - Reyhan Çağlayan Altun, "Zürkânî ve Eттаfeyyîş'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nîsân 2020), 41.

1.1.1.1. Lügatte Müteşâbih

Müteşâbih/متشابه kelimesi Kur'ân'daki kullanımlarından hareketle “zihnin ayırt etmede aciz kalacağı derecede birbirine benzeyen⁵ ve farklı anlamlara muhtemel⁶ anlamlarına gelir. Sözlükte “تشابه/teşabüh” mastarının ismi faili olarak “benzemek,⁷ karışık⁸ anlaşılması umulmayan şey”⁹ ve benzeşen iki şey”¹⁰ gibi anlamlara gelir. Bununla birlikte müteşâbihe “benzemek”,¹¹ “iki şeyin birbirine keyfiyet bakımından yakın olması”¹² ve “iki şeyin birbirine karışması”¹³ anlamları verilmiştir. Bir hadisin helal ve haram arasındaki şeyleri şüpheli olarak nitelemesi ve bu iki çizgiyi ihlal edenlere şüphe ashabı denilmesinden kelimeye “şüphe” anlamı da verilmiştir.¹⁴ Ayrıca “şibh”ten türetilmiş bir kelime olarak “iki şeyin birbirine benzemesi”¹⁵ olarak açıklanmıştır. Bunun yanı sıra âhirette nimetlerini dünyadakilerine benzeten ifadelerin geçtiği “...O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. ...”¹⁶ âyetini esas alan dilciler kalite ve güzellikteki “benzerliğin,” tefsirciler ise görüntüdeki “benzerliğin” müteşâbih olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât / Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Mehmet Yolcu-Abdulkaki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 537; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/181; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Naşirûn, 1996), 2/1489.

⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vüçûhi't-te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998), 1/528.

⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1882), 13/503; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firuzabadi, *Kâmûsü'l-Muhîr Tercümesi*, çev. Mütercim Asım Efendi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 6/550.

⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 294; Altun - Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyîş'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 41.

⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 202.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204.

¹¹ Semîn el-Halebî, eş-Şeyh Ahmet b. Yusuf b. Abdiddâim el-Ma'rûf bi's-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafî'l-Elfâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Thk. Muhammed Basıl Uyunü's-Sûd, Beyrût-Lübnân, 1996, 2/247-248.

¹² Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytani, 6. Baskı, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2010, 254.

¹³ Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed, Dâru'l-Hadis, 1. Baskı, Kahire, 2008, 836.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/181.

¹⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 165.

¹⁶ el-Bakara 2/25.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/504.

Müteşâbih kelimesi “mânası farklı olsa dahi lafzı benzer” anlamında ve cennet meyvelerinin tasvirinde olduğu gibi “tatları ayrı, görüntü aynı olan nimetler” şeklinde kullanılmıştır.¹⁸ Bu anlamda İsfahânî, ş-b-h maddesinde kelimenin asıl anlamının “renk, tat, adalet ve zulüm” gibi nitelik anlamında bir “benzerlik” olduğunu aktarmıştır.¹⁹

1.1.1.2. Istılahta Müteşâbih

Terim olarak müteşâbih, “anlamı bilinmeyen,²⁰ izahatı açıkça yapılamayan,²¹ kapalı veya başka mânalara muhtemel²² olduğundan dolayı te’vil ile anlamının tayin edildiği” ifadelerdir.²³ Ayrıca “lafız veya mânası kapalı,²⁴ anlaşılması imkânsız olan hurûf-ı mukattaa, kıyametin vakti,²⁵ Ye’cûc ve Me’cûc, Allah’ın sıfatları gibi Allah’ın bileceği ifadeler” olarak da tanımlanmıştır.²⁶ Diğer taraftan müteşâbih, “te’vil edilen, lafzı tekrar edilen âyetler, kıssa ve darb-ı meselleler gibi iman edilip amel edilmeyen âyetler” olarak da izah edilmiştir.²⁷ Kur’ân’ın aslı muhkem, diğerleri müteşâbihtir, şeklinde yaklaşımlar da sergilenmiştir.²⁸ Süyûtî, tüm bu tanımları verdikten sonra belli bazı âyetleri muhkem geri kalanların ise müteşâbih olduğuna dair kabulleri rivayet etmiştir.²⁹

Müteşâbih ile ilgili çeşitli sebeplerden dolayı daha pek çok tanım yapılmıştır. Örneğin, “muhatabın tek anlam veremediği, birçok mânaya gelebilen,³⁰ bu mânalardan

¹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 294.

¹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 537.

²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 294.

²¹ Celâlüddîn Abdürrahmân b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi’l Kur’ân*, çev. Sakıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/7.

²² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/181; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, 6/550; Tehânevî, *Keşşâfü Isulâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 2/1437; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 201.; Yavuz, “Müteşâbih” 32/205

²³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 166; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128.

²⁴ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, 6/5576.

²⁵ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 202.

²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7; Kerim Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kādî ‘Abdülcebâr’ın Tefsirlerinde Yüce Allah’a Dair Müteşâbihlerin Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 15.

²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/8; Enver Apa, “Müteşâbih Âyetler’ Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 155; M. Zeki Duman, “Kur’an’da Müteşâbihat”, *Bilimname* 9/3 (2005), 43; Tuğba Günel, ‘Müteşâbih’ Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam Ve Değeri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 14; Muhammed Hadi Marifet, “Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Misbah Dergisi* 7/14 (2018), 55; Enes Yılmaz, *Selefiyye’nin Te’vil Anlayışı İbn Akil Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19-20; Muhammed Mustafa Pınarbaşı, *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24-25; Altun - Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyîş’in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 42.

²⁸ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 229.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/8.

³⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 229.

birisinin tespit edilmesi için aralarındaki ilişki veya müteşâbihlerin dayanağı olan muhkem gibi bir delil ile açıklanan” ifadeler olarak da tanımlanmıştır.³¹ Bu bağlamda, Kur’ân ilimlerinden Müteşâbihu’l Kur’ân, lafız ve mâna olarak birçok anlama delâlet ettiği için tefsiri zor olan Kur’ân ifadeleri³² şeklinde tanımlanmıştır. Bunun yanında hem ehl-i bid’atın hem de ehl-i hakkın görüşlerine çekebildiği ifadeler³³ olarak da tanımlanmıştır.

Müteşâbih kavramı, bu mânaların yanında ayrıca “neshedilmiş, amel edilmeyip itikadî olan, misalleri içeren, hurûf-ı mukattaa ve kıyamet vakti gibi mânası ancak Allah tarafından bilinen, mânası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı olmasından veya farklı mânaya muhtemel olmasından dolayı beyâna ve te’vile ihtiyaç duyulan” ifadeler olarak açıklanmıştır.³⁴

Müteşâbih kavramının türediği kök olan “teşâbehe” kelimesi âyetlerdeki kullanımı, “karıştırmak ve iki şeyin birbirine benzemesi” şeklinde iki anlama yorulmuştur. İslâm âlimlerinin, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde geçen ‘müteşâbih’ kelimesinden “anlamı bilinmeyen ifadeler” şeklindeki ilk mânasını alıp, kelimenin asıl anlamı olan “iki şeyin birbirine benzemesi” mânasını ise bırakması, müteşâbihlerin Kur’ân’da anlaşılmayan ifadeler olarak yorumlanmasına sebep olmuştur.³⁵ Müteşâbih kelimesi Kur’ân’da, iki yerde tekrar şeklinde, iki yerde anlaşılması mümkün anlamında ayetlerin özelliği, bir âyette cennet ve dünya nimetlerinin birbirine benzediği, iki âyette ise dünyadaki nimetlerin birbirine benzediği şeklinde yedi defa geçmektedir.³⁶

³¹ Yavuz, “Müteşâbih” 32/204; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128; Demirci, *Tefsir Usûlü* 165-166.

³² Firûzâbâdi, *Kâmûsü’l-Muhit Tercümesi*, 6/550; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 2/1489.

³³ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 1/528.

³⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/8; Altun - Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyiş’in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 43.

³⁵ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *Bilgi Vakfı Yayınları*, (1994), 369.

³⁶ Duman, “Kur’an’da Müteşâbihat”, 25.

1.1.2. Müteşâbih ile İlgili Diğer Kavramlar

1.1.2.1. Muhkem

1.1.2.1.1. Lügatte Muhkem

Muhkem kelimesi sözlükte “حکم” filinden türemiş ve “ıslah etmek amacıyla engellemek” anlamında kullanılmıştır. Bu mânada zalimin zulmünü engellediği için “hâkim” denilmiştir.³⁷ Hatta kontrol edilip aksiliklerini engellediği için hayvanların gem ve yularına “حكمة” denilmiştir.³⁸ Ayrıca “ihkâm’ın” ism-i mef’ulu olan muhkem kelimesi, “itiraza mahal bırakmayacak şekilde sağlam,³⁹ kesin/şüphesiz,⁴⁰ apaçık güvenilir,⁴¹ bozulmaz ve dışa karşı korunmuş⁴² olarak açıklanmıştır. Bunun yanında açık, yalın, fesattan korunmuş,⁴³ çok anlamlı olmayan, sağlam ve net,⁴⁴ Allah’ın zat ve sıfatlarını bildiren naslar gibi mensuh olmayan⁴⁵ ifadeler şeklinde anlaşılmıştır. Bunların yanında “engellemek, hikmetli iş yapmak,”⁴⁶ “düzeltmek maksadıyla önüne geçmek”⁴⁷ ve “hüküm vermek”⁴⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

Râzî, muhkem kelimesine “fasih lafız ve sahih mâna” anlamını verdikten sonra bunlara yakın mânalarını nakletmiştir.⁴⁹ Zürcânî yukarıdaki bazı mânaları zikrettikten sonra muhkemin sözlük anlamlarının farklı olmasına rağmen tüm mânaların “engelleme (men’)” ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Buna “ahkeme’l-emr” sözünü örnek vermiş, ‘ahkem’in’ “fesattan engelleme” mânasında olduğunu aktarmış ve buna benzer başka örnekler de nakletmiştir.⁵⁰

³⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 293.

³⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 299.

³⁹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 205.

⁴⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 302.

⁴¹ Tuncay Başoğlu, “Muhkem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/42

⁴² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 206; Başoğlu, “Muhkem”, 31/42.

⁴³ Pınarbaşı, *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı*, 23.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-El-Keşşaf*, 1/876.

⁴⁵ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 206; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, 5/4929.

⁴⁶ Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, 1/440.

⁴⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 133.

⁴⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, 388.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/180.

⁵⁰ Muhammed Abdulazim ez-Zürcânî, *Menahilü’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Kitabü’l-Arabi, 1995), 213.

1.1.2.1.2. Istılahta Muhkem

Muhkem, “tefsir veya te’vil yoluyla anlamı kolayca anlaşılan, çelişkiden uzak,⁵¹ mânası açık ve tefsir edilebilen ifadeler”⁵² olarak tanımlanmıştır. Bu tanımların yanında “Kur’ân’ın ilk okumada anlaşılan sarîh sözleri, lafzı tekrar edilmeyen, ceza, mükâfat, farz, helal, haram bildiren, emir ve nehiy içeren⁵³ ifadeler şeklinde izah edilmiştir. Ayrıca muhkem için, nasîh olan,⁵⁴ izahata gerek duyulmayacak kadar niteliği ve içeriği belirgin, ibadetler gibi kolaylıkla anlaşılan,⁵⁵ başka anlamlar çağrıştırmayan ifadeler⁵⁶ denilmiştir. Bunların yanında “itikadî olmayıp amelî olan konular, sevap ve günah bildiren, delâletinin açıklığı sebebiyle anlaşılabilen, tek mânalı olup te’vile ihtiyaç duymayan,⁵⁷ lafzın kastı zâhir anlamı olan⁵⁸ ifadeler şeklinde tanımlanmıştır. Özetle “anlamı açık olduğu için başka âyet, hadis, dilsel tahlillere veya izaha ihtiyaç olmaksızın anlaşılan, zâhirî mânâ ile lafız arasında ortak illet bulunan ifadelerin”⁵⁹ muhkem olduğu öne sürülmüştür.

Muhkem âyetler Kur’ân’ın indiriliş amacı olarak insanın hidâyetine vesile olan, bu yüzden herkesin anladığı kısım⁶⁰ şeklinde anlaşılmıştır. Râzî muhkem ve müteşâbihler hakkında geniş bir şekilde bu tanımları nakleder. Râzî’ye göre insafî her âlim muhkem ve müteşâbih konusunda şu tutuma sahip olmalıdır. Aklî delil ile zâhirî mânâsı sağlam âyetler muhkem kabul edilmeli, daha sonra zâhirî mânâsı imkânsız olan âyetler müteşâbih sayılmalı ve te’vil edilmelidir. Ancak kabul veya reddetmek için aklî bir delil bulunmadığı zaman zâhirî anlamın esas alınması gerekir.⁶¹

⁵¹ Zûrkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, 215.

⁵² Süyûtî, *el-İtkân* 2/8.

⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 293.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/140.

⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân* 2/8; Pınarbaşı, *İbn Teymiyye'de Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı*, 24-25.

⁵⁶ Duman, “Kur'an'da Müteşâbihat”, 20.

⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân* 2/8; Hacı Önen, “İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 312-313; Sahiron Syamsuddin, “Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, çev. Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 269; Başoğlu, “Muhkem”, 31/42.

⁵⁸ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 206; Marifet, “*Muhkem ve Müteşâbih Âyetler*”, 55.

⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/11; Syamsuddin, “*Âl-İ İmrân Sûresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi*”, 271.

⁶⁰ Duman, “Kur'an'da Müteşâbihat”, 15.

⁶¹ Muhkem ve müteşâbihler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/183-184.

1.1.2.2. Te'vil

1.1.2.2.1. Lügatte Te'vil

Klasik anlamda te'vil ile tefsir kelimesi İslâm yorum anlayışının kavramsal bağlamını belirler.⁶² Sözlükte “dönmek,”⁶³ “geri çevirmek”⁶⁴ ve “murad edilene mânaya döndürmek”⁶⁵ gibi anlamlarına gelir. Kök olarak “ول” kelimesinden türeyen “تأويل”, “döndürmek, geri çevirmek,⁶⁶ beyân etmek⁶⁷ bir şeyi varacağı yere vardırmaq” gibi anlamlara gelir.⁶⁸ Aslına dönmek olarak “bir şeyin hakikatini ortaya koymak” mânasında sözlük anlamına sahip olan bu kelime, Kur ‘anda “rüya tabiri, tefsir, sebep ve sonuç” gibi mânalarda kullanılır⁶⁹ Bu mânaların yanında te'vil kelimesi “rucû,⁷⁰ belli bir amaca yönelme ve âkîbet”⁷¹ şeklinde de açıklanmıştır. Râzî ise te'vil kelimesini, “tefsir, açıklama, kendisine başvurulmuş ve dönülüp varılan yer” olarak açıklar.⁷²

1.1.2.2.2. Istılahta Te'vil

Tehânevî, te'vil kelimesinin tef'îl babında evvele'nin mastarı olduğunu söylemiş ve onu “bir sözü yorumlamak, kelâmî tasarlamak, açıklamak, bir delil ile nassın zâhirî mânasını bırakıp aslî mânasını vermemek” şeklinde tanımlamıştır.⁷³ Ayrıca “muhtemel zâhirî anlamlarından birini tercih etmektir” şeklinde açıklanmıştır.⁷⁴ Bu bağlamda te'vil, “meşru bir sebep veya delilden ötürü herhangi bir âyeti zâhirî mânasından alıp bağlamından koparmadan kitap ve sünnet'e uygun mânalardan birine sevk etmek” olarak tanımlanmıştır.⁷⁵

⁶² Demirci, *Tefsir Usûlü*, 296.

⁶³ İsfahânî, *Müfredat*, 31.

⁶⁴ Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, 83.

⁶⁵ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 1/139.

⁶⁶ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 55.

⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214.

⁶⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 31; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/32; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 297; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214.

⁶⁹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 297.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/32; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Abdîrrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Mektebetü'l-Hükümeti'l-Kuveyt, 2000), 7/215.

⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27; Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî 'Abdülcebbâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*, 16; Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akil Örneği*, 25.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/189.

⁷³ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/376.

⁷⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs* 3/470.

⁷⁵ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 55; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 297.

1.1.2.2.3. Te'vil ile Tefsir Arasındaki Farklar

Kur'ân-ı Kerîm'in mânalarını keşf-izhar etmek⁷⁶ ve müşkil lafızlarından murat edilen anlamı ortaya koymak şeklinde tanımlanan tefsir⁷⁷ ile geri dönme açıklamak anlamına gelen te'vil⁷⁸ arasında bazı farklar vardır. İslâm'ın ilk zamanlarında birbirinin yerine kullanılabilen bu iki kelime ilimlerin ayrılması ve Kur'ân'ın muhaliflere karşı müdafaası sürecinde aralarındaki farklar belirginleşmiştir. Bu süreçte tefsir daha genel anlam kazanmışken te'vil ise daha özel anlamda kalmıştır.⁷⁹

Te'vil âlimlere ait iken tefsir Kur'ân'ın inişine şahit olan sahâbeye aittir şeklinde tefsir ile te'vil arasında bir ayırım yapılmıştır. Ayrıca te'vil, muhtemel anlamlardan biri seçildiği için tefsirde olduğu gibi Allah'ın şahit tutulması veya Allah'ın murâdının haber verilmesi olarak görülmemiştir. Bu anlamda tefsirde bir yön te'vilde ise birçok yön bulunduğu şeklinde bir taksim yapılmıştır.⁸⁰

Uslucüler te'vil ile tefsiri aynı görmüşse de tefsir, lafzı bir mâna ile açıklamak, te'vil ise lafzın muhtemel mânalarından birini tercih etmek yani mânaları açıklamak olarak kabul görmüştür. Tefsirin rivayet, te'vilin ise dirâyet olduğuna yönelik de bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu bağlamda te'vil ile alınan mânada zan, tefsirde ise kesinlik olduğu şeklinde bir tasnife gidilmiştir.⁸¹ Te'vil ile tefsir arasındaki ayırım için şu âyet örnek verilebilir: “إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ...” “Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır, ölüden diriye çıkararak, diriden de ölüyü çıkarandır...”⁸² Bu âyet, kuşun yumurtadan çıkarılması şeklinde yorumlanırsa tefsir; mü'minin kâfirden çıkarılması veya âlimin cahilden dünyaya getirilmesi şeklinde anlaşılırsa, te'vil yapılmış olur.⁸³ Bunların yanı sıra te'vilin makbul olması için verilen mâna mecâz bile olsa lafza delâlet etmesi, anlamın açık bir delile veya nassa ters düşmemesi, zâhirî

⁷⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 63.

⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 22.

⁷⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 27.

⁷⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214.

⁸⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûridî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1/3-4.

⁸¹ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/492.

⁸² *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), el-En'âm 7/95.

⁸³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 55.

anlamın dışına yorumlamaya imkân tanıyan bir delilin bulunması gerekir. Bu şartlar te'vilin sıhhatini etkiler.⁸⁴

Te'vil kelimesinin sonradan kullanıldığı disipline göre kazandığı izâfî anlam, Kur'ânî ölçülere göre yetersiz bir içeriğe sahip olabilir. Müteşâbih ile aynı semantik alana sahip olmasından dolayı Kur'ânî örnekler bu kavramın anlamını daha isabetli doldurur. Bu açıdan te'vil kelimesini 'tefsir' şeklinde yorumlamak doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Kur'ânî bütünlükte te'vil, "bir durumun öngörülememesi, rüyanın gerçek hayattaki karşılığı anlamında rüya tabiri, âhiretle ilgili haberler gibi bilinmeyen bir şeyin açığa çıkarılması" anlamlarına gelir. Üç durumda da görünmeyene ve bilinmeyene işaret olduğundan dolayı, te'vilin "kapalı anlamı açığa çıkarma" mânası daha uygun bir tanım olur. Bu açıdan zâhirî olarak anlaşılmayıp başka mânaları anımsatan müteşâbih ifadelerden kastedilen anlamı ortaya çıkarma uğraşı te'vildir.⁸⁵ Kur'ân'da te'vil, "en hayırlı âkıbet, sevap, ceza ve kıyamet günü" gibi anlamlarda kullanılmıştır. "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ كَذَّابٌ الَّذِينَ مِنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ" "Bilakis, onlar hakkıyla bilmedikleri ve bildirdikleri kendilerine (vakıa olarak) gelmemiş Kur'ân'ı yalanladılar. Onlardan öncekiler de böyle yalanlamışlardı. Şimdi bak, zalimlerin sonu nasıl oldu!"⁸⁶ mealindeki âyette geçen te'vil, "gaybî konuların gelmediği veya cehaletten dolayı insanların Kur'ân'daki mesajları anlamadığı" şeklinde de yorumlanmıştır.⁸⁷

Muhkem, müteşâbih ve tevil gibi Kur'an kavramlarına yönelik tanımlar yapılırken bu kavramların Kur'an'daki kullanımları ve buldukları bağlamın dikkate alınması daha isabetli tanımlar için elzem olmuştur. Bununla birlikte Kur'an'ın indiği dönemde özellikle Peygamberimizin sünneti ve sahâbe tarafından bu kavramların nasıl anlaşıldığı, bu döneme en yakın kaynak taraması ile bu kavramların sözlük anlamlarının ortaya çıkarılması da önemlidir. Çünkü kavramlara yapılan tanımlar o kavramların ilgili olduğu diğer meseleleri de etkilediği için bu yöntem ile izafî tanımların getireceği riskler de minimize edilir. Aksi halde Kur'an'dan mezhebî kabullere uyumlu sonuçlar çıkarmak

⁸⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 298.

⁸⁵ Te'vil kelimesi hakkında detaylı bilgi ve farklı örnekler için bkz. Zekeriya Pak, "Müteşâbih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (01 Haziran 2010), 15-23.

⁸⁶ Yûnus 10/39.

⁸⁷ Mustafa Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2010), 307.

amacıyla müteşâbih veya başka kavramlara yanlış tanımların getirilmesi, nesnellikten uzak bir tutum olmuştur. Ön kabullere göre bu kavramlara tanımların yüklenmesi, konumuz özelinde müteşâbihin tevil imkânı gibi meselelerde de farklı veya yanlış hükümlerin çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin ‘zahirî anlamı akla aykırı ifadelerin müteşâbih olarak kabul görmesi’ şeklindeki Mu’tezilî yaklaşımının bir ‘öteki’nin varlığını ve tanımını doğurmasına, dolayısıyla tanımların mezhepsel bir hüviyete dönüşerek asıl anlamlarını kaybetmesine sebep olur.

1.2. Müteşâbihle İlgili Tartışmalar

1.2.1. Müteşâbih’in Çeşitleri

Farklı anlamlara muhtemel olduğu veya zâhirî anlamı İslâm inancına aykırı olduğu için harici bir delil ile te’vil edilen müteşâbihler farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Bu tasnifler şekilsel olarak farklılık arz etse de içerik cihetinden benzer minvaldedir. Bu anlamda genel kabul gören taksimler şu şekildedir:

1. Kıyamet, gayb ve gelecek gibi anlamı bilinmeyen müteşâbihler, (anlamı ancak icmâli olarak bilinenler)
2. İnsanların bileceği garip lafızlar ve anlamı kapalı hükümlere dair müteşâbihler,
3. İlimde belli bir seviyeye gelenlerin bileceği müteşâbih ifadelerdir.

Böyle bir tasnifi yapan âlimler son maddedeki müteşâbihlerin anlaşılmasını kişinin ilimde râsih olmasına bağlar. Bu duruma Hz. Peygamberin (s.a.v) “Allah’ın Hz. Ali’yi dinde fakih kılması ve ona te’vili öğretmesi” veya “İbn Abbas’ın dinde fakih olması ve te’vili bilmesi” şeklindeki duası örnek verilir.⁸⁸ Müteşâbihlerin kısımlarını İsfahânî geniş bir şekilde ele almış, Süyûtî ise bunları benzer şekilde nakletmiştir.⁸⁹

İsfahânî, "müfessirlerin müteşâbih çeşitlerini de kapsayacak detaylı bir taksim" yaptığını söyler ve şu şekilde kategorize eder:⁹⁰ O, önce âyetleri; tamamı muhkem, tamamı müteşâbih ve bir kısmı muhkem bir kısmı müteşâbih âyetler şeklinde üç kısma

⁸⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 539; Cürçânî, *et-Ta rîfât*, 229; Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, 222; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/14.

⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/13-15.

⁹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 537-539.

ayırır. Daha sonra, üçüncü bölümdeki kısmen müteşâbih olan bu âyetleri önce üç bölüme ayırır.

1. Sadece lafızda müteşâbihler: Lafzi müteşâbihler iki çeşittir. İlki, hayvanların yediği bir bitki anlamına gelen “أَبًا” lafzı⁹¹ gibi anlaşılması zor olan garip lafızlardır. Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir bu âyetin mânasını vermekten sakınmışlardır. İkincisi ise çok anlamı barındıran mürekkeb/birleşik lafızlardır. Örneğin Hz. İbrahim’in putlara vurduğunu anlatan âyette⁹² geçen “بِالْيَمِينِ” ‘lafzı sağ el, güç ve yemin’ gibi birçok anlama muhtemeldir.⁹³
2. Kıyamet sıfatları gibi sadece mânada müteşâbih olan âyetler,
3. Hem lafızda hem de mânada müteşâbih olan âyetler şeklinde de taksim yapılmıştır. İsfahânî hem lafız hem de mâna bakımından müteşâbih olan bu tür âyetleri beş kısma ayırır.
 - a. “...Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...”⁹⁴ Âyetinde olduğu gibi “sayı” yönünden müteşâbihler,
 - b. “...namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helâl kılındı...”⁹⁵ Hangi kadınlarla nikahın helal olduğunu bildiren bu âyette olduğu gibi “keyfiyet” bakımından müteşâbihler,
 - c. “...Allah’tan, O’na yaraşır şekilde korkun...”⁹⁶ âyetinde olduğu gibi “zaman” yönünden müteşâbihler,
 - d. “...İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir...”⁹⁷ âyetindeki gibi cahiliye adetlerin bilinmesi ile tefsir edilebilen “indiği mekân” yönünden müteşâbihler,

⁹¹ Abese 80/31.

⁹² es-Sâffât 37/93.

⁹³ Birleşik/mürekkeb lafzi müteşâbihlerin çeşitleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. İsfahânî, *Müfredât*, 538; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 174.

⁹⁴ et-Tevbe 9/5.

⁹⁵ en-Nisâ 4/24 .

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/102.

⁹⁷ el-Bakara 2/189.

- e. Namaz ve nikahın şartlarında olduğu gibi fiilin doğruluğunu gösteren “şartlar” yönüyle müteşâbih ifadelerdir.⁹⁸

Ayrıca müteşâbihler bu tasniflere benzer içerikte olmasına rağmen mutlak ve izâfî olmak üzere iki türde ele alınmıştır. Mutlak müteşâbihler, Allah’ın sıfatları, hurûf-ı mukattaa, âhiretin halleri, ruh, dâbbetü’l-arz, kürsü, levh-i mahfûz, sidretü’l-müntehâ gibi anlamını ve mahiyetini sadece Allah’ın bildiği varlıklar veya ifadeler şeklinde açıklanmıştır. Örneğin Kur’ân’da farklı âyetlerde geçen “ruh” ifadesinin peygamber, Cebrail veya insan ruhu olması gibi kesin bir anlama delâlet etmemesi bu çerçevede anlaşılmalıdır. İkinci bir çeşit ise bir delil ile kapalılığı giderilen izâfî müşabihlelerdir. İzafî müteşâbihler, lafzî ve manevî müteşâbih olarak ikiye ayrılmıştır. Manevî müteşâbihe “Birinin suyu tatlı ve susuzluğu giderici, diğerinki tuzlu ve acı iki denizi salıveren ve aralarına bir perde, aşılmaz bir sınır koyan O’dur.”⁹⁹ âyetindeki “perde” bir ‘kara parçası’ veya Allah’ın yarattığı bir ‘set’ olarak yorumlansa da günümüzde ‘su engeli’ olarak bilinmesi örnek olarak verilmektedir.¹⁰⁰

1.2.2. Müteşâbihlerin Tespiti ve Te’vil İmkânı

Kur’ân-ı Kerîm’de muhkem ve müteşâbih ifadelerin varlığı ve bilinebilirliği meselesi Âl-i İmrân sûresi 7., Hûd sûresi 1. ve Zümer sûresi 23. âyetleri olmak üzere üç temel âyet çerçevesinde tartışılmaktadır. İlerde değinileceği gibi ayrı ayrı bakıldığından bu âyetler arasında çelişki hissi uyansa da bir bütün olarak ele alındığında bu âyetlerin birbirini tamamlayan nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu başlıkta mezkûr âyetlerin konuyla ilgili kısımları ele alınacak ve müteşâbihin bilinebilirliği sorununa değinilecektir.

Hûd sûresi 1. âyet:

“الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ”

“Elif. Lâm. Râ. (Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri muhkem, sonra da açıklanmış bir kitaptır.¹⁰¹

Zümer sûresi 23. âyet:

“اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا...”

⁹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/14.

⁹⁹ el-Furkân 25/53.

¹⁰⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 130-131; Mutlak ve izâfî müşabihleler hakkında diğer örnekle için ayrıca bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 168-177.

¹⁰¹ Hûd 11/1.

“Allah sözün en güzelini, müteşâbih ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi...”¹⁰²

Âl-i İmrân sûresi 3/7:

”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ“

“Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklîselim sahipleri düşünüp anlar.”¹⁰³

Hûd sûresinin ilk âyetine bakıldığında Kuran’ın tamamının muhkem, Zümer sûresinin 23. âyetine bakıldığında ise tamamının müteşâbih olduğu neticesine varılmıştır. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti ise Kur’ân’ın hem muhkem hem de müteşâbih ifadeler barındırdığı şeklinde anlaşılmıştır. Görüldüğü kadarıyla Hûd ve Zümer sûresinin ilgili âyetlerinde geçen muhkem ve müteşâbih kelimelerinin lügat anlamları alınmışken, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde geçen muhkem ve müteşâbih kelimelerinin ise terim anlamları alınıp yorumlanmıştır.¹⁰⁴ Bu yüzden âyetler arasındaki çelişki hissi, muhkem ve müteşâbih ifadelerle yüklenen anlama bağlanmıştır.¹⁰⁵ Birbirinden bağımsız bir şekilde ele alındığında ilgili âyetler hakkında ortaya çıkan bu sorun, muhkem ve müteşâbih kavramlarına yüklenen anlam üzerinden çözülmüştür. Hûd sûresinin ilk âyetinde geçen “Kur’ân’ın tamamının muhkem” olması; anlamın kesin,¹⁰⁶ hikmet sahibi biri tarafından gönderilmiş olması,¹⁰⁷ mükemmel ve kusursuz olması,¹⁰⁸ fasih lafza, sahih mânaya sahip ve benzersiz olması¹⁰⁹ şeklinde açıklanmıştır. Zümer sûresinin 23. âyetinde “Kur’ân’ın

¹⁰² ez-Zümer 39/23.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 170; Enver Bayram, “Fahredden Er-Razî’nin Tefsir-i Kebir’inde Bir Ulumu’l Kur’an Bahsi Olarak Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Mânas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2017), 62.

¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179; Güven, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te’vil”, 301.

¹⁰⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/181.

¹⁰⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7; Altun- Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyiş’in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 39-44.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 17/184.

tamamının müteşâbih” olması ise; âyetlerin şüphesiz, icaz güzelliğine sahip olması,¹¹⁰ ve doğruluk bakımından benzerlik göstermesi¹¹¹ olarak yorumlanmıştır. Ayrıca mânasının sıhhati, i‘câzıyla düşmanını susturması ve kelimelerinin oturaklı olması gibi konulardan veya kıssalarının tekrarlanmasından dolayı birbiriyle benzeşen anlamı verilmiştir.¹¹² Bununla birlikte “Kur’ân’ın tamamının müteşâbih” olmasından; âyetlerin birbirini desteklemesi bakımından benzerliğin, Allah’ın azametini çağıran ilimlerin taşıdığı benzerliğin ve fesahatteki benzerliğin kastedildiği¹¹³ şeklinde anlaşılmıştır. Bu âyetlerin önce ve sonrası ile olan bağlantıları bu anlamları desteklediğinden¹¹⁴ çelişki gibi görünen ifadeler izahata kavuşmuştur.¹¹⁵

Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinin nüzûl sebebi hakkında, Necranlı hıristiyanların Hz. Peygamber ile tartışmalarını içeren şu rivayet aktarılır. Necranlı hıristiyanların Hz. İsa hakkında sordukları soruya cevaben Hz. Peygamber, Nisâ sûresinin 171. âyetinde geçen “Allah’ın kelimesi ve Allah’tan ruh olması” ifadelerini okumuştur. Hıristiyanlar âyeti “İsa Allah’ın oğludur” inancını desteklediği şeklinde anlayarak kendilerince tartışmayı bitirmişlerdir. Râzî, onların kendi inançlarına göre bu âyeti yorumlamaları üzerine bu âyetin indiğini ve “kalplerinde eğrilik bulunanlar” ifadesinden Necranlı hıristiyanların kast edildiğini aktarır. Diğer bir nüzûl sebebi ise Yahudilerin, ebced hesabıyla mukattaa harfleri üzerinden ümmetin ömrünü hesaplamaları şeklindeki rivayettir.¹¹⁶ Bu rivayetlerdeki nüzûl sebeplerinin esas alınmasından dolayı Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti, Kur’ân’daki diğer müteşâbihlerin de sadece Allah tarafından bilineceği¹¹⁷ şeklinde anlaşılmıştır. Hatta âyetin iniş sebebinin Yahudi veya Hıristiyanlar olması ve bunların müteşâbihi ölçü alıp muhkemi dikkate almadan tevhid karşıtı bir din algısı oluşturmaya çalışmalarına bağlı olarak te’vilin yasaklandığını söyleyenler de olmuştur.¹¹⁸

¹¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7.

¹¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, 537; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/180; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 167.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/300.

¹¹³ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26/271.

¹¹⁴ Syamsuddin, “Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, 277-278; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 168.

¹¹⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/491.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/187.

¹¹⁷ Mehmet Kara, “Müteşâbih Âyetlerin Te’vilinin Bilinip Bilinememesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü”, *Mütefekkir* 8/15 (2021), 148.

¹¹⁸ Hatice Güler, *Âl-i İmrân Sûresi 7.Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 9.

Müteşâbihlerin te'vil imkânı Âl-i İmrân sûresi 7. Âyetindeki durak işareti üzerinden tartışılmalıdır. Bu anlamda Secâvendî'nin (ö. 560/1165) vakf ve vasl tercihleri, ülkemizde dahil pek çok yerde kabul görmüş ve âyetlerin anlamını etkileyen faktörlerden biri olmuştur. Vakıf yerleri; âyetteki kelime tahlilleri, siyak-sibak bağlamı veya nüzûl sebebi gibi dayanaklar ile belirlenmiştir.¹¹⁹ Ayrıca vakıf yeri, nahiv ve dil ekseninde bir ihtilaf olmanın yanında, mezhebî disiplinlere zemin oluşturmak amaçlı bir tercih olarak da anlaşılabilmiştir.¹²⁰

Kur'ân'daki müteşâbih ifadelerin varlığı ve te'vil imkânı meselesi, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinde, vakıf işaretinin ‘lafzatullah’ ile ‘ilim’ kelimesinin üzerine getirilmesi üzerinden tartışılmıştır. Bu bağlamda vakıf, ‘lafzatullah’ üzerine yapıldığında müteşâbih âyetlerin te'vilini Yüce Allah'tan başkasının bilmeyeceği, ‘ilim’ üzerine yapıldığında ise râsih/ilimde derinleşenlerin de bileceği yönünde bir anlam çıkmıştır.¹²¹ Zemahşerî, birinci görüşün yanlış olduğunu, vakıf işaretinin ‘ilim’ üzerinde olması gerektiğini söyleyerek te'vili mümkün görür.¹²² Taberî; Hz. Aişe ve İbn Abbas'ın da rivayetleri doğrultusunda vakfı, Allah lafzının üzerine yaparak, âyetin devamında gelen vav harfinin yeni bir cümlenin başlangıcı anlamında isti'nâf olduğunu, böylece te'vilin sadece Allah (c.c) tarafından bilineceğini savunur. Böylece vakfi ilim kelimesine koyarak râsih olanların da te'vili bilecekleri görüşüne katılmaz.¹²³

Süyûtî te'vil karşısındaki bu iki görüşü naklettikten sonra, İbn Abbas'tan gelen rivayeti esas alarak müteşâbih ifadelerin anlamının sadece Allah'ın bileceği şeklindeki ikinci görüşün İslâm âleminde çoğunluk tarafından kabul gördüğünü, râsih olanların da müteşâbihlerin anlamını bileceği şeklindeki birinci görüşün ise azınlıkta kaldığını söyler. Ona göre bu âyette te'vile kalkışanların yerilmesi, fitne çıkarmakla vasıflandırılması ve müteşâbihlere iman edenlerin övülmesi bu görüşü haklı çıkarmakla birlikte İbn Abbas'tan

¹¹⁹ Kara, “Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü”, 145-146.

¹²⁰ Duman, “Kur'an'da Müteşâbihat”, 35.

¹²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 293; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/12; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 129; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 167; Önen, “İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”, 310.

¹²² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/529.

¹²³ İbn Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hîsâr Yayınevi, 1996), 2/214; Önen, “İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih İle İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”, 314.

gelen rivayetin ve bu görüşü destekleyen diğer rivayetlerin varlığı da önemli bir etkidir.¹²⁴

Bu âyette iki defa geçen te'vil kelimesinin her iki yerde farklı anlamlara delâlet ettiği şeklinde yorumlar da yapılmıştır. İlki ihtiyaca bakmaksızın fitne çıkararak, arzu ettiği mânalar için Kur'ân-ı Kerîm'i alet eden kişilere, ikincisi ise zâhirî anlam imkânsız olduğundan müteşâbih Kur'ân'a uygun tevil eden ilimde rusûh ehli kişilere hitap olduğu şeklinde açıklanmıştır.¹²⁵ Râzî, âyetteki uyarının kıyametin vakti, insanların günah veya sevapları gibi hakkında delil olmadığı halde te'vil yapmaya çalışanlar için olduğunu söyler.¹²⁶ Sahâbe, tâbiin, kurrâ, fukaha ve dilcilerin çoğunda olduğu gibi vakfî lafzatullahın üzerine koyup te'vili Allah'a mahsus kılanlar ve müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinmeyeceğini savunanlar bu âyetlerin sayısının az olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁷ Râzî, en sağlam görüşün bu olduğunu söyledikten sonra sahâbe ve selef ulemâsının yanında Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'nin de aynı fikirde olduğunu nakleder.¹²⁸ Buna rağmen naklî anlamda tek delilleri durak işaretinin lafzatullahın üzerine koyan fukaha, hadisçiler ve mutasavvıflar, Kur'ân-ı Kerîm'de bilinmeyen dolayısı ile anlaşılmayan ifadelerin olabileceğini savunurken; Kur'ân-ı Kerîm'de gizli hiçbir şeyin olmayacağı ve Kur'ân'ın anlaşılacak için gönderildiğini ileri süren dolayısıyla te'vili mümkün gören kelâmcıların yanında delil bakımından zayıf kalmışlardır.¹²⁹ Hatta her ne kadar te'vili Allah'a bırakmış ve karşı çıkmış iseler de müfessirler çoğu zaman müteşâbihatın te'vilinden kendilerini alamamışlardır.¹³⁰ Ayrıca muhkem ve müteşâbihlere yüklenen anlam çoğu zaman müteşâbihlerin te'vil imkânını belirlemiştir.¹³¹

¹²⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/9-10.

¹²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7; Tehânevî, *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1437; Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, 213; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 167; Yavuz, "Müteşâbih", 32/204; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128-129; Karaman (ed.), *Kur'an Yolu*, 1/502-503.

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/190.

¹²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/9; Kara, "Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-İ İmrân Süresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü", 154-156.

¹²⁸ Râzî, Fahreddin er-, *Mefâtihu'l Gayb*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 6/159.

¹²⁹ Râzî, "Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefî Bakışı", 177-179.

¹³⁰ Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", 319.

¹³¹ Karaman (ed.), *Kur'an Yolu*, 1/490.

İslâm te'vil geleneğinin kapısını açan¹³² bu âyetteki vakıf işaretinin her iki yerde de caiz olabileceğini savunanlar, anlaşılması için bazı müteşâbihlerde var olan engelin başka müteşâbih ifadeler için geçerli olmayacağını söylemişlerdir. Bu durumda kıyametin vakti gibi Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği müteşâbihler için durak işareti 'lafzatullahın' üzerinde, Kur'ân bütünlüğünde veya harici bir delille anlaşılabilen müteşâbih ifadeler için ise durak işareti 'ilim' üzerinde kabul edilmiştir.¹³³ Müteşâbihin te'vilini mümkün görmeyenler ise Âli İmran sûresinin 7. âyetinde geçen te'vil kelimesine tefsir anlamı yükleyerek, Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifadelerin Kur'ân'da yer aldığını iddia etmişlerdir.¹³⁴

Özetle müteşâbih ifadelerin te'vil edilebilirliği konusunda vakıf işaretinin yeri ile ilgili dört yaklaşım ortaya çıkmıştır: i) Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki ilgili vakıf işaretini "lafzatullahın" üzerinde kabul ederek müteşâbihin te'vilini Allah'a bırakmayı savunan selef anlayışı, ii) Vakıf işaretini "ilim" kelimesinin üzerinde kabul ederek Kur'ân'da anlamı bilinmeyen hiçbir şeyin olmayacağını, müteşâbihin Kur'ân bütünlüğü ile çelişmemesi ve harici bir delile dayanması şartıyla te'vil edilmesi gerektiğini savunan halef anlayışı, iii) Allah'ın sıfatlarını kulların sıfatlarına benzeterek teşbih ve tescim hatasına düşen Müşebbihe ve Mücessime yaklaşımı ve iv) Allah'ın zâtından başka hiçbir sıfatını kabul etmeyen, Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayan ta'til anlayışı¹³⁵ ile sıfat türünde müteşâbih nasları Allah'ın ezeli sıfatları olmadığı için zâtına uygun te'vil eden ve bu yüzden Muattıla ismini alan Mu'tezile anlayışıdır.¹³⁶

Zemahşerî, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen "Kalplerinde eğrilik bulunanlar" ifadesini doğru yoldan saptırmaya çalışan ehl-i bid'at, "müteşâbihlerin peşine düşme" ifadesini ise âyetleri heveslerine göre anlamak olarak yorumlamıştır.¹³⁷ Râzî de, "zeyğ/Kalplerinde eğrilik bulunanlar" ifadesinden benzer mânaları çıkarmış ancak bunların kim

¹³² Syamsuddin, "Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 267.

¹³³ Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 153.

¹³⁴ Yusuf Işıcık, "Kur'an'da İki Temel Kavram: Te'vil ve Müteşâbih", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/13 (2002), 21.

¹³⁵ Mustafa Sınanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/330.

¹³⁶ Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 96-97.

¹³⁷ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, el-Keşşaf, ed. Murat Sülün, çev. A. Enes Ateş vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/876.

olduğu hakkında ihtilaf olduğunu da söylemiştir. Necran hıristiyanları veya Yahudiler için bu âyet inmiş olsa da sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir anlayışından hareketle bunların yanında batıl dūřüncedeki herkesin zeyđ kategorisinde olduğunu söyler.¹³⁸

Kur'ân'da ümmü'l-kitâb kelimesi, levh-i mahfûz anlamında¹³⁹ kullanılmış olsa da âyet bağlamında dinin ve Kitab'ın esası, müteşâbihlerin referansı anlamında muhkem âyetler olarak anlaşılmış ve bu konuda Zemahřerî, Ehl-i sünnet ile hem fikir olmuştur.¹⁴⁰ Razi de muhkemin müteşâbihlerin te'vil referansı olduğu için bu ismi aldığını söyleyerek benzer bir yaklaşımda bulunmuştur. Ayrıca Râzî, "müteşâbihlere sarılanlar" ifadesi için fitne çıkarmak ve te'viline kalkışmak şeklinde iki tespit ortaya koyar. Bunu dinî meselelerde müteşâbihler üzerinden oluşan tefrika ve kalbin batıl ile meşguliyetine sebep olması şeklinde izah eder. Bunun yanı sıra Râzî, "rüsûh" kelimesini, kesin deliller ile Allah'ın zâtını ve sıfatlarını en doğru şekilde bilmek şeklinde tanımlar. Râzî'ye göre, böyle kimseler müteşâbih bir ifadenin zâhirî mânasının mümkün olmayacağını kesin bir delil ile bildikten sonra Kur'ân'ın ruhunu zedeleden zâhirî mânayı bırakıp hakiki anlamı Allah'a havale eder. Ona göre, âyetin akıl sahiplerinin dūřünüp ibret almasından bahsetmesi, râsih olanlara bir övgüdür. Bu ifade ile kastedilenler, akli ölçüler ile muhkem ve müteşâbihi belirleyip Allah'a ait olduğuna iman eden ve Kuran'ı aklı delillere göre temsil eden kelâmcılardır.¹⁴¹

Kanaatimizce ulemânın bu konudaki ihtilafından dolayı bu âyetin kendisi de muhkem statüsünde görünmemektedir. Durak işaretinin lafzatullahın üzerinde olması anlam bütünlüğüne ve Allah'ın (c.c) yüce şanına daha çok yakışacağını dūřünmekteyiz. Aksi halde âyetin devamında, ilimde derinleşenlere ait olan "iman etme ve bu âyetlerin Allah'tan olduğunu söyleme" sözü Allah'ı da kapsaması sorunu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum müteşâbih âyetleri te'vil etme yasağı olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü müfessirlerin/râsihlerin te'vili; dayandıkları delillerin, ilmî birikim ve çabaların bir sonucu olduğu için Allah'ın bilgisi gibi kesin bilgi olarak dūřünülmemelidir.

¹³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/187.

¹³⁹ Yusuf şevki Yavuz, "Levh-İ Mahfûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.

¹⁴⁰ Syamsuddin, "Âl-İ İmrân Sûresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 274.

¹⁴¹ Râzî'nin rüsûh, zeyđ ve müteşâbih kelimelerin anlam ve ilişkilerinin detayı için ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/187-192.

Müteşâbihler üzerinden fitne çıkarmaya çalışanlara karşı İslâm'ı savunma, zâhirî anlamı Allah'ın şanına yakışmayacak ifadelerden Allah'ı tenzih etme ve hakikatleri ortaya koyma adına gösterilen te'vil gayreti; bir yorum, tahmin, ihtiyaç ve iyi niyetli bir mücadele olduğu müddetçe mümkündür.

1.2.2.1. Müteşâbih Âyetlerin Te'viline Selef ve Halefin Yaklaşımı

1.2.2.1.1. Selef Ulemâsının Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki “ve ilimde derinleşmiş -rûsuh-” olanlar ifadesinin başındaki vav harfinin vav-ı isti'nâf olduğu, vakfın lafzatullahta yapılıp müteşâbihin te'vilinin sadece Allah'ın bileceği, râsih olanların ise buna inanması gerektiği anlayışına sahip Selef ulemâsı, sadece müteşâbih ile ilgilenmeyi fitne aramakla eş değer tutmuştur.¹⁴² Özellikle çalışmamız kapsamında ele aldığımız Allah'ın sıfatlarını bildiren âyetleri müteşâbih kabul eden Selef, Ehl-i hadîs ve Ehl-i sünnet'in cumhuruna göre, bu âyetlere iman etmek, bunların anlamını Allah'a bırakmak, zâhir anlamını te'vil etmekten kaçınmak gerekir.¹⁴³ Zemahşerî ise bu yaklaşımı, ‘zebanilerin sayısı’ gibi anlamını sadece Allah'ın bildiği müteşâbihler hakkında bir görüş olarak belirtir.¹⁴⁴ Müteşâbih ifadelerin muhtemelen mânalarından biri seçilirken zandan ibaret olan dilsel tercihlerin ölçü alındığını söyleyen Râzî, zâhir anlam imkânsız olsa bile âyetin ruhunun zanni bir tercih ile anlaşılamayacağını belirtir. Daha sonra Râzî, keyfî yorumlar karşısında Selef yolunun daha doğru olduğunu söyler. Ayrıca Ona göre, te'vile kalkışanların yerilmesi, ilimde râsih seviyesindekilerin müteşâbihlere iman ettikleri için övülmesi bu yorumuna delâlet eder.¹⁴⁵

Süyûtî, ilimde rûsuh seviyesine gelenlerin, muhkem âyetler ışığında müteşâbihleri açıklaması gerektiği fikrini naklettikten sonra bu işi, fitne amacıyla kalplerinde kötülük olanların tabi olduğu yol olarak tarif eder. Ona göre muhkem ifadeleri dahi bilmediği halde müteşâbih ile ilgilenmekten zevk alan kişiler “kalpleri eğridir” hitabın muhatabıdır. Hatta Süyûtî, bu kişilerin durumunu Peygamberden Kur'ân dışında âyet bekleyen müşriklerin durumuna benzetir.¹⁴⁶

¹⁴² Zerkeşi, *el-Burhân*, 295; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/9; Syamsuddin, “Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, 278.

¹⁴³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/15.

¹⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/876.

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/191.

¹⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/13.

Deliller arasında aklî ve naklî gibi bir ayırıma gitmeyen Selef ulemâsı, naklî delillere sarılmış ve muarızlarına sert tepkiler vermiş, haberî sıfatlar konusunda da aynı tutumu benimseyerek te’vilden uzak kalmıştır.¹⁴⁷ Hz. Ayşe’den gelen rivayeti ‘rûsuh sahibi olanların müteşâbihleri bilmesi değil inanmaları’ anlamında kabul etmişlerdir. Ayrıca Resûlullah’ın ümmetin düşeceği üç hatadan biri olarak müteşâbihlerin te’viline kalkışmayı sayması, Kur’ân’ın indiği yedi harften biri müteşâbihlere inanmak olduğu şeklindeki rivayetler de Selef ulemâsının müteşâbihlerin te’vilinden sakınmasının bazı gerekçeleri olmuştur.¹⁴⁸ Bu rivayetlerin yanında Selef teşbihe düşmemek ve tenzihî korumak için te’vilden uzak durmuştur.¹⁴⁹ Özetle Selef’in görüşü üç kısımdır. İlki Allah’ın sıfatlarıyla ilgili te’vili ret etmek, ikincisi müteşâbihin varlığını kabul etmekle birlikte susmayı tercih etmek, son olarak Allah’ın şanına yakışır tenzihî bir yaklaşımla iman etmektir.¹⁵⁰

Kanaatimizce bu sebeplerin yanında Selef ulemâsının te’vile mesafeli olmasının bir nedeni de te’vil kelimesine ‘bir şeyin iç yüzüne, gerçek mahiyetine ve künhüne vâkıf olmak’ şeklinde yüklediği anlamdır. Bu anlamda müteşâbihlerin te’vilinin bilinemeyeceği veya yorumun zanni kalacağından dolayı te’vili Allah’a has kılacak bir tavır takınmışlardır. Ayrıca te’vile yüklenen bu anlamın yanında dönemin böyle bir faaliyete ihtiyaç duymaması da bu tavrın sebepleri arasında sayılabilir.

1.2.2.1.2. Halef Ulemâsının Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Görüldüğü kadarıyla nasları yorumlamak dönemin ihtiyaçlarına ve fikrîsel saldırılara karşı bir cevap olmuştur. Selef ulemâsı gibi ilk dönem müslümanların güçlü imanları müteşâbihler için bir şüpheye mahal vermemiştir. Ancak sonraki dönemlerde İslâm’ın geniş coğrafyalara yayılması, farklı kültürlerin İslâm’a girmesi ve sapık fikirlerin ortaya çıkması gibi sorunların çözümü amacıyla müteşâbihlerin yorumu ihtiyaç haline gelmiştir. Müteşâbihlerin istismar edilip bu alanın şahsî fikirlere meşru bir zemin olarak telakki edilmesinden sonra ilk olarak Mu’tezile, daha sonra Ehl-i sünnet te’vil

¹⁴⁷ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/401.

¹⁴⁸ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 2/210-211; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/15-16.

¹⁴⁹ Yavuz, "Müteşâbih", 32/205; Yakup Bıyıkoğlu, “İlk Dönem Eş’arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 391.

¹⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 297.

yoluna gitmiştir.¹⁵¹ Ehl-i sünnet çizgisindeki yaklaşımlar tarafından hiçbir dönemde müteşâbih ifadelerin özelde ise Allah'a dair müteşâbihlerin zâhirî anlamının kastedildiği görüşü kabul edilmemiştir. Çünkü bu kabul teşbih ve teccîme giden tehlikeli bir yoldur. Böyle bir yola düşmemeye dikkat eden halef ulemâsı, vahyin ruhuna ve Arap diline uygun olarak bahsi geçen ihtiyaçlardan dolayı müteşâbihlere farklı yorumlar getirmişlerdir.¹⁵²

İlâhî kelâmın anlaşılmasını hikmet, tefekkür ve hidâyet gereği gören anlayış Kur'ân'daki müteşâbihlerin anlaşılması için de çaba harcamayı vâcib görmüştür.¹⁵³ Allah hakkında eksiklik ve acziyet bildiren ifadeler anlamındaki selbi sıfatların, Allah'tan tenzih edilmesini savunan halef ulemâ, tenzih amaçlı kıdem, bekâ, vahdâniyet, kıyâm bi-nefsihî ve muhâlefetün li'l-havâdis şeklinde beş prensip ortaya koymuştur.¹⁵⁴

İslâm ümmeti hiçbir zaman Allah'ın sıfatlarını mânâsı bilinmez müteşâbih olarak görmemiş, ümmet Peygamber efendimizi örnek alarak Allah'ın şanına yakışır bir şekilde bunları tevil etmiştir.¹⁵⁵ Hatta Allah'ın sıfatlarını Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde te'vil yasaklanan müteşâbihler kategorisinde görmeyenler, bu tür müteşâbihlerin te'vilini mümkün kabul eder.¹⁵⁶ Aksi halde Kur'ân'ın bazı kısımlarını Allah'tan başka kimsenin bilmeyeceği dolayısıyla Kur'ân'ı anlamadıkları halde 'biz inandık' şeklinde bir mânâ çıkacağı görüşü ortaya çıkar. Bunlardan dolayı durak işareti "ilim" üzerine konularak te'vil yolu açılmış böylece müteşâbihlerin anlaşılması gerektiği savunulmuştur.¹⁵⁷

Bu başlıkta kısaca değindiğimiz Halef ulemânın te'vil yaklaşımı, çalışmamızın ilerleyen bölümleriyle de ilgili olduğu için bu kadar bilgi ile yetiniyoruz. Zemahşerî ve Râzî'nin Allah'ın sıfatları türündeki müteşâbihlere getirdikleri yorumlar çalışmamızın asıl konusu olmakla birlikte bu başlığa örnek bir nitelik taşımaktadır.

1.2.2.2. Müteşâbihlerin Hatalı Te'vil Edilme Sebepleri

İleride örnekleriyle üzerinde daha detaylı duracağımız gibi müteşâbihlerin te'vilindeki ön kabuller ve arka plan, bazen yorumlardaki hataların sebebi olmaktadır. Bu

¹⁵¹ Yavuz, "Müteşâbih", 32/205-206.

¹⁵² Süyûtî, *el-İtkân*, 2/16.

¹⁵³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 138; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 186.

¹⁵⁴ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da inanç esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 115-116.

¹⁵⁵ Işıcık, "Kur'an'da İki Temel Kavram: Te'vil ve Müteşâbih", 30.

¹⁵⁶ Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", 134.

¹⁵⁷ Günal, *'Müteşâbih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam Ve Değeri*, 21.

bağlamda tefsirdeki hata sebepleri, te'vil için de geçerli olmaktadır. Rivayetlerin tahkike tabi tutulmadan nakledilmesi veya her âyet için bir rivayet bulma mecburiyetinin hissedilmesi zayıf ve uydurma haberlerin çıkması şeklinde bir hata olarak tefsirlerde kendini göstermektedir. Ayrıca mezhebî hassasiyetler müfessirin görüşünü olumsuz etkilemekte ve âyetlerin yorumunda hata sebebi olmaktadır. Müfessirin mezhebî görüşünü Kur'ân'a dayandırması yerine Kur'ân'ı mezhebine dayandırmaya çalışması, ön kabulleri ile çelişen âyetlerle karşılaştığında görüşünü terk etmek yerine âyeti te'vil edip fikirlerine referans hale getirmesi de te'vilin hata sebepleri olmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın indiği dönemin dili bırakılıp mevcut Arapça ile tefsir yapılması, haberî sıfatlar türündeki müteşâbihlerin yoğun işlendiği dirâyet tefsirlerindeki hata sebepleri arasında sayılabilmektedir.¹⁵⁸ Kur'an lafzının hakiki, mecâzî, umûmî veya husûsî gibi anlamlarda kabulü, i'rab konusundaki farklılık gibi dil ile ilgili etkenler Kur'ân'ın lafzından kaynaklanan ihtilaflar olmuştur. Bunun yanında nesh anlayışı, kıraat farklılıkları, farklı rivayetlere itibar, isrâiliyyât, ön kabuller, müfessirin ilim seviyesi, kullandığı yöntem ve müteşâbih ifadeler tefsirde ihtilafın sebebi ya da yerine göre hatalı te'vil nedeni olmuştur.¹⁵⁹

Bir diğer hata sebebi olarak ise delil bakımından akıl ve nakil arasında bir tercih yapılacağı zaman önceliğin yanlış ayarlanmasıdır. Mâtürîdî düşünce sisteminin ayrılmaz bir parçası olan akıl-nakil bütünlüğünde meseleye yaklaşıp ikisinin birbirini tamamlayan deliller olarak anlaşılması gerekir.¹⁶⁰ Aksi halde Mu'tezile'de olduğu gibi bu iki delilden birini diğerinin reddi veya ispatına delil kullanarak asıl işlevlerinden uzaklaştırmak, tefsir hatalarının sebebi olmuştur. Diğer taraftan "itibar, sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğindedir" anlayışıyla âyetin anlaşılmasına önemli katkısı olan sebab-i nüzûlün ciddiye alınmaması tefsir ve te'vildeki bir diğer yanılma sebebi olarak zikredilmiştir. Müteşâbihleri istismar ederek fitne çıkarmaya çalışanlara karşı İslâm inancını savunmak için müteşâbih hakkında yorum yapan herkesin, 'kalbinde hastalık olması' şeklinde itham edilmesi, doğru bir te'vil kültürünün oluşmasına engel olduğu düşünülmüştür. Âyetlerin bağlamından koparılıp tek başına referans bir metin

¹⁵⁸ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 229-230.

¹⁵⁹ Kur'ân'ın farklı anlaşılmasına etki eden sebeplerin detayları için ayrıca bkz. Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 24-46.

¹⁶⁰ Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*, 55.

olarak yorumuna kalkışılması, anlamı belirleyecek bağlamın görevini yorumlayanın te'vil kabiliyetine bırakılması yine bu minvalde değerlendirilmiştir.¹⁶¹

Müteşâbih hakkında ileri sürülen fikirlerin bir kısmının tutarsız olması ve yanlış te'vil edilmesinin sebebi sadece nakil ile meselenin çözülmesine bağlanmıştır. Te'vildeki bu yanlışın çözümü, müteşâbihat hakkında tenkit anlayışının hâkim kılınması ve yeniden akî ölçülerle ele alınmasıyla mümkün görülmüştür. Bununla birlikte müphem, mücmel, mutlak ve genel anlamları barındıran bütün âyetlerin müteşâbih, diğerlerin ise muhkem olduğu şeklindeki anlayış, günümüzde de devam eden bir hata olarak değerlendirilmiştir.¹⁶²

Mu'tezile'de, aklın kriterleriyle uyuşan âyetler muhkem kabul edilip zâhir mânası alınmış, aklın kriterlerine aykırı olanlar ise müteşâbih kabul edilip, aklın kriterlerine göre te'vil edilmiştir.¹⁶³ Bir başka deyişle müteşâbihlerin tespitinde mezhebî ağırlık kendinî göstermiş ve mezhebî hassasiyetlere dokunan âyetler mezhebin genel prensiplerine uyacak şekilde yorumlanabilmesi için müteşâbih kabul edilmiştir. Bunun yanında Mutezilî kelâmcılara nazaran müfessir kimliğine sahip Zemahşerî'nin kısmen bu zafiyetten uzak kalabildiği söylenmiştir.¹⁶⁴ Ancak Arap dili ve tefsirdeki başarısının yanında, Zemahşerî'nin bir mezhebe olan aidiyet hissinden tamamen sıyrılmadığı için müteşâbihlerin yorumunda da hataya düştüğü görülmüştür.¹⁶⁵ Örneğin Mu'tezile hidâyet ve dalâlet kavramlarını Kur'âni çerçevede değerlendirmek yerine, mezhebin temel iskeleti olan 'beş esasa' göre ele almış ve yorumlamıştır. Mu'tezilî ulemâ, adalet prensipleri çerçevesinde Allah'ın fiillerinde hikmetli olduğu, zulüm ve haksızlık yapmadığı gerekçesiyle şerrin ondan gelmediğini söylemişlerdir. Bu bağlamda Allah'a hidâyet ve dalâlet nispet eden veya Allah'ın dilediğine azap etmesi ya da ceza vermesi yönündeki âyetlerin¹⁶⁶ zâhirî mânalarını kabul etmemiş, müteşâbih olarak değerlendirip

¹⁶¹ Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" Nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname* 2008/2 (2008), 34.

¹⁶² Kırbaşoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 367.

¹⁶³ Hasan Türkmen, "Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (31 Aralık 2019), 181.

¹⁶⁴ Mustafa Murat Batman, "En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme", *Kalemname* 6/11 (27 Haziran 2021), 141.

¹⁶⁵ M. Zeki Duman, "Müteşâbihâtın Te'vili", *Bilimname* 3/9 (2005), 51.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/7; el-Bakara 2/26; el-En'âm 6/125; İbrâhîm 14/4.

te'vil etmişlerdir. Örneğin, Allah'ın 'salih amel işleyenleri imanlarından dolayı hidâyete erdireceği' meâlindeki âyette¹⁶⁷ geçen 'hidâyet' kelimesine "sevap ve cennet" anlamını vermişleridir. Dalâlet kavramının ise helak olma, amellerin boşa çıkması, helaka götüren yollar, Yüce Allah'ın kâfirlere yol göstermemesi anlamında mezhebî ilkelerle örtüşecek şekilde te'vil etmişlerdir. Bu tür âyetler bağlamında hidâyet kavramına İslâm/iman anlamını verenlere 'mezhebî taassup' etiketi vurmuşlardır.¹⁶⁸ Ayrıca müteşâbihin metin bütünlüğünde değerlendirilip te'vilinin edilmesiyle daha isabetli sonuçlar alınacağı halde harici bir sebep ile te'vil etmeye çalışanların niyeti, âyetin söylemediğini ona söylettirmek şeklinde anlaşılmıştır.¹⁶⁹

Mezhebî kabuller bu örneklerde olduğu gibi doğrudan tefsiri etkilemekle sınırlı kalmamış, hadislerin sıhhatine ve anlamına da tesir etmiştir. Böylece tefsir için delil niteliğindeki hadisler ön kabullerin gölgesinde kalarak yine tefsire dokunur bir şekilde sonuçlanmıştır. Bu anlamda hadislerde "rü'yetü rab" tabiri ile bahsedilen rü'yetullah konusuyla ilgili rivayetler, müfessirin mensubu olduğu ekolün görüşlerine uygunluğu oranında itibar görmüştür. Örneğin Yûnus Sûresi 26. Âyetinde geçen "ziyâde" kelimesi Allah'ın cemâlini göstermesi olarak yorumlanmış, hatta ilgili âyetin tefsirinde başvuru olan ziyâde hadisi ile rü'yetullah konusunda sıkça başvuru olan dolunay hadisi¹⁷⁰ bu minvalde delil olmuştur. İlerde daha detaylı üzerinde durulacağı gibi bahsi geçen sebeplerden dolayı Allah'ın görülmeyeceğini savunan Zemahşerî bu rivayetleri sahih kabul etmemiş dolayısıyla bu temaya uygun bir tefsir anlayışı geliştirmiştir.

¹⁶⁷ Yûnus 10/9.

¹⁶⁸ Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife* 3/3 (2003), 100-101.

¹⁶⁹ Duman, "Müteşâbihâtın Te'vili", 53.

¹⁷⁰ Suheyb'ten (r.a.) rivayet edildiğine göre Yûnus Sûresi 26. âyet için Rasûlullah (a.s) şöyle buyurmuşlardır: "Cennetlikler Cennet'e girdiğinde Allah onlara buyuracak ki: 'Size daha fazlasını vermeme istediğiniz bir şey var mı?' Cennetlikler de şöyle derler: 'Yüzlerimizi ak çıkarmadın mı, Cehennem'den kurtarıp Cennet'e koymadın mı?' derler. Daha sonra Rasûlullah: "Cenâb-ı Hak perdeyi kaldırır, Cennetliklere Rablerine bakmaktan daha sevimli başka bir şey verilmiş olmaz." Bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Yûnus Sûresi Tefsiri", 10 (No. 3105). Bir diğer hadiste ise Cerîr b. Abdillâh (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (a.s) şöyle buyurmuşlardır: "Resûlullah'ın yanında oturuyorduk. Bedir gecesi dolunaya baktı ve dedi ki: Siz şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi perdesiz göreceksiniz. O'nu görmede bir sıkışıklığa düşmeyeceksiniz. (Rahat bir şekilde göreceksiniz)" buyurmuştur. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) "Mevâkîtu's-Salât", 16; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû, Suheyb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "Kitabu'l-Mesâcid", 211; Tirmizî, "Rü'yetü Rab", 16 (No. 2551).

Kur'ân kavramlarını, Kur'âni anlamı ifade etmediği için süreç içerisinde kazandığı izâfî mânalar üzerinden açıklamaya çalışmak te'vildeki hata sebebi olmuştur. Bu kavramlar, anlamlarını Kur'ân bütünlüğünden ve birbiriyle olan ilişkiden aldığı için bu kavramların anlaşılması Kur'ân görüşünün ortaya konulmasında temel rol oynamıştır. Kur'ân'da zikredilen kavramlar cahiliye ve önceki dönemlerde bilinen ve kullanılan kavramlardır. Ancak vahiy kendi sisteminde bu kavramları bir araya getirerek daha önceden bilinmeyen yeni bir kavramsal bütünlük içinde birleştirmiştir. Böylece kavramlar cahiliye Arap sisteminden farklı anlamlar kazanmıştır.¹⁷¹ Tefsire yardımcı bir kaynak olarak kavramların Kur'ân öncesi anlamlarından istifade etmek mümkün olsa da tefsir açısından Kur'ân'ın bu kavrama kazandırdığı yeni anlamı, Kur'ân bütününden çıkarmak zorunlu olmuştur. Çünkü anahtar kavramlar Kur'ân'da geçtiği yerlere göre farklı anlamlar kazanabilir.¹⁷² Semantik yöntemin Kuran'a uygulanmasıyla ortaya çıkan Kur'ân semantiği, Kur'ân'daki kelime ve kavramların tarihi süreç içinde kazandığı farklı anlamları tahlil ederek Kur'ânî fikrî ortaya koymaya yardımcı olmuştur.¹⁷³ Bu ilkenin ihlali te'vildeki hata sebebi olmuş ve ileride görüleceği gibi Mu'tezile kavramlara anlam verirken kısmen bu ölçüleri dikkate almamıştır. Böylece müteşâbih ifadelerin ön kabullere uydurulması öncelenmiştir. Örneğin Allah'ın görülmesi konusunda, Mu'tezile'nin, göz ile kullanıldığında 'idrâk' kelimesine "görme"; yüz ile kullanıldığında ise 'nazar' kelimesine "bekleme" anlamını vermesi, mezhebin yoruma etkisinden kaynaklanmıştır. Ayrıca ilimde duraklama, taklit ve şerh dönemleri tefsir ve müfessirlerin yorumlarını da etkilemiştir. Kendi çağların sorunundan çok öncekilerin rivayetini nakletmeleri ve mezhebinin daha isabetli görüşler sunduğunu ispatlamaya çalışmaları, bu tür âyetlerin kelâmî ağırlıkta ilerlemesinin sebebi olmuşken, tefsirin toplumun sorunlarına çözüm için kaleme alınmasını engellemiştir.¹⁷⁴

Te'vildeki hata sebepleri olarak bahsi geçen bu gerekçelerin hemen hemen hepsinin doğruluk payı vardır ve bu hataların bir yönünü oluşturur. Ancak te'vildeki hata sebepleri tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar geniş bir alana sahiptir. Bununla birlikte te'vildeki hataların büyük bir kısmının yorumlardaki keyfi ve göreceli yaklaşımlardan kaynaklandığı, ön kabullerin müteşâbihler gibi suistimale müsait alanlar üzerinden

¹⁷¹ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 35-37.

¹⁷² Yılmaz, "Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair", 365.

¹⁷³ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 14-15; Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 33-34.

¹⁷⁴ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 42.

Kur'ân'a dayandırılmaya çalışılmasıyla bu sorunların ilerlediği söylenilebilir. Ayrıca te'vil ve müteşâbih gibi kavramların anlamları tespit edilirken Kur'an'ın indiği dönem ve bağlamın ıskalanması da bu hataların bir boyutu olarak görülebilir. Te'vilin hatalı yapılmasındaki sebeplerin doğru tespiti bu açıdan önemlidir. Zira müteşâbih hakkındaki görüşlerin birbiriyle ilgisiz, tutarsız ve ilmî açıdan değersiz olduğu yönündeki tespitlerin hatanın kaynağını bulmaktan uzak ve ön yargıların ürünü olduğunu düşünmekteyiz. Bunun yanı sıra geleneğin tenkit edilmesi ve müteşâbihlerin aklî ölçülerle yeniden incelenmesi şeklindeki çözüm önerisinin, hangi aklın ölçü alınacağı gibi başka problemlere kapı aralayacağı kanaatindeyiz.

1.2.2.3. Müteşâbihlere Yaklaşımda Mezhebî Ön kabullerin Etkisi

Hız. Peygamber yaşadığı dönemde her konuda yaşanan sorunları çözerek ihtilafların ortaya çıkmasına veya derinleşmesine engel olmuştur. Ancak ilerleyen zamanlarda İslâm coğrafyasın farklı dil ve kültürlerle tanışması, siyasi tartışmaların itikadî bir hüviyete dönüşmesi, mezhep taassubu veya müfessirin kişisel özellikleri tefsirde nesnel olmaktan uzaklaştırabilmiştir.¹⁷⁵ Bir metinden farklı yorumların çıkarılması doğal bir durumdur. Bu durum müteşâbihler gibi müsait bir zemin üzerinden tefsirdeki ihtilafın bir mezhep kaygısına dönüşmesine de sebep olduğu ortaya çıkmıştır.

Âl-i İmrân sûresi 7. âyeteki muhkem ve müteşâbihlerin varlığından bahseden ifadelerin kapalılığı, bu problemin tefsirdeki en eski meselelerden biri olmasına zemin teşkil etmiştir. Bu sebeple muhkem ve müteşâbih kavramlarına ait ortak bir tanım geliştirilememiş ve tarih boyunca her mezhep kendi gerçeklerine göre bir yorum ve tanım geliştirmiştir.¹⁷⁶ Bunun yanında Kur'ân'ın 'müteşâbihe sarılanların' kim olduğunu belirtmemesi, karşılıklı itirazlara ve meselenin güncel bir problem olarak devam etmesine sebep olmuştur.¹⁷⁷

Müteşâbihlerin te'vili mezhebî prensiplere göre şekillenmiş, hatta aksi söylemler müteşâbih kabul edilerek yorumlanmıştır. Fakat her mezhep bu konuda aynı oranda taassuba düşmemiştir. Görüldüğü kadarıyla Ehl-i sünnet daha mutedil bir yol izlerken,

¹⁷⁵ Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, 22.

¹⁷⁶ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 102-103.

¹⁷⁷ Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", 294.

mezhebî hassasiyeti ağır basan Mu'tezile, fikirlerini müteşâbihler üzerinden Kur'ân'a söyllettirmiştir.

Kur'ân'ı dayanak gören mezhepler, bazen iddialarına tezat olan âyetleri müteşâbih kabul ederek bu âyetleri görüşlerini destekler niteliğe büründürmüştür. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılmasına engel olacak derecede karmaşık hale geldiği için Kur'ân ilimlerinde bu başlığa yer verilmiştir.¹⁷⁸ Örneğin bazılarına göre muhkem âyetler Kur'ân'ın esası, başkasına göre müteşâbihlerin referansı olmuştur.¹⁷⁹ Doğal bir sonuç olarak muhkem ve müteşâbihin mezhebe bağlı tespit ve tasnif şeklini almasıyla ötekileştirmenin kapısı açılmıştır.¹⁸⁰ Böylece müteşâbih hakkında her görüş kendisini râsih, muhalifini ise fitne için müteşâbihin te'vile başvuran bir kategoride saymıştır.¹⁸¹ Müteşâbihle ilgili meselelerin bu dereceye gelmesi hidâyete çağırın Kur'ân'ın, okuyucusuyla arasındaki bağın zayıflamasına sebep olmuştur.¹⁸²

Zemahşerî'nin, "Gözler onu idrak edemez"¹⁸³ ile "Allah kötülüğü emretmez"¹⁸⁴ âyetleri muhkem, "Rablerine bakarlar"¹⁸⁵ meâlindeki âyetini müteşâbih kabul etmesi¹⁸⁶ mezhep anlayışının muhkem ve müteşâbih tespitindeki rolünü ortaya koymaktadır. Mu'tezile'nin te'vil metodunda aklî prensiplerini onaylayan âyetleri muhkem, tezat olanları ise müteşâbih olarak kategorize etmesi mezhebî prensiplerini sağlamlaştırmaya yönelik olarak anlaşılmıştır. Bu te'vil yöntemi sayesinde kendisi gibi düşünmeyenlerin iddialarına delil teşkil eden âyetleri, kendi görüşlerini destekleyecek kıvama getirme olanağına sahip olmuşlardır. Böylece te'vil hususunda kendilerini Kur'ân'ı doğru anlamının ölçüsü, haricindekilerin ise bu işin ehli olmadığı şeklinde yaklaşmışlardır.¹⁸⁷

¹⁷⁸ Apa, "Müteşâbih Âyetler' Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme", 152.

¹⁷⁹ Syamsuddin, "Âl-İ İmrân Sûresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 277.

¹⁸⁰ A. Cüneyt Eren, "Kur'ân-I Kerîm'de Muhkem ve Müteşâbihin Tespit ve Değerlendirilmesi (Fâtiha Sûresi Örneği)", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013), 1800.

¹⁸¹ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" Nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 43-44.

¹⁸² Günal, 'Müteşâbih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri, 11.

¹⁸³ el-En'âm 6/103.

¹⁸⁴ el-A'râf 7/27.

¹⁸⁵ el-Kıyâmet 75/23.

¹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/528.

¹⁸⁷ Ömer Pakiç, "Rü'yettullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (2014), 60.

Râzî, “Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar.”¹⁸⁸ âyetinin tefsirinde her mezhebin kendilerine muvafık olan âyetleri muhkem, muhalif olan âyetleri müteşâbih olarak ele aldıklarını ifade eder. O, Mu'tezile'nin bu âyeti va'ad ve vaîd esasını desteklemesi ve büyük günah işleyenlerin ebediyen cehennemde kalacağına delâlet etmesinden dolayı muhkem kabul ettiğini söyler. Râzî, Mu'tezile'nin insan iradesinin ön plana çıktığı ve tercihlerinden dolayı cehenneme gideceğini bildiren vaîd âyetlerini, beş prensibini desteklediği için muhkem kabul ettikleri söyler. Daha sonra bu fikirleri için delil getirdikleri diğer âyetleri de nakleder. Oysa Râzî'ye göre, vaîd âyetleri müslüman olmayanlara yönelik bir hitap olduğu için inananlara genellenmemelidir. Ona göre Mu'tezile'nin bu görüşü bahsi geçen mezhepsel ilkelerden kaynaklanır.¹⁸⁹

Râzî, Mu'tezile'nin insan iradesini ön plana çıkardığı için “Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...”¹⁹⁰ âyetini muhkem kabul edip görüşlerinin en güçlü delâleti olarak bulduklarını nakleder.¹⁹¹ Ayrıca Râzî, kulların fiillerini Allah'ın yarattığına işaret ettiği için görüşlerini desteklemeyen “Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”¹⁹² âyetini Mu'tezile'nin müteşâbih sayıp te'vil ettiğini nakleder.¹⁹³ Kaldı ki Zemahşerî bu âyeti, Allah'ın istediği halde insanların İslâm'da istikameti istememesi şeklinde te'vil etmiştir.¹⁹⁴ Bu örnekler müteşâbih âyetlerin tespitinde esas alınan ölçütleri de ortaya koymaktadır.

Zemahşerî, Ehl-i sünnet'i hevesleri peşinde giden ve bunu sünnet olarak sunan, batıl da aşırı giden, hakka ve hakikate karşı olan, delilleri bırakıp şüphelere uyan, bid'at ehli, Yüce Allah'ın âyetlerine karşı cahil olan ve taassuba düşen, Müşebbihe, Mücbire, te'vilde 'keyfiyetsiz' perdesine saklanan, haberi sıfatları Allah'a yakıştırarak başka kadîm varlıklar oluşturan, tembel, boş hayaller kuran, din adına yalan uyduran, Allah'a ve peygambere iftira eden, hakikat karşısında kibirlenen, Mu'tezile'ye aykırı bir yol olarak

¹⁸⁸ el-Bakara 2/81.

¹⁸⁹ Mu'tezile'nin mezhep çerçevesinde yaklaştığı bazı âyet örnekleri için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/132-137.

¹⁹⁰ el-Kehf 18/29.

¹⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/120; Zemahşerî, *El-Keşşaf*, 3/583.

¹⁹² et-Tekvîr 81/29.

¹⁹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/76.

¹⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/327.

tanımlar.¹⁹⁵ Aşağıdaki şiiriyle Zemahşerî, müteşâbihler hakkındaki yorumlarından dolayı Ehl-i sünnet'e ağır ithamlarda bulunmaktadır.

Gerçekten, öyle bir cemaat ki 'heva'larına 'sünnet' demekteler;

Hayatım üzerine yemin ederim ki semer vurulmuş eşekler cemaatidirler!

Çünkü Yüce Allah'ı yarattıklarına benzetmekteler; ancak

Bilâ-keyf örtüsüne bürünmekteler, milletin saldırılarından korkarak¹⁹⁶

Elinden geldikçe tarafsız bir tefsir anlayışını ortaya koymaya çalışan Zemahşerî Allah'ın görülmesi meselesini kelâmî açıdan ele alıp Mu'tezile ilkelerine sadık kalmayı tercih etmiş ve bu şiirinde olduğu gibi Ehl-i sünnet'i en ağır dille eleştirmiştir.¹⁹⁷ Zemahşerî'nin bu hakaret içerikli dörtlüğü karşısında bazı Sünnî âlimler üslûbunu bozmamış olsa da bazıları misli ile karşılık vermiştir.¹⁹⁸ Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr muhtemelen kelâmî yönünden dolayıdır ki muhalifleriyle sert tartışmalara girmişken, Zemahşerî bu şiiri ve bazı istisnaları dışında tefsir usulü çerçevesinde âyetlere yaklaştığı için bu üsluba ihtiyaç duymamıştır. Bu üslup *Keşşaf*'ın büyük bir kesim tarafından kabul görmesinin bir sebebi olarak da görülmüştür. Bu durum için bazı âlimler Kâdî Abdülcebbâr'ı aşırı ve açık sözlü, Zemahşerî'yi ise ölçülü ve fikirlerini gizleyen biri olarak değerlendirmişlerdir.¹⁹⁹

Ehl-i sünnet, daha sağlam delillerle müteşâbihlere yaklaşmasına rağmen aynı fikirde olmamasından dolayı Mu'tezile'den itici bir muamele görmüştür. Sadece bir şiir üzerinden Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e savaş ilan ettiği iddia edilmemiş ancak tarih boyunca özellikle siyasi gücü arkasına alan Mu'tezile, tepkisini bazen ilmî düzlemin dışına çıkararak Ahmed b. Hanbel örneğinde olduğu gibi eziyet formatına dönüştürmüştür.²⁰⁰ Buna rağmen Râzî, her ne kadar Mu'tezile'yi ve Kur'ân'ı yorumlama

¹⁹⁵ Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri", *5th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference*, y.y. (Mardin, 2021), 41-42.

¹⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/506.

¹⁹⁷ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 123.

¹⁹⁸ Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 131.

¹⁹⁹ Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)", 61.

²⁰⁰ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/76.

yöntemlerini eleştirmiş olsa da ileride rü'yetullah başlığında üzerinde duracağımız gibi En'âm Sûresi 103. âyetini açıklarken 'latîf' kelimesinde gösterdiği izah becerisinden dolayı Zemahşerî'nin başarısını taassuba düşmeden ilmî bir edep ve yaklaşımla dile getirmiştir.²⁰¹ Buna karşı bir bütün olarak Sünnî âlimler tefsir özelinde Mu'tezile'ye karşı mutedil bir üslûp takınmış ve başarıları da dile getirerek tenkitte adaleti ölçü almışlardır. Bu bakımdan te'vili İslâm yorum tarihine kazandıran Mu'tezile'nin hakkı teslim edilmiştir.²⁰²

Mezhebî endişeler, ilmî seviye, yetişme tarzı, ortam, döneminin müktesebatı, aidiyet hissi, başka kültürlerin etkisi gibi iç ve dış etkenler tefsir özelinde objektifliğe gölge düşürebilmiştir.²⁰³ Bu etkenlerin merkeze alınarak Kur'an'ı anlama gayreti, Allah'ın murâdını ortaya çıkarmak yerine Kur'an'ı mezhebî çekişmelerin ve rekabetin aracı haline getirebilir. Daha önceleri nadiren de olsa fikrî anlamda mezhep içi muhalif kimliğe sahip olan bazı yorumlar çıksa da günümüzde bu tarz yaklaşımların yoğunlaştığı ortadadır. Örneğin itikadî anlamda Ehl-i sünnet çizgisinde olan birinin rü'yetullah, kader veya âhiretle ilgili meselelerde Mu'tezile'ye yakın durması gibi tarihsel süreçte mezhebî kabuller yerini şahsî tercihlere bırakabilmektedir. Bu tür durumda önemli olan şudur ki, fânî olan şahsî fikirler bâkî olan vahyin hedefini kapatmamalı, haklı çıkma uğruna âyetlerin anlamı zedelenmemelidir. İlâhî murâdın anlaşılmasına engel olan bu faktörlerin etkisinin en azından minimize edilmesi, müteşâbihlere yaklaşımdaki niyetin yanında neticeyi de olumlu etkileyebileceği kanaatindeyiz. Özellikle günümüzde tefsir müktesebatına yönelik yapılan akademik çalışmaların ön kabullerden uzak bir değerlendirme ile yapılması, aynı hatalara düşmekten koruyacağı gibi bir hidâyet olan Yüce Kur'an'ın çağrısının doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.2.3. Kur'an-ı Kerîm'de Müteşâbihlerin Bulunma Sebepleri

Kur'an, algı ve nesne dünyamıza hitap edebilmesi için benzetmeler yapmış, insana ait olan kavramlarla gaybî bir meselenin anlatılması adına mecâzı kullanmıştır. Bu bağlamda müteşâbih ifadelerin, metafizik konuların anlatılmasında bir ihtiyaç olduğu

²⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/140.

²⁰² Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 139.

²⁰³ Burhan Baltacı, "Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Ru'yetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnançının Etkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 293.

söylenir.²⁰⁴ Bu bakımdan gaybî konulardaki haberlerin nesnelere dünyasına benzetilerek aktarılmasının bir neticesi olan müteşâbih ifadeler, Kur'ân-ı Kerîm'in sık kullandığı edebi bir üsluptur. Metafizik aleme ait olan Allah fikri, insan zihninde haberî sıfatlar türündeki müteşâbih ifadelerin barındırdığı benzetmeler yoluyla oluşabilir. Bu anlamda te'vil, müteşâbihin metafizik alanındaki gerçek mânasını bulmak, nesnelere dünyasından hareketle mecâzî hakikate yormak, metafizik için kullanılan kelimelerin nesnelere âleminde delâlet ettiği anlama kavuşturmak şeklinde anlaşılmıştır. Hıristiyanların, İncil'de geçen baba-oğul kelimelerini zâhirî şekilde te'vil ederek Hz. İsa'ya tanrılık vasfı vermeleri, müteşâbih ifadelerdeki bu hikmeti görememekten de kaynaklanabilir.²⁰⁵

Özellikle Allah'ın sıfatları gibi müteşâbih ifadeler bir zorunluluk olarak dünya kavramları ile açıklanmıştır. Örneğin “el, yüz, göz, bacak, unutmama, kızma, tuzak kurma, alay etme” gibi Allah için kullanılan insan biçimci müteşâbih ifadeler, fizik ile metafizik arasındaki ortak dili yakalama ihtiyacından dolayı ortaya çıkmıştır. Tanımlanamayan, zaman/mekân olarak sınırlandırılmayan ve tasavvur edilemeyen Allah, bu şekilde tasvir edilmeseydi sadece Onun (c.c) ne olmadığını bilinebilirdi. Bu çerçevede, istivâ Allah'ın hükmetmesi anlamında beşerin anlayacağı şekilde dilin araç olarak kullanılmasıdır.²⁰⁶

Kur'ân, bazen kavramların mecâz anlamını kastetmiş, mecâz anlam kullanıldıkça da bu kavramlar hakiki anlamdan soyutlanmış ve sonraki dönemlerde müteşâbih bir özelliğe dönüşmüştür. Örneğin Allah'ın eli Kur'ân'ın ilk muhatapları tarafından teşbih veya tecsîm olarak anlaşılmamış hatta inkârcılar bile bunu aleyhte bir fitne olarak kullanmamıştır.²⁰⁷ Hatta felsefi ve kelâmî tartışmaların bile maksadı anlaşılmayan müteşâbih ifadeler, arızî teşbih olarak isimlendirilmiştir.²⁰⁸

Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine yönelik ciddi uyarıların bulunmasına rağmen, Kur'ân'ın bu edebi üslubu göz ardı edildiği için âyetlerin zâhirî mânasını alıp teşbihe düşen yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar müteşâbih ifadeleri sözlük

²⁰⁴ Zülfikar Durmuş, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife* 3/3 (2003), 271.

²⁰⁵ Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”Nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 39-41.

²⁰⁶ Kırbaoğlu, “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, 369.

²⁰⁷ Zerkeşi, “Sıfatlarla İlgili Müteşâbih Âyetler”, 234.

²⁰⁸ Marifet, “Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, 61.

anlamından ibaret zannederek²⁰⁹ te'vilinde hataya düşmüştür. Teşbih anlayışının salt Yahudi ve Hıristiyanlar gibi harici sebeplerden kaynaklandığı iddiaları ise ciddi bir zemin bulamamıştır. Bunun yerine tarihsel süreçte naslar hakkındaki teşbihî yorumların dahili sebeplerden kaynaklandığı daha fazla kabul görülmüştür.²¹⁰ Buna rağmen Yahudi ve Hıristiyanların etkisi ile rivayetlere sirâyet eden isrâliyat, müteşâbihlerin teşbihî bir şekilde anlaşılmasına ve varlık sebebi hakkındaki ihtilâfa sebep gösterilmiştir.²¹¹

1.2.4. Müteşâbihin Hikmetleri

Müteşâbihlerin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmasının bazı hikmetleri vardır. Ancak mezheplerin müteşâbihlere yaklaşımı, hikmetini de belirleyen bir etken olmuştur. Râzî, Kur'ân'ın tamamının muhkem olmasıyla maksadın daha iyi anlaşılacağını söyleyenlere ve müteşâbih barındırmasını eleştirenlere, müteşâbihlerin hikmetlerini sıralayarak cevap vermiştir.²¹²

Müteşâbihler insan âcizliğini göstermek ve gayba olan inancı güçlendirmek hususunda bir imtihan aracı olmuştur. Böylece Allah'ın ilminin ve gücünün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.²¹³ Ayrıca kulluk mertebesini yükseltmek için bir fırsat ve yaratıcının karşısında âcizliğin bir itirafı olmuştur. Kur'ân tamamen muhkem olsaydı insan zihni donuk kalır ve fikirsel üretimler azalır. Yeni medeniyetlerin kurulması ve taklitten kurtulmak mümkün olmazdı. Bu fikrî üretim hem kültürü hem de din anlayışını zenginleştirmiş ve aklın sorunlar karşısındaki konumunu daha iyi öğretmiştir. Aklî ve ilmî bir çaba sonucu müteşâbihlerin te'vil edilmesi ile âlimler arasında faziletin belirginleşmesine vesile olmuştur. Bunun yanında geniş bir fikir ortamı oluşturan müteşâbih ifadeler aynı zamanda bu fikirlerin Kur'ân'la ilişkilendirilmesine ortam sunmuştur. Bu anlamda müteşâbihler İslâm tarihi boyunca kaynakların sayfalarca yorum, çeşitli ve zengin içerik barındırmasına vesile olmuştur. Müteşâbihler Kur'ân-ı Kerîm'in geniş kapsamlı bir kitap olmasını sağlamış, ezberlenmesini ve korunmasını kolaylaştırmıştır. Allah'ın muradını ortaya koymak için düşünme, onun şanına yakışır te'viller yapma ve ilmî hareketlilik vesilesi olmuştur. Müteşâbih âyetler ilimlerde

²⁰⁹ Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akîl Örneği*, 48.

²¹⁰ Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akîl Örneği*, 44.

²¹¹ Mustafa Güven, "Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'", *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010), 176.

²¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/184-185.

²¹³ Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", 303.

derinleşmeyi sağlamış, böylece dinî bilginin, fesada karşı bir set olmasına imkân tanımıştır.²¹⁴ Zemahşerî bunlara ek olarak hakta sabit kalma veya ayrılma imtihanı, inananların imanını kuvvetlendirmesine vesile olarak değerlendirmiştir.²¹⁵

Müteşâbihler hakikatlere ulaşmayı zorlaştırır, bu oranda sevabı da çoğaltır. Kur'ân üzerinde düşünmeyi, aklını kullanmayı ve âlimlere olan ihtiyacı ortaya çıkarır. Müteşâbih ifadeler te'vil ve tefsir ihtiyacına, âyetin âyetle anlaşılmasına yönlendirir. Kur'ân, müteşâbih ifadeler ile avam kesimine hakikatleri farklı bir yolla ulaştırır. Kur'ân'ın tamamı muhkem olsaydı fikrî birer zenginlik olan mezhepler olmazdı.²¹⁶ Hatta müteşâbih âyetler İslâm düşünce tarihinde çeşitli anlayış ve mezheplerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.²¹⁷ Algılama sınırlarına giremeyecek kadar aşkın olan Allah'ın, algılama sınırı belli olan insan aklına müteşâbihler sayesinde hitap edebilmiştir.²¹⁸ Kur'ân'ın âyetler üzerinde tefekkür davetine en müsait ortamı müteşâbihler oluşturmuştur.²¹⁹ Ayrıca ecel ve kıyamet vakti gibi ifadelerin müteşâbih kalması, insanın ümitsiz olmaması ve tembelleşmemesi için bir rahmet olmuştur.²²⁰ Benzer hikmetleri nakleden Râzî'ye göre, âlim ve cahil herkese hitap eden Kur'an'ın müteşâbih ifadeleri, avamın Allah'ı tanıyabilmesine vesile olmuştur.²²¹

Bu örnekler gösteriyor ki müteşâbihlerin Kur'ân'da yer alma hikmetleri itikadî görüşlere göre değişebilmektedir.²²² Örneğin Mu'tezile'nin, müteşâbihin hikmetlerini tefekkür/düşünme üzerine kurması aklı öncelemesinden dolayıdır.²²³ Bu yüzden itikadî mezhepler müteşâbihleri ön kabullerine ters düşmeyecek şekilde oluşturmuş, daha önce bahsi geçtiği gibi müteşâbihlere kendi yaklaşımlarına göre hikmetler yüklemiştir.²²⁴

²¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 30-31; Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, 223-225; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 182; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 131.

²¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/528,

²¹⁶ Bayram, "Fahredden Er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'inde Bir Ulumu'l Kur'an Bahsi Olarak Muhkem ve Müteşâbih Âyetler", 70.

²¹⁷ Tok, "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 92.

²¹⁸ Ahmet Erkol, "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşâbih Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 8/2 (2006), 199-201.

²¹⁹ Apa, "'Müteşâbih Âyetler' Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme", 162.

²²⁰ Şükrü Özbuğday, "Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999), 36-37.

²²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/186.

²²² Günal, *'Müteşâbih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri*, 16.

²²³ Faig Ahmedzade, *Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 77-78.

²²⁴ İbrahim Bayram, "Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 80.

İKİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ VE FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN MÜTEŞÂBİH LAFIZLARA TEORİK VE UYGULAMA ZEMİNİNDE YAKLAŞIMLARI

Buraya kadar ele alınan konular, müteşâbihle ilgili problemler hakkında genel bir çerçeve çizmesi ve bağlantılı olduğu tezdeki diğer konulara bir hazırlık niteliğinde olması açısından önemlidir. Bu bölümde ise çalışmanın ana meselesi olarak belirlediğimiz Zemaşerî ve Râzî’nin Kur’an-ı Kerim’de Allah için kullanılan bazı müteşâbih lafızlara yaklaşımları mukayese edilecektir. Ancak öncesinde iki müfessirin ortaya koyduğu bu yaklaşımlarının arka planını ve görüşlerinin teorik boyutunu oluşturan mezhebî ilkelere değinilecektir.

2.1. Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in Müteşâbihin Te’viline Teorik Yaklaşımları

İslâm’dan önceki inançlarda da var olan teşbih fikri, Allah’ın insan biçimci olarak anlatıldığı haberî sıfatlar üzerinden Kur’ân’da yer almış ve İslâm’da da meselenin mahiyeti tartışılmıştır.²²⁵ Allah’ın sıfatları ve anlamları gibi müteşâbih ifadeler ilk dönem Müslümanlar tarafından teşbihsiz ve keyfiyetsiz bir şekilde kabul ve iman edilmişken, sonraki dönemlerde ise bu ifadeler taşıdıkları manaların tespiti noktasında ihtilafa sebep olmuştur.²²⁶ Haberî sıfatların anlaşılmasında Müşebbihe, Mücessime ve bunlar gibi teşbih ve tescîm hatasına düşmeksizin Ehl-i sünnet’ten Selefiyye, tefvîz yolu da denilen zahirî anlamı esas alıp te’vili ret ederken, Mu’tezile ve genel olarak Ehl-i sünnet’in Halefi ise te’vil yolunu esas almıştır.²²⁷

Müteşâbihin anlaşılmasıyla ilgili yapılan çalışmalara rağmen konunun netliğini daha fazla kaybettiği ve ihtilafların daha fazla derinleştiği de söylenmiştir. Bunun yanında müteşâbih gibi Kur’ânî kavramlara, İslâmî ilimlerin kendi disiplinlerine göre farklı anlamlar yüklemesi, Kur’ân’ın kastettiği anlamdan uzaklaşmaya sebep olmuştur. Bu sorunun çözümü, yeniden kavramın Kur’ânî anlamına ulaşmakla, muhkem ve te’vil gibi aynı semantik alandaki kavramların geçtiği âyetler arası anlam ilişkisi kurmakla mümkün

²²⁵ Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 142.

²²⁶ Abdullah Arca, “Fahreddin er Râzî ’nin Allah’ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 67/Spring III (2018), 265.

²²⁷ Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, 135.

görülmüştür.²²⁸ Bu çerçevede muhkem, müteşâbih özelliğine karşı korunmuş iken müteşâbih ise, muhkem gibi korunmuşluğa sahip olmayan kavramlar şeklinde Kur'ânî tanımlar yapılmıştır.²²⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî âlemin haberlerini beşer dünyasına mecâz yoluyla bildirmesinden ortaya çıkan müteşâbih ifadelerin anlaşılması için te'vile ihtiyaç olmuştur.²³⁰ Bu durum Kur'ân-ı Kerîm üzerinden meşruiyet kazanmak amacıyla mezhepleri hareketlendirmiş, görüşlerini destekleyen âyetleri muhkem; muhaliflerin fikirlerini destekleyen âyetleri ise tartışmaya açık anlamında müteşâbih kabul etmişlerdir.²³¹ Uzun bir süre Selefî düşüncenin etkisiyle itici bir kimlik kazanan te'vil algısı, Mâtûrîdî ile kısmen aşılmıştır. Ancak te'vil ile 'kesin anlamın' elde edildiği şeklindeki Mu'tezilî düşüncesinin aksine Mâtûrîdî'likte, te'vil anlam 'muhtemel mânalar' olarak ifade edilmiştir.²³²

Mu'tezile düşüncesinde akıl, hakikatleri kavrayıp insanı diğer mahlukattan ayıran, kötülükten alıp iyiye yönlendiren ve zamanla kazanılmış tüm bilgiler şeklinde tanımlanır. Bu düşünceye göre din, aklın bilmediklerini açıklarken, ibadetler dışındaki dinî hakikatler aklın önceden bildikleridir. Akıl kesin bilginin kaynağı ve sorumluluk şartı olduğu için naklî delillerin aklî delile tabi olması gerektiği ve her birinin diğerini tamamlayan yeti olduğu kabul edilir. Kaldı ki Kur'ân'ın, aklın prensiplerine uygun beyanlar içerdiği düşünüldüğü için akıl nakil karşısında hakem statüsünde görülür.²³³ Bu noktada Mu'tezile'ye göre, aksini ispatlayan aklî bir delil olmadığı müddetçe her mesele naklî delil ile değerlendirilebilir. Örneğin rü'yetullah aklî bir konu olmakla birlikte, aklî tespitlerin aksini söylemeyen naklî delil getirmek mümkündür. Bu bakımdan rü'yetullahın mümkün olmadığını bilmemenin tekfiri gerektirmeyeceği, aksinin ise tehlikeli olduğu hükmü, akla ve nakle yüklenen anlamın bir ürünü olarak kabul

²²⁸ Pak, “‘Müteşâbih’ Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, 2.

²²⁹ Pak, “‘Müteşâbih’ Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, 11.

²³⁰ Yasin Pişgin, “Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mâna Yönünden Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2012), 130.

²³¹ Kerim Özmen, “İmam Mâtûrîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Müteşâbih Âyetleri Yorum Yöntemi”, *İslâm ve Yorum -Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar-*, thk. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 329.

²³² Özmen, “İmam Mâtûrîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Müteşâbih Âyetleri Yorum Yöntemi”, 337.

²³³ Öztürk, “Mu'tezile ve Tefsir”, 104-105.

görmüştür.²³⁴ Bu yöntemle nakil akla uymadığında müteşâbih sayılmış ve muhkem kabul edilen aklî prensiplere göre te'vil edilmiştir. Mu'tezile'nin bu esasları Kâdî Abdülcebâr'ın özellikle müteşâbih âyetlere yaklaşımında da kendini göstermiştir. Allah'ın sıfatlarını, rü'yetullah, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve istivâ gibi konular aklî deliller ile açıklanmıştır.²³⁵ Günümüzde akıl ve nakil arasındaki bu irtibatı Mu'tezile benzerinde devam ettiren Modernist Tefsir Ekolü, "Modern Mutezile Ekolü" ismini alacak derecede akla önem vermiştir. Kur'ân'ın akli kullanmaya yönlendiren birçok âyetini referans olarak İslâm'ın akılcı bir din olduğunu savunmuştur.²³⁶

Hız. İsbân'ın doğumundan yaklaşık 25 yıl önce yaşamış İskenderiyeli Yahudi filozof Philo, tenzih fikrinin kurucusu sayılmıştır. O, felsefik düzlemde tanrının ne olduğu değil ne olmadığı üzerinden tanrıyı tanımanın daha isabetli olacağından, ona eşit hiçbir varlığını olmamasından dolayı bütün yücelik ifade eden vasıfların bile tanrı için noksan kalacağından bahsetmiştir.²³⁷ Mu'tezile tevhid ilkesinin önemli kavramlarından biri olan tenzih,²³⁸ Allah'ın isim, sıfat ve zâtının hiçbir şeye benzememesi, eksikliklerden münezze olma anlamında tanımlanmıştır. Kur'ân'da bu kavram geçmemekle birlikte, tevhidi vurgulayan âyetlerin tenzih düşüncesini de kapsadığı²³⁹ hatta aynı anlamlara geldiği²⁴⁰ şeklinde yorumlanmıştır. Te'vil yolunu benimseyenler, müteşâbih ifadelere antropomorfist diğer bir deyişle insan biçimci anlayışla²⁴¹ yaklaşmaya karşı çıkmış, teşbih ve tescîm anlayışına karşı tenzih delilini kullanmışlardır.²⁴² Tevhid ve adalet ilkelerini te'vil anlayışlarının merkezine alan Mu'tezile'nin²⁴³ önemli müfessirlerinden Zemahşerî, fırka-i nâciye olarak isimlendirdiği mezhebini Ehl-i Adalet²⁴⁴ olarak sunmuş, Mu'tezilî

²³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 10/375.

²³⁵ Ahmedzade, *Kâdî Abdülcebâr'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*, 50-51.

²³⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 62.

²³⁷ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 93.

²³⁸ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 93.

²³⁹ Fatmanur Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 103.

²⁴⁰ Metin Yurdagür, "Tenzih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/472.

²⁴¹ İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560.

²⁴² Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akil Örneği*, 51.

²⁴³ Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*, 118.

²⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/97.

düşüncesini yansıtmaya amacıyla da *Keşşâf*'ı kaleme aldığını belirtmiştir.²⁴⁵ Bu eserin Kur'ân hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplardan çok etkilenen çevresinin talepleri üzerine yazdığını da söylemiştir.²⁴⁶

Naklî delili, akli teyit ettiği müddetçe muteber gören Mu'tezile'ye göre, aklın ve naklin çelişmesi durumunda aklın işaret ettiği mâna esas olacak şekilde nakil te'vil edilir.²⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr'ın "*Müteşâbihü'l-Kur'ân*" isimli eserini beş temel prensiplerine uymayan âyetleri müteşâbih kabul edip te'vil etmek için kaleme aldığı bilinir.²⁴⁸ Zat ve sıfatlarda Yüce Allah'ın birliğini savunan Mu'tezile'nin, nasları te'vil yönteminin Aristo düşüncesinden kaynaklandığını söyleyenler de vardır. Oysa sadece Yunan felsefesi üzerinden Mu'tezile'nin bu fikri geliştirdiğini söylemek dönemin tarihi gerçeklerine aykırı olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bu yaklaşım, Mücessime ve Müşebbihe gibi Allah'ın sıfatları üzerinden Allah'a cismanî özellikler isnat edenlere cevap amaçlı ve teşbihe karşı oluşmuş bir hassasiyet olarak da yorumlanmıştır. Özellikle haberî sıfatları tenzihî bir yaklaşımla ele alarak insan biçimci bir tanrı tasavvurunun oluşmasına karşı mücadelede Mu'tezile'nin etkisi olmuştur. Rü'yetullah meselesinde de aynı niyette olduklarını iddia ederek Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesinin imkânsız olduğunun ispatı için çalışmışlardır.²⁴⁹

Müteşâbih ile ilgili hemen hemen her meselede olduğu gibi neye müteşâbih denileceği konusunda da ön kabullerin etkisi olmuştur. Mu'tezilenin "...Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin..."²⁵⁰ âyetini muhkem, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz..."²⁵¹ âyetini ise müteşâbih sayması, mezheplerin müteşâbihin tespitinde ve te'vilinde ön kabullerin ve teorik arka planın varlığını göstermiştir.²⁵²

²⁴⁵ Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşeri'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 16-17, 14.

²⁴⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/97.

²⁴⁷ Talât Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1974), 28.

²⁴⁸ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 84.

²⁴⁹ Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", 103-104.

²⁵⁰ el-Kehf 18/29.

²⁵¹ el-İnsân 76/30.

²⁵² Fahreddin Er-Râzî, *Allah'ın Aşkınlığı -esâsu't - takdîs fi ilmi'l -kelâm*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 211.

Te'vil kelimesinin Kur'ân'daki anlamı ile sonradan kazandığı anlamlar arasında bazı farklar vardır.²⁵³ Bu nedenle bu tür kavramların anlam tayininde tek kaynağa dayanmak yetersizdir. Zira sözlüklerde hakiki mâna ile izâfî mânanın karıştırılmasıyla ortaya bir çelişkinin çıkması mümkündür. Her ilimde yığınla malumat sunarak dinî ve ilmî bir hizmeti gerçekleştiren ansiklopedik nitelikteki bazı sözlüklerin, mânasını verdikleri kelime hakkındaki tüm bilgiler esas alınmamalı, bu hususa ihtiyaca göre seçici, daha sistemli ve yöntemli yaklaşılmalıdır. Örneğin İbn Manzûr'un "*Lîsânu'l-Arab*" eserinde te'vil'in kelimesi için verdiği her anlam tüm âyetlerde geçen te'vil için isabetli bir açıklama olmaz.²⁵⁴ Bu bakımdan müfessirlerin kavramlara bağlam çerçevesinde anlamlar yüklemesi daha doğru bir yoruma kapı açmıştır. Kur'ân'da farklı âyetlerde geçen aynı lafzın farklı mânalar ifade etmesine vücûh, aynı kelimelerin farklı âyetlerde farklı mânalar barındırmasına ise nezâir denilmesi²⁵⁵ bu gerçeği ortaya koymaktadır. Örneğin, "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ"²⁵⁶ âyetinde geçen "te'vil" kelimesinin sözlük anlamının 'âkıbet' olmasına rağmen Râzî, kâfirlerin Kur'ân'ın bildirdiklerini kabul etmemesi ve bu sırları araştırmaya çalışmamaları bağlamını dikkate alarak bu kelimeyi 'tefsir ve beyân' olarak yorumlamıştır. Böylece kâfirlerin, hakkında bilgisi olmayan şeyi araştırmayıp Allah'ın açıklayacağı haberleri önyargı ile yalanlaması şeklinde izah etmiştir.²⁵⁷ Zira kelime âkıbet anlamında alsaydı âyette geçen "bilgisi olmayanı kavrayamama ve yalanlama" gibi ifadeler yersiz olacaktı.²⁵⁸

Fahreddin er-Râzî aklî deliller ve felsefî yaklaşımlarıyla tefsire yeni bir boyut kazandırmıştır. Kelâmî görüşlerinde Eş'ari-selefi ile ortak noktada olmasına rağmen te'vil yönteminden dolayı eleştirilerin hedefinde olmuş hatta bu amaçla hakkında müstakil eseler bile yazılmıştır. İlimlerin en şerefli olarak kelâm ilmini gören Râzî'nin tefsirinde kelâmî tahlillerin tefsir çıkarımlarından daha fazla yer aldığı söylenmiştir.²⁵⁹ Bu noktada en sistematik eleştiriyi, tefsirinde tefsir hariç her şeyin olduğunu söyleyen İbn

²⁵³ Yusuf Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vil)* (Konya: Esra Yayınları), 63; Karaca, *Râzî'nin Müteşâbih Âyetleri Yorumlama Yöntemi*, 27.

²⁵⁴ Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vil)*, 26-30.

²⁵⁵ Vücûh ve nezâir kavramlarının diğer anlamları ve mahiyeti hakkındaki ihtilaflar için ayrıca bkz. M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 158; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 184.

²⁵⁶ Yûnus 10/39.

²⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/102.

²⁵⁸ Karaca, *Râzî'nin Müteşâbih Âyetleri Yorumlama Yöntemi*, 30.

²⁵⁹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, 153/65 (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 289.

Teymiyye'den (ö. 728/1328) gelmiştir.²⁶⁰ Bunun yanında güneş ve dünya hakkında daha sonra bilimsel yanlışlığı ortaya çıkacak yorumlarından dolayı eleştirilmiştir. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Râzî'nin tefsirini kelâm ve tabiat ansiklopedisine benzetmiş, Süyûtî (ö. 911/1505) ise, tefsirini felsefi fikirlerle doldurduğunu ve alakasız konular işlediğini belirtmiştir.²⁶¹ Bu türden eleştiriler Mu'tezile dahil bazı mezheplerin zayıfladığı, Eş'arîliğin dolayısıyla Selefî anlayışın ise güçlendiği zamana denk gelmiştir.²⁶² Kimi Ehl-i sünnet âlimleri bazı müteşâbih ifadelerin te'vilinin metnin özünü; zâhirinin esas alınmasının ise tevhid inancını zedeleyeceği endişesiyle bir yandan aşırıya gitmemek diğer yandan teşbihe düşmemek için çabalamışlardır. Bu noktada Râzî bazen Mu'tezile bazen selef akidesine yaklaşarak orta yolu bulmaya gayret göstermiştir. Buna rağmen İbn Teymiyye, Râzî'yi Mu'tezilî olarak itham etmiştir.²⁶³ Oysa Râzî, Zemaşerî'nin istivâ özelinde aşırıya gittiğini hatta yöntemiyle bâtinilik kapısını açacağını söyleyerek²⁶⁴ yerine göre onu tenkit etmiştir.

Vahiy ile aklın bütünlük içinde olduğunu kabul edenler te'vile akıl ile nakil arasında uzlaşma anlamını yüklemiştir. Bu konuda akıl ile nakil çeliştiğinde, Râzî naklî bilginin te'vilini savunduğundan dolayı eleştirilerin odağında olmuştur. Felsefi kelâm anlayışını bırakıp Kur'an ve sünnet bütünlüğünde nakil ile aynı hedefte bir akılcılık tercih eden İbn Teymiyye, Râzî'nin akli asıl naklî fer' kabul etmesini şiddetle eleştirmiştir.²⁶⁵ Aynı şekilde nakille çeliştiği için müteşâbih ifadeleri ve haberî sıfatları aklın ışığında yorumlayan Râzî'nin te'vil anlayışı, itikadî sorunlara yol açtığı düşünüldüğü için eleştirilmiştir. Bunların yanında bazı müteşâbih âyetlerin zâhirî anlamı teşbihi anımsatsa bile Allah'a özel olduğundan akli te'vilin başka sorunlara kapı açabileceğini savunanlar olmuştur. Bu düşünceye göre, metafizik konularına giren ve Allah için kullanılan el, yüz, gülme gibi haberî sıfatların aklın aktörlüğünde te'vil edilmesi hatalıdır. Kaldı ki Kur'an'ın ilk muhatapları bu sıfatlara beşerî mânalar yüklememiştir.²⁶⁶

²⁶⁰ Yavuz, "Fahredden er-Râzî", 12/90.

²⁶¹ Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", 310.

²⁶² Faruk Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin Er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, 165 (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 581.

²⁶³ Güven, "Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'", 185.

²⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/7.

²⁶⁵ Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin Er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", 584.

²⁶⁶ Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin Er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", 592.

Râzî, Mâtürîdî gibi tasavvurât işlevi yüklediği tefsiri tasvirî yapıda görür. O, sahâbe ve tâbiîn rivayetlerini, kelime tahlillerini, aklın verilerini dikkate alarak Sünnî kelâm anlayışı ışığında bir tefsir anlayışı geliştirmiştir. Ona göre te'vil, doğru-yanlış ihtimali eşit olduğundan dolayı tasdikât işlevi olarak nitelediği tefsirden ayrılır. Râzî, te'vilin sıhhati için ilk şart olarak âyetteki lafzın dildeki zâhirî anlamının esas alınarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. O, bu yöntemle haberî sıfatlardan Allah (c.c) hakkında teşbih fikri çıkacağı için harici bir delil ile tevhide uygun te'vil yapılmasını ikinci şart olarak sunar.²⁶⁷

Allah'ın benzerinin olmayacağını bildiren, “Allah hakkında (kafanıza göre) misal getirmeyiniz. Gerçeği Allah bilir, siz bilmezsiniz.”²⁶⁸ âyetini kendilerine referans alan te'vil ehli, bu âyeti te'vil yapmayanlara karşı delil olarak kullanmışlardır. Oysa Râzî'ye göre, bu âyette Allah'ın sıfatlarını keyfi yorumlamaya karşı te'vil ehline de uyarı vardır. Bununla birlikte “te'vilini Allah'tan başka kimsenin bilmeyeceği” şeklinde de yorumlanabilen Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti te'vilde aşırıya gidenlere karşı bir ikaz bulunmaktadır. Kur'an'ın müteşâbih âyetlerinin anlaşılması için te'vil edilmesi gerektiği ortadadır. Bu ihtiyaç karşısında bir genelleme olarak te'vilin teşbihe götürdüğünü düşünmek, müteşâbihleri izah etmekten kaçınmayan Peygamberi (s.a.v), sahâbeyi ve müfessirleri müteşâbihleri anlamamış olarak değerlendirmek olacaktır ki bu da yanlış bir fikirdir.²⁶⁹

Râzî tefsirinde müteşâbihler için de geçerli olmak üzere; genel olarak âyetleri teker teker ele almış, değinmek istediği başlık kadar mesele sıralamış, muhaliflerine itiraz etmek için ilk başta onların görüşlerini aktarmış, konumuz açısından özellikle Zemahşerî'ye ciddi atıflarda bulunmuş,²⁷⁰ kelimelerin dilsel tahlillerine girmiş, eseri bir dirâyet tefsir çeşidi olarak görülse de çoğu zaman âyeti âyet ile açıklamıştır.²⁷¹ Bütün bunlardan dolayı Râzî, kelâm alanında yazdığı eserlerde hiçbir taksime gitmeden yorumladığı haberî sıfatlar konusu için müstakil bir başlık açmayı hissetmemiştir.²⁷² Bazı

²⁶⁷ Öztürk, “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, 291-292.

²⁶⁸ en-Nahl 16/74.

²⁶⁹ Yusuf Işıcık, “Kur'an-ı Kerim'de Müteşâbih ve Te'vili”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1996), 61-62.

²⁷⁰ Batman, “En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 135; Yusuf Şevki Yavuz “Fahreddin er-Râzî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/89-91.

²⁷¹ İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin “Mefâtihu'l-Ğayb” Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 35.

²⁷² Arca, “Fahreddin er Râzî 'nin Allah'ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar”, 248.

sureleri veya konuları işlediği küçük çaplı müstakil eserleri olmasının yanında hacimli bir eser olan bu tefsirinde²⁷³ muhkem ve müteşâbih konusunda neredeyse bütün görüşleri zikreden²⁷⁴ Râzî'ye göre, Mu'tezilî âlim Ebu Muslim el-İsfahani mezhep kriterlerine göre muhkem ve müteşâbihleri belirlemiştir. Özellikle hidâyet ve dalâlet mânalarını içeren âyetler gibi mezheplerine muvafık olmayan âyetleri müteşâbih saydığını ifade etmiştir.²⁷⁵ Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirisinde Râzî'nin haklı görülmesiyle birlikte, Sünnî tefsir anlayışının müteşâbihleri belirleme aşamasında düştüğü mezhep endişesini görmemesi, tarafsızlığının zafiyeti olarak eleştirilmiştir.²⁷⁶

Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında muhkem âyetleri referans kabul eden Zemahşerî, yorumda mezhebî prensiplerden sıyrılamamış, hangi âyetlerin muhkem ya da müteşâbih olduğu konusunda da ön kabullerden uzak bir kriter ortaya koyamamıştır.²⁷⁷ O, Allah'ın sıfatlarını mezhebin anlayışına paralel bir şekilde yorumlamıştır. Muhkemi müteşâbih için referans olarak kabul etmesi ve müteşâbihin te'vil yetkisi verdiği râsih olanların ilimde derinleşmiş âlimler olduğunu söylemesi te'vil yöntemine zemin hazırlama olarak anlaşılmalıdır. Mezhebî hassasiyetlerini zedelediği için nasları görüşüne uygun yorumlayabilmenin en kestirme yolu onları müteşâbih kabul etmektir. Mezhep ilkelerine uygun olduğu için muhkem kabul edilen âyetler ışığında müteşâbihlerin te'vil edilmesiyle, mezhebin Kur'ân'a yakınlığı ispatlanmış böylece mensuplarına güven muhaliflere ise cevap verilmiştir. Zemahşerî'nin müteşâbihlerin peşine düşenlerin, kalplerinde eğrilik olan bid'atçiler olduğunu söylemesinin altında yatan gerekçe de Mu'tezile olmayanları kapsayacak bir ithamı barındırabilmektedir. O bu görüşüyle müteşâbih âyetleri sadece Mu'tezilî ulemânın te'vil edebileceğini, diğerlerinin ise insanları yoldan çıkarıcı olduğunu söylemektedir. Ne var ki Peygamberimiz döneminde hiçbir mezhep yoktu. Ayrıca bir mezhebe bağlı olmayı isabetli bir tevilin yegâne şartı kabul etmek de doğru değildir.²⁷⁸ Zemahşerî muhkem ve müteşâbih konusundaki üslûbunu daha çok Kelâmî konularda uyguladığı için kelâmî konuları

²⁷³ Gülsüm Karaca, *Râzî'nin Müteşâbih Âyetleri Yorumlama Yöntemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 3.

²⁷⁴ Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Ğayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, 221.

²⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/188.

²⁷⁶ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"Nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 33.

²⁷⁷ Mehmet Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddin Bâbertî Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 68.

²⁷⁸ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*, 112.

müteşâbih kabul etmiştir.²⁷⁹ Mu'tezilî düşüncenin yaygınlaşması endişesiyle Osmanlı medreselerinde Zemahşerî'nin tefsiri okutulmamıştır. Ancak özellikle de dilbilimsel konularda bu eseri esas alan ve Zemahşerî'ye çok benzer tefsir yapan ancak Mu'tezile olmayan Beyzâvî ve Nesefî tefsirleri asırlar boyu okutulmuştur.²⁸⁰

Mu'tezile'ye göre, tefsire yardımcı kaynak olarak tüm İslâmî ilimleri ve Arapçayı bilmek gerekir ancak asıl ihtiyaç olan usûl-i hamsenin bilinmesidir. Bu yüzden bir tefsirin doğruluğu tevhid ve adalet prensiplerine uygunluğu ile ölçülebilir.²⁸¹ Tefsiri, Kur'ân'ın sınırlarını açan ve her âlimin hakkını veremeyeceği bir ilim olarak gören Zemahşerî'ye göre de bir âlimin fıkıh, dil, rivayet gibi ilimlere sahip olması yeterli değil me'ânî ve beyân ilimlerini bilmesi²⁸² ve Allah'ın sıfatları konusunda temsîl, mecâz ve istiâre sanatlarını bilmesi elzemdir.²⁸³ Zira Mu'tezile'ye göre Allah hakkında tecsîm ve teşbih fikrî doğurduğu için Kur'ân'daki haberî sıfatların zâhirî mânalarının esas alınmasını imkânsızdır. Bu noktada Mu'tezile düşüncesinde Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bildiren “... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...”²⁸⁴ âyetinin referansı ile müteşâbih âyetler tevhid prensibiyle te'vil edilmiştir. Bu amaçla en çok başvurdukları mecâz, Kur'ân'ı yorumlama yöntemlerinde zorunlu bir ihtiyaç olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede Mu'tezile'nin keyfi yorumlardan uzak ve ihtiyatlı davrandığı, hakikati mecâzdan önce tutulduğu söylenmiştir. Hakîki anlamına yormak mümkün olduğu yerde mecâza başvurmayı caiz görmedikleri iddia edilmiştir.²⁸⁵ Ancak yukarıda örnekleriyle birlikte aktardığımız gibi âyetin hakikat veya mecâz olarak kabulü ve anlam tayininde mezhebî görüşlerin belirleyici olduğu dolayısıyla keyfi yorumlardan tamamen sıyrılmadıklarını belirtmiştik.

Mu'tezile düşüncesinde Kur'ân'ı anlamının temel şartı mezhebî ilkeleri bilmek hatta Kâdî Abdülcebbâr'a göre usûl-i hamse'yi kabullenmek olmuştur. Bu doğrultuda Mu'tezilî âlimler, İslâmî ilimleri tefsire yardımcı kaynak statüsünde yaklaştırmışlardır. Usûl-i hamse'ye uygun olan nasları muhkem olarak kabul ederken akla aykırı olanları

²⁷⁹ Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*, 118.

²⁸⁰ Durmuş, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, 261.

²⁸¹ Öztürk, “Mu'tezile ve Tefsir”, 91.

²⁸² Zemahşerî, *El-Keşşaf*, 1/96; Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*, 16-17.

²⁸³ Celil Kiraz, “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 521.

²⁸⁴ eş-Şûrâ 42/11.

²⁸⁵ Öztürk, “Mu'tezile ve Tefsir”, 95.

müteşâbih olarak değerlendirip bunları aklî ilkler olan ‘beş esas’ paralelinde te’vil etmişlerdir.²⁸⁶ Bu çerçevede kendi mezhepleri dışındaki müfessirleri bu ilkeleri ihmal ettiği için Allah’a kötülük isnat etmiş olarak görmeleri, itikadî tutumlarının nasları yorumlanmadaki etkisini ortaya koymuştur.²⁸⁷ Oysa müteşâbih âyetlerin te’vilinde Mâtürîdî mecâz ve dilin üslûplarından istifade etmiştir. Böylece uluhiyete uygun bir yorum tarzı geliştirmiş²⁸⁸ ve mezhebîne mensup diğer âlimlerin de desteğini almıştır.²⁸⁹ Ne yazık ki ulemânın çözmek için üzerinde durması gereken müteşâbih âyetler mezheplerin referansları olmuş ve muhaliflerinin fikirlerini çürütmek için bir araç olarak kullanılmıştır.²⁹⁰

Allah’ın Hz. Mûsâ ile konuştuğunu ifade eden “...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا...”²⁹¹ âyetini mezhebî kabullere uymadığı için sahih olmayan bir kıraatle okuyan Zemahşerî’nin, konuşma fiilinin failinin Hz. Mûsâ olduğunu belirtmesi Kur’ân’a yaklaşımındaki mezhebî temayülünü göstermektedir. Ancak “...وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...”²⁹² ifadesindeki bu âyet konuyu açığa çıkarmaktadır. Buna rağmen Zemahşerî’nin, Mu’tezilî âlimler içinde ‘konuşma’ anlamına gelen "k-l-m" kelimesine “yaralanma” anlamını verecek kadar tefsirde bid’at seviyesine çıkanlara nazaran daha mutedil bir yol izlediği değerlendirilmektedir.²⁹³

Mu’tezile’nin zayıf bir inanç üzerine kurduğu prensipler ile Kur’ân’a kendi mezhebî kabullerine göre yaklaşma fikrinin Ehl-i sünnet’e ait bir yanılığ olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu durumun temel gerekçesi olarak İslâm’da Ehl-i sünnet’in kendini merkezi kaynak ve tefsirde sahih anlayışın temsilcisi olarak görmesi şeklinde açıklamışlardır.²⁹⁴ Hicri üçüncü yüzyılda özellikle aşırı Şii veya Maniheizm gibi grupların

²⁸⁶ İlyas Çelebi, “Kâdî Abdülcebbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 2001), 24/105.

²⁸⁷ Batman, “En’am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü’yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 139

²⁸⁸ Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr’ın Tefsirlerinde Yüce Allah’a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*, 59.

²⁸⁹ Eren, *İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*, 115.

²⁹⁰ Ebû Mansûr Muahmmmed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2005), 2/277; Recep Eren, *İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 82.

²⁹¹ en-Nisâ 4/164.

²⁹² el-A’râf 7/143.

²⁹³ Pakiş, “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”, 67.

²⁹⁴ Öztürk, “Mu’tezile ve Tefsir”, 83.

İslâm'a yaptığı fikrî saldırılara karşı ciddi mücadeleler veren, İslâmî ilimlere önemli katkıları olan Mu'tezile'nin bu tutumunun bile hayırla anılması gerektiği, ortalama bir insafa sahip herkesin kabullenmesi gereken bir hakikat olarak görülmüştür. Kur'ân'a kast edenlere karşı *Meâni'l-Kur'ân* ve *Nazmü'l-Kur'ân* gibi eserlerle Kur'ân'ın dil ve icaz yönünü ispatlayarak onu savunmaları da bu çerçevede değerlendirilmiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin, Mu'tezile'nin Kur'ân'ı kendi arzularına göre yorumlamakla cehalete düştüklerini, şeytanın yolundan gittiklerini ileri sürmelerine, birikimlerini fikirsel çöp ve vesvese olarak nitelendirmelerine karşı, dışarıdan bakan biri olarak Mu'tezile'yi Ehl-i sünnet'ten çok farklı bir şekilde konumlandırın ve mezhepler üstü bir yaklaşımla değerlendiren Ignaz Goldziher, Mu'tezile'nin tecsîme düşmeden ilâhî vahyi aklı çerçevede korumak niyetinde ve işlerinde Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olduklarını söyler.²⁹⁵ Bu tespitlerin bir kısmı doğrudur ve İslâm tarihi boyunca Mu'tezile'nin bu türden katkıları inkâr edilmemiştir. Hatta birçok esere ilham kaynağı²⁹⁶ olmasının başarı olarak telakki edilmesi de bu bakımdan bakılabilir.²⁹⁷ Ancak doğrularıyla yanlışlarını örtmek, niyetini bilemediğimiz yabancı ilim adamlarını dışardan bakıyor gerekçesiyle ölçü almak yöntem olarak yanlış iken, daha önce bahsettiğimiz gibi Mu'tezile'nin çeşitli yollarla Ehl-i sünnet'e eleştiri, hakaret hatta saldırılarını cılız bir sesle dile getirmek ise insaf sınırlarını aşmaktadır.

Mu'tezile kelâmî meselelerde rasyonel yönü koruma çabasıdayken, Kur'ân ve sünnet'in bütünlüğünü ihmal etme tehlikesine girmiş ve aklı öncelemenin bir sonucu olan bu tutumunu naslar ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu minvalde Mu'tezile aklı ölçülerine ve prensiplerine uygun nasları muhkem ve mütevatir kabul ederken bu prensiplerle uyuşmayan nasları ise müteşâbih ve ahâd haber olarak nitelendirip te'vil ya da ret etme yoluna gitmiştir.²⁹⁸ Hadisleri de ret etmelerinden dolayı naklî yönden Ehl-i sünnet'e göre zayıf kaldıkları ortadadır. Bu duruma örnek olarak Mu'tezile için,

²⁹⁵ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 85.

²⁹⁶ Murat Sarıgül, "Zemahşerî Ve Fahreddin Râzî'ye Meşhur Tefsirlerde Yapılan Atıfların Sayısal Olarak Tespiti Ve Değerlendirmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 137.

²⁹⁷ Alim Hatip, *Tîbî'nin Futûhu'l-Gayb'da Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ına Yönelik Mecâz Özelinde Belagat Değerlendirmeleri* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 16.

²⁹⁸ Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", 56.

“Kur’ân’ın tamamı rü’yetullahı ispatlayan bir mâna ile gelseydi kendi itikadî düşüncesini destekler bir forma dönüştürdü” denilmiştir.²⁹⁹

Beşerî gayretin Kur’an’ı anlama çabası olan tefsir, beşerî hissiyattın yan etkilerinden farklı oranda payını almıştır. Metne ön kabullerden kurtulmuş bir şekilde yaklaşmanın imkânsız olması keyfi yorumların mübah olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Herkesin kendini nesnel olarak gördüğü bu zeminde, Mu’tezile’nin mezhebî kabullerinin teorik anlamda te’vili daha yoğun etkilediği anlaşılmış ve ilerleyen başlıklarda örnekleriyle birlikte ele alınmıştır.

2.2. Zemaşerî ve Râzî’nin Allah’a Dair Müteşâbih Lafızlar Hakkındaki Yorumlarının Mukayesesi

Vahyin ilk muhatabı ve ilk müfessir Hz. Peygamber ile başlayan tefsir çalışmaları, dönemin ihtiyaçları ve sorunlarına çözüm oranında yapılmıştır. Fetih sûresinde bahsi geçen ‘Allah’ın eli’ gibi bir kısım müteşâbih ifadeler de dahil olmak üzere birçok âyet hayatın akışıyla ilgili olarak iniyordu. Bu sebepten dolayı nüzûl sebepleri gibi hayatın bir parçası olarak âyetlerin anlaşılmasına katkısı olan birçok mesele biliniyordu. Hz. Peygamberin hayatta olması da bu konularda keyfi yaklaşımların önündeki en büyük engeldi. Ancak sonraki zamanlarda özellikle ön kabullerin etkisiyle bir ifadenin müteşâbih olmasını belirleyen şartlardan müteşâbihlerin te’viline kadar birçok alanda ihtilaf ortaya çıktı. Teorik zeminini oluşturmaya çalıştığımız daha önceki meselelerin devamı niteliğindeki bu başlığımızda Zemaşerî ve Râzî’nin Kur’ân’da Allah için kullanılan isim, izâfet terkibi ve fiil türündeki bazı müteşâbih lafızlara getirdikleri yorumlar mukayese edilecektir. Âyet içi veya âyet grubu bağlamları birbirine uzak olduğu durumlarda isim ve izâfet terkibi türündeki aynı müteşâbih ifade için müfessirler farklı yorumlar yapmışlardır. Bu sebepten dolayı aynı müteşâbihin geçtiği her âyet ayrı ayrı incelenecektir.

2.2.1. İsim Türünde Müteşâbihler

Bu başlıkta Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın kendisine atfettiği ve zâhirî anlamı insanbiçimci/antropomorfik anlatım tarzına sahip olan vech, ayn, yed, yemin, nur vb.

²⁹⁹ Koçyiğit, *Kur’an ve Hadiste Rü’yet Meselesi*, 11; Ceran, “*Mu’tezile’nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru’yetullah Problemi*”, 108.

şekillerde geçen müteşâbihlerin müfessirlerimiz tarafından nasıl te'vil edildiği ele alınacaktır. Daha sonra bu ihtiyaç oldukça bu te'villerin bağlantılı olduğunu düşündüğümüz mezhebî kabullerle birlikte değerlendirilecektir.

2.2.1.1. Vech

“وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ”

“Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır. Şüphesiz Allah’(ın rahmeti ve nimeti) genişdir, O her şeyi bilendir.”³⁰⁰

Zemahşerî ilgili âyeti bir bütün olarak değerlendirmiş, âyette geçen “vech” kelimesini Allah’ın varlığı olarak anlamlandırmış ve dönülecek yön olarak yorumlamıştır. Buna göre Allah’ının varlığı doğu ve batı fark etmeksizin her yerde olduğu şeklinde açıklamıştır. Namaz kılarken “...فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...”³⁰¹ ifadesiyle yüzün Mescid-i Harâm’a çevrilmesini emreden âyetini delil getirerek “vech” kelimesini, Allah’ın varlığı yani razı olduğu yön olarak te'vil etmiştir. Ayrıca Zemahşerî, âyetin sebab-i nüzûlü hakkında iki rivayet nakletmiştir. Bunlardan ilki İbn Ömer’in namazda binek üzerinde bulunan kişinin, bineği hangi tarafa yönelmişse kiblenin orası olması şeklindeki rivayettir. Diğerisi ise karanlıkta kibleyi tayin edemeyen bir grubun farklı yönlere dönüp namaz kılmaları, sabah olunca hatalarını fark etmeleri üzere bu ayetin inmesidir. Dolayısıyla söz konusu âyetteki “vech” kelimesini namaz ile bağdaştırarak Allah’ın varlığı şeklinde te'vil etmiştir.³⁰²

Zemahşerî, başka âyetlerde geçen vech kelimesini yine benzer şekilde “zat” anlamında yorumlamıştır. Örnek olarak Allah’tan başka her şeyin helak olacağını bildiren “وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” âyetinde³⁰³ geçen: “وَجْهَهُ” kelimesini “onun zâtı” “إِلَّا وَجْهَهُ” kelimesini ise “O hariç” şeklinde yorumlamıştır.³⁰⁴ Benzer şekilde “وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” âyetinde³⁰⁵ geçen “وَجْهُ” kelimesini “Rabbinin zâtı” şeklinde yorumlamıştır. Bu görüşü için Mekkeli yoksulların

³⁰⁰ el-Bakara 1/115.

³⁰¹ el-Bakara 2/150.

³⁰² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/314.

³⁰³ el-Kasas 28/88.

³⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/531.

³⁰⁵ er-Rahmân 55/27.

kullandığı “Beni şu zor durumdan kurtaracak kerem sahibi asil bir yüz -zat- yok mu?” örneğini vermiştir.³⁰⁶

Râzî de, kıblenin değişimi ile ilgili bu âyetin nüzûl sebebinin namazla ilgili olduğunu ve sahâbenin ile tâbiûnun bu anlamdaki rivayetlerini aktarır. Râzî, “yüzünüzü kibleye çevirin”³⁰⁷ âyetinde geçen “vech” kelimesi ile “kıblenin değişimi”ne işaret edildiğini dile getirir. Ancak O, söz konusu âyetin Beytûlmakdis’ten Beytullah’a yönelmeye mi yoksa Yahudilerin kible değişimine yönelik itirazlarına bir cevap olduğuna mı işaret ettiği hususunda ihtilaf olduğunu söyler.³⁰⁸

Râzî’ye göre Allah, bu âyetle kendisine yön ve cisim atfedenenin görüşünü nefyetmiş ve “vech” kelimesi ile yönlerin sahibi olduğuna işaret etmiştir. Daha sonra teccîm fikrini Allah’tan tenzih etmek için bu âyetin tefsirini kelâmî çerçeveye taşımış ve bu amaçla aklî delilleri sunmuştur. Ona göre yön, bir yaratıcıya muhtaç hadis varlıkların özelliği olan açı, uzunluk ve derinlik gibi arazlardan meydana gelir. Allah bütün yönlerin yaratıcısı olduğu için yaratılanlardan önce de vardı ve yönlerden münezzehtir. Ayrıca yüz, bir cisim olsaydı belli bir tarafta bulunması gerekirdi ki ‘nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır’ ifadesi cisim özelliği taşımamaktadır. Dolayısıyla Allah’ın yüzü “kıblesi” anlamında anlaşılmalıdır. Böylece müfessir ‘vech’ kelimesi için hakiki anlamın imkânsız olduğunu tespit ettikten sonra bunu birkaç şekilde te’vil eder:

a-) Allah’ın yüzü; Allah’ın evi ve Allah’ın devesi örneklerinde olduğu gibi Allah’ın onları yarattığının edebi bir üslûpla bildirmesidir. Ayrıca Zemahşerî’ye yakın bir te’vil olarak Râzî vech kelimesini, ‘Allah’ın zâtı’ mânasına yorar. Bu anlamda Allah’ın zâtı Kâbe’de olduğu için kible olmamış, orayı kible tayin ettiği için kible olmuştur.

b-) Yüz kelimesi ile kastedilen şey ‘niyet ve ameldir’. Bu kullanıma örnek olarak, “ربّ العباد اليه الوجه والعمل” “Niyet ve amellerin kendisine yapıldığı kulların rabbidir” şiiri, bu mânanın Arap örfünde de yaygın olduğuna delâlet eder.

c-) Vech kelimesi ile ‘Allah’ın rızası’ kastedilir. “Biz ancak Allah’ın yüzü için (rızası için) sizi doyuruyoruz.” meâlindeki âyeti³⁰⁹ bu anlama işaret eder.

³⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/9.

³⁰⁷ Bakara 2/144

³⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 4/120.

³⁰⁹ el-İnsân 76/9.

d-) Yüz kelimesinin anlamda etkisinin olmadığı söylenmişse de bu lafız ‘kible, rahmet, nimet ve mükafat’ mânalarını ifade eder.³¹⁰

Râzî, “وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ” âyetinde³¹¹ geçen “وَجْهَهُ/vechehu” kelimesini “O’nun zâtı” mânasında yorumlar ve Mücessime’ye bu âyetler üzerinden müteşâbihe yaklaşımlarına reddiyede bulunur. Onların vech kelimesini ‘yüz’ uzvu olarak yorumlamasına, aklî ve naklî olarak getirdiği delillerle karşı çıkar.³¹² Örneğin, “Allah’ın yüzü (zâtı) hariç her şey yok olacaktır.” meâlindeki âyette³¹³ geçen “yüz” kelimesinin Mücessime tarafından organ³¹⁴ olarak anlaşıldığını belirtmiştir. Ona göre Mücessime’nin iddia ettiği gibi Allah’ın yüzü hariç her şey helak olacaksa cisimleştirdikleri Allah’ın eli veya gözü gibi diğer organların da helak olması gerekir. Böylece kendileri ile çeliştiklerini dile getirir. Ayrıca bir işin hakikatini kast etmek için o işin vechi denildiği gibi, bazı âlimlerin vech ile Allah’ın varlığını ve hakikatini anladığını öne sürer.³¹⁵

Bu yaklaşımlarına bakıldığında Zemahşerî’nin, müteşâbihleri yorumlama metodunda mensubu olduğu Mu’tezile mezhebinin etkisinde kaldığını söylemek zor değildir. Bu tür meselelere tenzih merkezli yaklaştığı için Ehl-i sünnet tefsir anlayışına yakın yorumlar getirmekle birlikte, önümüzdeki konulara da ışık tutacağı için Zemahşerî’nin müteşâbihlere yaklaşımını oluşturan mezhebî arka plana değinmekte fayda vardır. Kendini ehlü’l-adl ve’t-tevhîd olarak isimlendiren Mu’tezile’ye göre, Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşlerini biçimlendiren meşhur beş prensibin/usûl-i hamsenin ilki olan tevhid, Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olmasıdır. Taaddüd-i kudemâya (kadîmlerin veya ilâhların çokluğuna) meydan vermemek için hâdis mânaları Allah’ın zâtından tenzih ederler. Örneğin Allah’ın ilim, irade, kudret, hayat gibi sıfatları zâtından ayrı olursa kadîm varlıkların çokluğuna sebep olur. Birden çok ezeli varlığın mevcudiyetini reddetmek suretiyle Allah’ın sıfatları zâtıyla aynı sayılır. Bu yüzden Allah’ın kıdemi haricinde ona sıfat isnat edilmemiştir. Allah’ın ilim, hayat, basar sıfatları vardır denilmez. Bunun yerine Allah zâtıyla basardır, zâtıyla âlimdir, zâtıyla haydır gibi ifadeler kullanılır. Allah’ın sıfatlarına aksi yaklaşımları Vâsıl, şirke;

³¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 4/23.

³¹¹ Lokmân 31/22.

³¹² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 25/155.

³¹³ el-Kasas 28/88.

³¹⁴ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/449.

³¹⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 25/25.

Zemahşerî ise Hıristiyanlıktaki teslis inancına denk tutar. Mu'tezilî âlimler bu noktada tevhidî korumak amacıyla Allah'a dair müteşâbih ifadeleri tenzihî bir yaklaşımla yorumlamayı seçmişlerdir.³¹⁶

2.2.1.2. Ayn

“... وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي”

“... (Ey Musa! Sevilmem) ve benim gözümün önünde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim.”³¹⁷

Zemahşerî, bu âyette geçen “عَلَى عَيْنِي” ifadesine Hz. Mûsâ'nın Allah'ın gözetiminde yetiştirilmesi, böylece Ona (a.s) daha iyi davranılması mânasını vermiştir. Bir ustaya, “ürünü gözümün önünde yap” denildiğinde “özen göster” anlamının kast edildiğinden hareketle âyette geçen ‘göz’ kelimesine bu anlamı vermiştir.³¹⁸

Râzî ise, “gözümün önünde” ifadesinde “bilgimiz dahilinde ve irademe göre” şeklinde bir mecâz anlamın olduğunu söyler. “Göz” kelimesini ise ilâhî ihtimam, gözetme, yani eziyetten koruyup kollama anlamında yorumlar. Daha sonra Hz. Mûsâ ile Hz. Harun'un firavunun aşırı gitmesinden endişe etmelerine karşı Allah'ın onlara, “korkmayın çünkü ben sizinle beraberim ben işitirim ve görürüm” âyetini³¹⁹ bu anlama delil getirir.³²⁰

“وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ”

“Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır!”³²¹

Allah'ın Hz. Nuh'a gemi yapma emrini verdiği bu âyette geçen “بِأَعْيُنِنَا” ifadesine Zemahşerî, “gözetimimiz altında, engellemelere karşı korunmuş, ustaca ve Allah

³¹⁶ Murat Serdar, *Kelam Tarihi* (Kayseri: Kelamiyat, 2012), 214-215; Sönmez Kutlu vd., *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat (Ankara: Ankuzem, 2006), 741; Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı yayınları), 575; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2010), 216; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

³¹⁷ Tâhâ 20/39.

³¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/82.

³¹⁹ Tâhâ 20/46.

³²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/53.

³²¹ Hûd 11/37.

yanındaymış gibi yap” anlamını verir. Bir sonraki kelime olan “vahyimizle” ifadesini ise geminin nasıl yapılacağına Hz. Nuh’a vahiy ile gösterileceği şeklinde yorumlar.³²²

Râzî ise, bu âyetteki “بَاعَيْنَا” ifadesinde hakiki mâna olarak organ/göz anlamının mümkün olmayacağını şu şekilde izah eder. Burada çoğul olarak kullanılan “بَاعَيْنَا” kelimesi zâhirî anlamda Allah’ın birçok gözü olduğunu gösterir. Oysa mezkûr âyetteki bu durum “وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي” âyetinde³²³ geçen ‘tek göz’ şeklindeki tekil kullanımına ters düşer. Ayrıca Râzî’ye göre, zâhirî mâna doğru ise gemiyi gözler ile yapma gibi anlamsız bir sonuç çıkar. Bu çerçevede zâhirî anlam imkânsız olunca “göz” kelimesinin, “nezaretçi yani geminin nasıl yapacağını öğreten bir meleğin gözetimi” şeklinde te’vil eder. Müfessir, önem verilen bir iş için kinaye olarak “gözünü dikmek” örneğinden hareketle “göz” ifadesinin, gemi yapımına önem vermeyi ifade etmek maksadıyla kullanıldığını ileri sürer. Böylece bu kullanımın Allah’ın Hz. Nuh’u korumak, gemi yapımına mâni olmaya çalışanları engellemek ve geminin nasıl yapılacağını öğretmek amacına matuf olduğunu ifade eder.³²⁴

2.2.1.3. Yed

“وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...”

“Yahudiler bir de ‘Allah’ın eli bağıdır’ dediler!.. Bu söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır! O’nun iki eli de açıktır...”³²⁵

Zemahşerî, “elini boynuna asılı hale getirme onu büsbütün de açma” âyetiyle³²⁶ irtibat kurarak yukardaki âyette geçen elin açık ya da kapalı olmasının “cimrilik ve cömertlik”ten kinaye olduğunu belirtir. Çünkü elini hiç kullan(a)mayan ve cömertçe harcayan birine “eli açık” denildiği gibi âyette de hakiki mânada elini kapatmak veya açmak kastedilmemiştir. Zemahşerî bu görüşünü şu şiirlerle de destekler. Câhiliye devrinde yaşamış olan muallaka sahibi İslâm şairi Lebid’in,³²⁷ “Sağanak bir yağmurla bulut ellerini açarak koruya öyle cömertçe davrandı ki” veya “Yuları kuzey rüzgarının

³²² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/197.

³²³ Tâhâ 20/39.

³²⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/230.

³²⁵ el-Mâide 5/64.

³²⁶ el-İsrâ 17/29.

³²⁷ Süleyman Tülücü, “Lebid b. Rebîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121

eline geçtiğinde...” şiirlerinde şairin buluta ve rüzgâra el isnat ederek cömertliği kastettiğini söyler. Burada Zemahşerî tefsir ile ilgili ilimleri bilmenin bir müfessir için elzem olduğunu dile getirir. Beyân ilminden habersiz olanların bu ve benzeri âyetleri yanlış te’vil edeceğinden bahseder. Âyet nazımının bozulmaması ve temelinde meydan okumayı barındıran Kur’ân icazının zedelenmemesi adına Zemahşerî, Arap dili ve belâgatına dikkat edilmesi gerektiğini ve bunun müfessirlerin en önemli vazifelerinden biri olduğunu söyler.³²⁸ Zemahşerî temsîl, tahyîl, mecâz ve istiâre gibi edebî sanatlardan yararlanarak, Allah’ın elinden, cömertlik anlamını çıkarmıştır.³²⁹

Zemahşerî, bu âyette Yahudilere yönelik olarak kullanılan “غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ/onların eli bağlandı” sözünün, onların aleyhine bir cimrilik ve uğursuzluk bedduası barındırdığını dile getirir. Böylece Yahudilerin dünyada elleri bağlı esir hayatı yaşayacaklarını, âhirette de cehennem kelepçeleri ile azap görecekleri söyler. Allah’ın cimrilik gibi çirkin bir şeyle beddua etmeyeceğini, buradaki kastın ise Yahudilerin yaptıklarından dolayı cimriliklerine cimrilik katılması şeklinde açıklar.³³⁰ Zemahşerî’nin bu yorumunda Allah’ın insan iradesine müdahale etmediği şeklinde mezhebî görüşlerinden biri olan “hızlan” prensibinin etkisinden bahsedilebilir.³³¹

Râzî, âyette geçen “يَدُ اللَّهِ” ifadesinde hâkiki anlamının dışında mecâzi bir mânanın bulunduğunu aktarır. Bu mânanın doğru tespiti için âyetin sebep-i nüzûlü ile kelimenin mânası üzerinde durulması gerektiğini savunur. Râzî “yed” kelimesini şu mânalarda te’vil eder ve bu anlamların “وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً...” âyetinde³³² olduğu gibi ortak noktasının “cimrilik” olduğunu söyler. Ona göre, “Allah’a güzel borç vermek” meâlindeki âyetten³³³ Yahudilerin Allah’ı fakir ve âciz olarak anlamalarından ve kullarından borç isteyen İlah’ın cimri olduğunu düşüncülerinden dolayı Allah, onların böyle söylediklerini bize nakletmiştir. Yahudilerin sahâbenin sıkıntılarını görünce onlarla alay etmek için

³²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/265-266.

³²⁹ Kiraz, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, 530.

³³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/266-267.

³³¹ Mu’tezile’de şer Allah’tan gelmediği için insan işlediği günahıtan ötürü Allah’ın insan üzerindeki yardımını kesme mânasında “hızlan” anlayışı hakkında ayrıca bkz. Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 268; Sönmez Kutlu vd., *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 75; Murat Serdar, *Kelam Tarihi*, 217; Fığlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri*, 574; İlyas Çelebi, “Hızlân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/419.

³³² el-İsrâ 17/29

³³³ el-Bakara 2/245.

“Muhammed’in tanrısı fakirdir” gibi sözlerini, Allah bu şekilde bize aktarmıştır. Veya Yahudiler Hz. Muhammed’i yalanlayınca onların geçimlerini zorlaştıran Allah’ı, cimrilik sıfatıyla vasıflandırmışlardır. Ya da dönemin filozoflarına ait Allah’ın tek tarz yaratma gücüne sahip olduğu şeklindeki görüşlerin etkisinde kalan Yahudiler, bu düşüncüyü “elin bağlı olması” olarak ifade etmişlerdir.³³⁴

Râzî bu âyet özelinde Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bütün “Allah’ın eli” ifadeleri ile ilgili açıklamalar yapmış ve Mücessime’yi bu konuda tenkit etmiştir. Mücessime, “Onların yürüyecekleri ayakları mı var, yoksa tutacakları elleri mi var veya görecekları gözleri mi var yahut işitecekleri kulakları mı var (neleri var)?” âyetinden³³⁵ putların uzuvları olmadığı için ilâhlığa layık olmadığı şeklinde anlam çıkarmıştır. Bu görüşlerinden dolayı “Allah’ta uzuv yoksa uluhiyeti olmaz” anlayışıyla “yed” kelimesinin bir uzuv olduğuna kanaat getirmişlerdir. Râzî bu âyetten böyle bir mâna çıkmayacağını, Allah’ın bir cisim olmadığını, cisim olanın hareket ve hareketsizlik şeklinde iki sığata sahip olduğunu ve bu sıfatların muhdes varlıklar için geçerli olacağını söyleyerek bu iddiaları reddetmiştir. Râzî’ye göre, muhdes olan sınırlıdır, bir araya gelme ve çözülme durumundadır. Kendisini meydana getiren bir parçaya muhtaçtır. Muhtaç olan da ilâh olamaz. Allah ise bütün bu durumların yaratıcısıdır ve bu özelliklerden münezzehtir. Daha sonra Râzî, Ehl-i sünnet’in ‘Allah’ın eli’ konusundaki görüşlerini nakleder. Buna göre Selef, Allah’ın eli gibi müteşâbih kabul edilen ifadelere inanır ama keyfiyetini Allah’a havale eder, kelâmcılar ise nimet, kuvvet, mülk, dikkatli iş yapmak gibi te’vil sonucu ulaşılan mânaları esas alır. Kaldı ki onlara göre, Allah’ın tek kudretinin dışında ikinci bir kudretinin olmayacağından dolayı iki elden maksat iki kudret olmaz. Râzî’ye göre Kur’ân’da el, iki el ve eller şeklinde Allah’a isnat edilen ifadelerin sayı anlamında değil, Allah’ın nimetlerinin sayısız olması bakımından, nimet olarak anlaşılabilir. Ayrıca iki elden kasıt iki cins nimettir ki uhrevi-dünyevi, faydalı-zararlı nimetler gibi farklı tasnifler yapılabilir.³³⁶

“إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ”

³³⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 12/43.

³³⁵ el-A’râf 7/195.

³³⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 12/44-46.

“Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir...”³³⁷

Zemahşerî, yukarıdaki âyette geçen "يُدُّ اللَّهُ" ifadesini tahyîl yani gerçeğe benzetme ve canlandırma³³⁸ olarak yorumlamıştır. Ona göre, Allah cisimlere ait sıfatlardan münezzehtir olduğu için “Allah’ın elinden” kasıt “peygamberin elidir.” Peygamberle yapılan anlaşmanın Allah ile yapıldığını ortaya koymak amacıyla böyle bir ifade kullanılmıştır. Yani Müminler Allah’ın elini tutup biat edemeyeceklerinden dolayı peygamberin eli Allah’ın eli gibi takdim edilmiştir. Zemahşerî bu durumu “Kim Resûl’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur...” âyetine³³⁹ benzeterek açıklamıştır.³⁴⁰ Bu yorum Zemahşerî’nin tefsir yönünün ne kadar güçlü olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım onun dil ve belâğat alandaki başarısını da göstermektedir.

Râzî’ye göre, “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir” âyetinde geçen “el” kelimelerinin ikisi de aynı mânada alınır, “Allah’ın onlara olan nimeti, Allah’ın dinine girdikleri için onların gösterdikleri ihsanın üstünde; Allah’ın onlara olan yardımını, onların Allah’ın dinine olan yardımlarından daha kuvvetlidir” şeklinde bir mâna çıkar. Ancak “el” kelimeleri farklı mânalarda alınır, Allah hakkında olan “yed” kelimesi koruma ve emin kılma anlamında iken, biat edenler hakkındaki “yed” kelimesi organ anlamındadır. Ona göre, bir alışverişte iki kişinin ellerini uzattığı zaman üçüncü bir kişi elini bu ikisinin ellerinin üstüne koyarak alışverişinin sağlam bir şekilde bitmesini sağlar. İlgili âyette de benzetme ile Allah, bu biatin korunmasını kastetmiştir.³⁴¹

“أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ”

“Görmüyorlar mı ki, biz ellerimizle onlar için birçok hayvan yarattık. Bu sayede onlar bunlara sahip olmuşlardır.”³⁴²

Zemahşerî, “عَمِلَتْ أَيْدِيْنَا/ellerimiz ile yaptıklarımız” ifadesini “işin sadece Allah tarafından yapıldığı, kendi kudreti dışında bu eşsiz yaratılışı ve güzelliği böyle hikmetli

³³⁷ el-Fetih 48/10.

³³⁸ Ali Durusoy, “Hayal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/1.

³³⁹ en-Nisâ 4/80.

³⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/538.

³⁴¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28/87.

³⁴² Yâsîn 36/71.

bir şekilde ortaya çıkarmanın mümkün olmadığı” şeklinde yorumlamıştır.³⁴³ Râzî ise, âyette geçen “عَمَلْتُ أَيِّدِيْنَا” ifadesinin “yarattığımız şeyler” olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir.³⁴⁴

“قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيْ أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ”

“Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi.”³⁴⁵

Zemahşerî, “iki elimle yarattım” anlamındaki “خَلَقْتُ بِإِيْدِيْ” ifadesini meânî ilmindeki tağlip üslûbuyla³⁴⁶ ele alır. Zemahşerî’ye göre bu üslûp, el kullanılmaksızın yapılan işlerde el kullanılmış gibi anlatılmasına veya kendi elleriyle yapılmış gibi ifade edilmesine imkân sağlar. Böylece âyette geçen “iki el” ifadesi Allah’ı bir organ ile nitelemenin aksine bu işin Allah tarafından yapıldığını ifade etmek içindir.³⁴⁷ Râzî’ye göre, “iki el” ile bizzat Allah yani işlerin faili anlamı kast edilmiştir. Allah’a hakiki anlamlarının hamledilmesi imkânsız olan “pek çok gözler,”³⁴⁸ “tek bir yan- taraf,”³⁴⁹ “pek çok eller,”³⁵⁰ “tek bacak,”³⁵¹ gibi ifadeler bir canlı üzerinden tasavvur edildiğinde çirkin bir şekil oluşacağından bu şekilde te’vil edilir.³⁵²

2.2.1.4. Yemin

“لَا خَدْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ”

“Elbette onu sağ eliyle yakalardık.”³⁵³

Zemahşerî, bu âyetin anlaşılması için önceki âyetlerde “Kur’ân’ın değerli bir elçinin sözü olduğu, bir şair veya kâhin sözü olmadığı, Allah tarafından indirildiği ve Allah’a aitmiş gibi sözler uydurması halinde peygamberin sağ elinden güçlü bir biçimde

³⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/191.

³⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/106.

³⁴⁵ Sâd 38/75.

³⁴⁶ Tağlib, mânanın aralarındaki ilgiden dolayı başka kelimeyle ifade edilmesidir. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Tağlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/372.

³⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/281.

³⁴⁸ Kamer 54/14

³⁴⁹ Zümer 39/56

³⁵⁰ Yasin 36/71

³⁵¹ Kalem 68/42

³⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/229.

³⁵³ el-Hâkka 69/45.

yakalanacağı” ifade eden âyet grubunun³⁵⁴ birlikte ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre âyet; elçi, beşer sözünü Allah’a ait olduğunu iddia ederse, celladın öldüreceği kişiyi sağ eliyle yakalamasında olduğu gibi elçinin karşılaştacağı muameleyi gösterir.³⁵⁵ Râzî de, aynı şekilde “sağ el” ile cezanın kastedildiğini belirtir ve cellat örneğini verir. Ona göre, buradaki “بِالْيَمِينِ” ifadesi “بِالْيَمِينِ” mânasında olup “onun sağ eli” anlamına gelir. Ayrıca müfessir, “(Uyanlar, uydukları adamlara:) Siz bize sağdan gelirdiniz (sûreti haktan görünürdünüz) derler.” meâlindeki âyetin³⁵⁶ delâletiyle “yemin” kelimesinin “hak” anlamına geldiğini de ileri sürer. Böyle bir girişim karşısında elçiye engel olma adına âyetin “biz ondan hak ile intikam alırız” şeklinde yorumlar.³⁵⁷

“... وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ...”

“...ve gökler O’nun eliyle dürülmüş olacaktır...”³⁵⁸

Zemahşerî, âyetin tefsirinde ilkin insanın Allah’ı hakkıyla takdir edemediği, devamında ise arzın onun avucunda olması ve göklerin sağ elinde dürülmüş olması şeklinde Allah’ın kudretini gösterecek bir anlatıya değinir. Bu ifadelerde Allah’ın azametinin tasvir edilmesine rağmen büyüklüğünün farkına varmanın mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca Zemahşerî’ye göre, muhatabın zihninde tahayyül yoluyla Allah’ın azametinin kavratılması amacıyla böyle bir ifade kullanılmıştır. O, tahyîl metodunun müteşâbih ifadelerin te’vili konusunda çok yararlı bir unsur olduğunu, bundan habersiz olanların yanlış te’villere kaydığını hatırlatır.³⁵⁹

Râzî de Zemahşerî gibi, Allah’ı hakkıyla tanımayan ve takdir edemeyen müşriklerin özelliklerini ve yaptıklarını bildiren bu âyeti bir bütün olarak değerlendirir. O, Ehl-i sünnet’in müteşâbihi te’vil etme yöntemine değinir. Ona göre, hakiki mânaya hamletmenin imkânsız olduğu durumlarda mecâzi anlam başka bir delil ile tercih edilebilir. Ancak hakiki anlam mümkünse mecâz kabul edilmez. Çünkü bu yol bütün Kur’ân’ı hüccet olmaktan çıkarır, zâhirden uzaklaştırır. Aksi halde namazı emreden âyetlerden “zikrullah ile kalbi temizleme” şeklinde keyfi yorumlara neden olacağını öne

³⁵⁴ el-Hâkka 69/40-45

³⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/204.

³⁵⁶ es-Sâffât 37/28.

³⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 30/118.

³⁵⁸ ez-Zümer 39/67.

³⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/320-321.

sürer. Râzî, Zemahşerî'nin farklı bir yöntem ortaya koymadığı ve öncekilerin metotlarıyla te'vil yaptığı halde başkasının bilmediği bir yöntemi icat etmiş gibi bir ifade kullanmasına hatta eskilerin metotlarını çirkin görmesine karşı çıkar. Ona göre, zorlama te'villere giren Zemahşerî, harici bir delil ile zâhirî anlamı bırakıp mecâzî kabul ediyorsa bu önceki âlimlerin yöntemidir. Bu ifadelerin organ olmadığına, mânasının Allah'a havale edilmesi gerektiğine inanıyorlarsa, bu yol zaten te'vile yanaşmayan selefte aittir. Kısacası bu iki yolun da onlara ait olmadığı ortadadır. Râzî bu bağlamda, “yemin” lafzını hakiki mânaya hamletmenin imkânsız olduğunu söyler. Lafzî mânasız olmaktan kurtarmak için bir delil ile hakiki mânanın dışında mecâzî mânaya hamletmeye olan ihtiyacı açıklar. Bu bağlamda “sağ ellerinin altındakiler” âyetin³⁶⁰ ve örfen “falancanın elindeki ev” örneklerinin delâleti ile “yemin” lafzının “sahip olma” anlamına geldiğini ifade eder. Daha sonra “*Esâsü't-takdîs*” eserini hatırlatır ve konunun detayları için oraya yönlendirir.³⁶¹

2.2.1.5. Nûr

“اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...”

“Allah; göklerin ve yerin ‘nur’udur. O’nun nurunun hayret verici durumu, içinde çerağ bulunan bir kandillige benzer...”³⁶²

Zemahşerî'nin bu âyete getirdiği yorumun detaylarına bakıldığında Mu'tezile mezhebinin beş esasından biri olan tevhid ilkesi karşımıza çıkmaktadır. Bu ilkenin bir gereği olarak Allah'ın zâtından ayrı sıfatlara sahip olması kabul edilememiştir. Bu düşünce okulunun bir mensubu olan Zemahşerî, nur sıfatını Allah'a isnat etmek yerine, Allah'ın “nur'un sahibi” olduğunu söyler. Ayrıca “nur” kelimesinin “hak” anlamına geldiğini ifade eder. Zemahşerî'ye göre, bu âyette yer ve gök kelimeleriyle birlikte geçen nur'un ne kadar geniş alanları aydınlattığı ve mahlukatın bu nur'la aydınlandığı anlamını taşır. Daha sonra Allah'ın bu parlak nur'u kullarından dilediklerine ulaştırması, Allah'ın hakka ulaşmak için kullarına düşünme, akıl ve tefekkür gibi destekler vermesi olarak açıklar.³⁶³ Zemahşerî'nin bu yorumlarında Mu'tezile kader inancının izlerine

³⁶⁰ el-Mü'minûn 23/6.

³⁶¹ “Yemin” lafzı özelinde müteşâbihler hakkında Zemahşerî ve Mu'tezile'ye karşı çıktığı görüşlerin detayları için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/15-17.

³⁶² Nûr 24/35.

³⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/306.

rastlamak mümkündür. Zira insan iradesinin merkezde olduğu kader inançlarına göre nur'un bir hidayet anlamında Allah'tan gelmesi mezhep görüşlerine aykırı olurdu.

Râzî'ye göre nur'un ilâh olması yani hakiki anlama gelmesi imkânsızdır. Çünkü Arapçada güneş, ay ve ateşten çıkan parça için de nur ismi kullanılır. Râzî nur'un cisim olmadığını aklî deliller ve uzun kelâmî açıklamalarla aktarır. Daha sonra “nur'un” mecâzi anlama hamledilmesi gerektiğini söyler. Mücessime'nin nur'a ilâhi mânalar yüklemesine karşı Râzî, “...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur...” meâlindeki âyetiyle³⁶⁴ itiraz eder. Ona göre, âyetin devamında “onun nurunun meselesi” diye başlayan bölüm Allah'ın zâtının bir nur olmadığına delâlettir. Ayrıca nur'un Allah tarafından yaratıldığını bildiren “... وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ...” âyetiyle³⁶⁵ ‘nur’un Allah'ın zâtı olmadığı kesin bir şekilde ortaya çıkar. Nur kelimesini “hidâyet” anlamında te'vil eden Râzî, “Allah yerde ve gökte hidâyete ulaştırandır” ve “buradaki nur'un sahibidir” sonucunu çıkarır. Bu görüşünü “يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ” âyetiyle³⁶⁶ destekler.³⁶⁷ Ayrıca Râzî, “Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi” âyetindeki³⁶⁸ “nur’un Kur’ân olduğunu, “sirâc-ı münîr” ifadesiyle³⁶⁹ Hz. Peygamber'in kastedildiğini, Allah'ın imanı nur, küfrü zulmet olarak nitelemesinden dolayı nur'dan kastın da müminin kalbindeki marifetullah ve iman olduğunu söyler.³⁷⁰ Bu yorumları Râzî'nin “nur” kelimesinin anlamı için kabul ettiği hidâyet tespitini destekler.

Kur’ân-ı Kerim’de Allah için kullanılan isim türündeki yed, vech, ayn, yemin ve nur gibi ifadelerin zâhir mânası tevhid inancına aykırı olduğu için hem Zemahşerî hem de Râzî tarafından müteşâbih kabul edilmiştir. İki müfessir de tenzih çerçevesinde ele aldığı bu tür müteşâbihler hakkında çok yakın yorumlar getirmiş ve muarızlara cevaplar vermişlerdir. Öyle ki günlük dilde mecazî anlamda kullanılan bu kelimelerin hakiki manaya hamledilmemesi gerektiği noktasında ittifak etmişlerdir. Bahsi geçen müteşâbihlerin te'vili için Allah'ın şanına ve Kur’ân'ın ruhuna uygun olması gibi

³⁶⁴ eş-Şûrâ 42/11.

³⁶⁵ el-En’âm 6/1.

³⁶⁶ el-Bakara 2/257.

³⁶⁷ “Nur” lafzı hakkındaki diğer tespitleri için ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/224-225.

³⁶⁸ el-Mâide 5/15.

³⁶⁹ el-Ahzâb 33/46.

³⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/233.

mezhebî kabullerin de benzer hassasiyetler taşıması muhtemelen bu yakınlığın bir diğer sebebi olmuştur.

2.2.2. İzâfet Terkibi Türünden Müteşâbihler

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın kendisine atfettiği eyyâmullah, nâkatullah, hablullah, sıbgatullah, rûhullah/kelimetullah ve hudûdullah kelimelerinin müfessirlerimiz tarafından nasıl te’vil edildiği irdelenecektir. Allah hakkında kullanılsa da zâhirî mânası insanbiçimci anlamları barındırdığı için müfessirlerimiz tarafından müteşâbih kabul edilen bu ifadelere Allah’ın şanına yakışır anlamlar yüklemişlerdir. Her iki müfessirin sahip olduğu tenzih kaygısından dolayı Allah’ı cismani nitelemelerden

2.2.2.1. Hablullah

“وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...”

“Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın; parçalanmayın...”³⁷¹

Zemahşerî, kopmayacak bir ipe bağlı olan kişi duyduğu güven örneğinden hareketle, hablullah tamlamasını Allah’a güvenme ve ondan yardım isteme şeklinde bir benzetme sanatı olarak açıklamıştır. Ayrıca “ipi” Kur’ân, bu ipe “tutunmayı” ise kulların Allah’a verdiği sözlerine sadakat gösterme şeklinde yorumlamıştır.³⁷²

Râzî, bir önceki âyette Allah’ın müslümanlara yasakladığı şeyleri bildirdikten sonra “Allah’ın ipine sarılma” emrinin gelmesini, haktan ayrılmama anlamında Yüce Allah’a olan sadakat olarak yorumlamıştır. Böylece Zemahşerî’ye yakın bir tespitte bulunan Râzî’ye göre, ip hakikate ulaştırıcı bir araçtır ve müfessirler bu aracın mahiyeti hakkında farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Râzî, “...بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ...” âyetinde³⁷³ Allah ve insanlara nispet edilen iki çeşit ipten hareketle “ip” kelimesini İbn Abbas’ın “Allah’a verilen söz”, Hz. Alî ve İbn Mesûd’un “Kur’ân,” bazı âlimlerin ise, “İslâm ümmeti veya cemaat” olarak yorumladıklarını nakletmiştir.³⁷⁴

³⁷¹ Âl-i İmrân 3/103

³⁷² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/601.

³⁷³ Âl-i İmrân 3/112.

³⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/177.

2.2.2.2. Sıbgatullah

“صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ”

“Allah’ın rengiyle boyandık. Allah’tan daha güzel rengi kim verebilir? Biz ancak O’na kulluk ederiz (deyin).”³⁷⁵

Zemahşerî, “صِبْغَةَ اللَّهِ” terkiibini, önceki âyetlerde Allah’a iman etmekten bahseden ifade ile birlikte ele alır. Ona göre bu ifade, Hıristiyanların vaftiz suyu ile çocuklarını temizledikten sonra gerçek Hıristiyan olduğuna inanmalarına karşı Allah’ın, “kendi boyası” ile müminleri imanla temizlemesi anlamında kullanılmıştır. Ona göre, yukarıdaki âyetin haber verdikleri iman için yeterlidir ve Müslümanlar için vaftiz veya başka bir uygulamaya gerek yoktur. Bunun yanı sıra O, vaftiz uygulamasını bir övgü olarak sunan Hıristiyanlara bu âyetle cevap verilmesi amacıyla bu âyetin Kur’ân’da bulunduğunu savunur. Ona göre, fidan diken bir çiftçiye işini iyi yapması için, iyi insanlar yetiştiren bir hocanın örneği verilerek çiftçinin işini onun gibi yapması amaçlanır. Bu iki örnekte olduğu gibi insan ve fidan şeklinde farklı lafızlar kullanılsa da işini iyi yapma anlamında bir yakınlık vardır. Zemahşerî, bu örnekte olduğu gibi âyette geçen “boya” lafzıyla “iman ve İslâm” anlamının kastedilmesini müşâkele sanatıyla³⁷⁶ açıklar.³⁷⁷ Râzî ve Zemahşerî, bir edebi üslûp olarak âyetin anlaşılmasında kullandığı, lafızların aynı olmasına rağmen mânânın farklı olması anlamındaki müşâkele³⁷⁸ sanatı insana ve Allah’a nispet edilen aynı kelimelerin farklı anlamlara sahip olduğunu ortaya koyar. Mâtürîdî ise Allah için kullanılan lafızların gâib, insan için kullanılan lafızların ise şâhid anlamına sahip olması şeklindeki ayırım üzerinden hikmet delili olarak açıklar.³⁷⁹

³⁷⁵ el-Bakara 2/138 .

³⁷⁶ Lafza aynı lafızla mukabele edilmesine rağmen farklı mânaların kast edilmesi anlamına gelen ve tabir olarak ilk kez Zemahşerî tarafından kullanılan müşâkele üslûbunun Kur’an-ı Kerim’deki farklı örneklerin için bkz. Mehmet Soysaldı, “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkele Sanatı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11; Adem Yerinde, “Belagat İlminde Müşâkele Sanatı”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 30/30 (01 Aralık 2018), 7-30; Adnan Arslan, “Zemahşerî’nin El-Keşşaf Tefsiri Üzerinde Müşâkele Üslûbu”, *Edebi İslâmiyat Dergisi* 2/2 (2018), 125-136; Veysel Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 41-62; İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006),32/154.

³⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/335-336.

³⁷⁸ İsfahânî, *Müfredât*, trc. Mehmet Yolcu-Abdülbaki Güneş, 561.

³⁷⁹ Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kādî ‘Abdülcebâr’ın Tefsirlerinde Yüce Allah’a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*, 64.

Zemahşerî'ye yakın yorumlarda bulunan Râzî, Zemahşerî'den daha detaylı bir şekilde âyetin dilsel tahlillerini yapar. Âyetteki “صَبَّغَ” kelimesinin mastar veznini ve mazi kullanımlarını ortaya koyduktan sonra elbiseyi boyama şeklindeki kullanımına dikkat çeker. Râzî'ye göre, Münafıkların istihzâ etmesine karşı Allah'ın istihzâ etmesi³⁸⁰ veya tuzak kurmalarına karşı Allah'ın tuzak kurması³⁸¹ örneklerinde müşâkele üslûbuyla insan ve Allah için aynı lafızların kullanılmasına rağmen Allah'a bakan tarafla ceza kastedilir. Râzî, yine müşâkele sanatıyla yukarıdaki âyette peş peşe iki defa geçen “boya” ifadesiyle vaftize karşı iman kastedildiğini nakleder. Ona göre, Kâdî Abdülcebbar'ın tespit ettiği gibi renklerin birbirinden fark edilmesine benzer bir şekilde diğer dinler arasında hak din İslâm'ın ayırt edildiğine işaret etmek için “boya” ifadesi kullanılmış ve bu lafız “din/fitrat” olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamlarla birlikte Râzî, “صَبَّغَةَ اللَّهُ” kelimesini Allah'ın kanunu ve sünnet şeklinde de yorumlar.³⁸²

2.2.2.3. Nâkatullah

“فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا”

“Allah'ın Resûlü onlara: ‘Allah'ın devesine ve onun su hakkına dokunmayın!’ dedi.”³⁸³

Allah'ın bir deveye sahip olması bir eksiklik barındıracağı için müfessirler bu ifadenin mecazî olduğunu belirtip te'vil etmişlerdir. Zemahşerî, bu âyette devenin kesilmesine karşı bir uyarının olduğunu söyler. Çocuğa: “dikkat!” ifadesinde bir sakındırma olmasından hareketle, “deveye dikkat!” veya “su hakkı”ndan ifadesiyle de kastın “devenin susuz bırakılmaması ve kesilmemesi” şeklinde bir uyarının bulunduğunu dile getirir.³⁸⁴ Râzî, Semûd kavminin Allah'ın birliğine ve Hz. Sâlih'in nübüvvetine delâlet eden deveyi kesme niyetlerini ve devenin su içmesini engelleme hırslarını aktarır. Bunun üzerine Hz. Sâlih'in, kavmini bu ifadeler ile uyardığı şeklinde yorumlar. Ancak Semûd kavminin, sürüleri zarar görüyor bahanesiyle deveyi boğazlayarak su içme nöbetini değiştirmek istediklerini anlatır. Râzî'ye göre, Hz. Sâlih'in “Allah'ın devesi”

³⁸⁰ el-Bakara 2/15.

³⁸¹ Âl-i İmrân 3/54.

³⁸² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/95.

³⁸³ eş-Şems 91/13.

³⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/384.

şeklindeki ifadesi, geçmişte olduğu gibi planladıkları kötülükleri yapmaları durumunda Allah'ın azabı ile muhatap olacaklarını bildirmek içindir.³⁸⁵

2.2.2.4. Eyyâmullah

“وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ...”

“Andolsun ki Mûsâ'yı da: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın günlerini hatırlat, diye mucizelerimizle gönderdik...”³⁸⁶

Zemahşerî'ye göre, bu âyette geçen ‘Allah’ın günlerinden’ kasıt önceki kavimlerin başına gelen ve hatırlatılmasında bir uyarı bulunan olaylardır. Ayrıca Araplarda savaş ve başka önemli olayların yaşandığı günlere Eyyâmü'l-Arab denilmesi de bu minvaldedir. Zemahşerî, İbn Abbâs'tan bu ifadenin bildircin eti, kudret helvası, gölge ve denizin yarılması gibi Yahudilere verilen nimet günleri olduğuna dair rivayeti de nakleder.³⁸⁷ Ayrıca O, “قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ” âyetinde³⁸⁸ geçen “أَيَّامَ اللَّهِ” ifadesini Arapların dehşetli günlere Eyyâmü'l-Arab demelerinden hareketle inkârcıların, karşılaşacağı musibetler veya inananlara mükâfat verileceği vakitlerden mahrum olmaları şeklinde yorumlar.³⁸⁹

Râzî de bu âyetlerde geçen “أَيَّامَ اللَّهِ” ifadesiyle ilgili Zemahşerî'nin bu yorumlarına benzer tespitlerde bulunur ve detaylarını, yönlendirdiği İbrâhîm Sûresi 5. âyetinde izah eder.³⁹⁰

2.2.2.5. Hudûdullah

“الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجُلُ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ حَقَّتْ مَوْلَىٰ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ”

“Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik

³⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/196.

³⁸⁶ İbrâhîm 14/5.

³⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/363.

³⁸⁸ el-Câsiye 45/14.

³⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/484.

³⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/85-86.

edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidiye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir.”³⁹¹

Hudûdullah kelimesinin geçtiği bölümleri öncesi ile ayırmak mümkün olmadığı için âyetleri bir bütün olarak ele alıp değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Talâk hakkında, dönüşü mümkün boşanma anlamında ric'î talâk gibi konulara değinen Zemahşerî, âyetin nüzûl sebebini, Sâbit b. Kays isimli sahâbî ile eşi Cemîle bint Abdullah arasında geçen olayın anlatıldığı rivayete bağlamıştır. Buna göre kocasının din, ahlak ve koca hakları konusunda iyi olduğu halde dış görüntüsünü beğenmediğinden dolayı mehir olarak aldığı bahçeyi iade ederek boşanma talebinde bulunmuş ve ayrılmışlardır. Hatta Zemahşerî, bu olayın eşlerin anlaşarak boşanmaları anlamına gelen hul'/muhâleanın³⁹² ilk örneği olduğunu belirtir. Âyette üç defa geçen hudûdullah kelimesini Zemahşerî, Allah'ın sınırları yani bu âyette talâk örneğinde olduğu gibi her konuda Allah'ın koyduğu kurallar olarak açıklamıştır.³⁹³ Râzî, âyette geçen kelimeleri detaylı bir şekilde açıklamış, fikhî teferruatına girmiştir. Daha sonra Zemahşerî'nin naklettiği bu açıklamalarla örtüşen yorumların yanında daha fazla malumat zikretmiştir. Hudûdullah'ın Allah'ın sınırları anlamına gelmekle birlikte âyette özelinde 'boşanma hükümleri' olduğunu söylemiş ve bu sınırı aşmanın ilâhî tehdit barındırdığını âyetin devamıyla bağlantı kurarak ortaya koymuştur.³⁹⁴

“وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ”

“...Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kâfirler için acı bir azap vardır.”³⁹⁵

Câhiliye âdetinde yaygın olarak erkeğin eşini, kendisine haram olan, nikâh düşmeyecek bir yakınına genelde ise annesine benzetmek suretiyle boşanması anlamında

³⁹¹ el-Bakara 2/229.

³⁹² Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/399.

³⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/446.

³⁹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/111.

³⁹⁵ el-Mücâdele 58/4.

fikhî bir terim olan zihâr³⁹⁶ hakkındaki bu âyet Zemahşerî'ye göre, inananları bu tür yanlışlardan sakındırmak amacına ve içeriğine sahiptir. Ona göre, İslâm dinine girdikten sonra bu âdetlerini devam ederek zihâr yapanların tekrar eşleriyle bir araya gelebilmeleri için Mücâdele Sûresi 3. ve 4. âyetlerinde bildirildiği gibi bir köle azat etmesi, buna imkân yoksa iki ay oruç tutması, buna da imkân bulamıyorsa altmış miskinin doyurması şart koşulmuştur. Daha sonra Zemahşerî, hudûdullah kelimesini çiğnenmesi caiz olmayan 'Allah'ın kanunları' anlamında yorumlamıştır.³⁹⁷ Râzî, kelime tahliline, zihârın yasakladığı durumlara, eşler arası münasebetin tekrar devam etmesi için gereken bu üç kefâret hakkında mezheplerin yaklaşımlarına, farklı mezheplerdeki tespitlere uzun uzun değindikten sonra hudûdullah'ı, Allah'a itaat anlamında 'Allah'ın kanunları' olarak yorumlamıştır.³⁹⁸ Râzî, miras hukuku hakkında detaylı bilgiler içeren Nisâ sûresi 13. âyetinde zikredilen hudûdullah kelimesiyle miras hukuku arasında bağlantı kurmuştur. Bu sınırları çiğnemenin âyetin devamında bahsedilen cehennem ile sonuçlanacağını belirterek âyet bütünlüğünü göz önünde tutmuştur.³⁹⁹ Görüldüğü gibi iki âyetin bir fıkıh konusu olan talâk ile ilgili olması hudûdullah'ın Allah'ın emir ve yasakları anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Müfessirler de bağlamı dikkate alarak bu kelimeyi te'vil etmişlerdir.

2.2.2.6. Rûhullah

”إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ“

“...Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın resûlüdür, (o) Allah'ın, Meryem'e ulaştırdığı 'kün: Ol' kelimesidir, O'ndan bir ruhtur. ...”⁴⁰⁰

Zemahşerî'ye göre, Hz. İsa'ya kelimetullah anlamında “كَلِمَتُهُ” denilmesi, Allah'ın emri ile babasız bir şekilde yaratılmasından dolayıdır. Rûhullah anlamında “رُوحٌ مِنْهُ” denilmesi de aynı şekilde bir baba sebep olmaksızın var olmasıdır. Bu ruhun Hz.

³⁹⁶ Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

³⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/61.

³⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 29/263.

³⁹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 9/235.

⁴⁰⁰ en-Nisâ 4/171.

Meryem'e ulaştırılmasından ise kudretiyle onun içinde yaratılması kastedilmiştir.⁴⁰¹ Râzî benzer şekilde te'vil ettiği “كَلِمَتُهُ” ifadesinin Hz. Meryem'e verilen bir müjde olduğunu belirtir. O, Hz. İsa için kullanılan Rûhullah “رُوحٌ مِنْهُ” ifadesinin muhtemel anlamlarını beş maddede izah eder: i) Cebrail'in üflemesi ile yapılan işin temizliği ruhun temizliğine benzetildiği, ii) Allah tarafından Hz. İsa'ya bir üstünlük verildiği, iii) Hz. İsa'nın insanlığa bir rahmet olarak gönderildiği iv) ruhun dinî açıdan insanların hayat bulmasına vesile olduğu, v) rüzgâr anlamına gelen “الريح” kelimesi üflemek anlamına gelen ruh ile benzerlik gösterdiği için Allah'ın Hz. İsa'yı bu şekilde nitelendirdiği ifade eder.⁴⁰² Böylece Râzî, ruhu Cebrail'in üflemesine, “مِنْهُ” ifadesini ise Allah'ın iznine bağlı olarak gerçekleştiğinden üfleme eyleminin adeta Allah tarafından yapılmış olduğuna yorumlamıştır.

Zemahşerî ve Râzî Kur'an-ı Kerim'de izâfet terkibi şeklinde lafzatullah ile birlikte geçen gün, boya, ip, deve ve ruh gibi kelimelerin tevhid inancına aykırı olmasından dolayı müteşâbih kabul etmiştir. Müfessirler bu ifadelerin zâhirî mânalarının ötesinde Allah inancına uygun anlamlar barındırdığı noktasında ittifak etmiş, beşerî nitelermeler olan bu kelimelere ilâhî çerçevede benzer yorumlar yüklemişlerdir.

2.2.3. Eylem Türünden Müteşâbihler

Allah'ın mahlukata ait özelliklerden münezze olması, İslâm tevhid inancının en temel kabulüdür. Bu inanca aykırı olacak hiçbir fikir dinde zemin bulamadığı gibi bu fikirleri çağrıştıran âyetlerin müteşâbih sayılması ve zâhirî anlamlarının esas alınmaması da bu çerçevede değerlendirilmiştir. Âyet içi bağlamı birbirine benzediği durumlarda eylem türündeki her müteşâbih âyet için ayrı başlıklarda ele alınıp mukayese edilmemiştir.

2.2.3.1. İstivâ

Doğru ve düzgün olmak anlamına gelen “svy” kökünden türeyen istivâ kavramı Kur'an-ı Kerim'de dokuz yerde geçmiştir. Altı âyette⁴⁰³ “... تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...” şeklinde geçmiş iken başka bir âyette⁴⁰⁴ “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” olarak Allah'ın arşa yönelik bir

⁴⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/182.

⁴⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/116.

⁴⁰³ el-A'râf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra'd 13/2, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4.

⁴⁰⁴ Tâhâ 20/5.

fiili olarak geçmiştir. Yine bir âyette⁴⁰⁵ “...ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ...” formatında semâya yönelik bir fiili olarak kullanılmıştır.⁴⁰⁶ Başka bir âyette ise⁴⁰⁷ “ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى” şeklinde bağlam esaslı bakıldığında Cebrail’in bir sıfatı olarak geçmiş ancak konumuzla ilgili olmadığı için bu âyetteki kelimenin anlamı üzerinde durulmayacaktır.

Zemahşerî’ye göre istivâ, i’tidal ve istikamet anlamlarına gelir. Zemahşerî, bir çubuğun dik durmasını anlatmak veya bir hedefe hiçbir iş yapmaksızın doğrudan yönelmek anlamında ‘istevâ’ fiilinin dilsel kullanımına değinir. Bu bakımdan istivâ ile Allah’ın yerdekileri yarattıktan sonra başka hiçbir şeye dokunmadan semâya yani ulvî cihetler yönelmesi kast edilmiştir.⁴⁰⁸ Bunların yanında genel olarak Zemahşerî istivâ kelimesini “mutlak hükümlerlik tahtı” olarak yorumlamıştır.⁴⁰⁹ İstivâ ile birlikte kullanılan arşı ise, kralın ayrılmaz bir parçası olan tahta benzetip mülk sahibi olanın bu tahta oturması mânâsında kinayeli bir anlatı olduğunu ileri sürmüştür. Zemahşerî’ye göre ‘arşa istivâ’ ifadesi ile amaç tahta oturduğunu göstermek değil kral olduğunu bildirmektir. Ona göre bu tür mecâzi ifadeler Kur’ân’ın mucizevi yönü olarak meânî ilminde önemlidir ve bu ifadelerin zâhirî anlama almak beyân ilminden hiç nasiplenmemektir.⁴¹⁰

Râzî, zâhirî mânânın tevhide aykırı olduğu durumlarda müteşâbih âyetleri te’vil etme yoluna gitmiştir. O, bu tür müteşâbih âyetlerin tefsirinde, Allah’ın yaratılmışlara benzemeyeceğine dair açıklamalarda bulunmuş; cisim, araz, mümkün ve vâcip gibi kavramlar ile kelâmî konulara girmiş, muarızların fikirlerini çürütmeye yönelik deliller getirmiş, aklî ve naklî deliller ile âyetleri yorumlama metodunu seçmiştir. Râzî, Allah’a dair eylem formatındaki müteşâbihlere, benzer şekilde yaklaştığı için burada müfessirin çizdiği genel çerçeveyi aktarmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Râzî, istivânın bir mekân değiştirme olmadığını ve Allah’ın mekândan münezzehe olduğunu aklî deliller ile şu şekillerde izah etmiştir: İstivâ Allah’ın bir mekânda bulunması ise bu mekânın eni, boyu ve Allah’ın mekâna ihtiyacı gibi muhdes varlıklara ait özellikler olur ki bu, Allah için düşünülemez. Allah’ın bulunduğu arş kadîm ve ezeli

⁴⁰⁵ el-Bakara 2/29.

⁴⁰⁶ İstivâ kavramının Kur’ân-ı Kerim’de yedi âyette arşa, iki âyette ise semâya yönelik bir fiil olarak geçtiği söylenmişse de görüldüğü kadarıyla durumun yukarıda belirttiğimiz gibidir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402.

⁴⁰⁷ en-Necm 53/6.

⁴⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/249-250.

⁴⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/449; 3/231; 3/114; 4/364; 5/28; 6/42.

⁴¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/67.

ise Allah'tan başka ilâhlar mânası çıkar ki bu da imkânsızdır. Allah vâcibü'l-vücûd olduğu için arş gibi başka bir şeyin yokluğu onun yokluğu anlamına gelmez. Allah bir mekânda bölünemeyecek kadar küçük olursa önemsiz ve basit kalacağından bu durumdan da münezzehtir. Allah bölünebilen bir varlık ise parçalardan oluştuğu, bir mekânda yer kaplıyorsa dünyanın bir tarafına düşmesi gibi cisim özelliklerine sahip olduğu anlamına gelir ki Allah için bunlar da imkânsızdır. Bulunduğu mekândan ayrılamıyorsa âciz, ayrılabilirse hareket eden bir varlık anlamına gelir. Hareket ve sükûn ise muhdes varlıklara aittir. İstivâ etmesi Allah'ın mekân alması olarak anlaşılrsa Allah'ın arşa temas etmesi veya arasında mesafe olması anlamına gelir ki bu durum Allah'ın zâtını sınırlamaktır. Allah tüm bunlardan münezzehtir.⁴¹¹

Râzî, Allah'ın istivâ etmesini cismanî bir anlama gelmeyeceğini aklî deliller ile ispat ettikten sonra naklî delillere geçerek Onu bu eksiklerden şu şekilde tenzih eder: Ona göre, İhlâs sûresinin ilk âyetinde Allah'ın tek olarak vasıflanması arşta olan-olmayan Allah anlamında tek olma özelliği ile terstir. Râzî, Hâkka sûresinin 17. Âyetine atıfta bulunarak arşın melekler tarafından taşındığını aktarır. Allah'ın arşın üzerinde olması durumunda meleklerin ilâhı da taşımış olacaklarından; böylece taşıyan, taşınan, korunan, koruyan gibi Allah'a yakışmayan vasıfların ortaya çıkacağını belirtir. Bunun yanında Râzî, firavunun üç sefer Allah'ı sormasına karşı Hz. Mûsâ'nın Allah'ın rububiyet ve yaratıcılık vasfıyla cevap vermesine karşı firavunun, Haman'a büyük bir kule yapmasını, Allah'ı gökte arayıp onunla buluşacağını söylediği olayı aktarır. Böylece Râzî, Allah'ın gökte olacağı fikrinin firavun ve onun gibi kâfirlere ait olduğu ve Allah'ın tüm bunlardan tenzih edilmesi gerektiğini öne sürer. Râzî'ye göre, âyette Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşa istivâ ettiğini bildirmesi, öncesinde kararsız iken sonradan karar vermesi anlamına gelmez, çünkü Allah için bunlar imkânsızdır. Zaten istivâ kavramının geçtiği bu âyetin başı Allah'ın ilim, kudret ve hikmetine delâlet eden hususlara işaret eder. Âyetin devamında Allah'ın istivâ etmesi de onun hikmetine delâlet etmesini gerektirir. Aksine istivâ, arşa gidip mekân kaplaması olsaydı bu ifade, kendinden önceki ve sonraki ifadelerle ilgisi olmayan ve hikmetli bir münasebete delâlet etmeyen bir söz olurdu. Kaldı ki En'âm Sûresi 76-79 âyetlerinin haber verdiği gibi Hz. İbrahim'in güneş, ay ve yıldız

⁴¹¹ Hacimli bir eser olan bu tefsirinde Râzî, ele aldığımız müteşâbihler ile ilgili neredeyse tüm yaklaşımları aktardıktan sonra bu müteşâbihleri aklî ve naklî deliller ile yorumlar. Bu nedenle bir mesele hakkında sayfalarca bilgiye rastlamak mümkündür. İstivâ özelinde Allah'ın cismani özellikler taşımadığını iddia edenlere karşı Râzî'nin getirdiği yorumların teferruatı için bkz. Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*, 14/121-122.

gibi batıp kaybolanların ilâh olamayacağını söylemesi, Allah'ın cisimden münezzehtir olduğunu gösterir.⁴¹²

Râzî, yukarıdaki açıklamalardan sonra Allah'ın arşa istivâsını müteşâbih ifadelerden sayar ve te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürer. Te'vilde aşırıya gidilmemesinden, te'vilin Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğinden, bununla birlikte bu ifadelere inanmakla sorumlu olduğundan bahseder. Ona göre arş, taht'tan kinaye olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede yaşlı kimseler için “saçı ağardı” veya misafiri çok olan için “külü çok” delinmesinde zâhirî mânanın ötesinde mecâzi anlam çıktığı gibi, istivâ kelimesiyle “Allah'ın mülkü, kudreti ve mahlukatı yönetmesi” kastedilir. Râzî'ye göre Beytullah ifadesinden barınmak, soğuk ve sıcaktan korunmak için Allah'ın bir mesken tutması anlaşılmadığı gibi arşa istivâ etmek de hakiki anlamı ifade etmez.⁴¹³

Râzî, Müşebbihe'nin bu âyetleri delil getirerek Allah'ın arşta oturduğunu savunmasına karşı çıkar ve daha önce bahsettiğimiz aklî delilleri sıralar. Daha sonra müteşâbihlere yaklaşım konusunda iki görüşe değinir. Râzî'ye göre birinci görüş tenzihî kabul, te'vili ret edenlerin fikridir ki bu fikir iki açıdan hatalıdır. a) Allah'ın mekândan tenzih edilmesi, istivânın oturmak olmadığını kabul etmektir. Bu tutum bir çeşit te'vil olduğu için kabul etmedikleri te'vil iddialarına karşı bir çelişki barındırır. Ayrıca bu görüşte olanlar, Allah'ı hakkıyla tanımadıkları ya da yanlış te'vil korkusuyla Allah'ı mekândan kesin bir şekilde tenzih edememiştir. b) Allah'ın bize Arapça lafızlarla hitap etmesinden dolayı bu lafızların Arapça olarak delâlet ettiği sözlük mânası düşünülerek yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bu bağlamda sözlükte “istivâ” kelimesinin “istikrar ve istilâ” mânalarına gelir. Onlara göre kelimeye istikrar mânasını vermek imkânsızdır. Çünkü istikrar “karar kılmak” anlamında önceden bir kararsızlığı barındırır. Oysa Allah bunlardan münezzehtir. Bu sebeple âyeti mânasız bırakmamak için “istilâ” mânasını mümkün görürler. Bu görüşün de caiz olmadığını söyleyen Râzî, te'vili kaçınılmaz gören ikinci görüşe değinir. Râzî aklın, naklin zâhirî mânasını imkânsız görmesi durumunda takip edilecek dört ihtimali sayar. Râzî'ye göre sırasıyla i) aklî ve naklî delillerin ikisi ile amel etmek, ii) ikisini terk etmek, iii) aklî terk, naklî kabul etmek iv) naklî aklın ışığında tevil etmektir. Ona göre istivâ özelinde ilk iki yol imkânsızdır çünkü bir şeyi hem

⁴¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/122.

⁴¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/122.

mekanda kabul edip hem de tenzih etmek mümkün değildir. Üçüncü yol bâtıldır zira akıl naklin zorunlu gereğidir. Allah'ın varlığı ve risâlet gibi birçok konu akıl ile sabit olur. Geriye son seçenek olarak nakli aklın ışığında te'vil etme kalır. Daha sonra Râzî bazı âlimlerin istivâ kelimesini istilâ olarak te'vil etmesinin yanlış olduğunu şu şekilde açıklar. Kahramanlıktan söz eden şiirlerdeki istilâ, acziyetten sonra galibiyet anlamında olduğundan Allah için düşünülemez. Veya zâhirî olarak daha önce var olan bir yerin sahibi ile savaştıktan sonra o yer istilâ edilebilir. Oysa Allah yaratmadan önce arş olmadığından Allah için gerçek anlamda arşa kurulma caiz değildir. Ayrıca arş ile kastedilen sadece bir bölge değil bütün mahlukattır. Râzî bu açıklamalardan sonra istivâ'yı 'Allah'ın kudreti' olarak açıklar.⁴¹⁴

Râzî, Zemahşerî'nin bu konuyla ilgili tespitlerini aktarır ve yöntemini Batınilerin yaklaşımlarına açılmış bir kapı görerek tenkit eder. Batınilerin, "Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!" dedik." âyetini⁴¹⁵ 'bir ateş olmaksızın Hz. İbrahim kurtarılması' şeklindeki yorumla te'vilde düştükleri hatalarına örnek verir. Delil olmadığı müddetçe âyetin zâhirî anlamının esas alınması gerektiğinden, hatta bu konuda bilgisi olmayanların susmasının daha hayırlı olacağından bahseder ve müteşâbih ile ilgili detaylar için *Te'sisü't-Takdis* eserine yönlendirir.⁴¹⁶ Bununla birlikte itikadî görüşlere göre istivânın keyfiyeti bilinmemekle birlikte uluhiyete yakışır bir şekilde muhkem ifadeler ışığında yorumlanabilir.⁴¹⁷

Râzî "istivâ" gibi konularda riskli te'villere yanaşmayan tutumun daha garantili ve hikmete uygun bir yol takip ettiğini söyler. Genelde itikadî esasları, özelde ise Allah'ın varlığını, birliğini ve noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu bilmenin ve inanmanın herkese vâcib olmasına rağmen bütün sıfatlarını bilmenin vâcib olmadığını aktarır. İstivâ sıfatının da bu şekilde herkes tarafından bilinmesinin vâcib olmadığı için te'vili terk etmenin vâcibi terk etmek anlamına gelmediğini dile getirir. Râzî'ye göre, susmak yalandan daha hayırlı olduğu gibi müteşâbih ifadeler hakkında da susmak yorum yapmaktan daha hayırlıdır. Râzî, te'vilin bırakılarak istivânın zâhirî mânâsına alınmasını tehlikeli bir yol hatta küfür seviyesinde bir vaziyet olarak görür. İstilâ

⁴¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/5-7.

⁴¹⁵ el-Enbiyâ 21/69.

⁴¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/7.

⁴¹⁷ Yavuz "İstivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/403.

mânasına alınması ise cehalet olarak görmekle beraber bid'at ve küfür seviyesinde değerlendirmez. Râzî, Zemahşeri'nin istivâ'yı tahta çıkmaya ve saltanata benzetmesi şeklinde getirdiği yoruma değinir. Râzî'ye göre, arş ve taht kelimeleri örfe ve saltanatın büyüklüğüne göre anlam kazandığı için istivâ kelimesini tam anlamıyla karşılamaz. Ona göre, Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah kendisine nispet ettiği şeyler için “biz” ifadesini kullandığı gibi burada da azametini göstermek için istivâ lafzını kullanmıştır. Böylece Ona göre, istivâ kelimesi mahlukatı yarattıktan sonra “mülküne istilâ etti” şeklinde bir anlam kazanır. Daha sonra Râzî yukarıda bahsedildiği gibi Allah'ın mekândan münezzehtir olduğunu gösteren aklî deliller sıralar.⁴¹⁸

Bunların yanı sıra Râzî, 'istivâ' kelimesini 'hükümran ve kadir olma şeklinde te'vil etmenin yanlış olacağını ileri sürer. Çünkü hükümran ve kadir sıfatları Allah'ın ezeli sıfatları olduğu için “sonra istivâ etti” tabirindeki “sonra” kelimesi ile Allah'ın bu sıfatlarını sonradan kazanmış olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bununla birlikte 'karar kılma' olarak “istikrâr” anlamına da hamletmek caiz olmaz. Çünkü bu ifade hâdis varlıkların daha önce kararsız bir halde olduğu anlamını taşır. Râzî 'istivâ' için “arşı yaratıp yüceltmek” şeklindeki bir te'vilin mümkün olabileceğini söyler.⁴¹⁹ Ayrıca Ona göre, 'sonra' ifadesi Allah'ın daha önceden arşa muhtaç olmadığını göstermiş böylece Yüce Allah'ın bundan münezzehtir olduğunu anlamını ortaya çıkarmıştır. Bunların yanında O, arş için; göklerin binası, göklerin üstünde görünmeyen bir cisim, Allah'ın hakimiyeti ve mülkü şeklindeki farklı yorumları da aktarır.⁴²⁰

2.2.3.2. İstihzâ

Çoğu âyette peygamberlerin risâlet görevine zarar vermek için inkârcıların psikolojik bir savaş taktiği olarak başvurduğu istihzâ kavramı küçümsemek ve alay etmek anlamına gelir. Bu kavram istihzâ ile aynı köke sahip hüzüv ve suhriyye gibi⁴²¹ Kur'ân'daki türevleriyle birlikte elli küsur defa geçmektedir. Burada istihzâ ile ilgili her âyete değinmek yerine istihzânın Kur'ân'da ilk geçtiği yer olması hasebiyle müfessirlerin

⁴¹⁸ Râzî “istivâ” kavramının geçtiği birçok âyette benzer yöntemler ile meseleyi açıklar ve uzun izahatlar yapar. Müşebbihe ve Mücessime fikrinin bu tür müteşâbihler üzerinden Allah'a cismâni nitelikler atfetmesine karşı çıkar ve onların delillerini aklî ve naklî zeminde çürütür. Daha sonra kendi te'vilini ifade eder. bu konuda detaylı bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25/169-171.

⁴¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/104.

⁴²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/14.

⁴²¹ Mustafa Çağrıncı, “İstihzâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/347.

üzerinde önemle durduğu aşağıdaki âyet mukayese edilerek iki müfessirin bu konudaki yaklaşımlarını tespit edildi.

“...وَإِذَا خَلُّوا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزُونَ” “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ”

“...(Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise: ‘Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz,’ derler..” “Gerçekte, Allah onlarla istihza (alay) eder de azgınlıklarında onlara fırsat verir, bu yüzden onlar bir müddet başıboş dolaşırlar.”⁴²²

Zemahşerî, istihzâ kelimesinin geçtiği bu âyeti müstakil bir kavram olarak açıklamadan önce bağlam üzerinde bazı izahlar yapar. Bakara sûresinin 1-5 âyetleri müminlerden, 6. ve 7. âyetleri kâfirlerden, 8-20. âyetleri ise münafıklardan bahsettiğini aktarır. Zemahşerî, inanmadıkları halde inandıklarını iddia eden, Allah’ı ve müminleri aldatmaya çalışan, kalplerindeki hastalıktan dolayı yakıcı bir azabı hak eden, bozgunculuk yapmamaları için uyarıldıklarında ise ıslah ediciler olarak kendilerini tanıtan, imâna davet edilince kendileri akli ermediği halde müminleri akli ermeyen kişiler olarak kötüleyen, müminlerin yanında iman ettik dedikleri halde şeytanları ile baş başa kaldıklarında müminlerle alay ettiklerini söyleyen münafık anlayışının temel özellikleri üzerinde durur. Bütün bu aşamalardan sonra Zemahşerî, asıl Allah’ın onlarla alay ettiğini bildiren 15. âyeti ele alır. O, inançla alay etmeyi inkâr kabul eder ve bir şeyin zıddını reddetmenin inancının sebatını ispat etmek olduğunu ileri sürer. Bu yüzden “sizinle beraberiz” demekle Yahudilikte kaldıkları, “onlarla alay ediyoruz” demekle de İslâm’ı reddettikleri anlamını çıkarır. Bunların yanı sıra Zemahşerî’ye göre istihzânın anlamı, Allah’ın onlarla alay etmesi, onları küçümsemesi, onlara zillet ile muamele etmesidir. Ayrıca Ona göre, Allah’ın onlarla alay etme ifadesinin yeni bir cümle şeklinde gelmesinde, edebi yönü son derece güçlü olan bir üslup vardır. Zira Allah onların alaylarını ciddiye almayarak onların aşağılık ve değersiz olduğunu bir kez daha göstermiş, istihzânın sürekli devam ettiğini bildirmiş ve müminler adına onlara cevap vermiştir. Bu te’villerin yanında “Mûsâ, kavmine: ‘Allah bir sığır kesmenizi emrediyor,’ demişti de: ‘Bizimle alay mı ediyorsun?’ demişlerdi. O da: ‘Cahillerden olmaktan Allah’a sığmırım,’ demişti.” şeklinde İsrâiloğulları ile Hz. Mûsâ arasında geçen konuşmanın⁴²³

⁴²² el-Bakara 2/14-15.

⁴²³ el-Bakara 2/67

delâletiyle istihzânın ‘cahillik’ anlamına geldiğini dile getiren Zemahşerî’ye göre istihzânın zâhirî anlamı Allah için düşünülemez. Bu durumda Allah’ın onlarla “alay etmesi” onlara zillet, aşağılama, küçümseme ve değersizleştirme musibetini vermesidir. Ona göre, bu ifade alay etmeye verilen cezanın alay etme olarak ifade edilmesi; kötülüğe karşı bir kötülük yapmak,⁴²⁴ saldıranlara aynı şekilde mukabele etmek⁴²⁵ kabilinden değerlendirilebilir.⁴²⁶ Bu tespitleriyle Zemahşerî, istihzâ gibi aynı kelime olmasına rağmen insana ve Allah’a nispet edilmesinden dolayı farklı anlamlar taşıması anlamında müşâkele sanatını tefsirinde kullandığını bir kez daha göstermiştir.

Münafıkların istihzâ etmesine karşı Allah’ın istihzâ etmesi konusunda Zemahşerî’nin yukarıdaki yaklaşımına yakın yorumlar getiren Râzî Ondan farklı olarak şunları kaydeder. İslâm’ı kabul etmiş gibi görünen münafıkların istihzâ etme sebepleri arasında; müslümanların sırlarını bilmek, kendilerini güvende hissetmek ve ganimet/zekât gibi menfaatleri elde etmektir. Bununla birlikte Râzî, istihzâ hakkında getirilen beş yorumu şu şekilde aktarır: i) Bir parçaya, o parçayı oluşturan bütünün ismi verilebileceği için Allah onlara vereceği cezanın bir parçasını istihzâ diye isimlendirir. Çünkü onların cezası bununla sınırlı olmadığı cehenneme dair naslar ile sabittir. ii) İstihzâ ile müminlere ve Allah’a değil sadece kendilerine zarar vereceği anlamı taşıdığı için bu şekilde bir kullanım geçmiştir. iii) İstihzânın sonucunda hor ve hakir olma vardır. Burada sonuç değil sebep ifade edilirken istihzâ kelimesi kullanılmış böylece sonuca işaret edilmiştir. iv) Nasıl ki münafıklar müslümanların gıyabında, yanlarındayken yaptıklarının aksini yapıyorlarsa, Yüce Allah da istihzâ ifadesi ile onlara dünyadaki muamelesinin tersini âhirette yapacağını kastetmiştir. Çünkü Allah münafıkları bildiği ve bildirdiği halde dünyada müminler gibi muamele edilmesini istemiştir. Râzî bu görüşü zayıf görür. Gerekçe olarak ise Allah’ın âyetlerde dünyada ve âhirette onlara muamelesini ve azabını açıkça ortaya koymasını delil gösterir. v) Ayrıca istihzâ ile dünyadaki sırlarını Peygambere bildirmek, âhirette ise azap hazırlamak suretiyle alay etmesidir. Münafıkların müminlerin arkasından kaş göz işareti yapmalarına karşı müminlerin de Âhret günü geldiğinde onlara gülmesini⁴²⁷ istihzâ kapsamında değerlendirilir.⁴²⁸

⁴²⁴ eş-Şûrâ 42/40

⁴²⁵ el-Bakara2/194

⁴²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/179-186,

⁴²⁷ Bk. Mutaffifin 83/29-34.

⁴²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/78.

Görüldüğü gibi münafıkların inananlara istihzâ etmelerine karşı cevabın aynı kelime ile Allah'tan gelmesi müminlerin Allah'ın katındaki değerinden kaynaklanır. Ayrıca Râzî'ye göre, Allah'a bakan tarafıyla istihzânın bir kusur olmasından dolayı zâhirî anlamı Allah hakkında düşünülemez ve İslam tevhid anlayışına uygun tevîl edilmelidir. Bu bağlamda tek bir istihzâ hakkında tek bir yorum yapmak yerine Zemahşerî'nin de yorumlarını kapsayacak şekilde belirttiğimiz te'villeri tercih etmiştir.

2.2.3.3. Mekr

Aldatma ve hile anlamına gelen mekr kelimesi âyetlerde hem inkârcılara hem de Allah'a nispet edilmiştir. Ancak anlam bakımından Allah'ın şanına yakışmayacağından dolayı Allah için kullanılan bu kelime müteşâbih kabul edilmiş ve müfessirlerimiz tarafından farklı yorumlar yapılmıştır. Mekr kelimesi, geçtiği her âyette yakın anlamlar taşısa da âyetlerin bağlamı ve iniş sebepleri farklı olduğundan dolayı ayrı başlıklarda mukayese edilecektir.

“وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ”

“(Yahudiler) tuzak kurdular; Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların hayırlısıdır.” âyetinde⁴²⁹ geçen “mekr” kelimesine Zemahşerî, “tuzak, gizli bozgunculuk ve plan yapmak” anlamlarını verir. Hz. İsa ve havâirilerinden bahseden önceki âyetlerin siyak-sibak bağlamını göz önünde tutarak mekr kelimesini, Hz. İsa'yı öldürmek isteyenlerin hazırladıkları plan olarak yorumlar. Müfessire göre Allah'a nispet edilen mekr ise, Allah'ın onların tuzağını boşa çıkarması, Hz. İsa'nın semaya yükseltilerek kurtarılması ve Onu (a.s) öldürmek isteyen kişiyi Hz. İsa'ya benzeterek öldürülmesini sağlamasıdır.⁴³⁰

Râzî ise, bu âyette ve “وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” âyetinde⁴³¹ insana yönelik olarak geçen “mekr” kelimesine “karanlıkta gizlice fesat çıkarmak” mânasını verir. O, âyette insana yönelik kullanılan mekr kelimesinin, Hz. İsa'yı öldürme anlamına gelmesinde ittifak olduğunu, Allah'a yönelik geçen “mekr” kelimesinin anlamında ise ihtilaf olduğunu söyler ve bu konuda şu yorumları aktarır: i) Âyetin âyetle tefsirine örnek olarak “...Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kudüs ile

⁴²⁹ Âl-i İmrân 3/54.

⁴³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/562

⁴³¹ el-Enfâl 8/30.

güçlendirdik...” âyetinde⁴³² Hz. İsa'nın Cebrail ile desteklendiği ifadesi, onun bu suikasttan kurtarılıp göğe yükselmesidir. ii) Hz. İsa'nın havarilerinden birinin münafıklık yapıp Onun (a.s) yerini Yahudilere bildirmesine karşı, Allah'ın onu Hz. İsa'ya benzeterek öldürülmesini sağlamasıdır. iii) Yahudilerin havarilere yaptığı zulmün Roma İmparatorluğuna ulaşmasıyla, imparatorun Hz. İsa hakkında duydukları mucizeleri teyit edip, Hz. İsa'nın getirdiği dine girdikten sonra İsrailoğullarıyla savaşarak onlara çok büyük tahribatlar vermesidir. iv) İran Pers hükümdarının Yahudilere saldırmasıdır. v) Yahudilerin Allah'ın dinini gizlemek ve yok etmek için uğraşmasına karşı Allah'ın şeriatını yüceltmesidir.⁴³³ Râzî'nin bütün bu te'villerinin ortak yönü Allah'a yönelik kullanılan mekr ile Hz. İsa'nın kurtarılması veya Allah'ın dinin engellemeye çalışanların uğraşına rağmen İslâm'ın korunması suretiyle onların tuzaklarının (mekr) boşa çıkarılmasıdır.

“...قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَمَكُرُونَ”

“... De ki: Allah'ın tuzağı daha süratlidir. Şüphesiz elçilerimiz kurduğunuz tuzakları yazıyorlar.”⁴³⁴

Zemahşerî'ye göre Mekkeliler yedi yıl süren bir kıtlık sebebiyle helak olacaklardı ki Allah onlara rahmetiyle muamele edip onları kurtarmıştı. Ancak onlar Daha sonra peygambere düşmanlık edip bu sıkıntılarını unutmuşlardı. Âyette geçen mekr ile bu durumlarına ceza ile karşılık verilmesi anlamında bir uyarıdan bahsedilmiştir.⁴³⁵ Râzî ise mekr kelimesine “bir şeyi görüldüğü şeklinden hile ile değiştirmek” anlamını vermiştir. Bunu Mekkelilerin Allah'ın sıkıntıdan sonra gelen nimetine ve rahmetine hile ile karşılık vermeleri, şüphe ve karışıklık ile meşgul olmalarına karşılık Allah'ın onlara daha şiddetli bir ceza vermesi şeklinde açıklamıştır. Râzî'ye göre, bu azap dünyada başlarına gelen musibetlerdir. Âhirette ise meleklerin kaydettiği hileleri kıyamette ceza olarak onların yüzlerine çarpılır ve böylece tekrar musibete uğrarlar⁴³⁶

“أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ”

⁴³² el-Bakara 2/253.

⁴³³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/72-73.

⁴³⁴ Yûnus 10/21.

⁴³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/124.

⁴³⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/69.

“Allah’ın tuzağından emin mi oldular? Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası, Allah’ın (böyle) tuzağından emin olamaz.”⁴³⁷

Zemahşerî bu âyette geçen “مَكْرَ اللَّهِ” ifadesine, kulun hiç fark etmeyeceği bir şekilde azaba yakalanması anlamını verir. ‘Allah’ın tertibi’ olarak yorumladığı bu ifadede, düşman ordusunun tertibinden/pusu kurmasından korkulduğu gibi Allah’tan korkulması gerektiğini söyler.⁴³⁸ “مَكْرَ اللَّهِ” ifadesi hakkındaki yorumları için tekrara düşmeme adına Âl-i İmrân sûresi 54. âyetine yönlendiren Râzî, “أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ” ifadesini bir bütün olarak değerlendirir. Müfessire göre, âyetin bu kısmında geçen mekr kelimesi ile ceza anlamında Allah’ın onları ihmal edeceklerini zannedip kendilerini güvende hissederek yanılığa düştüklerini, aksine beklemedikleri bir yerden cezaya muhatap olacaklarını ifade edilir. Ona göre mekrin/tuzağın beklenmeyen bir anda ve zamanda gelmesi bu anlamdadır.⁴³⁹ Bununla birlikte din düşmanlarının kurdukları tuzakların karşılıksız kalmayacağı, ansızın gelen cezalarının nereden geldiğini bile anlayamayacakları ve Allah’ın onların tuzağını boşa çıkaracağı,⁴⁴⁰ Allah’ın tuzağı hayır ve adalet amaçlı olmasından mahlukatın tuzağına benzemeyeceği şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁴¹

Bu âyetlerde geçen mekr kelimesinin anlamı bağlam ve sebebi nüzûl çerçevesinde anlaşılmıştır. Ancak müfessirlerin özellikle Râzî’nin son yorumuna bakıldığında sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir anlayışından hareketle mekr kelimesi tek bir anlama indirgenemez. Bu bakımdan Allah’ın emir ve yasaklarına ters düşecek her harekete uygun anlam kazanabilecek şekilde genellenebilir.

2.2.3.4. Hatm- Tabb

Buraya kadar incelediğimiz müteşâbih ifadeler müfessirlerimizin benzer yöntemlere ve endişelere sahip olmalarından dolayı çok yakın yorumlar yaptıklarını tespit ettik. Ancak Allah’ın kalpleri mühürlemesi anlamına gelen “طَبَعَ - حَتَمَ” ifadelerinin müteşâbih olduğu noktasında ittifak etseler de hangi gerekçeden dolayı müteşâbih olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir Mu’tezilî müfessir olan Zemahşerî usûl-i hamsenin

⁴³⁷ el-A’râf 7/99.

⁴³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/480.

⁴³⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14/194.

⁴⁴⁰ Bekir Topaloğlu, “Mekr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/581.

⁴⁴¹ Karaman (ed.), *Kur’an yolu*, 1/583.

adalet ilkesinden dolayı Allah'ın kalpleri mühürlemesi bir zulüm olarak Allah'ın şanına yakışmayacağından dolayı müteşâbih kabul ederken, Râzî zâhirî anlamı insan fiillerini çağrıştırdığı için bu kelimeyi müteşâbih kabul eder.

“خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ”

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır.”⁴⁴²

Mu'tezile'nin kader anlayışı, bu mezhebe mensup müfessirimiz Zemahşerî'nin yorum anlayışını etkilediği için buna kısaca değinmiştik. Bu düşünceye göre kalbin mühürlenmesi veya perdelenmesi insanı günah işlemeye mecbur bırakan Allah'ın takdiri değil, insan iradesinin bir sonucudur.⁴⁴³ Bu çerçevede Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerîm'de kulun dalâlet ve hidâyet fiillerinin Allah'a nispet edilmesinin mecâzi bir üslup dolayısıyla müteşâbih olduğunu söyler. Zemahşerî'ye göre, mührü kalbe vuran şeytan ya da kâfirin kendisi olsa da bu kudreti ve imkânı veren Allah olduğu için bu fiil Allah'a isnat edilmiştir. Bu yüzden insanın iradesini Allah'ın rızası ve gazabı yönünde kullanması, Allah'ın ona muamelesini belirler. “خَتَمَ” kelimesine “mühürleme” anlamını veren Zemahşerî, kalp, göz ve kulağa hakikatte mühür vurulması mümkün olmadığı için buradaki ifadenin mecâzi bir anlama geldiğini ileri sürer. Bu çerçevede şu yaklaşımları benimser: i) mühür ve perde ile kişinin sorumluluklarına karşı duyarsızlığının anlatıldığı, ii) hakikatlere kapalı olduğu için kalplerinin mühürlendiği, iii) kalplerin adeta mühürlenmiş ve gözlerin perdelenmiş olduğu böyle bir benzetme yoluyla anlatıldığı, iv) Allah'ın onları zorla imâna getirmeyeceğini ifade etmek için kalplerinin mühürlendiği v) peygamberlerin davetlerine karşı kalplerimiz mühürlü ve gözlerimiz perdeli gibi alaycı yaklaşımlarının küçümsenmesi için onlara böyle hitap edildiği, şeklindeki görüşleri sıralar.⁴⁴⁴ Sonuç olarak Zemahşerî'ye göre, bu âyet kâfirlerin günahlarını ortaya çıkarmak üzere indiği için mühürleme hakiki anlamda Allah'a isnat edilemez.

Öyle görünüyor ki Allah'ın kalpleri mühürlemesi meselesine Zemahşerî, kişinin özgür iradesini merkezde tutan ve Mu'tezile teorisi olan lütuf-hızlan ve husun-kubuh çerçevesinde yaklaşmıştır. Zemahşerî'nin bu yorumlarına Bâbertî (ö. 786/1384), lütfun

⁴⁴² el-Bakara 2/7.

⁴⁴³ Serdar, *Kelam Tarihi*, 249; Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 282.

⁴⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/166-168.

Allah için vâcip değil aksine istediğine verebildiği bir nimet olduğunu söyleyerek onların görüşünü reddetmiş ve bu görüşü mezhebîn etkisi olarak değerlendirmiştir.⁴⁴⁵

Râzî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm'de inkârcıların kalpleri için perdeli olmasını,⁴⁴⁶ mühürlenmesini,⁴⁴⁷ hastalıklı olmasını⁴⁴⁸ ve kararmasını,⁴⁴⁹ ifade eden âyetler “hatm/mühürleme” mânasına yakındır ancak bunlar imâna engel değildir. Çünkü, insanların imandan alıkonulmadığı,⁴⁵⁰ iman ve küfrün insana bırakıldığı,⁴⁵¹ herkese gücüne göre sorumluluk yüklendiği,⁴⁵² din konusunda hiçbir güçlüğün verilmediği,⁴⁵³ âyetleri bu hakikati ortaya koyar. O, mühürleme kelimelerini keyfi yorumlayarak kendilerine dayanak kabul eden, böylece naklî delillerde bir çelişki olduğunu zanneden bir kesimin varlığından dolayısıyla bu tür kelimelerin Kur'ân'ın ruhuna uygun anlamlar verilmesi gerektiğinden söz eder. Bu minvalde Râzî, Allah'ı tenzih etmeye çalıştıkları için Mu'tezile'nin küfre girmedikleri hususunda Ehl-i sünnet'in görüşünü nakleder. O, kendi fikrinden çok “mezhebimiz” tabiriyle Ehl-i sünnet'in görüşlerini Mu'tezile'nin fikirleriyle kıyaslayarak vermiştir.⁴⁵⁴

Râzî “hatm” ifadesinin anlamını önceki âyetle bağdaştırarak kâfirlerin inkârlarının sonucu üzerinden açıklamıştır. Daha sonra “ef'âl-i ibâd” (أفعال العباد) konusu üzerinden meselenin teferruatına⁴⁵⁵ girmiştir. Râzî, kulların fiillerini Allah yaratır anlayışını savunup, küfrün sebeplerine başvurmasından dolayı Allah'ın kâfirin kalbinde küfrü yarattığını söyler. Râzî'ye göre, Allah onların iman etmeyeceklerine hükmedince “mühür basmak” ifadesini kullanmıştır.⁴⁵⁶ Daha sonra Râzî, aktardıklarımızdan farklı olarak Mu'tezile'nin mühürleme kelimesine yükledikleri şu yorumları sıralar:

⁴⁴⁵ Dağ, “Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği”, 83-84.

⁴⁴⁶ el-İsrâ 17/46

⁴⁴⁷ et-Tevbe 9/87; Nisâ 4/155

⁴⁴⁸ el-Bakara 2/10

⁴⁴⁹ el-Mutaffîfîn 83/14

⁴⁵⁰ el-İsrâ 17/94

⁴⁵¹ el-Kehf 18/29

⁴⁵² el-Bakara 2/86

⁴⁵³ el-Hac 22/78

⁴⁵⁴ Râzî, kalplerin mühürlenmesi ifadesine Mu'tezilenin yaklaşımlarını değerlendirdikten sonra kulun fiilleri konusuyla ilişkilendirip âlimlerin düştüğü ihtilafları nakleder. Mühürleme ile kâfirler arasındaki ilişkiye değinir ve uzun tevellere değinir. Detaylar için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/54-57

⁴⁵⁵ Fığlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri*, 574; Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 264-265; Serdar, *Kelam Tarihi*, 217, Mustafa Sait Yazıcıoğlu “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/61.

⁴⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/54.

i) “Mühür” kelimesi ile “Allah’ın şهادeti”, “mührün basılması” ifadesiyle ise onların iman etmeyeceğine dair “Allah’ın şahit olması” kastedilir. ii) Veya ‘inkârcıların aşağılık maymunlara çevrilmesi” âyetindeki⁴⁵⁷ gibi peşin verilmiş cezadır. iii) Kalplerinde hissettikleri bir gevşeklik gibi imâna mâni olmayan bir durumdur. iv) Kıyamet günü ağızlarının mühürleneceği,⁴⁵⁸ kör, dilsiz ve sağır olacaklarını⁴⁵⁹ bildiren âyetlerde olduğu gibi mühürleme âhiretteki cezadır. v) Mücâdele sûresinin 22. âyetinde müminlerin kalbindeki “iman” yazısıyla tanınmasına karşın kâfirlerin de bu işaretlerle tanınması kastedilir. Bu yorumları aktaran Râzî, Mu’tezile’nin temel fikirlerinden olan ve Allah’ın kullarının yararına olanı dileyip zulümden münezze olmasına anlamına gelen “aslah”⁴⁶⁰ sınırlarında bu meseleye yaklaştıklarını ifade eder.⁴⁶¹

Yeri gelmişken mühürlemek anlamına gelen ve hatm ile yakın anlama geldiği için müteşâbih kabul edilen “طَبَعَ” kelimesini ele almak yerinde olacaktır:

“فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفَّرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا”

“Sözlerinden dönmeleri, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve ‘Kalplerimiz kılıflanmıştır’ demeleri sebebiyle tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesna artık iman etmezler.”⁴⁶² Zemahşerî, bu âyette geçen “طَبَعَ اللَّهُ” tabirini açıklarken “kalplerimiz bir kılıf içindedir, perdelidir veya mühürlemiştir” şeklindeki ifadelerin inkârcılar tarafından Allah’a atılan iftira olduğunu ileri sürer. Zemahşerî’ye göre onlar bu sözlerle, “Allah kalplerimizi perdeli yarattı, bir kılıfın içinde olduğu için hiçbir uyarı ve öğüt alamıyoruz” demek istiyorlar. Müfessir onların bu sözlerini müşriklerin: “şâyet Rahman dileseydi biz putlara tapamazdık”⁴⁶³ şeklindeki bahanelerine benzetir. O bu görüşünü mezhebî bir kavram olan hızlan çerçevesinde açıklar ve kendi inkârlarından dolayı Allah’ın o kalplerden yardımını kesmesi ile mührün gerçekleştiğini ifade eder.⁴⁶⁴ Râzî ise,

⁴⁵⁷ el-Bakara 2/65

⁴⁵⁸ Yâsîn 36/61

⁴⁵⁹ el-İsrâ 17/97

⁴⁶⁰ Serdar, *Kelam Tarihi*, 217; Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 217; Yusuf Şevki Yılmaz “Zulüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/510.

⁴⁶¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/54.

⁴⁶² en-Nisâ 4/155.

⁴⁶³ ez-Zuhuf 43/20.

⁴⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/174.

Mu'tezile'nin bu görüşünü naklettikten sonra mezhebimizin görüşü dediği ve daha doğru bir izah olarak gördüğü yorumu aktarır. Ona göre “Kalplerimiz kılıflanmıştır” ifadesiyle Allah onların ilim yüklü olarak iddia ettikleri kalplerinin böyle olmadığını ortaya çıkarmış ve davetin onlara tesir etmeyeceğini bildirmiştir.⁴⁶⁵

“ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ”

“Bunun sebebi, onların önce iman edip sonra inkâr etmeleridir. Bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir. Artık onlar hiç anlamazlar.”⁴⁶⁶

Zemahşerî'ye göre, münafıkların Resûlullah'ın risâletine şahitlik etmelerine karşı bu âyetle Allah onları yalancı olarak tanıtmıştır. Zemahşerî bu durumu Mücâdele sûresinin ilk iki âyetinde sözü edilen bu şahitliğin, yalan yerine bir yemin olduğu ifadeleriyle açıklar. Daha sonra yeminlerini kalkan olarak kullanıp Allah'ı inkâr etmelerini mührün sebebi şeklinde yorumlar.⁴⁶⁷ Râzî tab'-ı kalb ile mühürleme ve kalplerine küfür damgasının vurulmasının kastedildiği rivayetleri nakleder. Daha sonra kafirlerin hak yolda olduklarını zannetmelerine rağmen açık delillerden yararlanma kapılarını kapattıkları için bu ifadenin onlara hitaben kullanıldığını dile getirir.⁴⁶⁸

2.2.3.5. Hıda

Anlam olarak istihzâ ve mekr ile benzerlik göstermesine rağmen “hıda” kelimesi müfessirlerimiz tarafından müteşâbih olarak kabul edilip te'vil edilmiştir. Aldatma ve hile yapma anlamına gelen bu kelime de şimdiye kadar ele aldığımız diğer müteşâbihler gibi hem inanları hem de Allah'a yönelik kullanılmıştır. Zâhir anlamına bakıldığında Allah'ın aldatılması İslâm inanç esaslarına aykırı olduğundan dolayı te'vil edilmiştir.

“يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ”

“Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Halbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/99-100.

⁴⁶⁶ el-Münâfikûn 63/3.

⁴⁶⁷ *Zemahşerî, el-Keşşaf*, 6/122-123.

⁴⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/13

⁴⁶⁹ el-Bakara 2/9.

Zemahşerî'ye göre “الخدع” kişinin çevresine içindeki kötülüğün tersini göstermesi ve onları aldatmasıdır. Bu anlamda her şeyi bilen Allah aldatılmadığı gibi, çirkin bir fiil olan “aldatma” yakıştırmamasından da uzaktır. Bundan dolayı zâhirî anlam imkânsız olunca “Allah’ın aldatması” ifadesini te’vil eder. Ona göre Allah, münafıkların müslümanlara aldatıcı tavırlar sergilediğini, kâfirler içinde en kötülerini ve cehennem en alt tabakasına müstahak olduklarını bilmesine rağmen onlara İslâm ahkamı ile muamele edilmesini istemesi, Allah’ın onları aldatmasıdır. Bu bakımdan âyette aldatılan olarak Allah lafzı zikredilse bile kast edilen Onun (c.c) halifesi peygamberdir. Müfessir bu tespitini, “Resûle biat ile Allah’a biatin”⁴⁷⁰ ve “Resûlüne itaat ile Allah’a itaatin”⁴⁷¹ kastedildiği âyet örnekleriyle temellendirir. Ayrıca Ona göre, müminlerin değerinden dolayı, müminlerin aldatılmasını Allah kendisinin aldatılması olarak ifade etmiştir. Bu görüşünü “Allah ve Resûlünü incitenler”⁴⁷² ile “Allah ve Resûlünü razı etmeleri”⁴⁷³ âyetleriyle destekler.⁴⁷⁴

Râzî'ye göre, “الخدع” kelimesi “gizlemek” anlamına gelir. Bu sebeple eşyaları gizlediği için kasaya “المخدع” denilir. Zemahşerî'nin görüşleriyle örtüşen gerekçelerden dolayı hakiki mânâyı bırakan Râzî, mümkün gördüğü te’villeri sıralar. Râzî'ye göre, saldırı Peygambere olmasına rağmen Allah, Peygamberin şanını yüceltmek için kendi zâtını zikretmiştir. Bu görüşünü “Resûle biat ile Allah’a biatin”⁴⁷⁵ meâlindeki âyete ve “ganimetin beşte biri Allah’ındır”⁴⁷⁶ şeklinde Rasûlü’nün aldığı hisseyi kendisine nispet etmesi örneklerindeki âyetlere dayandırır. Ayrıca Râzî'ye göre Allah’ın münafıkları bildiği halde onlara şeriat ile muamele etmeyi emretmesi Allah’ın onları aldatması ve alay etmesidir. O, Allah’ın münafıkların fiillerine denk bir ceza ile onlara muamele ettiğini bildirmesini, münafıkların kendi kendini aldatması olarak yorumlar. Bununla birlikte Ona göre, aldatmanın sonuçlardan müminleri koruyan Allah, bu zararları münafıklara çevirdiği için böyle bir üslûp kullanmıştır. Râzî, münafıkların bu şekilde davranmalarının amaçlarını, müminlerden gelecek tehlikelerden emin olma, müminlerin sırlarını öğrenip

⁴⁷⁰ el-Fetih 48/10.

⁴⁷¹ en-Nisâ 4/80.

⁴⁷² el-Ahzâb 33/57.

⁴⁷³ et-Tevbe 9/62.

⁴⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/172-175.

⁴⁷⁵ el-Fetih 48/10.

⁴⁷⁶ el-Enfâl 8/41.

kâfirlere taşıma, müminler gibi ganimet ve zekâtın faydalanma şeklinde daha öne istihzâ başlığında söylediği gibi açıklar.⁴⁷⁷

Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in müteşâbih ifadelerine yaklaşımları incelendi. Böylece Zemahşerî ve Râzî'nin görüşlerinin teorik zeminini oluşturan mezhebî kabuller ve bu kabullerin müteşâbihlerin te'viline etkisi açığa çıkarıldı. Daha sonra Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine nispet ettiği isim, fiil ve izâfet terkibi türündeki bazı müteşâbih ifadeler müfessirlerimizin yaklaşımları mukayese edildi. Bu durum, Zemahşerî ve Râzî'nin özelinde müteşâbihler hakkında kısmen mezhebî görüşleri de kıyaslama imkânını sağladı. Zâhirî anlamı tevhit inancına aykırı olan bu tür insanbiçimci/antropomorfik müteşâbihlerin te'vili noktasında, iki müfessirimizin de teşbih ve tecsîme karşı olmalarından ve ortak tenzih ilkesinden dolayı birbirilerine çok yakın yorumlarda buldukları tespit edildi. Zemahşerî ve Râzî'nin isim ve fiil türündeki müteşâbihleri müşâkele sanatıyla ele aldıkları görüldü. Bu bağlamda aynı âyette insan için kullanılan bir lafzın taşıdığı anlam ile Allah hakkında kullanılan aynı lafzın taşıdığı mânaların aynı olamayacağı noktasında ittifak ettikleri ortaya çıktı. Bu çerçevede tuzak kurma, aldatma veya alay etme gibi lafızların zâhirî mânalarının Allah hakkında kullanılması tevhid inancına aykırı olduğu için te'vil edilmesi de bahsi geçen benzer endişelerden kaynaklandığı gözlemlendi.

2.3. Zemahşerî ve Râzî'nin Rü'yetullah Meselesine Yaklaşımları

Bu başlıkta Zemahşerî ile Râzî'nin aklî ve naklî deliller getirerek mezhebî sınırlarda tartıştıkları rü'yetullah meselesine yaklaşımları mukayese edildi. İnsanbiçimci müteşâbih ifadelerin geçtiği âyetlerin yorumunda, tevhid akidesini korumak için tenzih fikrini merkeze almalarından dolayı müfessirlerimiz arasında önemli bir ihtilaf olmadığı⁴⁷⁸ gözlemlendi. Ancak değişen mezhebî prensiplerin etkisinden dolayı rü'yetullah ile ilgili âyetlerin te'vilinde daha belirgin ihtilaflara rastlandı. Bu çerçevede aynı âyet Zemahşerî'ye göre Allah'ın görülmeceğine delâlet etmişken, Râzî'ye göre rü'yetullahın ispatına işaret etmiştir. Bu açıdan ön kabuller aynı oranda olmasa da

⁴⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/69-70.

⁴⁷⁸ Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 145.

Mu'tezile'ye mensup Zemahşerî'nin yorumlarında etkili olduğu gibi Ehl-i sünnet Eş'arî ekolünü temsil eden Râzî'nin de yorumlarını etkilediği⁴⁷⁹ gözlemlendi.

Zemahşerî, Allah'ın görülmesine işaret eden âyetleri akla aykırı olmasından dolayı müteşâbih kabul edip te'viline çalışmış, naklî delillere de aklın belirlediklerine şahit görevi vermiştir.⁴⁸⁰ Râzî ise Mu'tezile'nin kendi düşüncelerine delil getirmeye çalıştıkları rü'yetullah ile ilgili âyetlerin, onların aleyhinde bir delil olduğunu mantık, dil ve kelâm yoluyla ispatlamaya çalışmıştır.⁴⁸¹ Bununla birlikte kapalı bir anlama sahip olmamasına rağmen, Mu'tezile'nin rasyonel çıkarımlarla nassı te'vil etmeleri, rü'yetullah meselesindeki tartışmalara derinlik kazandırmıştır.⁴⁸² Buna bağlı olarak her iki mezhebe mensup âlimler tevile yönelmiş, ancak Ehl-i sünnet'in, Mu'tezile kadar te'vile başvurmak zorunda kalmadığı tespit edilmiştir.⁴⁸³ Bu sebeple Allah'ın görülmesiyle ilgili âyetlerin zâhirî anlamının müteşâbih kabul edilmesinde mezhepsel endişelerin izlerine rastlamak mümkün olmuştur.

Şîa, Hâriciler, Mu'tezile ve Mürcie'nin çoğu rü'yetullahı imkânsız görmüşlerdir. Sûfiler Allah'ın veli kulları için, Ehl-i sünnet ise âhirette tüm müminler için keyfiyetsiz ve teşbihsiz bir şekilde Allah'ın görülebileceğini söylemişlerdir. Mücessime, Kerrâmiyye ve Müşebbihe gibi aşırı gruplar ise teşbih ve tescîme düşerek rü'yetullahı mümkün görmüşlerdir.⁴⁸⁴ Ancak Ehl-i sünnet Allah'ı cisimlerden münezze kılarak⁴⁸⁵ Allah'ın görülebileceğini savunduğu için rü'yetullah konusunda bu aşırı gruplarla hemfikir olduğunu iddia etmek, bu grupları Ehl-i sünnet altında toplamak ve bunların teşbihten uzak olduklarını söylemek yanlış olur.⁴⁸⁶ Bu noktada Kâdî Abdülcebbar rü'yetullah

⁴⁷⁹ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 105-106.

⁴⁸⁰ Türkmen, "Zemahşerî'nin Rü'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme", 179; Yusuf Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Rü'yetullah Meselesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2017), 166.

⁴⁸¹ Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", 66.

⁴⁸² Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname* 28 (2015), 202.

⁴⁸³ Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", 70.

⁴⁸⁴ Bahreddin Bildirici, *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü'yetullah Konusu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 2-7; Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Rü'yetullah Meselesi", 163.

⁴⁸⁵ Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 450.

⁴⁸⁶ Hasan Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi* (KONYA: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 59.

meselesinde Allah ile cisim ilişkisi üzerinden üç farklı yaklaşım belirtmiştir. İlki Allah cisim olduğu için görülebilir diyen bu yüzden bunlarla konuşmanın “boş söz” olacağı dediği Mücessime ve Müşebbihe gibi aşırı gruplardır. İkincisi bunun tam karşısında Allah cisimlerle ve kendisi dışındakilerle aynı statüde olmadığı için⁴⁸⁷ görünmeyecektir diyen Mu'tezile, üçüncüsü ise cisim olmadığı halde Allah'ın keyfiyetsiz görülebileceğini savunan Eş'ariler olmuştur.⁴⁸⁸ Bu durum her yaklaşımın ön kabullerine göre Kur'ân'ı anlamaya çalıştıklarının rü'yetullah örneğini teşkil etmiştir. Yakın dönem tefsir çalışmalarında⁴⁸⁹ net bir şekilde görüldüğü gibi, aynı itikadî düşünceye mensup müfessirlerin bile rü'yetullah konusunda farklı yaklaşımlar sergilemesi, meselenin mezhep üstü bir boyut taşıdığını da ortaya çıkarmıştır. Hatta Allah'ın görülmesi meselesi tefsir ve kelâm ile sınırlı kalmamış görme şartları, görme, ışık ve optik aracılığıyla bilimin de merak konusu olmuştur.⁴⁹⁰

Mü'min sûresinin 36 ve 37. âyetlerinde sözü geçtiği gibi Firavunun, Hz. Mûsâ'nın rabbini görebilmek için veziri Haman'a bir kule yapmasını emretmesi, A'râf sûresinin 138. âyetinde bahsedildiği gibi İsrâiloğullarının putlara tapan bir kavmi görünce Hz. Mûsâ'dan görülen bir ilâh talep etmeleri, hatta İsrâiloğullarının Nisâ sûresinin 153., A'râf sûresinin 138., Tâhâ sûresinin 86-91. ve Bakara sûresinin 55. âyetlerinde belirttiği üzere Allah'ı açıkça görmedikçe inanmayacaklarını söylemeleri, Furkân sûresi 21. âyetinde Mekke müşriklerin benzer talepte bulunmaları, rü'yetullah meselesinin Kur'ân öncesi dönemlerde de gündemde olduğunu göstermektedir.⁴⁹¹ Ayrıca bu âyetler rü'yetullah meselesinin mazisinin ne kadar eskiye dayandığını da ortaya koymaktadır.⁴⁹²

2.3.1. Rü'yetullahın Kavramsal Çerçevesi ve Mahiyetine Yaklaşımlar

Rü'yetullahın kavramsal çerçevesini, rü'yetullah ile ilgili âyetlerde geçtiği için bu âyetlerin anlaşılmasına önemli katkı sağlayan rü'yet, idrâk, ilim, nazar ve ebsâr gibi kavramlar belirlemiştir. Bu bakımdan bu kelimelerin sözlük anlamları tespit edildi.

⁴⁸⁷ Türkmen, “Zemahşerî'nin Rü'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”, 172

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/375.

⁴⁸⁹ Bildirici, *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü'yetullah Konusu*, 79-144.

⁴⁹⁰ Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*, 125.

⁴⁹¹ Temel Yeşilyurt “Rü'yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311.

⁴⁹² Osman Oral, “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu”, *Oğ Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 72.

Sözlükte görmek anlamına gelen “رأى / raâ” kelimesi kalp ve gözle görme şeklinde kullanılır.⁴⁹³ Aynı kökten türeyen rü’yet, dünyada ve âhirette göz ile görmek anlamındadır.⁴⁹⁴ Askerî’ye (ö. 400/1009’dan sonra) göre ise rü’yet sadece mevcut varlıklar için kullanılırken, ilim hem mevcut hem de yokluk için kullanılır. Ayrıca rü’yet dilde ilim, zan ve görmek olarak üç anlamda kullanılır. Rü’yet’in ilim ve zan mânası mecâzi iken, görme mânası hakikidir.⁴⁹⁵ Cevherî’ye (ö. 400/1009’dan önce) göre ise, idrâk ile basar birlikte kullanıldığında rü’yet anlamına gelir.⁴⁹⁶ Rü’yetullah, kelâmî bir kavram olarak müminlerin âhirette Allah’ı görmesi⁴⁹⁷/görmemesi diğer bir deyişle Allah’ın müminler tarafından gözle görülüp görülmemesi meselesidir. Bunun yanı sıra Kur’ân ve sünnet’in delâleti ile kıyamette Allah’ın müminler tarafından gözle görülmesi⁴⁹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Rü’yetullah, kavram olarak âyet ve hadislerde bulunmasa da anlam olarak İslâm’ın gelişi ile gündeme gelmiştir.⁴⁹⁹

Ferâhîdî (ö. 175/791) ise basarın görme anlamında olduğunu, basîretin ise kalb ile birlikte kullanıldığında kalpte itikat edilen şeyi veya bir işin hakikatini ifade ettiğini belirtir.⁵⁰⁰ Askerî’ye göre, basar, görme organı olan “ayn/göz” ile aynı anlamda değilken, görme anlamında rü’yetin ismidir. Örneğin iki gözünden biri kör denilirken iki basarından biri kör denilmez. Buradan da anlaşıldığı gibi basar sadece mecâz olarak göz anlamında kullanılır.⁵⁰¹ Cürcânî’ye (ö. 816/1413) göre basar, gözün algılaması için göz çukurlarındaki sinirlerde var olan kuvvettir. Basiret ise, gözün eşyanın dış görünüşünü algıladığı gibi kalbin eşyanın iç hakikatini algılamasıdır. Bu yüzden basiret aklın nazarı veya kutsal bir kuvvet olarak tanımlanır.⁵⁰² En’âm sûresi 103. âyette geçen ebsâr

⁴⁹³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 83.

⁴⁹⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 110.

⁴⁹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997), 94.

⁴⁹⁶ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 4/1582.

⁴⁹⁷ Yeşilyurt “Rü'yetullah”, 35/311; Oral, “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar’a Göre Rü'yetullah Sorunu”, 74; Batman, “En'âm 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 136; Karatay, “el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Rü'yetullah Meselesi”, 164.

⁴⁹⁸ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 7.

⁴⁹⁹ Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*, 16.

⁵⁰⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/141.

⁵⁰¹ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 82.

⁵⁰² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 49.

kelimesine görme organı göz ve basiret anlamında Allah'ın bilinmesi mânasını verir.⁵⁰³ Bunların yanı sıra mahlukat⁵⁰⁴ ve beyin⁵⁰⁵ olarak da açıklanan basar kelimesi, Allah için kullanıldığı zaman Allah'ın gizli açık her şeyi görmesi ve bilmesi anlamında, bu âyet bağlamında insan için kullanıldığında ise Allah'ın görülmesi mânasında açıklanmıştır.⁵⁰⁶

İdrâk kelimesine; bir şeyin son noktasına veya olgunluğuna ulaşmak,⁵⁰⁷ ihâta etmek,⁵⁰⁸ yakalamak ve yetişmek,⁵⁰⁹ eşyayı kemâliyle ihâta etmek⁵¹⁰ ve mükemmel dereceye erişmek⁵¹¹ gibi anlamlar verilmiştir. Tehânevî'ye göre idrâk ve ilme aynı mânayı veren felsefî anlayış, idrâki eşyanın akılda kalan sureti olarak tanımlamış, onu ihsâs, tahyil, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dört kısımda ele almışlardır. Ancak bazılarına göre ise idrâk yalnızca ihsâsı ifade etmiştir. Sufî anlayış ise Allah'ın görünmemesini zuhurunun şiddetine bağlamış, basit ve mürekkebe olmak üzere idraki iki şekilde ele almıştır.⁵¹² Askerî'ye göre idrak bazı eşyaya has, yani eşyanın en özel sıfatlarını kavramak iken, ilmin böyle olmaması ikisi arasındaki fark olmuştur.⁵¹³

Nazar, sözlükte kalp ile bakmak veya gözün bir işlevi olarak bakmak anlamındadır.⁵¹⁴ Nazar kelimesi إلى harf-i cerri ile kullanıldığında gözle görme, في harf-i cerri ile kullanıldığında tefekkür anlamına gelir.⁵¹⁵ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu kelimeye, bir şeyi görmek için gözü o tarafa çevirmek anlamının yanında düşünme, araştırma ve bilgi anlamlarını da verir. Ayrıca nazarın halk dilinde bir şeyi görmek iken ulemâ dilinde basiret anlamına geldiğini belirtir.⁵¹⁶

Allah'ın görülmesi inancı Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde de ortak bir fenomen olarak ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁷ Batıdaki çalışmalarda Tanrı'nın bilinmesi konuları

⁵⁰³ İsfahânî, *Müfredât*, 380.

⁵⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/183-184.

⁵⁰⁵ Bildirici, *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü'yetullah Konusu*, 125.

⁵⁰⁶ Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu".s.75

⁵⁰⁷ İsfahânî, *Müfredât*, trc. Mehmet Yolcu-Abdülbaki Güneş, 380.

⁵⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/419-422.

⁵⁰⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1582.

⁵¹⁰ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 15.

⁵¹¹ Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*, 5/4230.

⁵¹² Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 129.

⁵¹³ Ayrıca idrâkin ihsas, vicdan gibi diğer kavramlarla farkı için bkz. Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 89-93.

⁵¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 215.

⁵¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 217.

⁵¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, trc. Mehmet Yolcu-Abdülbaki Güneş, 1067.

⁵¹⁷ Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 276.

“teophany” kavramı ile incelenmekte iken İslâm aleminde ise “rü’yetullah” adı altında ele alınmaktadır.⁵¹⁸ Taberi’nin (ö. 310/923) tefsirinde rü’yetullah meselesinde Mu’tezile’ye cevaplar vermesi⁵¹⁹ konunun erken dönemde tartışılmaya başladığını göstermekle birlikte Mu’tezile’nin meseleyi daha erken gündemine aldığını da ortaya koymaktadır.⁵²⁰ İbn Rüşd, Mu’tezile’deki uluhiyet anlayışından dolayı bu meselenin çıktığını söylese de, kelâmî bir tartışma konusu olarak bu meselenin hicretin ikinci yüzyılının ilk yarısında ortaya çıkmış olduğu bilinmektedir. İlk olarak Cehm b. Safvân’ın ruh gibi Allah’ın da duyularla algılanamayacağı şeklinde aklî bir delil getirerek ve “Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”⁵²¹ meâlindeki âyeti yanlış te’vil ederek bu konuyu gündeme getirdiği bilinmektedir.⁵²² Buna karşı Ahmed b. Hanbel ilgili meselede naklî delillerle Allah’ın görülmesinin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁵²³

H. Âişe’nin (r.a.) (ö. 58/678) Allah’ın görülebileceğini söyleyenlere tepki vermesi ile ayın görüldüğü gibi Allah’ın da görüleceği rivayetleri sebebiyle sahâbe arasında bu meselenin ihtilafı olduğu zannedilmiştir. H. Âişe’nin tepkisinin dünyada Allah’ın görülemeyeceğine yönelik olmasından dolayı sahâbenin bu konuda bir ihtilafa düşmediği ileri sürülmüştür.⁵²⁴ Buna rağmen Kâdî Abdülcebâr, bu rivayetin ve H. Ali’nin hutbelerinin Allah’ın âhirette görülmesi konusunda sahâbenin icmâda bulunmadığına işaret ettiğini öne sürmüştür.⁵²⁵

Allah’ın görülmesini mümkün kılan âyetler siyak ve sibak bağlamında kıyamet ve âhiret konularının anlatıldığı âyet gruplarında yer almışken, rü’yetullahın mümkün olmadığına işaret eden âyetler ise dünya hayatını konu edinmektedir.⁵²⁶ Bu durumda rü’yetullah ile ilgili yanlış görüşlere sahip Mu’tezile, Ehl-i sünnet’in rü’yeti mümkün kılan delillerini alarak onların aleyhine kullanmakla ve âyeti bağlamına kendince anlamlar

⁵¹⁸ Karatay, “el-En’âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru’yetullah Meselesi”, 165.

⁵¹⁹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytakin - Hasan Karakaya, 3/538-539.

⁵²⁰ Batman, “En’âm 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü’yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemaşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 143.

⁵²¹ el-En’âm 6/103.

⁵²² Yeşilyurt “Rü’yetullah”, 35/312.

⁵²³ Ceran, “Mu’tezile’nin Tenzih Doktrini Bağlamında Rü’yetullah Problemi”, 105.

⁵²⁴ Cansız, *Rü’yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*, 17; Yeşilyurt “Rü’yetullah”, 35/312.

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebâr-Çelebi, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/433.

⁵²⁶ Oral, “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr’a Göre Rü’yetullah Sorunu”, 77.

yükleyip yorumlayarak delil hususunda zayıf kalmaktadırlar.⁵²⁷ Yine de Mu'tezile, tevhid ve tenzih fikirlerini zedeledikçe Allah'ın görülebileceğini savunan Ehl-i sünnet'e diğer meselelerdeki gibi aşırı tepki vermemiş ve onları küfürle itham etmemiştir.⁵²⁸

2.3.2. Rü'yetullah ile İlgili Aklî Deliller

Mu'tezile ile Eş'arîliğin rü'yetullah hakkında getirdikleri aklî yorumlar, bu mezheplere mensup müfessirlerin yorum anlayışına tesir etmiştir. Bu bakımdan özellikle aklı nakle tercih eden Mu'tezile'ye mensup Zemahşerî'nin te'vil yönteminin anlaşılması adına bu başlık önem arz etmektedir. Bunun yanında Eş'arî müfessir Râzî'nin aynı zamanda önemli bir kelâmcı olması nedeniyle tefsirinde aklî delillere ciddi bir yer ayırmasına rağmen naklin önüne almadığı muhakkaktır. Daha genel bir anlamda söylemek gerekirse Râzî; ön kabullerini müteşâbih âyetler üzerinden çıkardıkları aklî delillerle temellendirmek isteyenlere cevap niteliğinde aklî delillerden istifade etmiştir.

Kâdî Abdülcebbar fiziki olarak cisimleri görme üzerinden rü'yetullah konusunu ele alır. Ona göre perde, melek ve cin gibi incelik engelleri; yoğunluk, ışık, aşırı uzaklık veya yakınlık gibi mâkul engeller olmadığı müddetçe göz görür. Görülen varlık, ya karşıda/mukâbil cevher ya ona hulul etmiş araz ya da aynadaki görüntüde olduğu gibi mukâbil hükmündedir. Göz sağlam, bu engeller yoksa ve varlık görülebilir vasıflara sahip ise görülme vâcib, aksi halde rü'yet imkânsızdır. Ancak Ona göre bu ihtimaller cisimler için geçerlidir. Kâdî, camın arkasındaki cismin görülmesinin hicâb/perde engelini, ölünün melekleri veya cinleri görmesinin incelik engelini, gök cisimlerinin görülmesinin uzaklık engelini, aynadan kendimizi görmemizin ise mukâbil/bakış açısı engelini ortadan kaldırdığına yönelik itirazlara karşı aklî engellere göre görülmeyi ikiye ayırarak cevap verir. İlki cisimlere ait şartlı engellerden dolayı görülmeyen, ikincisi bizâtihi engel olduğundan görülmeyendir. Rü'yetullahı reddetmelerinin sebebi şartlı engellerden dolayı değil Allah'ın bizatihi görülmemesindedir.⁵²⁹ Sünnî anlayış ise bu şartları görülene ait nitelikler olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı dünyada görülmeyenin âhirette de

⁵²⁷ Lokman Bedir, "Ru'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 69.

⁵²⁸ Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", 57.

⁵²⁹ Kâdî Abdülcebbar Allah'ın görülmeyeceğine yönelik getirdiği aklî deliller genel olarak dünya ahiret karşılaştırması üzerine bina etmiştir. Bu delillerin detayları için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/403-419.

görülmeceği anlamında *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* yöntemini kabul görmeyerek “varlığı” görme için yeterli saymıştır.⁵³⁰

Mu'tezile görme eylemi için insanın, canlı olması, bünye ve duyu organın sağlamlığı şartlarını koşarken, Allah'ın görmesi için canlı olmasını yeterli kabul etmiştir. Ehl-i sünnet ise rü'yet için insanın canlı olmasını yeterli görmüştür.⁵³¹ Mu'tezile'ye göre, Allah görülme vasfına sahip olmadığı için kendi zâtını da göremez. Bu vasfa sahip olmadığı için insan kendisini görür.⁵³²

Râzî, Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncelerini zayıf görür ve Allah'ın dünyada görülmemesinin âhirette de görülmeyeceği şeklinde dünya ile âhret şartlarını aklı anlamda eşit tutan görüşlerini eleştirir. Mâkul engeller kalktığına Allah görülebilir olsaydı, bugünün şartlarında da görülmesi gerektiği⁵³³ ve Allah'ı görmenin cismanî nitelermeleri taşıyacağı türündeki Mu'tezile'nin görüşlerine değinir. Daha sonra Râzî, Mu'tezile'nin rü'yetullahı cisimlerin görülmesi üzerinden ele alarak hataya düştüklerini, Allah'ın rü'yeti gözde yaratmasıyla cennet ehline vereceği bir nimet olarak anlamının daha doğru olacağını ifade eder.⁵³⁴ Ona göre, Kâdî'nin, “Önlerinden bir set ve arkalarından bir set çektik de onları kapattık, artık göremezler.”⁵³⁵ âyetini açıklarken Peygamberimiz'in (s.a.v) hicret için evinden çıktığında müşriklere görünmemesini kabul ederek bu konuda kendisiyle çelişmiştir.⁵³⁶

Mâtürîdî'ye göre ise mâkul engeller görülenin tanınmasına değil, mâkul engellilerin tanınmasını sağlar. İnsan için geçerli olan bu ârizî engeller kalktığına görme gerçekleşir. Işık gölge ve karanlık gibi görme şartları olmadığı halde görülebilen şeyler vardır ve mesafe insan dışındakiler için engel değildir. Tüm şartlar sağlandığı halde görülemeyecek olanlar da vardır.⁵³⁷ Ayrıca Rü'yetullah üzerine müstakil bir eser kaleme alan Talat Koçyiğit'e göre, gözlük, dürbün gibi başka aletler vasıtasıyla görülemeyenler

⁵³⁰ Murat Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, Kocaeli İlahiyat Dergisi 4/2 (2020), 58.

⁵³¹ Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*.126.

⁵³² Ünverdi, “Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, 213.

⁵³³ Taimaa Marrawı, *Mu'tezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 21.

⁵³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/91-92.

⁵³⁵ Yâsîn 36/9.

⁵³⁶ Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, 56.

⁵³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/64.

görülebilmüş, böylece bir alet olan göz için de şartlar değişince Allah'ın görülmesi mümkündür.⁵³⁸

Mâtürîdîler rü'yeti fiziki anlamda vücûb dışında tutup, Allah'ın gözde yaratması şeklinde imkân/âdet kavramı ile açıklar. Buna göre rü'yetullah âdetinde değişiklik olursa mümkündür. Arabistan'ın buzul bir iklime sahip olmaması gibi tecrübî olarak sürekli aynı şekilde devam eden ve değişmesi âdeten mümkün olmayan *mûta'd* anlayışı, rü'yetullah için de geçerlidir. Allah'ın kanunu/âdeti bu şekilde işlediğinden ve var olmasına rağmen mûta'd bir durum olmadığından Allah görülmez.⁵³⁹ Aksine gözde bu kudreti yaratıp âdeti değiştirseydi görülebilir olacaktı. Bu bağlamda bir şeyin görülmemesi, görülebilme vasfını kaybettiği için değil âdetin bu şekilde işlemesinden dolayıdır.⁵⁴⁰ Kâdî, Allah'ın âhirette gözdeki imkânları yaratmasıyla rü'yeti mümkün gören Mâtürîdîler'in "âdet" anlayışına karşı çıkıp, şartlar sağlandığında rü'yeti vücub alanına taşır. Ona göre âdet; iklim ve hava durumları gibi bölgelere ve şartlara göre değişebilen şeyler iken, rü'yet değişkenlik göstermediğinden âdet kapsamında kabul edilemez. Her canlının kendi türünden çoğalması gibi değişmeyen âdetin olduğunu söyleyenlere ise değişikliğin her açıdan değil, çocukların birbirinden farklı doğması, Hz. Âdem'in (a.s.) anne-babasız veya Hz. İsa'nın (a.s.) babasız yaratılmasında olduğu gibi sadece bir yönde olmasının yeterli olacağı şeklinde cevaplar verir.⁵⁴¹ Kâdî'nin rü'yeti âdet/imkân dahilinden çıkarıp şartlar sağlandığı zaman vücûb kapsamında değerlendirmesine rağmen ikisi de fiziki anlamda aynıdır. Bu bakımdan ayırmadaki bu hata, rü'yetullahın imkânsız olması şeklindeki sonuca odaklanmanın bir neticesidir.⁵⁴²

Fizik ile metafizik kıyasında varlığın nitelikleri değil, cisim, araz, renk, muhdes, mevsuf ve mevcut gibi illetlerin niteliği esas alınmalıdır. "Mevcut" delili akli açıdan kuvvetli delil olduğundan değil Allah'ın görülmesine imkân sağladığından kabul görmüş şeklinde eleştiriler yapılmıştır. Buna karşı Mâtürîdîler, mevcut illetini rü'yetullahın imkânı olarak kabul eder.⁵⁴³ Tat, koku, fikir ve ilim gibi var olduğu halde görülmeyen varlıklar şeklinde gelen itiraza ise Mâtürîdîler, var olmayı görülmenin vücûbuna değil

⁵³⁸ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 27.

⁵³⁹ Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", 461; Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Rü'yetullah Sorunu", 91.

⁵⁴⁰ Ünverdi, "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 211.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/405.

⁵⁴² Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 55.

⁵⁴³ Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 60.

imkânına delâlet etmesi şeklinde cevaplar. Bu yüzden Allah gözde rü’yeti yaratırsa var olanın görülmesi imkân sahasından vücûb sahasına geçer. Nitekim herhangi bir şeyin görülebilmesi görülebilir vasfını kaybettiği anlamına gelmez.⁵⁴⁴ Kâdî’ye göre ise, “Allah dileseydi onu görürdük” anlamında meşîet görülmesi mümkün olanlar için geçerlidir. Oysa Allah’ın görülmesi imkânsızdır. Bu caiz olsaydı olmayan bir şey için de Allah onu bize göstermediği için göremiyoruz anlamı çıkardı ki bu durum varlık ve yokluk çerçevesinde çelişkidir.⁵⁴⁵

Zemahşerî’nin hocası ve son dönem Mu’tezilî âlim İbnü’l-Melâhimî (ö. 536/1141)⁵⁴⁶ rü’yetullah için, İnsanın Allah’ı görecek özelliklere sahip olmaması, akli engeller ve Allah’ın zati gereği görülmemesi şeklinde üç akli delil sunar. Daha sonra ‘sebr ve taksim’ yöntemini⁵⁴⁷ kullanarak, göz organına sahip insanın her şeyi görebileceğini ve cisimlere ait akli engellerin Allah için geçerli olmayacağını söyler. Böylece son seçenek olarak rü’yetullahın Allah’ın zâtı gereği mümkün olmadığı sonucuna varır. Bir varlığın görülme sebebi onun var olması, ‘bir şeyin sebebinin yine kendisi olması’ anlamında kelâm ilmî açısından kabul görmeyen bir önerme olarak değerlendirir.⁵⁴⁸

Öyle görülüyor ki Mu’tezile, tenzih yaklaşımının yanında mezhebî hassasiyetlerin ön planda olmasından dolayı dünya kurallarının âhirette geçerli olacağına yönelik akli deliller geliştirmiştir. Meselenin daha ağır boyutu ise nakilde zayıf kalmaları karşısında görüşlerinin haklılığını ispatlamak için te’vil şartlarına ve âyetin mesajına gölge düşürecek şekilde yorum yapmalarıdır. Ancak kanaatimizce Ehl-i sünnet Mu’tezile ile aynı oranda Kur’ân’ı fikirlerine uydurmaya çalışmamış, aksine âyetlerin açık mesajlarını almıştır. Bu düşünceden dolayı Ehl-i sünnet başlangıçta uygun görmediği te’vil yöntemini, Müşebbihe ve Mücessime gibi âyetleri yanlış te’vil edenlere karşı doğrusunu ortaya koymak için kullanmış hatta yerine göre zorunlu olarak görmüştür. Bu bağlamda Mu’tezile rü’yetullah meselesine, naklî itirazlara cevap vermek için naklî deliller

⁵⁴⁴ Mavil, “Bir Mu’tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü’yetullah-”, 459.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/421.

⁵⁴⁶ Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/236.

⁵⁴⁷ Sözlükte “ölçüp takdir etmek” anlamındaki sebr ile “kısımlara ayırmak” mânasına gelen taksim kelimelerinden oluşan sebr ve taksim yöntemi, bir konuyla ilgili muhtemel seçeneklerin belli kriterlere göre elenerek doğru seçeneği bulma anlamında ağırlıklı olarak kelâm ve fıkıh usulü ilmlerinde akıl yürütme tekniği olarak kullanılır. Detaylar için ayrıca bkz. Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255.

⁵⁴⁸ Mehmet Fatih Özerol, “Mu’tezile Kelâmcısı İbnü’l-Melâhimî’ye Göre Allah’ın Görülmesi Meselesi (Rü’yetullah)”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11/11 (2020), 190.

sunmakla beraber ağırlıklı olarak dil, edebiyat ve aklî deliller üzerinden yaklaşmıştır. Ehl-i sünnet ise aklî delillere cevap verme ihtiyacı oranında aklî delillere başvurmuşsa da naklî delilleri yeterli görmüştür. Mu'tezile'nin, tezsîmi reddetmek için Allah'ın görülmeyeceği şeklindeki fikrine cevap veren Ehl-i sünnet'in, rü'yetullahı kabul etmesi, ancak te'vil ile kurtulabilecek metodolojik bir çelişki olduğu iddia edilmiştir.⁵⁴⁹ Oysa biraz önce değindiğimiz gibi Ehl-i sünnet rü'yetullahın imkânını ispatlayan açık delillerin karşısında, aksine delâlet eden muteber bir delil olmadığı için nassın mesajını ön yargılardan sıyrılarak almaya çalışmıştır. Ayrıca rü'yetullahı keyfiyetsiz kabul ederek ulaştıkları te'vil, çelişkiden kurtulmak için değil tenzih ile birlikte müteşâbihlerin anlaşılması içindir.

Vahyin inişiyile gündeme gelen rü'yetullah meselesi, itikadî bir ihtilaf olarak tefsirde de tek otorite olan Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönemlere denk gelmiştir. Bu ihtilafın derinleşmesindeki sebeplerden biri de tefsirde mezhebî kabullerin öncelenmesi olmuştur. Bahsi geçtiği gibi Allah'ın görülmesi ile ilgili âyetlerin müteşâbih kategorisinde sayılması da yine aklî gerekçelerden kaynaklanmıştır. Bu durum ileride görüleceği gibi rü'yetullah'a delâlet etmesi çok zor olan bazı ifadelerin Allah'ın görüleceğine delil getiren Râzî için de söz konusu olmuştur. Halbuki bu zorlama te'villere gerek kalmadan da aşağıda mukayese amaçlı ele alacağımız konuyla ilgili âyetler, Ehl-i sünnet âlimlerinden ekseriyetine göre rü'yetullahın ispatı için yeterli görülmüştür.

2.3.3. Rü'yetullah ile İlgili Naklî Deliller

Rü'yetullah meselesi, En'âm sûresi 103., A'râf sûresi 143., Kıyâmet sûresi 22 ve 23., Yûnus sûresi 26., Kehf sûresi 110. ve Muttaffîfîn sûresi 15. âyetler çerçevesinde şekillenmiştir. Başka âyetlerde de bu konu tartışıldığı halde çalışma bu âyetler ile sınırlı tutulacaktır. Zira her iki müfessirin bu âyetler çerçevesindeki izahları rü'yetullah ile ilgili yaklaşımlarının tespitinde yeterli olacaktır.

Aşkın/tenzih ile içkin/benzeme ikileminde tartışma konusu olan rü'yetullah,⁵⁵⁰ kavram olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemektedir. Bunla birlikte bu anlamı karşılayacak şekilde yorumlanan; bakmak, görmek, karşılaşmak, idrâk ve buluşmak anlamlarına gelen

⁵⁴⁹ Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 95.

⁵⁵⁰ Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 51.

kelimeler vardır. Hadislerde ise rü'yetullah kavramı “rü'yetü rab” ifadesiyle geçmektedir.⁵⁵¹

Mu'tezile, Allah'ın idrâk edilme bahsinin geçtiği En'âm sûresi 103. ve Hz. Mûsâ'nın rü'yetullah talebinde bulunduğu A'râf sûresinin 143. âyetlerini Allah'ın görülemeyeceğine delil kabul etmişken, diğer âyetleri Ehl-i sünnet'in rü'yetullah ile ilgili görüşlerine delil olamayacak şekilde değerlendirmiştir.⁵⁵² İlginç olan ise Ehl-i sünnet rü'yetullahın ispatı, Mu'tezile ise reddini savunurken Kur'ân-ı Kerîm'in aynı âyetlerine başvurmaları, böylece aynı âyetin birbirine taban tabana zıt iki farklı düşünceye delil teşkil etmesidir. Mu'tezile gibi sonradan ortaya çıkan grupların, İslâm'ın başlangıcından beri var olan Ehl-i sünnet'in bu konudaki delillerini referans alarak görüş ortaya koyması başka delil bulamadıklarını anlaşılmıştır.⁵⁵³

Tevhid inancı Allah'ı tanıma ihtiyacından dolayı bazen zedelenmiş, müteşâbih ifadelerin zâhirî anlamlarının alınmasıyla hâdis varlıklara ait sıfatlar Allah'a yakıştırılmıştır. Bundan kurtulmak için tenzih merkezli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁵⁵⁴ Allah'ın isim ve sıfatlarının O'nun (c.c) şanına uygun olarak anlaşılması, müteşâbih âyetlerin ve rü'yetullah meselesinin bu metotla ele alınması, tevhid akidesi açısından elzem olmuştur. Bu minvalde Zemahşerî Allah'ı muhdes özelliklerden tenzih etmek için dünyayla beraber âhiretteki rü'yetullahı da reddetmiştir.⁵⁵⁵ Oysa Allah'ın âhirette görünme meselesi âhiretle ilgili bir konu olduğu için aklî bilginin dışındadır. Zira ilgili âyetler zâhirî mânada Allah'ın âhirette görüleceğini ortaya koymuştur.⁵⁵⁶ Hatta Allah'ın cennette görülmesi müminlere verilecek en büyük nimet olarak ifade edilmiştir.⁵⁵⁷

Söz konusu edilen bu ihtilafların ve yaklaşımların müteşâbihle ilgili âyetlerin yorumuna etkisini tespit etmek için çalışmanın bundan sonraki kısmında bazı örnek âyetlere yer verilecektir. Böylece müfessirlerin rü'yetullah ile ilgili âyetleri hangi gerekçelerden dolayı müteşâbih saydıkları, bu âyetlere nasıl yorumlar getirdikleri ve

⁵⁵¹ Yeşilyurt, ‘Rü'yetullah’, 35/312.

⁵⁵² Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 11.

⁵⁵³ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 7-8.

⁵⁵⁴ Öztürk, “Mu'tezile ve Tefsir”, 91.

⁵⁵⁵ Türkmen, “Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”, 177; Batman, “En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 138.

⁵⁵⁶ Türkmen, “Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”, 189.

⁵⁵⁷ Topaloğlu vd., *İslâm'da inanç esasları*, 288.

yorumların mezhepsel kabullerle ilişkisi ortaya çıkarılacaktır. Bu çerçevede rü'yetullah ile ilgili âyetlerin sırası tartışmanın yoğunluğuna göre belirlenecektir. Bu yüzden ilk olarak anlamı üzerine ciddi tartışmaların olduğu 'idrâk' kelimesinin geçtiği En'âm sûresi 103. âyet özelinde müfessirlerin rü'yetullah ile ilgili görüşleri mukayese edilecektir.

2.3.3.1. İdrâk

“لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ”

“Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”⁵⁵⁸

Zemahşerî idrâk kelimesine “görme” anlamını verir ve onu, görülebilenlerin görülmesini sağlayan bakma duyusundaki latîf bir cevher olarak açıklar. Zemahşerî’ye göre, Allah cisimler gibi yer işgal etmez, latîftir ve zâtı gereği gözlerin göremeyeceği kadar yücedir. Sadece cisimleri gören gözler Allah’ı göremez, Allah latîf bir idrâke ve habîr vasfına sahip olduğu için her şeyi, dolayısıyla gözleri yani latîf cevherleri idrâk eder.⁵⁵⁹ Zemahşerî âyetin sonunda geçen “latîf” kelimesini âyetin başında geçen idrâk ve basar ifadeleriyle birlikte ele alıp âyeti leff ü neşr⁵⁶⁰ üslûbuyla yorumlar ve Allah’ın görülemeyeceğine dair bir delil olarak sunar. Böylece Zemahşerî, kendisine özgü bir tavır olarak âyet içi bütünlüğü sağlar ve mezhep sistemine göre te’vil eder.⁵⁶¹

Zemahşerî, Kâdî Abdülcebbar gibi bu âyette geçen “ebsâr” kelimesini, “görenler” şeklinde te’vil etmeyerek⁵⁶² onun düştüğü sorunlardan uzak kalabilmiştir.⁵⁶³ Bunlarla birlikte Zemahşerî’nin, idrâkin yetişmek, bir şeyin künhüne vakıf olmak, kavramak gibi mânalarını bırakıp sadece “görme” anlamına itibar etmekle ve âyeti rü’yetullahın imkânsız olmasına yormakla yanıldığı öne sürülmüştür. Bu yanılığın, yanlış olan aklî

⁵⁵⁸ el-En’âm 6/103.

⁵⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/382.

⁵⁶⁰ Sözlükte “toplama” anlamına gelen leff ile “dağıtma” mânasındaki neşr kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan leff ü neşr, anlama güzellik katan söz sanatlarından biridir. Cümle öğelerinin kuruluş ve dizilişiyile ilgili bir bedî’ sanatı olan ve Zemahşerî’nin tefsirde ustaca kullandığı leff ü neşr, âyetin başı ve sonu arasında bağlantı kurmak suretiyle ifadeleri bir bütün olarak ele almaktır. İsmail Durmuş ve M. A. Yekta Saraç, “Leff ü Neşr” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/122.

⁵⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/383; Batman, “En’âm 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü’yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 143.

⁵⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/387.

⁵⁶³ Pakiş, “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tazilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”, 64.

yorumları bırakamamaktan ve mezhebî hassasiyetlerin dışına çıkamamaktan kaynaklandığı dile getirilmiştir.⁵⁶⁴

Râzî, Zemahşerî'nin âyetteki latif-idrâk bağlantısı ile gösterdiği izah becerisini beğenmiş bu konuda taassuba düşmeden ilmî bir yaklaşım göstermiştir. Ancak latif kelimesini Allah'ın yaratma sanatındaki incelik, nimet, rahmet ve merhamet olarak te'vil etmiştir.⁵⁶⁵ Râzî, Allah'ın görülemeyeceğine dair Mu'tezile'nin getirdiği en güçlü delilin bu âyet olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra âyette geçen idrâk kavramının, her müfessirin mensubu olduğu mezhebî kabullere göre anlam kazandığını ve bu anlama göre de âyetin değerlendirildiğini belirtmiştir.⁵⁶⁶ Müfessir, Mu'tezile'nin delillerini aktardıktan sonra bunlara bir bütün olarak cevap verme şeklinde tefsirinde genel olarak kullandığı bir yöntemi takip etmiştir. O, idrâk kavramını, ihâtalı ve ihâtasız idrâk olmak üzere iki türe ayırır. Rü'yetullahı ihâtasız idrâk olarak kabul eder. Türü nefyetmek cinsi nefyetmeyi gerektirmeyeceğinden yola çıkarak ihâtalı idrâkı reddetmenin görme cinsini nefyetmeyi gerektirmeyeceği ileri sürer. Bu açıdan Mu'tezile'nin dilsel ve mantıki hataya düştüğünü savunur. Bu açıklamaların yanında Râzî, idrâk kelimesinin rü'yete göre daha dar anlamlı ve onun bir çeşidi olduğunu kabul ederek Allah'ın görülebileceğine delil getirmiştir.⁵⁶⁷

Râzî, âyetteki “el-*ebşâr*” kelimesinin “el” takısı alan çoğul bir kelime olmasından dolayı kapsamlılık/istiğrak mânasında olduğuna değinir. Dolayısıyla bu kelimeyi, bütün gözlerin değil her gözün onu göremeyeceği, bazı gözlerin ise görebileceği şeklinde açıklar. Görme anlamında herkesi içine alan “*selbin umumiliği*”ni değil “*umumun selbi*”ni ifade ederek herkesi içine almayan bir rü'yetullah çerçevesi çizer. Râzî, “Zeyd'i herkes dövmedi” derken bazılarının dövdüğünü veya “Peygamberimize (s.a.v) herkes inanmadı” derken bazılarının iman ettiği örneklerinde olduğu gibi olumsuz bir hüküm genele tahsis edilse bile hükmün kapsamındaki bazı kişilerin bundan istisna olacağını öne sürer. Dolayısıyla hitap delilinin bir gereği olarak her gözün Allah'ı idrâk edemeyeceği ancak müminlerin bundan istisna olarak Allah'ı göreceğini anlatır. Bunun yanı sıra Râzî'ye göre göz için bu istisna kabul edildiğinde, mezkûr âyetin Allah'ın sadece dünyada görülmemesine delil olabileceği anlamı çıkar. Hz. Âişe'den gelen rivayetin de

⁵⁶⁴ Karatay, “el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi”, 168-170.

⁵⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/139-140.

⁵⁶⁶ Karatay, “el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi”, 163.

⁵⁶⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/132-133; Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, 3/537..

bu şekilde anlaşılması gerektiğine, dünya gözünün rü'yetullah için yeterli özelliklere sahip olmadığına, âhirette yaratılacak altıncı bir his ile Allah'ın görüleceğine yönelik izahlar yapar.⁵⁶⁸ Allah'ın yaratacağı “bir mâna/vasıta” ile onun görülebileceğini ileri sürenler bugünün şartlarında bu vasıtanın olmamasından Allah'ın dünyada görülmediğini savunmuşlardır.⁵⁶⁹ Râzî'nin altıncı his yorumunun doğru olması durumunda, Allah'ın tadılması veya dokunulması için başka duyu organlarının yaratılması da caiz olurdu ki Allah'ın bunlardan münezzehtir olduğu şeklinde itirazlar gelmiştir.⁵⁷⁰

Râzî, Kâdî Abdülcebbar'ın bu meseleyle ilgili aklî delillerini sunduktan sonra Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşlerini, ilgili âyet ve hadisleri aktarır.⁵⁷¹ Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi idrâk rü'yet anlamına gelirse âyetin ikinci bölümünde “Allah'ın gözleri görmesi” mânası çıkar. Böylece Allah'ın görülmemesiyle kendisini övdüğü illet ortadan kalkar. Çünkü aynı görme imkânı insanda da olduğu için bu fikir, Allah'ı insanlarla eşit dereceye getirerek övgü mânasını devre dışı bırakır.⁵⁷² Hatta Allah'ın kendi zâtını görme sonucu da ortaya çıkmış olacağından Mu'tezile kendisiyle çelişmiş olur. Râzî, “Allah'ın göz organına sahip olmaması, görülebilecekleri görmesi mümkün iken zâtını görmesinin imkânsız olması ve bu durumun da Allah için bir övgü olması” şeklindeki yorumlarla⁵⁷³ Mu'tezile'nin Allah'ı kısıtladığını dile getirir. Buna rağmen bu görüşlere Mu'tezile tarafından “Allah'ın noksanlıklardan tenzih edilmesi” isminin verildiğini ifade eder.⁵⁷⁴

Râzî'nin, idrâk kelimesine “görmek” değil de “ihâta” anlamını vermesine rağmen Mu'tezile'yi tenkit etmeye odaklanmanın neticesi olarak ilerleyen bölümlerde idrâk kelimesini “dünyada görememe” olarak açıklaması, bir çelişki hatta itikadî ön kabullerin Kur'ân'ı tefsir etmedeki etkisi olarak yorumlanmıştır.⁵⁷⁵ Kanaatimizce Mu'tezile'nin her iddiasına göre ayrı cevap verme yönteminin doğru anlaşılmasından dolayı böyle hatalı tespitler yapılmıştır. Oysa ki Râzî'nin yorumlarına bir bütün olarak bakıldığında “idrâk,

⁵⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/132.

⁵⁶⁹ Georges Vajda, “Bazı Şii-İsna-Aşeriye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi”, çev. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 387.

⁵⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/407.

⁵⁷¹ Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili aklî delillerinin detayı için ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/130-141.

⁵⁷² Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 36.

⁵⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/389.

⁵⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/133-134; Pakiç, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemaşerî Örneği)”, 63.

⁵⁷⁵ Batman, “En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemaşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 148.

görme olsa bile dünya için görmedir dolayısıyla idrâkin nefyi dünyada rü'yetullahın nefyi âhirette ise rü'yetullahın ispatıdır” şeklindeki yaklaşımları ortaya çıkmaktadır. Zira Râzî görmeyi ihâtasız idrâk kapsamında değerlendirmişti.

Zemahşerî ve Kâdî gibi genel anlamda Mu'tezile'nin Allah'ın görülmeceğine övgü merkezli yaklaştığı⁵⁷⁶ bu âyete Râzî, Allah'ın bizâtihi görünmüyor olmasını söylemesinin bir övgü olmayacağı şeklinde itiraz eder. Râzî'ye göre, görülebilen bir şeyin kendisinin görülmesini engelleyecek bir kudrette sahip olması övgüdür. Örneğin ilim, koku veya tat gibi varlıklar sırf görülmediği için tek başına övünç kaynağı kabul edilmez. Ona göre, Allah'ın uyumaması, gaflet içinde olmaması ve yememesi gibi vasıflar cansız varlıklar için de geçerlidir ama bu onların övülmesi için bir gerekçe değildir. Dolayısıyla övgü sıfatını taşıyan bir varlık ile irtibatı kurulmadan bir şeyin sadece nefyedilmesiyle övgü gerçekleşmez. Bu anlamda görülebilecek bir şeyin kendinden bunu nefyetmesiyle övgü kabul edilebilir.⁵⁷⁷

Bu âyetle rü'yetullahın imkânsız olduğu kabul edilecekse bile önceki ve sonraki âyetler dünya ve düzeninden bahsettiği için dünyada Allah'ın görülemeyeceğine delâlet ettiği ileri sürülmüştür.⁵⁷⁸ Bu tespitin aksine âhirette de rü'yetullahı imkânsız görenler ise önceki ve sonraki âyetler arası bağlamı, dünya ve âhîret konularının işleme çerçevesinde değil Allah'ın kendisini övmesi şeklinde anlamışlardır. Bu düşünceye göre Allah bu âyet grubunda hâdis varlıklara ait vasıflardan münezzeh olduğunu bildirerek kendini övmüştür. Bu âyetlerin bağlamında gelen “Allah'ın idrâk edilmemesi” ifadesiyle rü'yetullahın imkânsız olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü bu ifadede Allah'ın görülmeceği anlamının çıkarılması, bu âyetteki övgü zincirinin devamı niteliğindedir. Kaldı ki Allah, sadece görülmediği için değil, bu vasfı gören bir varlık olarak taşıdığından dolayı kendini övmüş ve bu şekilde diğer varlıklardan ayrılmıştır. Ayrıca Allah'ın görülmemesi tek başına bir övgü değilken önceki ve sonraki diğer âyetler bağlamında övgü mânası kazanmıştır. Örneğin “O ne uyur ne de uyuklar”⁵⁷⁹ ifadesi tek başına övgü olmadığı halde önceki ifadelerde Allah'ı yücelten sıfatlarından bahsedildiğinden dolayı bu ifadeler de övgü anlamı kazanmıştır.⁵⁸⁰ Görüldüğü gibi Ehl-i sünnet âyet gurubunun siyak ve sibakını

⁵⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/377; Vajda, “Bazı Şii-İsna-Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi”, 389..

⁵⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/135.

⁵⁷⁸ Bedir, “Ru'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi”, 78.

⁵⁷⁹ el-Bakara 2/255.

⁵⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/381-382.

dünya bağlamında ele alıp rü'yetullahı dünyada mümkün görmezken, Mu'tezile övgü bağlamında alıp hem dünya hem de âhirette mümkün görmemiştir.

Mâtürîdî'ye göre, hikmet gereği Allah görünmeseydi idrâkın imkânsızlığından bahsedilmesi anlamsız olurdu. Bu yüzden âyette idrâkın imkânsız olduğunu söylemekle keyfiyetsiz olarak rü'yetin mümkün olduğu ispatlamış olur.⁵⁸¹ Kâdî ise gözlerin Allah'ı idrâk edemeyeceğini rü'yetullahı delil gösterenlerin dil ve te'vilde hata yaptıklarını, idrâk ve ihâtanın sözlükte aynı anlamada kullanılmadığını söyler. Arapların “sûr şehri ihâta etti” deyip, “idrâk etti” dememelerini bu tespitine delil getirir.⁵⁸² Bu durum Mu'tezile'nin bu âyeti gramer üzerinden kendi hassasiyetlerine göre te'vil etmeye çalıştığı ve idrâk kelimesinin buradaki önemli rolünden dolayı bütün yorumlarını bu kavram üzerinden sürdürdüğü şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁸³

Râzî, “إِنَّا لَمُدْرِكُونَ” ifadesinin⁵⁸⁴ “yakalandık”, “أَدْرَكُهُ الْعَرَقُ” ifadesinin⁵⁸⁵ ise “boğulmak üzere iken” anlamındaki örneklerde olduğu gibi Kur'ân'da farklı kullanımlarını göstererek idrâk kelimesinin rü'yetullahın reddine delil olamayacağını ileri sürer.⁵⁸⁶ Bütün bu açıklamaların yanında Mu'tezile'ye rü'yet-idrâk ayrımı dışında başka deliller ile itiraz etmek, bu kavram ayrımının yanlış olma ihtimaline karşı başka delil hazırlama çabası olarak görülmüştür.⁵⁸⁷ Bu eleştiride bir ön yargının ve ilmî zafiyet bulunduğu ortadadır. Öyle ki Sünni delillerin Mu'tezile delillerine göre şekillendiğinin göz ardı edildiği görülmektedir. Ayrıca her tepkinin karşı bir itirazı doğurduğu gerçeğinden hareketle diğer deliller rü'yet-idrâk konusu dışındaki Mu'tezilî delillere karşı bir cevap verme ihtiyacından kaynaklanmıştır. Ayrıca Kur'ânî kullanımlardan ve sözlüklerden de anlaşıldığı gibi idrâk kelimesi görme anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan bu âyete dayanarak Allah'ın görülemeyeceğinin iddia etmek delil bakımından zayıf kalmaktadır.

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/183-184.

⁵⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/387.

⁵⁸³ Öztürk, “Mu'tezile ve Tefsir”, 98.

⁵⁸⁴ eş-Şuarâ 26/61.

⁵⁸⁵ Yûnus 10/90.

⁵⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/133; Taberî, *Taberi Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, 3/537.

⁵⁸⁷ Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, 71.

2.3.3.2. Rü'yet

“وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيَنِي وَلَكِن انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ”

“Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!» buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.”⁵⁸⁸

Zemahşerî düşüncelerini desteklediği için bu âyeti muhkem kabul etmekle birlikte müteşâbih kabul eden Mu'tezilî bilginlerin te'villerini önemsemiştir.⁵⁸⁹ Zemahşerî'ye göre, görmek ve bakmak mâna olarak aynı olduğu halde “kendini bana göster sana bakayım” ifadesi “seni görebilecek duruma getir” şeklinde anlaşılmalıdır. Cevabın ise “bana bakamazsın” değil de “beni göremezsin” olması, bakma talebinin idrâki içeren bir görme mânasında olmasından dolayıdır.⁵⁹⁰

Râzî, Hz. Mûsâ'nın aracısız Allah ile konuşmasının mahiyetine değindikten sonra rü'yetullah meselesine gelir. Râzî'ye göre, “kendini bana göster” ifadesinden “seni görmeye muktedir olayım ve görebileyim” anlamını taktir eder. Ona göre Hz. Mûsâ'nın “Sana bakayım” talebine “beni göremezsin” diye cevap alması görmek ve bakmanın aynı anlama geldiğini ortaya koyar.⁵⁹¹

Zemahşerî'ye göre, Hz. Mûsâ Allah'ı görme talebinin caiz olmadığını ve görmenin cisim anlamında Allah hakkında imkânsız olduğunu bilmesine rağmen kavmine, Allah'ı görme isteklerinin mümkün olmadığını göstermek için kendisi adına böyle bir talepte bulunmuştur. Hatta Hz. Mûsâ'nın “aramızdaki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi de mi helak ediyorsun?” demesi, talebin ve bu talepten doğan günahın kavmine ait olduğunu gösterir.⁵⁹² Oysa Hz. Mûsâ'nın “aramızdaki beyinsizler” sözü kavminin rü'yetullahı talep

⁵⁸⁸ el-A'râf, 7/143.

⁵⁸⁹ Pakiș, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”, 70.

⁵⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/501.

⁵⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/244.

⁵⁹² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/503.

etmelerinden değil buzağıya tapmalarından dolayıdır ki şirkten dolayı kavmi şiddetli bir şekilde cezalandırılmıştır. Aksine Allah'ı görme isteğinden dolayı şiddetli bir ceza aldıktan hemen sonra Hz. Mûsâ kavminin aynı taleplerini Allah'a bildirmesi anlamsız bir durum olurdu.⁵⁹³

Râzî, Mu'tezile'nin bu görüşlerini naklettikten sonra talebin kavme ait olmadığına yönelik dört delil ile cevap verir. Râzî'ye göre, i) dil ve Kur'ân bütünlüğünde şayet Hz. Mûsâ'nın rü'yetullah isteği kavmi için olsaydı "bana görün, seni göreyim" gibi kendisi için talepte bulunmazdı. ii) Zaten sapıtmış kavimlerin imkânsız taleplerine karşı peygamberlerin cevapları olumsuz olmuştur. Örneğin kavmi put gibi görünür bir ilâh isteyince Hz. Mûsâ onları "cahil bir topluluk"⁵⁹⁴ olarak vasıflandırıp bu taleplerini reddetmiştir. Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı ve talep kavminden gelseydi Hz. Mûsâ aynı tepkiyi verirdi. iii) Ayrıca rü'yetullah talebi kavme ait ise, Hz. Mûsâ'nın bunun mümkün olmadığını kesin delil ile hemen sunması ve bu farzı ertelememesi gerekirdi. iv) Talep inananlara ait ise Hz. Mûsâ'nın uyarısı yeterli olurdu. İnkârcılara ait ise bu uyarının bir faydası olmazdı.⁵⁹⁵

Zemahşerî'ye göre, Hz. Mûsâ gibi Allah'a yakın bir peygamberin talebinin reddedilmesi Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu gösterir. Teşbih ve tescîm fikrini barındıran bu taleple İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ ile birlikte Allah'ın kelâmını işittiğinden dolayı onunla birlikte Allah'ı görebileceklerini zannetmişlerdir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf (ö. 235/849), Ebû 'Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezili âlimlerden daha iyi tanıyıp bilmesi bu talebin ona ait olmadığını gösterir.⁵⁹⁶ açıkçası bu âyetle Mu'tezilî âlimler aklî olarak imkânsızlığını savundukları rü'yetullah meselesini naklî alana taşımış oldular. Rü'yetullah konusunda ilâhî beyâna başvurmada bir sakınca olmadığını belirtse de bu konuda delâleti kati olan bir âyeti delil olarak getirememişlerdir⁵⁹⁷

Râzî'ye göre ise, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi rü'yetullahın imkânına delildir. Aksi halde bu talep Hz. Mûsâ'nın peygamberliğe yakışmayacak derecede Allah'ı

⁵⁹³ Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", 75-76.

⁵⁹⁴ el-A'râf 7/138.

⁵⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/238.

⁵⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/504.

⁵⁹⁷ Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", 471.

tanımadığına delâlet eder. Râzî, Hz. Mûsâ'nın rû'yetullah talebinin caiz olmadığını bilmemesi veya bu talebi Allah'a bir mekân caiz görmesi anlamında yorumlayanlara karşı çıkar. Râzî'ye göre bu Mu'tezile düşüncesindeki yaklaşım, Hz. Mûsâ'yı Mu'tezilî âlimlerinden daha zayıf ilme sahip, deli hatta küfür ehlinden olma gibi ithamlarla karşı karşıya bırakma anlamına gelir. Râzî, bütün bu yorumları icmâ ile batıl olan görüşler olarak değerlendirir.⁵⁹⁸ Bunların yanı sıra Hz. Mûsâ'nın kavmi için rû'yetullahı istemesi caiz ise İsrâiloğullarını Allah'a oğul ve eş nispet etmesi konusunda iknâ edemediğinde de Allah'tan yardım istemesi gerekirdi.

Zemahşerî'ye göre, âyette “beni göremezsin” ifadesinin, olumsuz tekit mânası taşıyan “لَنْ” edatıyla gelmesi talebin Allah'ın şanına aykırı olduğunu gösterir. Buna benzer bir örnek olarak “...bir sineği dahi yaratamazlar...”⁵⁹⁹ meâlindeki “لَنْ يَخْلُقُوا دُبَابًا” âyete işaret eder. Zemahşerî bu âyette geçen “لَنْ تَرَانِي” ifadesinin, Allah'ın görülemeyeceği şeklinde yorumladığı “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ”⁶⁰⁰ ifadesini tekit eden bir konumda olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine örnek verir.⁶⁰¹

Râzî'ye göre ise âyetteki “لَنْ” edatı sonsuz anlamda olumsuzluk bildirmez, aksine bu edat o anda Allah'ın görülmesini ret etme anlamını taşır. Râzî, Hz. Meryem'in “...artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım”⁶⁰² âyetinde kullandığı “لَنْ” edatının o gün ile sınırlı olmasını bu görüşüne delil olarak getirir. Bir başka örnek olarak “...Onlar, hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir...”⁶⁰³ âyetinde kâfirlerin ölümü istemeyeceklerini “لَنْ” edatıyla ifade ettiklerini dile getirir. Buna rağmen “Ey Mâlik! ‘Rabbin bizim işimizi bitirsin!’ diye seslenirler...”⁶⁰⁴ âyetinde ise aynı kâfirlerin âhirette ölümü arzuladıklarını bildiren dolayısıyla önceki âyetteki “لَنْ” edatının sonsuz anlamda olumsuzluk bildirmediğine yorarak görüşünü teyit eder.⁶⁰⁵ Bu örneklerle Râzî, Hz. Meryem'in susma orucuna, kâfirlerin ise dünya-âhiret beklentilerine yönelik kullandığı “لَنْ” edatının “sürekli olumsuzluk bildirmediğinden” hareketle “لَنْ تَرَانِي” ifadesinin “dünyada Allah'ın görülemeyeceği” şeklinde bir tespite ulaşmıştır. Âhirette ise rû'yetullahın imkânına engel

⁵⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/239.

⁵⁹⁹ el-Hac 22/73.

⁶⁰⁰ el-En'âm 6/103.

⁶⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/504.

⁶⁰² Meryem 19/26.

⁶⁰³ el-Bakara 2/95.

⁶⁰⁴ ez-Zuhruf 43/77.

⁶⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/242-243; Metin Çetin, “Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Rû'yetullah Yaklaşımı”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2020), 175.

olmayacak şekilde bir olumsuzluk anlamı yüklediği “لَنْ” edatıyla ilgili bu tespitinin anlaşılması, mezkûr âyetler arasındaki illet bağlantısının doğru okunmasına bağlıdır. Bu bağlamda Meryem sûresi 26. âyetinde Hz. Meryem’in “لَنْ” edatını “gün” kelimesi ile sınırladığı, Bakara sûresi 95. âyetinde kâfirlerin “işledikleri günah” sebebiyle “لَنْ” edatını kullanarak ölümü istemedikleri halde Zuhuruf sûresi 77. âyetinde âhirette gördükleri “cezaların şiddetinden” dolayı ölümü arzulamaları “لَنْ” edatının hem dünya hem de âhiret için olumsuzluk bildirmemesinin illeti olmaktadır. Bu âyette geçen “لَنْ تَرَيْبِي” ifadesi ise âyetin devamında gelen “Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin” şeklinde bir “şarta” bağlanması, illet anlamında mezkûr âyetler ile ortak bir yön taşıdığını gösterir. Bu illet benzerliğinden dolayı “لَنْ” edatı âyette sürekli olumsuzluk bildirmemekte ve Allah’ın âhirette görülmeyeceği anlamına gelmemektedir. Zira “dağın yerinde durma” şeklindeki şartlar dünyada rü’yete yöneliktir ve âhiret için söz konusu olamayabilir.

Allah’ın Hz. Mûsâ’ya kendisini göremeyeceğini bildirdiği halde “ama dağa bak” demesi arasında bir çelişki hissinin olmaması için ‘lakin-ama’ gibi istisna ifadeleriyle anlamın düzeltilmesi olan istidrâk⁶⁰⁶ üslûbuna değinen Zemahşerî şu yorumları yapar: Allah bu üslûp ile rü’yetullah talebindeki hatalarından dolayı onları sarsacak dağa bakmalarını istemiştir. Böylece önceki ifade ile bir uyumsuzluk kalmamıştır. Bunun yanında Allah’ın görülmesinin dağın yerinde kalma şartına bağlanması ve dağın paramparça olması rü’yetullahın imkânsız olduğuna delâlettir. Ayrıca Allah’ın dağa tecelli etmesinden kastın Allah’ın kudreti, emri ve iradesinin dağa yansımalarıdır.⁶⁰⁷ Bu açıdan dağın sabit durmamasıyla rü’yetullahın imkânsız olduğuna yönelik yorumların çıkarılması te’bid yönteminin bir sonucu olarak öne sürülmüştür.⁶⁰⁸

Zemahşerî’ye göre Allah Hz. Mûsâ’ya talebinin imkânsız olduğunu göstermek için dağa tecelli etmiş böylece Hz. Mûsâ’nın bayılmasını ve hakikatlerin farkına varmasını

⁶⁰⁶ Sözlükte “düzeltmek ve telâfi etmek” anlamlara gelen istidrâk önceki sözden kaynaklanan eksikliği veya çelişki zannını istisnaya yoluyla düzeltmektir. Örneğin Enfâl sûresi 17. âyetteki “Siz öldürmediniz onları, fakat Allah öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı” fiiller insana ait olmasına rağmen ‘fakat’ ifadesiyle zaferin sadece fiziki güçten gelme gibi bir yanılmanın telafisi anlamında istidrâk ile açıklanmasıdır. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İstidrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/329.

⁶⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/505.

⁶⁰⁸ Gerçekleşmesi mümkün olmayan iki örnek arasında benzetme yapılarak kullanan te'bid yöntemiyle, devenin iğne deliğinden geçmesinin mümkün olmaması gibi dağın sabit durmaması rü’yetullah’ın imkânsız olduğunu gösterdiği yorumuna varmışlardır. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Kur’an ve Hadiste Rü’yet Meselesi*, 29.

sağlamıştır. Ayıldığında ise Allah için caiz olmayan şeyleri talep ettiği için “tövbe etmiş” ve iman edenlerin ilki olduğunu söyleyerek talebinin imkânsız olduğunu anlamıştır.⁶⁰⁹ Râzî ise, Hz. Mûsâ’nın bayılmasının rü’yetullahın imkânsız olması ile ilgili olmadığını, tövbe etmesinin ise dünyada iken ya da izin almadan böyle bir talepte bulunmasından dolayı olduğunu söyler.⁶¹⁰

Râzî ise, tecelli kelimesini bir şeyi bilmek ve görmek olarak açıklar. Ona göre görmek bilmekten daha evlâ olduğu için tecelli bu âyette rü’yet anlamına gelir. Bu yüzden Allah’ın dağa tecelli etmesi dağın onu görmesi, dayanamayıp parçalanması demektir. Dağın paramparça olması insanın, dünya gözüyle Allah’ı görecektir kudrete sahip olmadığı anlamına gelir. Bu çerçevede cansız olan bir dağa akıl ve hayat gibi canlılık özelliklerinin verilmiş ve Allah’ın görülme imkânının onda yaratılmış olması mümkündür. Dolayısıyla Allah’ın dağa tecelli etmesi rü’yetullahın mümkün olduğunu gösterir. Ayrıca lafzen birisinden yemek için taş istemeye verilecek doğru cevap “taş yenmez” olmalıdır. “Sen yiyemeyeceksin” cevabı yenilmesi mümkün olan bir şey için söylenir. Bu anlamda Râzî’ye göre, Allah’ın cevap olarak “ben görülmem” demesi yerine “beni göremezsin” sözü rü’yetin imkânına delâlettir.⁶¹¹

Nasıl ki ön kabullerin etkisiyle Zemahşerî idrâk kelimesini görmek anlamında yorumladıysa, Râzî de her ne kadar ortaya çıkma ve belirme anlamlarına sahip olsa da tecelli kelimesinin dağ ile irtibatı noktasında ön kabullerden bağımsız bir yorum yapmadığını görmekteyiz. Aynı şekilde iki müfessir de Hz. Mûsâ’nın tövbesini mezhepsel anlayış çerçevesinde anlamlandırmıştır.

Allah’ı görme talebini kavme; tövbeyi ise Hz. Mûsâ’nın şahsına münhasır kılan Zemahşerî, Ehl-i sünnet’i kastederek kendilerini Müslüman diye isimlendirenlerin rü’yetullahı kabul etmesini şiddetle eleştirir. Ona göre, Allah’ın dağı sarsması, parçalaması hatta Hz. Mûsâ’nın bayılmasında olduğu gibi peygamberi bile muhafaza etmemesi bu talebin ne kadar vahim olduğunu ortaya koyar. Çalışmamızın başında aktarmış olduğumuz Ehl-i sünnet’i tahkir eden şiirini burada zikreder.⁶¹² Bütün bu

⁶⁰⁹ Türkmen, “Zemahşerî’nin Ru’yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”, 183, Batman, “En’am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü’yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 137.

⁶¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 14/243.

⁶¹¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 14/240-241.

⁶¹² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/506.

yorumlar mezhebî fikirlerin farklı anlaşılmaya müsait ifadelerde daha fazla zemin bulduğunu gösterir.⁶¹³

Rü'yetullahın imkânsız olduğunu bildiği halde Allah'ın kavmi için olumsuz cevap vermesini isteyen Hz. Mûsâ'nın bu meselesi, şu örnek ile anlatılmıştır. Gerçekte olmadığı halde biri hakkında “cebinde bir mücevherin olduğu” söylentisi dolaştığında ve bu söylenti meselenin gerçeğini bilen birisinin kulağına geldiğinde, cebindeki mücevheri göster demesi mücevheri görme talebi değil, onun kendi ağzıyla bu gerçeği dile getirmesi içindir.⁶¹⁴ Ancak kanaatimizce bu benzetme Kur'ân açısından Allah-resûl ilişkisinde mümkün görünmemektedir. Çünkü Hz. Âdem (a.s) ile ilgili Tâhâ sûresi 121-122. ve Hz. Nuh (a.s) ile ilgili Hûd sûresi 42., 45., ve 46. âyetlerinde olduğu gibi sünnetullah ile ters düşen talepler karşısında peygamberler uyarılmıştır.

Sonuç olarak Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin altında yatan nedenler farklı taraflara çekilmeye müsait olduğundan, mezhepler kendi görüşlerini temellendirme aracı olarak bunları tevil etmiştir. Elbette ki bir âyetin anlaşılmasında her harf çok önemlidir ancak bu kelimelere, mezhep fikri ile uyuşması için anlamlar verilmesi ayrı bir meseledir. Bu âyet çerçevesinde örnek vermek gerekirse Zemahşerî ve Râzî'nin tecelli, tövbe hatta “لَنْ” edatına mezheplerin rü'yetullah görüşlerine ters düşmeyecek şekilde yaklaşması müfessirlerin etkisinde kaldığı ve çalışmanın başından beri vurgulanan ön kabullerle örtüşmektedir. En'âm sûresi 103. ve A'râf sûresi 143. âyetlerin yorumlarında mezhebî kabullerin aynı oranda olmasa da müfessirleri etkilemiştir. Bu durumla bundan sonra ele alınan ve rü'yetullah ile ilişkilendirilen âyetlerin tefsirinde daha yoğun karşılaşmaktayız.

2.3.3.3 Ziyâde

“الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...”

“Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır...”⁶¹⁵

⁶¹³ Çetin, “Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Rü'yetullah Yaklaşımı”, 183.

⁶¹⁴ Özerol, “Mu'tezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)”, 183-184.

⁶¹⁵ Yûnus 10/26. Bu âyetle birlikte Allah'ın salih amele karşılık mükafat ve lütfun fazlasını vereceğinden bahseden Nisâ Sûresi 173. ve Nûr Sûresi 38. gibi âyetler Allah'ın âhirette görüleceğinin delili kabul edilmiştir. Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Türkmen, “Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”, 187; Baltacı, “Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan ‘Ziyade’ Kelimesinin ‘Ru'yetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnanıcının Etkisi”, 296.

Zemahşerî, “ziyâde” kelimesinin, dört kapısı olan inciden yapılmış oda, kalpteki muhabbet, cennettekilere uğrayacak yağmur yüklü bulut, Allah’ın rızası, dünyada verilen nimetler olduğunu ifade eder. Ayrıca “İman edip iyi işler yapanlara (Allah) ecirlerini tam olarak verecek ve onlara lütfundan daha fazlasını da ihsan edecektir...”⁶¹⁶ âyetini referans alarak da yukarıdaki âyette geçen “husnâ”nın bire bir karşılık, “ziyâde”nin ise on katı fazlasının verilmesi şeklindeki farklı anlamlarını ileri sürer.⁶¹⁷ Ancak “ziyâde” kelimesinin Allah’ın görülmesi anlamında olduğunu ortaya koyan hadisleri dikkate almamıştır.

Râzî, Ehl-i sünnet’in rü’yetullah olarak yorumladığı “ziyâde” kelimesi hakkındaki Mu’tezile’nin görüşlerini aktarır. O, bu âyette geçen ihsan, husnâ ve ziyâde kelimelerinin anlamı bilinmeden âyetin doğru anlaşılmasını mümkün görmez. Râzî’ye göre, husnâ ile cennet, ziyâde ile rü’yetullah kastedilmiştir. Ona göre, “el-husnâ” ‘el’ takısı aldığından anlamı bilinen bir kelimedir ki cennet ve nimetleri anlamında önceki âyette geçen “dâru’s-selâm”dır. Râzî’ye göre, bir şey ziyadesi belli bir miktar ile kayıtlanırsa o zaman aynı cinsten olduğu anlaşılır. Örneğin “on ölçek buğday ve fazlasını verdim” cümlesindeki “fazlasını” ifadesinden yine buğdayın anlaşılması ‘on ölçek’ gibi bir miktar ile kayıtlanmasından dolayıdır. Ancak sana “buğday ve fazlasını verdim” denilirse bir ölçek ve miktar olmadığı için “fazlasını” ifadesinden farklı bir anlam çıkmalıdır. Mezkûr âyette “el-husnâ” kelimesinde herhangi bir kayıt tutulmadığı için “ziyâde” kelimesinden rü’yetullah anlaşılır. Râzî’ye göre, “Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parılayacaktır.”⁶¹⁸ âyeti el-husnâ’ya, “Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir).”⁶¹⁹ ifadesi ise ziyâde kelimesine tekabül eder. Râzî, “Ne yana bakarsan bak, (yığınla) nimet ve ulu bir saltanat görürsün.”⁶²⁰ âyetindeki “الْمَلِكِ” kelimesini “*meliken*” şeklinde okuyarak bu âyeti Allah’ın görülmesine delil olarak getirir.⁶²¹

⁶¹⁶ en-Nisâ 4/173.

⁶¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/131; Mâtûrîdî ise ilgili rivayetleri aktardıktan sonra ziyâde’nin rü’yetullah olma ihtimalinin fazla olduğunu söylemekle birlikte, anlam tayininde vahyin dışından belirleyici bir haberin olamayacağını belirterek Râzî’ye göre daha temkinli davranmıştır. Bkz. Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/55; Benzer şekilde Taberî de (ö. 310) “ziyâde” kelimesinin anlamlarını aktarmış ve en güçlü mânasının ise rü’yetullah olacağı savunmuştur. Bkz. Taberî, *Taberi Tefsiri*, çev. Kerim AYTEKİN - Hasan KARAKAYA, 4/413; Ancak kelimenin geçtiği âyet âhiret bağlamında olduğu için rü’yetullah olarak anlaşılmıştır. Bkz. Bedir, “Ru’yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi”, 70-71.

⁶¹⁸ el-Kıyâmet 75/22.

⁶¹⁹ el-Kıyâmet 75/23.

⁶²⁰ el-İnsân 76/20.

⁶²¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 17/80-82.

Bu âyette geçen ziyâde kelimesinin anlamına bu derece birbirinden uzak anlamların yüklenmesi, müfessirlerin âyetlerin mânalarını kendi fikirlerine yaklaştırma gayretleri olarak anlaşılmıştır. Be çerçevede ziyâde kelimesinin Mu'tezile'de "ecir", Ehl-i sünnet'te ise "Allah'ın görülmesi" şeklinde anlaşılması, kelâmî görüşlerin yorumdaki etkisine bağlanmıştır.⁶²² Bu durum Allah'ın görülmesine delâlet eden hadisler⁶²³ için de geçerli olmuş ve bazı müfessirler ön kabullerine uymayan hadisleri te'vil etme zahmetinde bile bulunmadan reddetmişlerdir.⁶²⁴ Bu durum delillerin mezhepsel düşünceye uyduğu oranda itibar görmesi olarak da anlaşılabilir.

Zemahşerî, merfu hadis olan rü'yetullah ile ilgili bu hadisi uydurulmuş söz anlamında merku' olarak isimlendirmiştir.⁶²⁵ O, haber-i vâhidi, özeldir rü'yetullahı haber veren hadisleri teçsîm ve teşbihe yaklaştığı gerekçesiyle sahih kabul etmemiştir.⁶²⁶ Bununla birlikte Onun, Hz. Mûsâ'nın bayılarak yere düşmesinin ardından, Allah'ı göreceğini zannetmesinden dolayı meleklerin hayızlının evladı diyerek Hz. Mûsâ'yı tekmelemeleri,⁶²⁷ rivayetine yer vermesi, sıhhat derecesini dikkate almadan fikirlerini destekleyen rivayetleri tefsirine aldığı şeklinde anlaşılmıştır.⁶²⁸ Ehl-i sünnet için de rivayetlerin değerlendirilmesinde mezhep taraftarlığı etkili olmuştur. Ancak, hadisin

⁶²² Baltacı, "Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Ru'yetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnanıcının Etkisi", 304.

⁶²³ Tirmizî, "Yûnus Sûresi Tefsiri", 10 (No. 3105); Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 16; Müslim "Kitabu'l-Mesâcid", 211; Tirmizî, "Rü'yetü Rab", 16 (No. 2551).

⁶²⁴ Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi", 166.

⁶²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/131.

⁶²⁶ Batman, "En'âm 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme", 138. Mu'tezilî bazı âlimlerin mütevatir haberleri bile reddetmiş, sahâbeyi kötülemiş, Kur'an'a dil uzatmaya kadar ileri gitmişlerdir. Buna rağmen âlimlerin hadisleri toptan inkâr ettiğini söylemek ilmi ve vicdani açıdan mümkün değildir. Hatta yerine göre sünnet'i ret edenlere karşı mücadele ettikleri olmuştur. Ancak Kur'an'a veya akla aykırı ise, âyetler, akla uygun te'vil edilirken hadislere bu değer verilmemiştir. Bkz. Koçyiğit, *Hadîs tarihi*, 198; Allah'ın görülmesi ile ilgili hadis rivayetleri ve sıhhat dereceleri, ayrı bir çalışma konusu olacak kadar derinliğe sahiptir. Bu hadislerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Hasan Limon, *Ru'yetullah ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10-140; Hadis çeşitleri ve delaleti açısından âhâd hadisler tüm detaylarıyla ele alınmış, hadisçiler tarafından sıhhati tetkik edilmiştir. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 94; Koçyiğit, *Kur'an ve Hadîste Rü'yet Meselesi*, 62; Buna rağmen âhâd haberi amelî hükümlerde bilgi kaynağı kabul eden ancak rü'yet gibi itikadî konulara ise delil kabul etmeyen Mu'tezile'nin bu yaklaşımı aynı çerçevede değerlendirilebilir. Bkz. Abdulvasıf Eraslan, "Basrâ Mu'tezile'sinin Son Dönem Temsilcisi Kâdî Abdülcebbar'a Göre Âhâd Haber", *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 162; Zemahşerî'nin kendi görüşlerini destekler nitelikte olduğu zaman hadisi bir kaynak olarak görmesi, ön kabullerine göre delil seçtiğini göstermiştir. Bkz. Marrawî, *Mu'tezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi*, 38.

⁶²⁷ Zemahşerî, *el-El-Keşşaf*, 2/505.

⁶²⁸ Talat Koçyiğit, *Hadîs tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 195.

kabulü veya reddi seviyesine varacak derecede bir taraftarlık değil, fikirlerine yakın olana daha fazla itibar gösterme şeklinde olmuştur.⁶²⁹

Râzî'ye göre, teccîm ve teşbih gerekçesiyle kabul etmedikleri dolunay hadisi, dolunayı Allah'a benzetme şeklinde 'görüleni cisme benzetmemiş', görmedeki netliği belirten bir teşbih olarak 'göreni dünya ve âhiret şartlarında' benzetmiştir. Ayrıca Ona göre, Allah'ın görülmesine delâlet eden âyetlerin indiği sahâbe toplumunda bu konuyla ilgili hiçbir aksi inanç ve fikir gelişmemiştir.⁶³⁰ Hatta sahâbenin Miraç'ta Hz. Muhammed'in Allah'ı görüp görmediğini tartışması, mâkul anlamda mümkün olan bir şeyin ihtilafı olarak anlaşılmış ve bu ihtilaf âhirette rü'yetullahın imkânına delâlet ettiğine yorumlanmıştır.⁶³¹ Ayrıca ilgili rivayetler sahâbelerin soruları üzerinden şekillenmiş, Peygamber Efendimizin de bu soruları yadırgamamış⁶³² ve Kur'ân'a göre cevap vermiştir. Rü'yetullahın mümkün olmadığını gösteren net bir haberin gelmemesi, aksini savunan yirmiden fazla rivayetin varlığı yine rü'yetullahın imkânını göstermiştir.⁶³³

2.3.3.4 Likâ

“...فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا...”

“...Artık her kim Rabbine buluşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın...”⁶³⁴ âyeti Allah'ın görülmesine delil olacak şekilde yorumlanmıştır. Karşılaşma, buluşma ve görüşme gibi anlamlara gelen “لِقَاءٍ - likâ” kelimesi Ankebût sûresi 5. ve 23., Rûm sûresi 8., Secde sûresi 10., Ahzâb sûresi 44. ve Fussilet sûresi 54., âyetlerde olduğu gibi Allah'a kavuşma anlamında geçmektedir.

Zemahşerî, likâ'yı Allah'ın rahmeti ile karşılaşma olarak yorumlar⁶³⁵ ve atıfta bulunduğu Ankebût sûresi 5. âyetinde konuyu daha teferruatlı ele alır. Zemahşerî'ye göre likâ, Azrail, hesap, haşir, ecel, müjde, azap ve ceza ile karşılaşma anlamlarına gelir.⁶³⁶ Zemahşerî, Bakara sûresi 46., Ankebût sûresinin 23., ve Rûm sûresi 8., âyetlerinde geçen likâ kelimesini Allah ile karşılaşma ve belirlenen gün anlamında önceki yaklaşımlarına

⁶²⁹ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 64.

⁶³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/139.

⁶³¹ Özarslan, “Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, 288.

⁶³² Oral, “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Rü'yetullah Sorunu”, 90.

⁶³³ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 96.

⁶³⁴ el-Kehf 18/110.

⁶³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/619.

⁶³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/535.

benzer yorumlar.⁶³⁷ Râzî ise, rü'yetullah olarak yorumladığı bu kelime hakkında taferruata girmemiş, sûrenin son üç ayetinin Allah'ın görülmesine delâlet ettiğini söylemiştir.⁶³⁸

2.3.3.5. Nazar

“وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ” “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”

“Yüzler vardır ki, o gün ışıllı ışıllı parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”⁶³⁹

Zemahşerî, “vücûh” kelimesine ‘yüz’ anlamı yerine ‘insan’ mânasını vermiştir. Ayrıca kilit konumunda olan “nazar” kelimesini ise ‘bekleme’ şeklinde yorumlamış ve “Onlar nimeti sadece rablerinden beklerler” şeklinde âyeti te’vil etmiştir.⁶⁴⁰ Oysa Zemahşerî, hakiki mânaların yanında mecâzi mânaları da açıkladığı sözlük çalışması olan *Esâsu'l-belâga'da*⁶⁴¹ “nazar” kelimesine ‘bakmak’ anlamını vermiştir.⁶⁴² Daha önce bahsi geçen A'râf Sûresinin 143. âyetindeki “nazar” kelimesine de yine ‘bakmak’ anlamını vermişti. Dil ve belagat alanında uzman olmasına rağmen bu şekilde çelişkiye düşmesinin ve böyle bir dil hatasını yapmasının sebebi, mezhebî olarak aklın rü'yetullahı caiz görmemesine bağlanmıştır.⁶⁴³

⁶³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/162; 4/544; 4/566. Kâdî'ye göre, mecâz olarak mümkün olsa da hakiki mânada sevap anlamına gelen likâ, rü'yet ile aynı anlama gelmez. “Sultanı gördüğü halde onunla karşılaşmaması” veya “kör olan birinin karşılaştım” dediğinde rü'yet mânasını kastetmemesi bu anlamdadır. Tevbe Sûresinin 77. âyetinde “kendisiyle karşılaşacakları güne kadar” ifadesiyle münafıkların Allah'la karşılaşacaklarını bildirmesi, Allah'ın görüleceğine değil azabıyla karşılaşma şeklinde anlaşılmalıdır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/429.

⁶³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/177.

⁶³⁹ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁶⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/270, Kâdî rü'yetullah'a delil gösterilen bu âyeti “sözde” delil olarak itham etmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/423; Kâdî Abdülcebbar'a göre nazar bir şey bakmak, rü'yet ise görmektir. A'râf Sûresinin 198. âyetinde putlar hakkında “...ve onları sana bakar görürsün, oysa onlar görmezler” geçen ifadeleri bu dilsel tespiti desteklemek için sunar. Ona göre bu iki kelime aynı anlamda olsaydı çelişki meydana gelirdi. Oysa Allah âyette nazarı ispat, rü'yeti ise nefyetmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/393.

⁶⁴¹ Hulusi Kılıç, “Esâsu'l-belâga”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/357.

⁶⁴² Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Suûd (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/282; İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ise, Fıkh-ı Ekber'de Rü'yetullah'ın göz ile mesafesiz, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olacağını savunur. Bkz. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri: el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fikhu'l-Ebsat, el-Fikhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 56; Bununla birlikte Ehl-i sünnet'in çoğunluğu “nazar” kelimesini “vücûh/yüz” ile birlikte kullanıldığında rü'yet mânasına geldiğini söylemiştir. Bkz. Pakiş, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”, 72.

⁶⁴³ Türkmen, “Zemahşerî'nin Rü'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”, 185-186

Râzî, Mu'tezile'nin bu âyete iki türlü yaklaştığını belirtir. İlk olarak bu âyetin zâhiri anlamının rü'yetullahın imkânına delâlet etmediği, ikincisi ise bu minvalde geliştirdikleri te'vildir. Râzî, “nazar” kelimesi الى harf-i cerri ile kullanılmasına rağmen “görme” anlamına gelmediğine dair Mu'tezile'nin ilk türdeki yaklaşımlarına değinir. Bu açıdan ‘baktım ve gördüm’ ifadesinde “rü'yet” “nazarın” bir sonucu olduğundan iki kelimenin farklı olduğuna yönelik görüşlerini şu şekilde aktarır: i) “...Ve onları sana bakar görürsün, oysa onlar görmezler.” meâlindeki “...وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ” âyeti⁶⁴⁴ bakmak ile görmenin farklı olduğunu ortaya koyar. ii) Bununla birlikte “kızgın baktım veya memnun baktık” gibi sıfatların nazar kelimesi ile kullanıldığı halde rü'yet kelimesi ile kullanılmaması bu kelimelerin farklı anlamlara sahip olduğu gösterir. iii) Ayrıca Arapça'da “görene kadar ona bak veya baktım ve gördüm” gibi kullanımlar iki kelimenin farklı mânalarda olduğuna işaret eder. iv) Aynı şekilde Arapça'da “evleri mütenâzıdır” ifadesinde, evlerin karşı karşıya olduğunu tarif etmek için nazar kelimesi kullanıldığı halde rü'yet kelimesinin kullanılmaması, iki kelimenin farklı delâletlere sahip olduğu anlaşılır. v) Ayrıca “Birtakım yüzler, Bedir günü, kurtuluşu bekleyerek Rahman'a nazar ediyorlardı.” anlamına gelen şu şiirde; “وَجُوهٌ نَاطِرَاتٌ نَوْمَ بَدْرٍ / إِلَى الرَّحْمَانِ تَنْتَظِرُ الْخَلَاصَا” nazar kelimesinin الى harf-i cerr ile birlikte kullanıldığı halde görme anlamı kastedilmediği için bu kelime rü'yet anlamına gelmez. vi) Bunların yanı sıra yine “إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ”⁶⁴⁵ ve “إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ”⁶⁴⁶ âyetlerinde görüldüğü gibi mef'ullerin takdimi ile bu işlerin başkasına değil sadece Allah'a ait olduğu anlamı çıkar. Bu bağlamda “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” âyetinde de bakma işinin sadece Allah'a olacağı, ancak akıl müminlerin Allah'tan başka her şeyi göreceğine hükmeder. vii) Bunlara benzer olarak “...وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ...”⁶⁴⁷ âyetinde nazar kelimesi الى harf-i cerri ile geçmesine rağmen görme değil bakma anlamına gelir.⁶⁴⁸

Mu'tezile'nin nazar-rü'yet ayırımına yönelik bu görüşlerini aktaran Râzî, daha sonra bu görüşlerin bir devamı niteliğinde olan ve bu âyet hakkında getirdikleri te'villeri oluşturan ikinci yaklaşımlarına değinir. Be çerçevede Râzî, Mu'tezile'nin “bekleme” anlamını verdiği “nazar” kelimesine getirdikleri te'villeri de şöyle nakleder: i) Nazar,

⁶⁴⁴ el-A'râf 7/198.

⁶⁴⁵ el-Kıyâmet 75/12.

⁶⁴⁶ eş-Şûrâ 42/53.

⁶⁴⁷ Âl-i İmrân 3/77.

⁶⁴⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/226-225.

“...فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ”⁶⁵⁰ ve “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَاطِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ...”⁶⁴⁹ âyetlerinden de anlaşıldığı gibi “nazar” “bekleme” anlamına gelir. Bu noktada Mu’tezile, nazar kelimesinin الى harf-i cerr ile kullanıldığında bekleme anlamında olmadığı ve bir keder olan intizarın cennet hayatına ters düşeceği şeklindeki itirazlara da iki şekilde cevap verir. İlk önce nazar kelimesi harf-i cerrsiz kullanılırsa “kişinin bizzat kendisinin beklenmesi” harf-i cerr ile kullanılırsa “kişinin yardım türünde bir şeyi beklemesi” kast edilir. Hatta الى edatı, harf-i cerr olarak değil “nimet” anlamında kullanılmıştır. Râzî onların bu tespitlerine getirdikleri şiiirleri de nakleder. İkinci cevap ise intizarın ardından, geleceği kesin olarak bilinen nimetler olduğu için bu bekleme bir elem olarak anlaşılmalıdır. ii) “إِلَى ثَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” şeklindeki gibi bu âyette “sevap” kelimesi mahzup olmuştur. iii) Herhangi bir yöne dönmek anlamına gelen nazar kelimesinden müminlerin sadece Allah’a döneceği mânası çıkar.⁶⁵¹

Râzî, Zemahşeri’nin de görüşlerini kapsayacak şekilde Mu’tezile’nin bu tespitlerini aktardıktan sonra onlara bu âyetin Allah’ın görüleceğine delâlet ettiğine yönelik cevap verir. Ona göre, “قَالَ رَبِّ أَرَبِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ”⁶⁵² ifadesindeki nazar kelimesi Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi “gözü bir tarafa çevirmek” dışından bir anlama gelmiyorsa, Hz. Mûsâ Allah’a bir mekân nispet etmiştir. Oysa böyle bir anlam mümkün değildir. Ayrıca bir irade ile nazar etme söz konusu olduğu için, nazarın görülen bir şeye doğru olması daha anlamlı olur. Bununla birlikte nazarın, göz bebeğini görülecek bir şeye çevirmek mânası, bekleme anlamından daha evladır. Kur’ân-ı Kerim’de, münafıkların bizi bekleyin de nurunuzdan bir parça alalım diye iman edenlere hitap ettiği “...انظُرُونَا نَقْتِسِبَ مِنْ نُورِكُمْ...”⁶⁵³ âyetinde geçen nazar kelimeleri beklemek anlamına gelir. Bunun yanında her haberi açık olan vahyin gereğini yerine getirmeyen kâfirlerin bu vazifelerini yapmaları için mahşerin gelmesini bekleme anlamında te’vili bekledikleri anlamındaki “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...”⁶⁵⁴ bu âyette geçen nazar kelimesi de beklemek anlamına gelir. Bu anlamda başka âyetleri de dile getiren Râzî, bu örneklerde nazar kelimesi الى harf-i cerr ile kullanılmadığı için beklemek anlamını aldığını ileri sürer. Ona göre, Mu’tezile’nin “Birtakım yüzler, Bedir günü, kurtuluşu bekleyerek, Rahman’a nazar ediyorlardı.” şiiirdeki “Rahman” ile

⁶⁴⁹ el-Bakara 2/280

⁶⁵⁰ en-Neml 27/35

⁶⁵¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 30/225-226.

⁶⁵² el-A’râf 7/143.

⁶⁵³ el-Hadîd 57/13.

⁶⁵⁴ el-A’râf 7/53.

“Müseylemetü'l-Kezzâb'ın” kast edildiğini ve onun taraftarlarının onu görme amacıyla şiiri yazdıklarını öne sürer. Râzî'ye göre, cennetteki nimetlerin çok ve mükemmel olmasından dolayı Mu'tezile'nin tespiti olan buradaki harf-i cerri nimet sayıp nazarı da beklemek anlamında te'vil etmek cennetin mahiyeti açısından imkânsızdır. Zira bu durum hükümdarın birisini bir lokma ekmekle müjdelemesi gibi olur. Ayrıca sonu müjde olan beklenti dünya için geçerlidir ve âhirette dünyadakinden daha fazla bir mükâfatın verilmesi gerekir. Bu âyet bağlamı cennettekilerin karşılaşacağı nimetlerden bahsettiği için “nazar” kelimesine “beklenti” anlamını vermek, mükafat mânasını zedeler. Bundan dolayı kelimeye Allah'ı görmek mânasını vermenin daha uygundur.⁶⁵⁵

2.3.3.6. Mahcub/Hicab

“كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُوبُونَ”

“Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır.”⁶⁵⁶

İnanmayanların rablerinden perdeleneceğini bildiren bu âyetteki ifadeler inkârcılara tehdit olduğuna, inananlara mükafat anlamında Allah'ın görülmesine delil olduğuna yorumlmuştur. Ehl-i sünnet bu âyeti zâhirî mânada anlayarak bu perdenin müminler için kalkacağına inanmış, Mu'tezile ise müteşâbih kabul edip te'vil yoluna girmiştir. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet “mahcub” kelimesinin anlamında ittifak etmiş ancak kâfirlerin hangi konuda Allah'tan mahrum kalacakları meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁵⁷

Zemahşerî'ye göre, “كَلَّا” sözü “hayır” anlamında bir tersleme ve olumsuzluktur. Bu açıdan âyette tıpkı padişahın huzuruna değersiz insanların gidemeyeceği gibi inkârcıların da Allah'ın huzuruna gidemeyeceği ifade edilmiştir. Böylece müfessir bunu Allah'ın

⁶⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/228-229, Kur'ân-ı Kerim'de “nazar” kelimesi üç farklı mânada kullanılmıştır. İlki “Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı...” meâlindeki Gâşîye Sûresi 17. âyetinde olduğu gibi “ibret almak”, ikincisi ise “Onlar, besbelli ki, birbirleriyle uğraşırken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar!” meâlindeki Yâsîn Sûresi 49. âyetinde olduğu gibi “beklemek” anlamında, son olarak Kıyâmet Sûresi 22. âyetinde olduğu gibi “bakmak” anlamında “Rablerine bakarlar” şeklinde geçmektedir. İbret almak ve beklemek şeklindeki ilk iki örnekler dünya hayatına hitap etmektedir çünkü beklemek ve ibret almak âhiret hayatı için düşünülemez. Bu yüzden burada Allah'ın görülebileceğine işaret etmektedir. Bkz. Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 44.

⁶⁵⁶ el-Mutaffifîn 83/15.

⁶⁵⁷ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 52-53.

kereminden ve rahmetinden mahrum kalmak olarak yorumlamıştır.⁶⁵⁸ Ancak değersiz insanlar ile padişah benzetmesi, Allah-mümin benzetmesini yansıtmadığından inananların Allah'ın huzurundan mahrum kalmayacağı sonucunu doğurmuş bu sebeple Zemahşerî'nin kendisi ile çeliştiği şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁵⁹

Rü'yetullah hakkındaki naklî tüm delilleri toplu olarak⁶⁶⁰ aktaran Râzî'ye göre, âyeteki “hicâb” kelimesi Allah hakkında ilim ve görme şeklinde “men olma” anlamına gelir. Kâfirlerin ilim konusunda men olmadığı bilindiği için âyetten onların rü'yetten men oldukları dolayısıyla inananlar için rü'yetullahın mümkün olduğu ortaya çıkar. Râzî, Zemahşerî'nin delilsiz bir şekilde âyetin zâhirî anlamını terk ettiğini söyler ve sahâbeden bu âyetin görme anlamına geldiğini bildiren rivayetleri aktarır. Râzî'ye göre, “كَلَّمَ” sözü ile Yüce Allah bir tahsis yapmış ve rü'yetullahın mümkün olması ile bu tahsis anlam kazanmıştır. Kâfirler için tehdit olan bir şeyin inananlar için caiz olması gerekir ki bu da perdenin kaldırılması anlamına gelir.⁶⁶¹ Mu'tezile'nin mükafat-ceza ayırımı yapmadan âyetin sadece kâfirlerle beraber inananları da kapsadığı şeklindeki yorumlarının, âyetin anlamının ön kabullere göre yorumlandığı şeklinde tespit edilmiştir.⁶⁶²

Rü'yetullah ile ilgili müfessirlerimizin temel yaklaşımlarını ortaya koyan bu âyetlerin yorumlarında görüldüğü gibi mezhepsel kabuller onların da tefsir anlayışını etkilemiştir. Bu durumun Zemahşerî ile Râzî'nin bu meselede ihtilaf etme sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Zira rü'yetullaha aklî yaklaşımlar başlığında da anlaşıldığı gibi, Mu'tezile dünya şartlarındaki rü'yete benzeterek Allah'ı teccîmden tenzih etmek böylece Allah'ı övmek amacıyla rü'yetullahı reddetmiştir. Ehl-i sünnet ise ilgili âyetler çerçevesinde bir cisim olmaksızın (keyfiyetsiz) ve Allah'ın dünyada olmasa da âhirette rü'yetin mümkün olduğunu kabul etmiştir.

İki müfessirin de 'idrâk kavramı, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi ve tövbesi, “لَنْ” edatının âyetteki anlamı, tecellinin bağlamdaki yeri, likâ, ziyâde, nazar ve hicap kelimelerinin taşıdığı anlamlar' gibi rü'yetullah ile ilişkilendirilen meseleleri, mezhebî yaklaşımla değerlendirdikleri görüldü. Zemahşerî'nin mezhebî kabullerini temellendirme

⁶⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/337.

⁶⁵⁹ Pakiş, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”, 75-76.

⁶⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/130-141.

⁶⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/92.

⁶⁶² Ceran, “Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi”, 110

adına âyeti açık anlamından uzaklaştırmakla ve zorlama yorumlarda bulunmakla birlikte ilgili hadisleri de kabul etmeyerek delil bakımından daha zayıf kaldığı tespit edildi. Buna birlikte aynı oranda olmasa da Râzî'nin de mezhep fikirlerinin etkisinde kaldığı buna rağmen görüşlerini daha sağlam zeminlerde temellendirdiği ve Zemahşerî gibi tahkir içerikli bir üslup kullanmadığı açığa çıktı. Böylece âhirette Allah'ın görüleceği fikrinin naslara daha uygun, bu çerçevedeki yorumların da ilgili hadislerin delâletiyle daha isabetli olduğu anlaşıldı.



SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de anlamı açık ve anlaşılır muhkem ifadelerin yanında, birçok anlama gelebilen müteşâbih ifadelerin de bulunduğu, Kur'ân'ın bizzat kendi ifadesiyle sabittir. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında önemli bir yere sahip müteşâbih ifadeler, özellikle tefsir ve kelâm açısından güncelliğini koruyan bir mesele olarak tartışılmalıdır. Mu'tezile mezhebinin tefsirde önde gelen âlimlerden Zemahşerî'nin "*Keşşaf*" ve Ehl-i sünnet Eş'arî müfessirlerinden Râzî'nin "*Mefâtihu'l-ğayb*" isimli tefsirlerinin bu çerçevede mukayese edildiği çalışmamızda, müteşâbih ifadelerin bu yönü belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Müteşâbih lafızlar farklı mânaları barındırabildiği için başka yerlere çekilmeye müsait bir yapıları vardır. Bu durum mezhebî kabullerin de etkisiyle, rü'yetullah meselesinde de görüldüğü gibi iki farklı mezhebe aynı âyetin delil olması derecesine kadar varmıştır.

Çalışmamızda müteşâbih ve ilgili kavramların taşıdıkları mânaların tespiti için kavramsal çerçeveleri ele alındı. Bu kavramların tanımına birbirinden tamamen farklı yaklaşımlar olduğu şeklindeki tespitlerinin gerçeği yansıtmadığı ortaya çıktı. Bunun yanında özellikle ilk dönem sözlüklerinde bu kavramlara benzer tanımlar yapıldığı ancak sonraki zamanlarda ön kabullerin de etkisiyle farklı yaklaşımların sergilendiği anlaşıldı. Söz gelimi müteşâbih kavramı için, mezheplerin müteşâbih olarak görmek istedikleri ifadeleri kapsayacak bir tanım geliştirdikleri ön plana çıktı. Aynı şekilde kendi te'vil yöntemlerini haklı çıkaracak bir te'vil tanımını ortaya koydukları görüldü. Müteşâbihin, ilgili diğer kavramlarla olan ilişkisi mukayese edildiğinde de özellikle seçtiğimiz müfessirlerimizin kavram tanımına yönelik bu kabul belirgin bir şekilde açığa çıktı. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in, kendi iç bütünlüğünde bu kavramlara yüklediği anlamlar tespit edildikten sonra, özellikle itikadî konular için muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramlarının tarih boyunca aynı anlamı karşılamadığı tespit edildi. Benzer bir durum olarak müteşâbih ifadelerin; tespiti, te'vili Kur'ân'da bulunma sebepleri gibi tartışılmalı konularda da mezhebî kriterlerin ön planda tutulduğu anlaşıldı. Kur'ân'ın anlaşılması için yapılan te'vile, mezhebî hassasiyetler de eklenince müteşâbih ifadelerin te'vil sürecinin farklı bir alana taşındığı ve bazı mezheplerin meşru zemin bulma araçlarına dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müteşâbih ifadelerin tespiti, çeşitleri, tevil imkânı ve te'vildeki hata sebepleri, müteşâbihlerin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunma hikmetleri gibi

başlıklar hakkındaki malumatın, mezhebî kabullerin bir sonucu olarak şekillendiği söylenebilir.

Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine nispet ettiği el, yüz göz, alay etmesi, aldatması, tuzak kurması, Allah'ın devesi, ipi, boyası gibi isim, fiil ve izâfet terkibi türünden müteşâbihler, müfessirlerimizin getirdikleri yorumlar çerçevesinde mukayese edildi. Zâhirî anlamı tevhit inancına aykırı olan bu tür insanbiçimci/antropomorfik müteşâbihlerin te'vili noktasında iki müfessirimizin de teşbih ve tecsîme kaymadıkları, birbirilerine çok yakın yorumlarda buldukları görülmektedir. Ancak Zemahşerî'nin Allah'a cismanî nitelik atfettiği için Allah'ın görülemeyeceği, Râzî'nin ise cennet mükâfatı olarak Allah'ın âhirette görüleceği fikrini benimsemelerinden dolayı rü'yetullah ile ilgili âyetleri farklı yorumlayarak ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf mezheplerinin bu konudaki fikirleriyle örtüşme çabası olarak anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin Mu'tezile ilkelerine bağlı kalarak mezhebî hassasiyetleri ile çelişen âyetleri müteşâbih kabul etmesi, Râzî'nin ise açık bir şekilde Allah'ın görüleceğine işaret etmeyen âyetleri rü'yetullahın imkânı için zorlama bir yorum ile te'vil etmesi, mezhep anlayışlarının müteşâbihlerin tespit ve te'viline etkileri anlamında örnek oluşturmuştur.

Mu'tezile, ele aldığımız âyetlerin müteşâbih olarak tespiti ve te'vilini, aklın kriterleri olan “*usûl-i hamse*” çerçevesinde kelâmî bir yöntemle değerlendirmiştir. Bu bakımdan Zemahşerî'nin haberî sıfatlar ve rü'yetullah gibi müteşâbih ifadelerin yorumunda, özellikle tevhid ve adalet ilkelerini merkezde tuttuğu görülmüştür. Örneğin Allah'ın görülemeyeceğine delil olarak getirdikleri âyette geçen “idrâk” kelimesini göz ile kullanıldığı için “görmek” olarak anlayıp, rü'yetullahı reddetmesi; inananların Allah'a bakacağını bildiren âyette geçen ve yüz ile kullanılan “nazar” kelimesini ise beklemek anlamında yorumlaması mezhebî hassasiyetin tefsirdeki karşılığını olmaktadır. Zemahşerî'den sonra yaşayan Râzî ise, tefsirinde Mu'tezile'nin bu konulardaki yorumlarını aktardıktan sonra bunlara cevaplar vermesi şeklindeki yöntemi konunun bir bütün olarak sunulmasına katkı sağlamıştır. Hatta çalışmamızla ilgili bölümlerinde görüldüğü kadarıyla Râzî tefsirinde bu yöntemi öyle bir kullanmıştır ki, sanki tefsirini Mu'tezile'ye cevap verme adına kaleme aldığı hissedilmiştir. Ehl-i sünnet çizgisinde bir te'vil geliştiren Râzî, farklı görüşlere cevap verirken, Ehl-i sünnet için ağır hakaret içerikli tepkiler veren Zemahşerî'ye göre daha yumuşak bir dil kullanmıştır.

Haberî sıfatlar ve rü'yetullah konularında Ehl-i sünnet'e itiraz eden Mu'tezile'nin, Ehl-i sünnet'in delillerinin bir kısmını reddetmesi veya daha güçlü başka deliller getirememesi, naklî deliller karşısında aklî delillerinin zayıf kalması, konuyla ilgili tezlerinin aksini ispat eden hadisleri zayıf görmesi veya reddetmesi, siyak ve sibakî dikkate almaması, Mu'tezile'nin delil sunma konusunda zayıf kaldığı kanaatini oluşturmaktadır. Bununla birlikte nakil karşısında akla hakem görevi veren Zemahşerî'nin, itirazlara cevap verme oranında naklî delillere başvurması delil bakımından zayıf kalmasına sebep olarak görülebilir. Bunun karşısında güçlü bir kelâmî birikime de sahip olan Râzî'nin ise naklî delillerin yanında aklî delillere de hâkim olmasının daha isabetli görüşler ortaya koymasına vesile olduğu kanaatindeyiz.

Teşbih ve teccîm fikrine karşı Allah'a dair müteşâbih lafızların anlaşılmasında tenzih noktasında Mu'tezile ile ittifak halinde olmasına rağmen Sünnî müfessirlerin, Allah'ın görüleceğini savunması, Selefi çizginin dışına çıkamaması şeklindeki değerlendirilmiştir. Ancak bu tutumun objektiflikten uzak, Ehl-i sünnet'i görmek istedikleri yere kategorize etme endişesinden kaynaklandığı söylenebilir. Ehl-i sünnet'in, itikadî nasları Allah'ın şanına yakışır bir şekilde ve ön kabullerin etkisini minimize ederek yorumladığını, Müşebbihe ve Mutezile gibi uçlardan sıyrılarak daha mutedil bir te'vil anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Metafizik âlemdeki haberleri, teşbih yolu ile fizik âlemine aktarırken ortak dili yakalama amacıyla Kur'ân'da yer alan müteşâbih ifadelerin anlaşılmasında müfessirlerimiz ciddi emekler göstermiş ve kendilerinden sonrakilere örnek olmuştur. Bu çerçevede Kur'ân-ı araştırmaya ve tefsirde ilmî canlılığa vesile olan müteşâbihler hakkındaki farklı görüşlere karşı; ayrıştırıcı, yandaş tutumlar veya toptan ret/kabul anlayışı yerine, te'vildeki hataların ilmî ölçülerle tespit edilip değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Çalışmamızda yanlış tespitlerin veya eksikliklerin olması muhtemeldir. Bu sebeple bu türden yapılacak çalışmaların bu eksikleri tamamlayacak türden olmasını temenni ederiz. Bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğu ve farklı müfessirlerin çeşitli başlıklarda mukayese edilmesi gerektiği muhakkaktır. Böylece müteşâbih gibi meselelere getirdikleri yorum anlayışlarının yanında dönemin bu konulara yaklaşımlarını da ortaya çıkaracağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmedzade, Faig. *Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Altun, Fatih - Altun, Reyhan Çağlayan. “Zürkânî ve Eттаfeyyiş’in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2020), 38-67. <https://doi.org/10.31121/tader.691549>
- Altun, Hilmî Kemal. “Zemahşerî'nin el-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri”. *5th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference*. Mardin, 2021.
- Altun, Hilmî Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Apa, Enver. “‘Müteşâbih Ayetler’ Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.
- Arca, Abdullah. “Fahredden er Râzî ‘nin Allah’ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 67 (2018), 245-267.
- Arslan, Adnan. “Zemahşerî'nin El-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslûbu”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/2 (2018), 125-136.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997.
- Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, Ömer. “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 133-158.
- Baltacı, Burhan. “Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan ‘Ziyade’ Kelimesinin ‘Ru’yetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 293-.
- Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36-255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Batman, Mustafa Murat. “En’am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü’yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örnekliginde Mukayeseli Bir İnceleme”. *Kalemname* 6/11 (27 Haziran 2021), 133-151.
- Bayram, Enver. “Fahredden Er-Razî’nin Tefsir-i Kebir’inde Bir Ulumu’l Kur’ân Bahsi Olarak Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”. *Mânas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2017), 57-71.
- Bayram, İbrahim. “Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2019), 75-115. <https://doi.org/10.33718/tid.560982>
- Bedir, Lokman. “Ru’yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 61-88.
- Bıyıkoğlu, Yakup. “İlk Dönem Eş’arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Sorunu”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 365-408. <https://doi.org/10.18505/cuifd.39022>
- Bildirici, Bahreddin. *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü’yetullah Konusu*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001.
- Cansız, Hasan. *Rü’yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*. KONYA: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ceran, Fatmanur. “Mu’tezile’nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru’yetullah Problemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 102-113.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melayin, 1990.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çağrııcı, Mustafa. "İstihzâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/347-348. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 27. baskı.
- Çelebi, İlyas. "Hızlân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/419420. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebbar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Usûl-i Hamse". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/211. TDV Yayınları: İstanbul, 2012.
- Çetin, Metin. "Fahredden Râzî'nin Tefsirinde Rü'yetullah Yaklaşımı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2020), 173-195.
- Dağ, Mehmet. "Zemahşerî Özelinde Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumuna Eleştiriler - Ekmelüddîn Bâbertî Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 67-91.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2011.
- Duman, M. Zeki. "Kur'ân'da Müteşâbihat". *Bilimname* 9/3 (2005), 13-37.
- Duman, M. Zeki. "Müteşâbihâtın Te'vili". *Bilimname* 3/9 (2005), 39-54.
- Durmuş, İsmail ve Saraç, M. A. Yekta. "Leff ü Neşr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/122-124. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Tağlib". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Durmuş, İsmail. “İstidrâk”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". 23/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Müşâkele”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Teşbih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, Zülfikar. “Mu’tezilî Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”. *Marife* 3/3 (2003), 259-273.
- Durusoy, Ali. “Hayal”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Azam. *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri: el-Âlim ve’l-Müteallim, el-Fikhu’l-Ebsat, el-Fikhu’l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. baskı.
- Enver Apa. “‘Müteşâbih Ayetler’ Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151.
- Eraslan, Abdulvasıf. “Basrâ Mu’tezile’sinin Son Dönem Temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Âhâd Haber”. *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 1156-1172. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.617227>
- Eren, A. Cüneyt. “Kur’ân-ı Kerîm’de Muhkem ve Müteşâbihin Tespit ve Değerlendirilmesi (Fâtiha Sûresi Örneği)”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (2013), 1805-1823.
- Eren, Recep. *İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Erkol, Ahmet. “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşâbih Sorunu”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 8/2 (2006), 199-226.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü’l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı yayınları.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. el-Kâmûsü'l-Muhît. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1. Baskı., 2008.
- Firuzabadi, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-. *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mütercim Asım Efendi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.
- Gölcük Şerafeddin. - Toprak Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitapevi, 6. Basım, 2010.
- Güler, Hatice. *Âl-i İmrân Sûresi 7.Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Güllüce, Veysel. "Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 41-62.
- Günel, Tuğba. *'Müteşâbih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Güven, Mustafa. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'". *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010), 175-192.
- Güven, Mustafa. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil". *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2010), 293-321.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207-213. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hatip, Alim. *Tîbî'nin Futûhu'l-Gayb'da Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ına Yönelik Mecaz Özelinde Belagat Değerlendirmeleri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 15-34.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vil)*. Konya: Esra Yayınları.

- Işıcık, Yusuf. “Kur’ân-ı Kerîm’de Müteşâbih ve Te’vili”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1996), 55-65.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. baskı., 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 6. Baskı., 2018.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. el-Müfredât fi Garibi'l-Kur’an. thk. Muhammed Halil Aytani. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 6. Basım, 2010.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât / Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Mehmet Yolcu - Abdülbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-Sadır, 1. Basım, 1882.
- Kādî Abdülcebbar, Kādî Abdülcebbar b. Ahmed - Çelebi, İlyas. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı.
- Kahveci, İhsan. *Fahreddin er-Râzî'nin “Mefâtihu'l-Ğayb” Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur’ân*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ahmed b. Hanbel”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kara, Mehmet. “Müteşâbih Âyetlerin Te’vilinin Bilinip Bilinememesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-İ İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü”. *Mütefekkir* 8/15 (2021), 143-163.
- Karaca, Gülsüm. *Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karagöz, İsmail vd. (ed.). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. baskı.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- Karatay, Yusuf. “el-En’âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru’yetullah Meselesi”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2017), 161-181.
- Kılıç, Hulusi. “Esâsu’l-belâga”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/357. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *Bilgi Vakfı Yayınları*, 363-374.
- Kiraz, Celil. “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 519-568.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. baskı.
- Koçyiğit, Talât. *Kur’ân ve Hadîste Rü’yet Meselesi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1974.
- Kutlu, Sönmez vd. *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*. ed. Hasan Onat. Ankara: Ankuzem, 1. Basım, 2006.
- Limon, Hasan. *Ru’yetullah İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Marifet, Muhammed Hadi. “Muhkem ve Müteşâbih Ayetler”. *Misbah İslâmî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 7/14 (2018), 56-82.
- Marrawı, Taimaa. *Mu’tezile Düşüncesinde Rü’yetullah Meselesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muahmmmed b. Mahmûd el-. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Bekir Topaloğlu, 17 Cilt. İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. ed. Yusuf Sevki Yavuz. çev. Bekir Topaloglu. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Bir Mu’Tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü’yetullah-”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 449-478.
- Memiş, Murat. “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 47-104.

- Mertoğlu, M. Suat. “Vücûh ve Nezâir”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Muhammed Hadi Marifet. “Muhkem ve Müteşâbih Ayetler”. *Misbah Dergisi* 7/14 (2018), 55.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Ebû, Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devlîyye, 1998.
- Narol, Süleyman. Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Oral, Osman. “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Rü'yetullah Sorunu”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 29 (2020), 71-98.
- Önen, Hacı. “İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 309-320.
- Özarlan, Selim. “Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 275-293.
- Özbuğday, Şükrü. “Kur'ân-ı Kerîm'deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri”. *Diyanet İlmi Dergi* 35/3 (1999), 27-38.
- Özarlan, Selim. “Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 275-293.
- Özerol, Mehmet Fatih. “Mu'tezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11/11 (2020), 172-194.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özmen, Kerîm. “İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi”. *İslâm ve Yorum -Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar-*. thk. Fikret Karaman. 2/329-338. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Özmen, Kerîm. *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*. İstanbul, Doktora Tezi, 2018.

- Öztürk, Mustafa ve Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. “Mu’tezile ve Tefsir”. *Marife* 3/3 (2003), 83-107.
- Öztürk, Mustafa. “Müteşabih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”Nün (Ulûmü’l-Kur’ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”. *Bilimname* 2008/2 (2008), 29-46.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 279-346. 165. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Pak, Zekeriya. “‘Müteşabih’ Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (01 Haziran 2010), 1-28.
- Pakiş, Ömer. “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (2014), 55-79.
- Pınarbaşı, Muhammed Mustafa. *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Müteşabih Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pişgin, Yasin. “Kur’ân’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mâna Yönünden Müteşabih Ayetlerin Tevili Meselesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (01 Aralık 2012), 105-136.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı., 2011.
- Râzî, Fahreddin er-. Allah’ın Aşkınlığı -esâsu’t - takdîs fi ilmi’l -kelâm. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Râzî, Fahreddin er-. “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı”. çev. Celalettin Divlekci. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 175-188.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtîhu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Baskı., 1981.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Mefâtîhu’l-ğayb*. ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

- Sahiron Syamsuddin. “Âl-İ İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât’a İlişkin Taberî Ve Zemaşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”. çev. Zülfikar Durmuş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 265.
- Sancar, Faruk. “Selef Geleneğinde Fahreddin Er-Râzî’ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 579-601. 165. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Sarıgül, Murat. “Zemaşerî Ve Fahreddin Râzî’ye Meşhur Tefsirlerde Yapılan Atıfların Sayısal Olarak Tespiti Ve Değerlendirmesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2020), 129-150.
- Semîn el-Halebî, eş-Şeyh Ahmet b. Yusuf b. Abdiddâim el-Ma’rûf bi’s-Semîn es-Umdetü’l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafî’l-Elfâz. thk. Muhammed Basıl Uyunü’s-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l- Kutubi’l- İlmiyye, 1996.
- Serdar, Murat. *Kelam Tarihi*. Kayseri: Kelamiyat, 1. Basım, 2012.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Muattıla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Soysaldı, Mehmet. “Kur’ân-ı Kerîm’de Müşâkele Sanatı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdürrahmân b. Muhammed es-. *El-İtkân Fî Ulûmi’l Kur’ân*. çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. Basım, 1987.
- Syamsuddin, Sahiron. “Âl-İ İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât’a İlişkin Taberî ve Zemaşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”. çev. Zülfikar Durmuş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 265.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 11. baskı.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerîm Aytekin - Hasan Karakaya. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd el-Fârûkî et-. *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Naşîrûn, 1. Basım, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsbâ b. Sevre et-. Sünenü't-Tirmizî. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı". *ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 17.
- Topaloğlu, Bekir. "Mekr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/580-581. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da inanç esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 13. baskı.
- Tülücü, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türkmen, Hasan. "Zemahşerî'nin Rü'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (31 Aralık 2019), 171-193.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname* 28 (2015), 201-245.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/448-449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Vajda, Georges - Hizmetli, Sabri. "Bazı Şii-İsna-Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 369-393.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin Er-Râzî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşabih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Levh-İ Mahfûz”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vil”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “Fiil”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yerinde, Adem. “Belagat İlminde Müşâkele Sanatı”. Usul İslam Araştırmaları 30/30 (01 Aralık 2018), 7-30.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Enes. *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akîl Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Hasan. “Semantik Analiz Yönteminin Kur’ân’a Uygulanmasına Dair”. *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Usûlü*. ed. Bilal Gökkır. 363-380. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, Kur’ân ve Tefsir Akad, 1. baskı., 2009.
- Yılmaz, Yusuf Şevki. “Zulüm”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/510-511. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yurdagür, Metin. “Tenzih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/472. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Abdirrezâk el-Bilgrâmî ez-
. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. Kuveyt: Mektebetü Hükümeti'l-Kuveyt, 1. Basım, 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. el-Keşşâf ‘an
hakkâ’ıki gâvâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eşkâvîl fi vücûhi’t-te’vîl. thk. Âdil Ahmed
Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan,
1. Baskı., 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf*. ed. Murat Sülün. çev. A. Enes Ateş vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2016.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsıl Suûd. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedreddin ez-Zerkeşî ez-. “Sıfatlarla İlgili Müteşâbih Ayetler”. çev. Yusuf Ağkuş. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 225-238.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-. *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim ez-. *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli. Beyrut: Kitabü'l-Arabi, 1. Baskı., 1995.