

“KUR’ÂN MESAJI” ADLI ESERDEKİ RASYONEL YORUMLARIN OLUŞUMUNDA ZEMAHŞERÎ’NİN ETKİSİ

Emrullah ÜLGEN (*)

Öz

Bu çalışma, Muhammed Esed’in Kur’ân Mesajı adlı meâl-tefsirindeki rasyonel yorumun oluşumunda, Zemahşerî’nin itizalî düşüncelerinin etkisini araştırmayı hedeflemektedir. Bu, modern dönem aklî tefsirle, klasik dönem aklî tefsir arasında ne tür bir etkileşimin olduğunu örnekleme açısından oldukça önem arz etmektedir. Buradan hareketle, öncelikle Kur’ân Mesajı’nda itizalî düşünceye uygun konu başlıkları belirlenmiştir. Başlıkların muhtevasıyla ilgili kısa ve genel bilgilerden sonra, Zemahşerî ve Muhammed Esed’in ayet tercüme ve yorumları arasında mukayese yapılarak söz konusu etkileşimin boyutları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Esed, Zemahşerî, Kur’ân Mesajı, el-Keşşâf, Mutezile.

The Rational Comment in Muhammad Asad’s Meaning-Commentary Named the Message of Quran in the Context of Zemahseri’s Impact

Abstract

This study intends to research the impact of Zemahşerî’s mu‘tazila idea in the formation of the rational commentary in Muhammad Asad’s meaning-comment named quran message. This is extremely important in terms of illustrating what kind of interaction there is between modern age mentally commentary and classical age mentally commentary. By this point, firstly the topic titles appropriate to intizali thought are determined in the Quran Message, then short and general information on the identified topic titles is given. After that, the dimensions of the interaction in question is aimed to be put forth by making comparisons between verses, translations and interpretations of Zamakhshari and Muhammad Asad.

Keywords: Muhammad Asad, Zamakhshari, The Message of Q’uran, Kashshaaf, Mu‘tazila.

*) Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri (e-posta: eulgen230@hotmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4865-5703>

Giriş

Kur'ân'ın farklı bir dile harfî çevirisinin imkânsızlığı konusundaki mutabakata rağmen, hemen hemen bütün dillerde Kur'ân tercümeleri bulunmaktadır. Kur'ân'ın bire bir çevirisinin mümkün olmadığını belirten Muhammed Esed, bununla birlikte Arapça bilmeyen toplumlara (Batılılar gibi) mesajını doğru ve anlaşılır bir biçimde sunmanın mümkün olabileceği düşüncesindedir. İleride örnekler üzerinde görüleceği üzere, nüzûl dönemindeki dilsel, tarihsel şartların yanı sıra semantik, hermenötik vb. modern yorum yöntemlerinden yararlanarak meal-tefsirini yazmıştır. Bunun sonucunda modernist düşünceyle uyumlu, Kur'ân'ı yaşadığımız dünyayla ilişkilendiren özgün bir yorum tarzının ortaya çıktığı söylenebilir.¹

Muhammed Esed'in bu meali yazma gerekçelerinden birisi, Kur'ân'ın modern İngilizceye anlaşılabilir bir üslupla yeniden tercüme edilerek Batı insanına ulaştırmaktır.² Doğrusu Kur'ân'ın farklı bir dile tercümesinin zorluğu yanında hedef kitlesinin modern Batı insanı olduğu düşünüldüğünde, aslında pek de kolay olmayan bir işe giriştiği söylenebilir. Ancak Hicâz'da kaldığı dönemde (1926/1930) bedevi kabilelerle birlikte yaşayıp onlardan klasik Arapçayı öğrenmesi, söz konusu hedefini gerçekleştirmede ona önemli bir avantaj sağlamıştır.³ Zira eserin mukaddimesinde işaret ettiği üzere, kelimelerin kök anlamların karşılıklarının başarılı bir biçimde tespiti, söz konusu birikim sayesinde olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak dilsel nüanslara dayalı yorum çeşitlilikleri oldukça fazladır.⁴ Bu da akademik düzeyde öğrenilmiş Arapçayla yazılan İngilizce meallerle mukayese edildiğinde, meali oldukça önemli kılmaktadır.⁵ Nitekim İngiliz Müslümanlardan Gai Eaton, Kur'ân'ın mesajını Arapça bilmeyenlere ulaştırma noktasında bu meali başarılı bir çalışma olarak nitelendirmekte, özellikle İngilizce mealler arasında Kur'ân'a kılavuzluk yönüyle bundan daha faydalı bir mealin bulunmadığını söylemektedir.⁶

Muhammed Esed'in öncelikli hedeflerinden birisi de şeriatın özü, ruhu ve yüksek gayesini (makasidini) muhataba anlaşılır bir biçimde sunmaktır. Bu çerçevede, sûre girişlerinde sûrenin ana mesajı ilgili bilgiler vermektedir. Örneğin, Yusûf Sûresi'nin giriş kısmında, Allah'ın(cc) insan hayatı üzerindeki nüfuz edilemez yönlendirmesinin, ana

-
- 1) Chande, Abdin, *Symbolism and Allegory in the Qur'an: Muhammad Asad's Modernist Translation*, Islam and Christian-Muslim Relations, 2004, C. 15, S. 1, s.80.
 - 2) Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, s. 4, 10. (Araştırmada, *The Message of The Qur'an* adlı mealin dijital formattaki İngilizce orijinali esas alınmakla birlikte Türkçe çevirisinden de istifade edilmiştir. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 1999, İstanbul.)
 - 3) Esed, Muhammed, *Mekke'ye Giden Yol*, Çev. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
 - 4) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 6.
 - 5) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 4.
 - 6) Ahmad, Nadzrah-Amir, Ahmad Nabil B., *Muhammad Asad's the Message of the Qur'an*, Sociology and Anthropology, 2016, C.4, S.12, s.1117-1120.

tema olarak sûrenin bütününe yansıdığını belirtmektedir.⁷ Ayrıca sûre isimlerinin tarihsel, epistemolojik orijini hakkında bilgiler vermektedir. Bu çerçevede sûrelerin Mekke’de ya da Medine’de özelliklerine değindikten sonra, gerekli gördüğü takdirde ilgili rivayetleri kritize etmektedir. Mesela, Kevser Sûresi’nin hangi periyotta nazil olduğunu haber veren rivayetleri tahlile tabi tutmaktadır.⁸

Âyet ve sûreler arasındaki güçlü münasebete dikkat çeken Muhammed Esed, Kur’ânî emir ve yasakların bütüncül bir perspektifle yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre, ayet metninin literal anlamını ortaya koymayı amaçlayan argümanların yanında, çevirmenin zihinsel ve ruhsal yapısı ile ideolojik düşüncesinin belirleyici olduğu düşünüldüğünde en doğru anlamların yakalanması, ancak bu ilkenin esas alındığı bir yorum yöntemiyle mümkün olabilmektedir.⁹

Kur’ân Mesajı’nın bariz özelliklerinden birisi, lafızların literal anlamlarının yanında mecazî ve sembolik açıklamalara çokça yer verilmesidir.¹⁰ Örneğin, *hamr* kelimesinin¹¹ aklın işleyişini engelleyen her türlü madde biçiminde oldukça geniş bir çerçevede yorumlanması, metaforik çağrışımların önemsendiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.¹² Bu mealin diğer bir özelliği de akıl ve içtihadı dayalı rasyonel tespit ve değerlendirmelerin oldukça fazla olmasıdır. Bu doğrultuda, klasik tefsirlerde sıklıkla görülen İsrailî rivayetlerin otantikliği ve Kur’ân’la uyumluluğu analiz edilmektedir. Örneğin, Meryem Sûresi 2. ayetiyle ilgili açıklamasında, İncillerde yer alıp da Kur’ân tarafından reddedilmeyen nakillere göre Hz. İsa’nın annesi Hz. Meryem’in, Hz. Zekeriya’nın eşi Elisabeth’in yeğeni olduğu bilgisine yer vermektedir (Krş. Luka i 36).¹³

Eserinin giriş kısmında belirttiği üzere, Muhammed Esed’in temel kaygısı, Kur’ân’ın mesajını hedef kitesini modern Batı insanının oluşturduğu bir topluluğa ulaştırmaktır. İslamî tecdidin daha modern bir ifadeyle İslamî rönesansın ancak çağın şartlarıyla uyumlu bir yorumla mümkün olabileceğine inanmaktadır. Ayetlerin bütünüyle tarihsel kontekste hapsedilerek yorumlanmasının doğru olmadığını düşünen Muhammed Esed’e göre, nüzul dönemindeki tarihsel şartlara ve olaylara yapılan atıflar tek başına değerlendirilmemelidir. Bütün bu hususlar, insanî durumun bir açıklanması olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla belli bir ayetin nüzul sebebinin o ayetin esas maksadını ve Kur’ân’ın bir bütün olarak vazettiği ahlaki sistem ile iç bağlantısını gölgelemesine izin verilmemelidir.¹⁴

7) Asad, *The Message of The Qur’an*, s.424.

8) Asad, *The Message of The Qur’an*, s.1239.

9) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 9.

10) Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Maşallah Turan, “Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed’in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”, Artuklu Akademi, Mardin, 2014, C.1, S. 1, ss.131-157.

11) 5/Mâide/90.

12) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 207.

13) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 583.

14) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 5.

Muhammed Esed'in yukarıda ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız rasyo- nel bakış açısını örneklemesi ve yorum yöntemi hakkında fikir vermesi açısından *أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* ayetini¹⁵ nasıl tercüme ettiği ve nasıl yorumladığına bak- maktaki fayda vardır. Öncelikle ayeti, “*Onlar (ahireti inkâr edenler) hiç bakmazlar mı yağ- mur yüklü bulutlara (ve görmezler mi) nasıl yaratılmış onlar?*” şeklinde tercüme ederek *الْإِبِلِ* kelimesinin *develer* anlamındaki yaygın kullanım yerine, çok fazla kullanılmayan *yağmur yüklü bulutlar* anlamını tercih etmektedir. Açıklama kısmında ayetin bağlamına daha uygun olduğu gerekçesiyle bu manayı neden tercih ettiğini açıklamaktadır. Ona göre bu kelime *develer* anlamında kullanılmış olsaydı, ayet yalnızca Hz. Peygamber'in çağ- daşı Araplara hitap etmiş olurdu. Çünkü deve, oldukça dayanıklı bir hayvan olup binme, yük taşıma gibi işlerde kullanılmakta ayrıca eti, sütü ve yüntünden istifade edilmektedir. Bu özellikleri nedeniyle, çölde yaşayan insanlar için adeta vazgeçilmez bir hayvan olup Araplar arasında daima hayranlık ve bağlılık uyandırmıştır. Aynı şekilde, bu mana kaste- dilmiş olsaydı ayet belirli bir topluluk ve dönemle sınırlı kalacaktı. Hâlbuki Allah'ın (cc) yarattığı evrenin mükemmelliğini tefekkür etmeye yönelik mesajları, evrensel olup bütün insanları ve toplumları kapsamaktadır.¹⁶

İlgili eser incelendiğinde, Muhammed Esed'in başlıca referansları arasında Taberî (ö. 310/923), Râzî (ö. 606/1210), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi Ehl-i Sünnet'e yakın birçok müfessirin yanında, itizalî fikirleriyle bilinen Ebû Müslim İsfahanî (ö. 137/755) ve Ze- mahşerî (ö. 538/1144) ile modern Mutezilî olarak da kabul edilen Muhammed Abdûh (ö. 1905) gibi önemli şahsiyetlerin öne çıktığı görülmektedir. Özellikle Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'nın *el-Menâr* tefsirinde öne çıkardıkları İslam'ın rasyonel ve mo- dern yorumunun hem metodolojik hem de düşünsel açıdan Muhammed Esed'in üzerinde önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷ Menâr Tefsiri'nin yazım gerekçelerinden birisi olarak nitelendirilebilecek tecdit fikrinin, rasyonel ve bilimsel düzeyde bu mealde karşılıklı bulunduğu söylenebilir. Ayrıca yorumlara dinamizm katan re'y ve tevil, eserde et- kin bir biçimde kullanılmaktadır. Bütün bunların yanında mealdeki rasyonel düşüncenin temellendirilmesinde Zemahşerî ve tefsirinin önemli bir katkısı vardır. Muhammed Esed, ayetleri yorumlarken birçok yerde Zemahşerî'yi referans göstermekte, bu da gerek ilmi gerekse fikri açıdan onu önemseydiğini göstermektedir.

Bu genel bilgilerden sonra, *Kur'ân Mesajı*'ndaki aklî yorumların temellendirilmesin- de Zemahşerî'nin itizalî düşüncesinin ne düzeyde etkili olduğu, belirlenen konu başlıkları ve örnek ayetler üzerinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

15) 88/Ğaşiye/17.

16) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 1210.

17) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 7.

a. İnsanın yaratılışı

İnsanın yaratılışını konu edinen *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً* ayetiyle¹⁸ ilgili müfessirler farklı konuyla ilgili rivayetleri¹⁹ dikkate almayarak Hz. Havva’nın Hz. Âdem’den değil de onunla aynı cevherden/özden yaratıldığını kabul etmektedir. Bu iddiasını, Nahl, 72. ayetiyle de desteklemektedir.²⁰ Râzî’nin naklettiği başka bir bilgiye göre Ebû Müslim, çoğunluğun *وَأَجِدُ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* (Hz. Âdem) ifadesine refere ettiği *مِنْهَا* lafzını, *من جنسها* (onun cinsinden) şeklinde tevîl etmektedir.²¹ Tezini, istişhat maksadıyla şu ayetleri örnek getirmektedir: *“Sizin cinsinizden eşler yaratmıştır.”*²² ; *“Kendi içlerinden birini, bir resul göndermişti.”*²³ ; *“Size kendi türünüzden bir elçi gelmiştir.”*²⁴

Mutezilî düşünceye büyük oranda sadık kalmaya özen gösteren Zemaşerî, aynı ekole mensup Ebû Müslim’e muhalefet ederek *وَأَجِدُ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* ifadesinden maksadın Hz. Âdem olduğunu belirtmektedir.²⁵ Ancak Hz. Havva’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadisi, genellikle zayıf görüşler için kullanılan *قِيلَ* (denildi) formunda nakletmesi, bu konudaki görüşünün çok net olmadığı izlenimini vermektedir. Ayrıca *“Allah, size kendi cinsinizden eşler yarattı.”*²⁶ ayetinde geçen *أَنْفُسِكُمْ* kelimesini, *من جنسكم* (sizin cinsinizden) şeklinde tevîl etmesi, onu bu konuda Ebû Müslim’e yaklaştırmaktadır.²⁷

18) 4/Nisâ/1.

19) Hadis rivayetlerinde Hz. Havva’nın, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı ifade edilmektedir. Buharî, *Nikâh* 79; Müslim, *Reda* 65; Tirmizî, *Talak* 12.

20) Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîru’l-kebîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981, C.IX, s.167.

21) Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, C.IX, s.168.

22) 30/Rûm/21.

23) 2/Al-i İmrân/164.

24) 9/Tevbe /128.

25) Zemaşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz-Fethî Abdurrahmân Ahmed, Mektebetu’l-Ubeykân, Riyâd, 1998, C.II, s.5.

26) 16/Nahl/72.

27) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 133.

Muhammed Esed, bu görüşe uygun olarak ayeti şöyle tercüme etmektedir: “*Ey insanlar! Sizi canlı bir özden bir yaratan, ondan da eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek yayan Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun.*”²⁸ Muhammed Esed, ayetin açıklamalı dipnot kısmında anahtar konumundaki *nefs* kelimesinin ruh, akıl, canlı, insan, şahıs, kimlik (şahsi kimlik), insanlık, hayat özü, temel ilke vb. alternatif anlamları arasında *canlı* manasını tercih etmektedir. Akabinde müfessirlerin çoğunluğunun *insan* manasını tercih ettiklerini, bununla da Hz. Âdem’i kastettiklerini söylemektedir. Bununla ilintili olarak *zevc* kelimesini tahlil eden Muhammed Esed, bu kelimenin çift özellikli olduğunu, erkek ve dişi bütün canlı varlıklar gibi karı-koca için de kullanıldığını ifade etmektedir. Bu görüşü, eserinde sık sık atıfta bulunduğu Abdûh’un fikirleriyle desteklemektedir.²⁹ *Nefs* lafzından maksadın zannedildiğinin aksine Hz. Âdem olmadığını belirten Abdûh, *cevher* manasını öne çıkarmaktadır. Hatta Hz. Âdem’den önce de birtakım insanların var olduğunu iddia ederek oldukça subjektif bir yaklaşım ortaya koymaktadır.³⁰ Reşid Rıza, hocası Muhammed Abdûh’un bu konudaki teolojik ve dilbilimsel argümanlarını, *el-Menâr*’ın farklı yerlerinde detaylı bir biçimde nakletmektedir.³¹

Özetle örnek ayet çerçevesinde, gerek anlamsal gerekse yöntemsel açıdan ortaya konulan yaklaşım biçiminden hareketle, *Kur’ân Mesajı*’ndaki rasyonel düşüncenin oluşumunda mutezîlî düşüncenin yanında, modern düşüncenin de etkili olduğu sonucu çıkarılabilir.³²

b. İnsan fiillerinin yaratılması

Mutezile’yi Ehl-i Sünnet’ten ayıran hususlardan birisi, insan fiillerinin yaratılışıyla ilgili tezleridir. Bu teze göre kul, eylemlerini kendi iradesiyle yaratmaktadır. Dolayısıyla iyi-kötü fark etmeksizin bütün fiillerinin yaratıcısı kulun kendisidir. Bu nedenle kulların fiilleri üzerinde Allah (cc)’ın herhangi bir tasarrufu bulunmamaktadır.³³ Buna karşılık Ehl-i Sünnet ekolü, Allah (cc)’ın her şeyin üzerindeki mutlak tasarrufuna vurgu yaparak hayır-şer, iyi-kötü bütün fiillerin Allah (cc) tarafından yaratıldığını savunmaktadır.³⁴ Her iki ekolün **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** “Allah (cc) sizi ve fiillerinizi yarat-

28) 4/Nisâ/1.

29) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 134.

30) Rıza, Reşid, *Tefsiru’l-menâr*, Dârü’l-Menâr, Kahire, 1367, C.IV, s.325.

31) Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, C.IV, s.326; C.IV, s.324; C. II, s.268.

32) Tefsirde Mutezile’nin rasyonalizmi hakkında detaylı bilgi için bkz. Hamid Aryân “*Kur’an Tefsirinde Mu‘tezile Rasyonalizmi*”, Çev. Naim Döner, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, C. 13, S. 12, s.841-861.

33) Abdülcebbar, el-Kâfî Ebu’l-Hasan, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 323-324.

34) Sa’deddin Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu’l-Akâid)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s.189.

ti.”³⁵ ayetine yaklaşımı, bu iki farklı düşünce çerçevesinde şekillenmektedir.³⁶ Zemahşerî, ayette geçen مَا’yı ism-i mevsûl olarak değerlendirmekte, buna göre ayeti Mutezilî fikre uygun olarak وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ مِنَ الْأَصْنَامِ “Allah (cc) sizi ve yaptığımız putları yarattı.” şeklinde tevil etmektedir. Ona göre ayette insan fiilleri değil, insanların yaptıkları putlar kastedilmektedir.³⁷ Ehl-i Sünnet âlimleri مَا’yı mastar manasında değerlendirip ayeti, insanlarla birlikte amellerinin de yaratıldığı şeklinde anlamlandırmaktadır.³⁸ مَا’nın mastar olduğu noktasında bütün dilcilerin ittifak ettiklerini belirten Râzî’ye göre, insanın fiillerinin yegâne yaratıcısının Allah (cc) olduğu fikri, Ehl-i Sünnet âlimlerince söz konusu ayetle temellendirilmektedir.³⁹ Kurtûbî ise مَا’nın çeşitli anlamları içerisinde masdariyeye anlamının daha uygun olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Muhammed Esed, ayeti “Oysa sizi de, sizin yonttuklarınızı da yaratan Allah’tır!”⁴¹ şeklinde tercüme etmektedir. Görüldüğü üzere bu tercüme, adalet prensibi gereği kötülüğü Allah (cc)’tan nefyetmek maksadıyla Zemahşerî’nin ayete verdiği anlamla örtüşmektedir.

Kulların fiilleri konusunda Mutezilî düşünceye uygun olarak Zemahşerî’nin yorumladığı ayetlerden birisi de Lût’un karısının helâkından bahseden إِلَّا أَمْرًا تَدْرَأُهَا قَدْرًا ائْتَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ ayetidir.⁴² Zemahşerî, olumsuz bir fiilin ortaya çıkmasında Allah (cc)’ın her hangi bir müdahalesi ya da iradesinin söz konusu olamayacağı düşüncesinden hareketle, قَدْرًا ifadesinin ‘irade ettik’ şeklindeki lafza uygun mana yerine ‘bildik’ şeklinde tevil etmektedir.⁴³ Muhammed Esed, Zemahşerî’ye atıfta bulunarak قَدْرًا ifadesinin, belirli koşullarda kullarının nasıl davranacağını önceden bilmesi anlamında da değerlendirilebileceğini söylemektedir. Muhammed Esed, bu minvalde ayeti şöyle tercüme etmektedir: “Allah’ın, ‘Biz, geride kalanların arasında olmasını takdir ettik!’ (dediği, Lut’un karısı haricinde...⁴⁴

35) Saffât, 37 /96.

36) Ayetin i’râb tahlili ve benzer örnekler için bkz. Ülgen, Emrullah, *Kur’ân’ın Yorumlanmasında İ’râbın Rolü*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015, s. 323-331.

37) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.V, s. 219.

38) İbn Atrıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, C.IV, s.479.

39) Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, C.XXVI, s.149.

40) Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2006, C.XVIII, s.57.

41) Esed, *Kur’ân Mesajı*, C.II, s. 915.

42) 15/Hicr/60.

43) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, s. 410; Esed, *Kur’ân Mesajı*, C.II, s. 521-522.

44) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 491.

Muhammed Esed'in, Zemahşerî'ye referansta bulunarak tercüme ettiği diğer bir ayet de وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Allah (cc) sizin azgınlık içinde kalmanızı dilemişse, size güzel nasihat etmek istesem de nasihatımın size hiçbir faydası olmaz."⁴⁵ ayetidir. Ona göre Kur'anî öğretilerle örtüştüğü için "Allah sizin azgınlık içinde kalmanızı dilemişse" şeklindeki tercüme daha doğrudur.⁴⁶ Bunun Zemahşerî tarafından da benimsendiğini ifade etmektedir. Zemahşerî, hakikati inkâr eden (kâfir) kişinin günaha ısrar ettiğini bildiğinden, onu bu hal üzere bırakmakta ve tevbe etmeye zorlamamaktadır. Allah (cc)'ın bu fiili Kur'an'da, insanı hata yapmasını sağlama (iğvâ) ve doğru yoldan saptırma (idlâl) olarak tanımlanmaktadır. Benzer şekilde Allah (cc), tevbe edeceğini bildiği kişiyi koruyup ona şefkat gösterdiğinde O'nun bu fiili insana doğru yolu gösterme (irşâd) ya da doğru yola yöneltme (hidâyet) olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷

Özetle Muhammed Esed'in insan fiillerinin yaratılışı kapsamında değerlendirdiği ayetlerin tercüme ve yorumlarında önemli ölçüde Zemahşerî'den etkilendiği söylenebilir.

c. Allah'ın (cc) Hz. Musa'yla konuşması

Kelâmullah ifadesinin geçtiği⁴⁸ ve Allah'ın (cc) bazı peygamberlerle⁴⁹ özellikle Hz. Musa'yla vasitasız konuştuğunu bildiren ayetlerden⁵⁰ hareketle Ehl-i Sünnet ekolü, Allah'ın (cc) kelam sıfatının ezeli olduğunu savunmaktadır.⁵¹ Buna karşılık Mutezile ekolü ise bazı ayetlerle istişhadda bulunarak⁵² Allah'ın (cc) kelam sıfatının mahlûk olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Allah'ın (cc) konuşması, O'nun herhangi bir nesnede ses ya da harfleri yaratmasıyla mümkün olmaktadır. Buradan hareketle kelam sıfatının ve onun bir tezahürü olan Kur'an'ın mahlûk olduğunu öne sürmektedir.⁵³ Zemahşerî, bu görüş doğrultusunda *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ* "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmağa gelip de Rabbi ona konuşunca..."⁵⁴ ayetini yorumlamaktadır. Ona göre

45) 11/Hûd/34.

46) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 400.

47) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, s. 196.

48) 2/Bakara/75; 9/Tevbe /6; 48/ Fetih/15.

49) 2/Bakara/253.

50) 4/Nisâ /164 ve 7/A'râf /143-144.

51) Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-tevil*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 1999, I, 24; Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", DİA, İstanbul, 2002, C.XXV, ss.194-195.

52) 21/Enbiyâ/2; 26/Şuarâ/5.

53) Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.528.

54) 7/A'râf./143.

Allah’ın (cc) Hz. Musa ile konuşması, levha üzerindeki yazılı kelimeler gibi bazı cisimlerde yarattığı lafızlar şeklinde aracılar olarak gerçekleşmiştir.⁵⁵ Ancak وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ayetinin⁵⁶ tefsirinde, mütevatir kıraat yerine اللَّهُ lafzının mef’ûl, مُوسَى lafzının ise fâil olduğu başka bir kıraatte -her ne kadar bunu tenkit sadedinde zikretse de- yer vermesi oldukça düşündürücüdür. Zira buna bağlı olarak “Musa Allah’la konuştu.” şeklinde bütünüyle farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmağa gelip de Rabbi ona konuşunca...”⁵⁷ ayeti, farklı bir kıraat ve i’râb vechine imkân vermeyecek bir biçimde Allah’ın (cc) Hz. Musa’yla konuştuğunu açıkça beyan etmektedir. Zemaşerî’nin iki ayet çerçevesindeki yorumları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, muhataba bu konudaki fikrinin çok net olmadığını izlenimini vermektedir.⁵⁸

Söz konusu ayetler genel olarak Ehl-i Sünnet çizgisine uygun olarak “Allah (cc), Mûsa ile doğrudan konuştu.” ve “Allah, Musa’ya (vasitasız) hitap etti.” şeklinde tercüme edilmektedir. Kur’ân Mesajı’nda ise ayetin gramatik yapısına ve bağlamına uygun açık bir tercüme yerine “...ve Allah’ın (cc) Musa’ya sözünü söylediği gibi...”⁵⁹ oldukça kapalı bir tercüme tercih edilmiştir. Muhammed Esed, ayette geçen ve yukarıda da zikredildiği üzere te’kit manasında mefulü mutlak olarak i’râb edilen تَكْلِيمًا lafzını⁶⁰ nev’ (çeşit) anlamında değerlendirmek suretiyle söz konusu manayı elde etmeye çalışmaktadır. Ancak benzer biçimde Allah (cc)’in, Hz. Musa’yla konuşmasını konu edinen ayetin⁶¹ zahire ve nahvî yapısına uygun olarak “Musa, tarafımızdan belirlenen vakitte ve yere (Sina Dağına) gelince, Rabbi onunla konuştu.” şeklinde tercüme etmektedir.⁶² Muhammed Esed’in benzer iki ayeti farklı şekillerde tercüme etmesi, kısmen Zemaşerî’nin konuya yaklaşımının çağrıştırmaktadır.

55) Zemaşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.501.

56) 4/Nisâ/164.

57) 7/A’râf/143.

58) Zemaşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.179.

59) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 176.

60) I’râbu’l-Kur’ân kaynaklarında تَكْلِيمًا tekit anlamında ele alınmaktadır. Nehhas (ö. 338/950), masdar ile tekit edilen fiilin mecâz ifade etmeyeceği noktasında nahivcilerin icma ettiklerini ifade etmektedir. Ferrâ ise masdar ile tekit edilen bir sözün hakikat ifade edeceğini söylemektedir. Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *I’râbu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 2008, s.217; Dervîş, Muhyeddîn, *I’râbu’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve beyânuhu*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1999, II,156; Enbârî, Ebü’l-Bekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fî ğarîbi i’râbi’l-Kur’ân*, el-Heyetu’l-Mısıriyyetu’l-Amme li’l-Kitâb, Kahire, 1980, I, 277.

61) 7/A’râf/143.

62) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 277.

63) 2/Bakara/255.

d. Allah'ın (cc) haberi sıfatları (kürsüsü, arş, gelmesi vb.)

Zemahşerî, Allah'ın (cc) kürsüsü ifadesinin geçtiği *وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ* ayetini⁶³ dört açıdan ele almaktadır:

Birincisi; Allah'ın (cc) kürsüsü (*كُرْسِيُّهُ*), büyüklük ve genişlik itibariyle gökler ve yeryüzü ile sınırlanmaz. Çünkü Allah'ın (cc) azametini ve yüceliğini tasvir eden mecazî ve temsili bir ifadedir. Bu görüşünü, “Allah'ın (cc) kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”⁶⁴ ayetiyle de desteklemektedir. *İkincisi*; ayette geçen *كُرْسِيُّهُ* ifadesi, ilim anlamında mecazî bir ifade olup Allah'ın (cc) bütün âlemi ilmiyle kuşattığını bildirmektedir. *Üçüncüsü*; Allah'ın (cc) otoritesinin her şeyin üzerinde olduğunu ifade sadedinde sembolik bir anlatımdır. *Dördüncüsü*; rivayette de geçtiği üzere Allah (cc), altında semavat ve arz olan kürsüyü arşın önünde yaratmıştır. Bu da arşın büyüklüğüne nispeten oldukça küçüktür. Özetle Zemahşerî, söz konusu ifadeyi Allah'ın (cc) haşmetini, otoritesini ve kuşatıcı ilmini temsil babında mecazî olarak değerlendirmektedir.⁶⁵

Zemahşerî, *اَلْعَرْشِ عَلَى الرَّحْمٰنِ* ayetini⁶⁶ de benzer şekilde yorumlamakta, ayette geçen *arş* kelimesini Allah'ın (cc) hâkimiyetini bildiren kinaî bir ifade olarak değerlendirmektedir.⁶⁷ Arş kelimesinin geçtiği *اِذَا لَابْتَغَوْا اِلٰى ذِي الْعَرْشِ سَبِيْلًا* ayetini⁶⁸ de Allah'ın (cc) otoritesini talep etme şeklinde anlamlandırmaktadır. Adeta kendisine muhalif olanları otoritesi altına alan bir hükümdar biçiminde tasvir etmektedir.⁶⁹ Aynı şekilde *arş* kelimesinin geçtiği *عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِيْنٍ* ayetini⁷⁰, “(Kur'an't) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görümlü (Cebrail) öğretti.”⁷¹ ayetiyle birlikte yorumlayarak, Cebrail'in Allah (cc) katındaki yeri ve değerine işaret ettiğini söylemektedir.⁷²

Muhammed Esed, ayette geçen *Allah'ın (cc) kürsüsü* ifadesini, Zemahşerî tarafından *kudret, egemenlik, otorite* manasında ele alındığını belirterek ayeti “O'nun sonsuz **kudreti ve egemenliği** gökleri ve yeri kaplar.”⁷³ şeklinde tercüme etmektedir. Arş kelimesinin geçtiği ayetleri benzer şekilde tercüme etmektedir: “O sonsuz rahmet Sahibi ki, **mutlak**

64) 39/Zümer/67.

65) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.483.

66) 20/Taha/5.

67) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.67.

68) 17/İsrâ/42.

69) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.482.

70) 81/Tekvîr/20.

71) 53/Necm/5-6.

72) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.VI, s.326.

73) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 81.

kudret ve hükümlerlik tahtına kurulmuştur.”^{74,75}; “O zaman bunlar topyekûn egemenliği elinde tutan (Allah)la kavgayı tutuşmak için fırsat kollarlardı.”^{76,77} “Güç bahşedilmiş, kudret ve egemenlik tahtının Sahibi nezdinde emin kılınmış.”^{78,79}

Zemahşerî, *جَاءَ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* ayetindeki⁸⁰ *جَاءَ* (gelme) fiilinin Allah (cc)’a nispet edilmesiyle ilgili olarak “Hareket ve intikal eylemleri, bir yer işgal eden varlıklar için geçerli olmasına rağmen bu fiilin Allah (cc)’a nispet edilmesinde ne tür bir gaye olabilir?” sorusunu sorusunu sormaktadır. Ona göre bu ifade, Allah’ın (cc) haşmetinin delillerini ortaya çıkaran, otoritesini (sultan) ve gücünü (kahr) anlatan temsilî bir ifadedir. Zatıyla hazır bulunduğu hiçbir asker, vezir ve elit şahsiyette bulunmayan siyaset ve otoriteye sahip bir sultan gibidir.⁸¹ Muhammed Esed ise ayeti “*Ve Rabb(in haşmeti) ortaya çıktığında ve melekler (gerçek yapılarıyla) saf saf olduklarında?*”⁸² şeklinde tercüme etmektedir.⁸³

Görüldüğü üzere Muhammed Esed, Allah’ın (cc) haberi sıfatlarını anlamlandırırken, Zemahşerî gibi mecazî, sembolik ve temsilî manaları tercih etmektedir.

e. Salah-aslah meselesi

Salah-aslah teorisi, Mutezile mezhebinin beş temel esasından birisi olup adalet ilkesinin en önemli başlıklarından birisini oluşturmaktadır. Salah, iyiliğin ve ahiret mutluluğunun gerçekleşmesine sebep olan fiiller olup fesadın zıddıdır. Aslah ise içerisinde en az iki fayda içeren fiillerdir. Mutezile’ye göre Allah’ın (cc) bütün fiilleri bir hikmet ve gayeye dayanmaktadır. Zira gaye ve hikmetten uzak fiiller hiçbir anlam ifade etmezler. Buna göre iyi ve güzel fiiller faydayı amaçlayan, kötü fiiller ise zarara sebebiyet veren şeylerdir. Dolayısıyla iyi ve hayırlı olan fiilleri yaratmak Allah (cc)’a vaciptir. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse Allah (cc) açısından bu ilkeye riayet etmek bir zorunluluk-

74) 20/Taha/5.

75) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 600.

76) 17/İsrâ/42.

77) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 539.

78) 53/Necm/5-6.

79) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 1037.

80) 89/Fecr/22.

81) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.VI, s. 372-373.

82) 89/Fecr/22.

83) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 1212.

84) Abdülcebbar, Ebu’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muhîb bi’t-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kâhire, 1965, s. 243; Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 313-317; Kılavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, ty., s. 118.

tur.⁸⁴ Zemahşerî, bu teori doğrultusunda مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ ayetini⁸⁵ tefsir etmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ism-i mevsûl olarak değerlendirdikleri مَا'yı masdariyye manasında yorumlayıp ayeti, مَنْ شَرَّ خَلْقِهِ “Mahlûkatının şerrinden...” şeklinde tevîl etmektedir. Bu tevîlle Zemahşerî, Allah (cc)'ı tenzih maksadıyla şerri mahlûkâta nispet etmektedir.⁸⁶

Söz konusu anlamsal inceliğin bazı mealler tarafından dikkate alındığı gözlemlenirken, bazı meallerin ise bu inceliğe dikkat etmedikleri görülmektedir. “Yarattığı şeylerin şerrinden”, “Yarattığı her şeyin şerrinden” şeklindeki tercümelelerde vurgu, yaratılan şerlerdir. Bunlar da Ehl-i Sünnet düşüncesiyle uyumlu tercümelelerdir. Muhammed Esed ise, “O'nun yarattıklarının şerrinden” şeklindeki tercümeyle vurguyu mahlûkatının yarattığı şerlere yapmaktadır.⁸⁷ Bu da Mutezili'nin tenzih ilkesine yakın bir tercüme şeklidir.

Zemahşerî'nin salah-aslah ilkesi doğrultusunda yorumladığı ayetlerden birisi de قُلْ لَّمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ لَكُمْ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ayetidir.⁸⁸ Buna uygun olarak ayette geçen كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ifadesini “Kendisini tanımanızı, zatına vacip kıldı.” şeklinde anlamlandırmaktadır.⁸⁹ Ehl-i Sünnet ise bunun Allah (cc) açısından bir zorunluluk oluşturmadığını ifade ederek söz konusu ifadeyi, “Allah (cc), rahmeti vadetti.” şeklinde anlamlandırmaktadır.⁹⁰

Muhammed Esed, “Lütüf ve merhamet ilkesini kendisine prensip edinen Allah (cc)...” şeklinde, Zemahşerî'ye paralel bir tercüme yapmaktadır.⁹¹

Zemahşerî, قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا ayetinde⁹² geçen إِذَا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ifadesini itizâlî görüşe uygun tefsir etmektedir. Meşiet-i ilahiyenin olumsuz bir şeye taalluk edemeyeceğini dolayısıyla Allah (cc)'ın müminlerin küfre tekrar dönmelerini dilemekten beri olduğunu ve bunun hikmetine uygun olmadığını belirten Zemahşerî, söz konusu ifadeyi “kulu

85) 113/Felak/2.

86) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.VI, s. 464. Benzer örnekler için bkz. Ülgen, *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*, s. 321-334.

87) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 1244.

88) 6/En'âm/12.

89) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.328.

90) Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdülhâ b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mütessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, C.VIII, s. 329.

91) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 219.

92) 7/A'râf/89.

lütfundan ve yardımından mahrum bırakma” şeklinde tevیل etmektedir.⁹³ Ehl-i Sünnet çizgisindeki müfessirlerden Neseî ise her şeyin Allah’ın (cc) meşietine bağlı olduğunu dolayısıyla, şerri de hayrı da irade edebileceğini savunmaktadır.⁹⁴

Muhammed Esed ise ayeti şöyle tercüme etmektedir: “**Allah (cc), bizim Rabbimiz, dilemediği sürece, sizin yolunuza dönmemiz asla düşünülemez.**”⁹⁵ Bu tercüme, aslında Ehl-i Sünnet’e uygun bir tercüme olarak değerlendirilebilir. Ancak ayetin açıklama kısmında, söz konusu ifadenin *tevazu ve boyun eğme* anlamına geldiğini, yoksa Allah’ın (cc) onların küfre dönmelerini arzu etmesiyle ilgili bir ifade olmadığını belirterek Zemahşerî’ye paralel bir yorum yapmaktadır.⁹⁶

f. Lütûf teorisi

Mutezilî düşüncede lütuf teorisi, salah olanın Allah (cc) açısından vâcib olması ilkesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Zemahşerî, “Lütuf Allah (cc)’a vacip midir?” sorusuna “Evet! Çünkü Allah (cc), kulun maslahatını irade etmektedir.” şeklinde cevap vermektedir.⁹⁷ Zemahşerî, ayet yorumlarında bu ilkeye sık sık referansta bulunmaktadır. Örneğin; *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ* ayetini,⁹⁸ *كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* ayetiyle⁹⁹ birlikte değerlendirerek özetle şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: Allah’ın (cc) saptırdığı kimseler, mutlak olarak iman etmeyeceğini bildiği kişilerdir. Hidayete ulaştırdığı kimseler ise iman edeceğini bildiği kişilerdir. Ona göre saptırmadan (idlâl) maksat, lütuftan mahrum bırakmadır. Hidayetten maksat ise lütufta bulunma demektir. Her ikisi de iman ve küfürden kinayedir. Allah (cc), hiç kimseyi haklıktan mahrum etmediği gibi, hak etmedikçe kimseye de lütufta bulunmamaktadır.¹⁰⁰

Yukarıda metni geçen İbrâhim, 4. ayeti meallerde çoğunlukla “*Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.*” şeklinde tercüme edilmektedir. Böylece hidayet ve dalalet Ehl-i Sünnet’in görüşü doğrultusunda Allah’ın (cc) meşietine bağlanmaktadır. Muhammed Esed ise “*Allah (küfürü dileyeni) küfür içinde bırakır, (hidayeti arzulayamı)*

93) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.475.

94) Neseî, *a.g.e.*, C.I, s.586

95) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 269.

96) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 270.

97) Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Carullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Minhâc fi usûlîd-dîn*, thk. Abbas Hüseyin Şerefu’d-Dîn, Mektebetü Merkezi Bedru’l-İlmî, Sana, 2004, s. 14. Mutezile’nin teoriyle ilgili görüşleri için bkz. Öge, Sinan, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, Fecr Yay., Ankara, 2015, s. 57-81.

98) 14/Ibrâhim/4.

99) 64/Teğabûn/2.

100) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, s.361.

da hidayete ulaştırır."¹⁰¹ şeklinde, hidayeti ve dalaleti kulun iradesine bağlayan tercüme biçimini tercih etmektedir.

Lütuf teorisi ışığında Zemahşerî'nin tefsir ettiği ayetlerden birisi de *وَلَقَدْ بَعْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ* ayetidir.¹⁰² Ona göre Allah (cc), lütuf ehlinde bildiği kimselere (فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى) hidayet bahşetmiştir. Dalalette ısrarcı olup kendisinden hayır beklenmeyen kimsele-ri de (وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ) lütfundan mahrum bırakmıştır.¹⁰³ Bu ayet, Kur'ân Mesajı'nda "*Hakikat şudur ki, Biz her toplum içerisinde, "Allah'a ibadet ediniz, şer güç-lerden kaçınınız!" (mesajıyla görevlendirdiğimiz) bir elçi çıkardık. O (geçmiş nesil)lerden bir kısmını Allah hidayetiyle lütufta bulundu; bir kısmı da sapıklık içinde bırakılmaya müstehak oldular.*"¹⁰⁴ şeklinde tercüme edilmektedir.¹⁰⁵ Dikkat edildiği üzere *hidayet* Allah'ın (cc) bir lütfu, *sapıklık* ise kulun bir tercihi olarak görülüp Mutezile'nin söz konu- su ilkesine uygun bir tercüme yapılmıştır.

Zemahşerî, aynı teori doğrultusunda tefsir ettiği *كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ* ayeti¹⁰⁶ hakkında ise özetle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Lütuf ehlinde olmadıkları halde Allah (cc), onlara nasıl lütufta bulunabilir? Çünkü Allah (cc), onların küfürde karar- lı olduklarını bilmektedir. Onların küfürde kararlı olduklarına delil ise Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve mucizelerine tanıklık ettikten ve imanı kabul ettikten sonra eski inançlarına geri dönmeleridir.¹⁰⁷ Muhammed Esed, ayeti "*Hakikati inkâr etmede kararlı olan bir halkı, Allah (cc) nasıl hidayet lütfunda bulunabilir?*"¹⁰⁸ şeklinde aynı doğrultuda bir tercüme yapmaktadır.¹⁰⁹

Zemahşerî'ye göre kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesinin konu edildiği, *كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ* ayetinin¹¹⁰ muhtemel manalarından birisi de her açıdan onlardan ümi- din kesilmesine bağlı olarak ilahi lütfun tecelli etmemesidir. Allah (cc), iman etmeye-ceklerini kesin bildiği için onları lütfundan mahrum bırakmak suretiyle cezalandırma yoluna gitmiştir.¹¹¹ Muhammed Esed, ayeti lafzî yapısına uygun olarak "*Allah (cc), on-*

101) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 467.

102) 16/Nahl/36.

103) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, s.435.

104) 16/Nahl/36.

105) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 504.

106) 3/Al-i İmrân/86.

107) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.578.

108) 3/Al-i İmrân/86.

109) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 110.

110) 2/Bakara/7.

111) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.167.

ların kalplerini mühürlenmiştir.” şeklinde tercüme etmiştir. Ancak açıklama kısmında Zemahşeri’nin tespitleriyle uyuşan şu değerlendirmeye yer vermektedir: “Bâtıl inançlara ısrarla yapışıp ve hakikatin sesini iştirmeyi reddeden kişinin yavaş yavaş hakikati kavrama yeteneğini kaybedeceği ve ‘nihayetinde, kalbinin mühürlenmiş olacağı’ şeklindeki Allah (cc) tarafından tesis edilen ilahî bir kanuna işarettir.”¹¹²

Lütuf teorisine uygun olarak Zemahşeri’nin yorumladığı diğer bir ayet de *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُضِلَّهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ* ayetidir.¹¹³ Ayette geçen ve ‘kimi hidayete ulaştırmak isterse’ anlamındaki *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُضِلَّهُ* ifadesini, ‘kim lütfuna layık’ ise şeklinde tevil etmektedir. ‘Gönlünü İslam’a açar’ anlamındaki *يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ* ifadesini de İslam dinine rağbet etmek ve onunla huzur bulmak üzere lütufta bulunmak şeklinde yorumlamaktadır. Ancak ‘kimi de saptırmak isterse’ şeklinde olumsuz mana ifade eden *فَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ* ifadesini ise ‘lütfundan menetmek’ şeklinde tevil etmektedir.¹¹⁴

İmnammed Eşerî ise ayeti şöyle tercüme etmektedir: *Auan kimi niayeye uuaşurmak isterse, göğsünü (Kendisine) teslim olma arzusuyla genişletir; kimin de delalete düşmesine izin verirse göğsünü adeta göklere turmanıyormuş gibi daraltır ve sıkıştırır.*” Dikkat edildiği üzere, *فَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ* ifadesindeki ‘talep etme’ manasındaki *يُرِدْ* fiilini, ‘izin vermek’ şeklinde literal anlamının dışında tercüme etmektedir. Böylece şerrin yaratılışını Allah (cc)’a nispet etmeyen itizalî düşünceye yakın bir yaklaşım ortaya koymaktadır.¹¹⁵

g. Allah’ın (cc) sıfatları

Allah’ın (cc) isim ve sıfatlarının ezeli olmadığını iddia eden Mutezile, bu konuda Ehl-i Sünnet’ten ayrılmaktadır. Mutezilî düşünceye göre Allah (cc), ilimsiz âlimdir, kudretsiz kadirdir.¹¹⁶ Buna uygun olarak Zemahşerî, Allah’ın (cc) isim ve sıfatlarını tevil yoluna gitmektedir. Örneğin, *لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* ayetinde¹¹⁷ geçen *الْحَيُّ* sıfatını, yokluk (fena) ihtimali olmayan bir ebedilik şeklinde anlamlandırmaktadır. Zemahşerî’nin böyle bir manayı tercih etmesini sebebi, mensubu bulunduğu Mutezilî ekolün vucûdî sıfatları (sıfat-ı vücudiyeye) kabul etmemesidir.¹¹⁸

112) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 15.

113) 6/En’âm/125.

114) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.393.

115) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 241.

116) Eş’ârî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Dâru’l-Ensâr, Kahire, 1397, s.142; Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve’n-nihal*, nşr. Muhammed Saîd Gey-lânî, Dâru’l-M’ârifet, Beyrut, 1984, C.I, s. 42.

117) 2/Bakara/255.

118) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.480. Müfessir Zemahşerî’nin sıfatlar konusundaki detaylı açıklamaları için bkz. Celil Kiraz, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz

Muhammed Esed, ayeti “Allah (cc) -O’ndan başka ilah yoktur - **her zaman diridir, bütün varlıkların kendi kendine yeterli yegâne kaynağıdır.**”¹¹⁹ şeklinde tercüme etmektedir. **الْحَيِّ** sıfatını, ‘her zaman’ şeklinde pekiştirmesi, Zemahşerî’nin bu konudaki yaklaşımını çağrıştırmaktadır.

Zemahşerî, Allah’ın (cc) istihza etmesinin (alay etme) caiz olduğunu **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** ayetinin¹²⁰ tefsiri sadedinde dile getirmektedir. Ona göre Allah’ın (cc) istihza etmesinden maksat, küçük düşürülmeleri ve aşağılanmaları için gerekli şeylerin gönderilmesidir. Çünkü istihzadan maksat, muhatabı küçük düşürmek ve aşağılamaktır. Kur’ân’ın birçok yerinde bu husus geçmektedir.¹²¹ Muhammed Esed, ayeti “Allah (cc) alay etmelerinden dolayı onlara **hak ettikleri karşılığı verecek...**” şeklinde tercüme etmekte böylece Allah’ın (cc) istihza etmesini tevil etmektedir.¹²²

Tevhit ilkesi gereği teşbih ve tescime düşmemek maksadıyla Zemahşerî, yed, vech, istiva gibi Allah’ın (cc) haberi sıfatlarını mecâzî olarak değerlendirerek tevil yoluna gitmektedir. Örneğin, **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** ayetinde¹²³ geçen, **بِإِيْدِي** (iki elim) ifadesini, Allah’ın (cc) fiillerini ifade sadedinde mecâzî olduğunu söylemektedir.¹²⁴

Muhammed Esed, ayeti “(Allah): **Ey İblis! ‘Kendi ellerimle yarattığım şu (varlığın önünde) secde etmekten seni alıkoyan nedir?’**” şeklinde zahire uygun olarak kelimeyi tercüme etmektedir. Ancak açıklama kısmında tevile giderek evrendeki diğer şeyler gibi insan aklının da Allah’ın (cc) elleri’nin bir ürünü olduğu belirtilmekte, böylece mahlûkat üzerindeki üstünlüğü vurgulanmaktadır.¹²⁵

Örneklerden görüldüğü üzere her ikisi de Allah’ın (cc) haberi ve fiili sıfatlarını mecâzî olarak değerlendirmek suretiyle tevile gitmektedir.

h. Allah’ın (cc) yalnızca hayır dilemesi

Mutezile’ye göre Allah (cc) kulları için yalnızca hayır dilemektedir. Zemahşerî, bu fikir doğrultusunda bazı ayetleri tefsir etmektedir. Zemahşerî, **قَالَ فِيمَا أُغْوَيْنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ**

ve İstiâre Algılamaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2008, C.17, S. 2, ss.519-568.

119) Esed, *Kur’ân Mesajı*, C.I, s.77.

120) 2/Bakara/15.

121) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.184.

122) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 16.

123) 38/Sad/75.

124) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.V, s.281.

125) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 894.

126) 7/A’raf/16.

127) 15/Hicr/39.

128) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.427; C.III, s.405.

صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمَ ayeti¹²⁶ ve قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ ayetinde¹²⁷ geçen “Öyle ise beni azdırmana karşılık...” ifadesinin Allah (cc)’a nispetinin mecâzî olduğunu dolayısıyla hakiki manasıyla değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira Allah (cc), meleklerle secde etmesini emretmekle bir nevi şeytanı mükâfatlandırmak istemişti. Ancak o, kibirlenerek emre karşı gelmişti. Dolayısıyla sapıtmanın faili, şeytanın bizzat kendisidir. Allah (cc) ise şeytanın sapıtmasına sebep olması itibarıyla yalnızca müsebbiptir.¹²⁸

Meallerde genellikle “beni azdırmana karşılık” şeklinde ayetin zahirine uygun olarak tercüme edilen söz konusu ifadeyi, Muhammed Esed, “*Mademki, benim yoldan çıkmamı istedin!*” şeklindeki tercümeyle tercih ederek tevile gitmektedir.¹²⁹

Zemahşerî, يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ayetinin¹³⁰ tefsirinde, yalnızca Allah’ın (cc) dilemesiyle müminlerin takvalı olabilecekleri şeklinde bir anlamın çıkarılmaması gerektiğini söylemektedir. Diğer bir ifadeyle takvalı olmalarının Allah’ın (cc) ricasına (teraccî) hamledilmesi caiz değildir. Çünkü rica manasındaki لَعَلَّكُمْ ifadesi, burada mecâzî manada kullanılmıştır. Allah (cc), ibadet etmeleri ve sorumlu kıldığı yükümlülükleri yerine getirmeleri için insanları yaratmıştır. Hidayete ulaştırmak için onları akıl ve şehevî duygularla donatmış, onlara özgür irade vermiştir. Kısaca iyiliği ve kötülüğü tercih noktasında insanları özgür bırakarak onlardan yalnızca hayır ve takva istemiştir.¹³¹

Muhammed Esed, ayeti şöyle tercüme etmektedir: “*Ey insanoğlu! Sizi ve sizden önce yaşamış olanları yaratan Rabbinize ibadet edin ki, böylece O’na karşı sorumluluğunuzun bilinci içerisinde olabilirsiniz.*”¹³² Muhammed Esed, söz konusu ifadeyi lafzî tercüme etmek yerine, tevile gitmesi yorum yöntemi açısından onu Zemahşerî’ye yaklaştırmaktadır.

i. İsrâ ve Miraç Olayı

Her ne kadar diğerlerinden farklı olarak bu başlık, iki müellif arasındaki benzerliğe örnek oluşturmasa da Zemahşerî’nin itizâlî düşüncesinin söz konusu mealdeki etkisinin bütün konuları kapsayacak biçimde sistematik olmadığını örneklemesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira hadise, sembolik ve metaforik yorumlara elverişli olmasına rağmen bu konuda Zemahşerî, çoğunluğun görüşünü benimsemektedir. Benzer konularda Zemahşerî’yi referans alan Muhammed Esed ise burada ondan ayrı düşmekte, hadiseyi bütünüyle sembolik ve temsili bir üslupla değerlendirmektedir.

Hız. Peygamber’in Mekke’den Kudus’e (İsrâ)¹³³ gidip oradan da göklere yükselmesinin (Miraç)¹³⁴ nasıl gerçekleştiğiyle ilgili iki görüş bulunmaktadır. Bu yolculuğun hem

129) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 255.

130) 2/Bakara/21.

131) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.213.

132) Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 17.

133) 7/ İsrâ/1.

134) Müfessirlerin çoğunluğu, Necm Suresinin 1-18 ayetlerinin Miraç mucizesine işaret ettiğini kabul etmektedirler.

bedenen hem de ruhen gerçekleştiğini kabul eden çoğunluğa karşın, Hz. Aişe'ye nispet edilen rivayetten hareketle bazıları, bunun ruhen gerçekleştiğini iddia etmektedir.¹³⁵ Hasan Basrî gibi, bu hadisenin rüya âleminde gerçekleştiğini savunan âlimler de bulunmaktadır.¹³⁶ Zürcânî'nin (ö. 1367/1948) beyanına göre Mutezile, miraç hadisesini kabul etmemektedir.¹³⁷ Konuyla ilgili her iki görüşe yer veren Zemahşerî, olumlu ya da olumsuz bir kanaat belirtmemekte, ancak gerek hadisenin gerçekleşmesini haber veren rivayetlere detaylı yer vermesi,¹³⁸ gerekse لَيْلَا kelimesiyle ilgili yaptığı belağat tahlili¹³⁹ hadisenin bedenen gerçekleştiğini kabul ettiğine dair güçlü argümanlar olarak değerlendirilebilir.¹⁴⁰

Muhammed Esed ise mealinin sonunda İsrâ ve Miraç olayına tahsis ettiği özel bölümde, konuyla ilgili detaylara yer verdikten sonra bazı saptamalarda bulunmaktadır. Öncelikle olayla ilgili Hz. Peygamber'in doğrudan bir beyanının olmadığını belirterek, olayın mahiyetiyle ilgili detayların ise Sahabe başta olmak üzere bazı âlimlere ait olduğunu söylemektedir. Ayrıca rivayetlerde anlatılanların bütünüyle sembolik olduğunu, realitede bir karşılığının bulunmadığını iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in Kudus'te ve semada diğer peygamberle karşılaşması; yaşlı kadınla ilgili Cebrail'in "Bu yaşlı kadın ölümlü dünyadır." şeklindeki tespiti; Hz. Peygamber'in ekin ekip biçen insanların yanından geçerken her biçtiklerinde ekinin yeniden büyümesiyle ilgili olarak Cebrâil'in; "Allah (cc) yolunda cihat edenlerdir." şeklindeki ifadesi ve kafalarını taşlara çarpıp parçalayan daha sonra tekrar eski haline dönen kişilerle ilgili Cebrâil'in; "Bunlar, kafalarında bir eser olmayanlardır." şeklindeki ifadelerin bütünü semboliktir. Muhammed Esed'e göre bunlar, bazı ahlakî değerleri öğretmeyi amaçlayan mecazî tasvirlerdir. Hz. Peygamber'in iç dünyasında gerçekleşen mistik bir tecrübeden ibarettir. Zira Hz. Peygamber'in ruhu farklı bir gerçeklik olgusunu yakalamak için zaman ve mekân kavramından bağımsızdır.¹⁴¹

Sonuç

Kur'ân Mesajı adlı mealdeki rasyonel yorumların arka planında çeşitli faktörler bulunmaktadır. Özellikle Kur'ân'ın hidayet yönünün sade ve anlaşılır bir üslupla Batı insanına ulaştırma gayesi bunların başında gelmektedir. Diğer önemli bir faktör de yazarın İslamî teccidin, Kur'ân'ın çağın gereklerine uygun bir üslupla yeniden yorumlanmasıyla

135) Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr *el-Âyetü'l-kübrâ fi şerhi kussati'l-İsrâ*, Thrc. el-Kâdî Ebû Abdillâh, Dârü'l-Hadîs, Beyrut, 1989, s. 28.

136) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.213.

137) Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995, C.II, s.182.

138) İsrâ ve Miraç olayı hadislerde detaylı bir biçimde anlatılmaktadır. Buharî, *Bâbu Zikri'l-Melâike* 3207; Müslim, *Bâbu'l-İsrâ bi Resûlillah* 434.

139) Zemahşerî'ye göre İsrâ, 17/1. Ayette geçen أُسْرَى kelimesinin, gece yolculuğu anlamını ihtiva etmekle birlikte nekrâ olan لَيْلَا kelimesiyle pekiştirilmesi, İsrâ olayının kısa bir müddet içerisinde gerçekleştiğini bildirmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, ss.492.

140) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, s.491-493.

141) Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 1254-58.

mümkün olabileceğine olan inancıdır. Söz konusu faktörler, yazarı yeni bir yorum ve yöntem arayışına sevk etmiştir. Bunun sonucunda rasyonel çıkarımların yoğunlukta olduğu bir yorum biçimi ortaya çıkmıştır. Muhammed Esed, mealindeki rasyonel çıkarımları temellendirirken, retorik araçların (mecaz, kinaye, temsil gibi) imkânlarından yararlanarak teviller yapan Zemahşeri’ye çokça referansta bulunması, ayrıca ayet meallerinde sembolik ve alegorik bir üslubu öne çıkarması, gerek amaç gerekse yöntem açısından onu Zemahşeri’ye yaklaştırmaktadır.

Her ne kadar Kur’ân Mesajı’ndaki rasyonel düşüncenin oluşumunda Zemahşeri’nin etkisi bariz olsa da İsrâ ve Miraç örneğinde olduğu gibi bunun sistematik ve tutarlı bir biçimde mealin bütününe yansıdığını söylemek oldukça güçtür. Zira eserde, benzer hatta aynı yerlerde farklı tercümelemlerin tercih edilmesi, bu tespiti desteklemektedir. İnsanın yaratılışı, İsrâ ve Miraç gibi konularda Zemahşeri’nin geleneksel düşünceye uygun yaklaşımının aksine, Muhammed Esed’in sembolik ve temsili bir üslubu biçimini tercih etmesi, rasyonalite açısından onu bir adım daha öne taşımaktadır. Bununla birlikte özellikle insan fiillerin yaratılışı, haberi ve fiili sıfatlar, salah-aslah, lütuf, müteşâbih ifadeler, Allah’ın (cc) kulları için yalnızca hayır dilemesi vb. konularla söz konusu etkilenmenin daha sistematik ve tutarlı olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebu’l-Hasan, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Ahmet b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- El-Muhît bi’t-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kâhire: 1965.
- Ahmad, Nadzrah-Amir, Ahmad Nabil B., *Muhammad Asad’s the Message of the Qur’an*, Sociology and Anthropology, 2016, C.4, S.12, ss.1117-1120.
- Asad, *The Message of The Qur’an*, (Dijital kitap formatı)
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- Kiraz, Celil, “Zemahşeri’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algulamaları”, Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, C.17, S. 2, ss.519-568.
- Chande, Abdin, *Symbolism and Allegory in the Qurân: Muhammad Asad’s Modernist Translation*, Islam and Christian-Muslim Relations, 2004, C. 15, S. 1, s.79-89.
- Dervîş, Muhyeddîn, *İrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve beyânuhu*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999.
- Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fî ğarîbi i’râbi’l-Kur’ân*, Kahire: el-Heyetu’l-Mısriyyetu’l-Amme li’l-Kitâb, 1980.
- Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1999.
- Mekke’ye Giden Yol*, Çev. Cahit Koytak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

- Eş'ârî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Aryân, Hamid, “*Kur'an Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi*”, Çev. Naim Döner, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2015, C. 13, S. 12, ss.841-861.
- Kılavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, ty.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *İ'râbu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-tenzil ve hakaiku't-tevîl*, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1999.
- Öge, Sinan, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, Ankara: Fecr Yay., 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıza, Reşid, *Tefsîru'l-menâr*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367.
- Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, İstanbul: Haz. Süleyman Uludağ, 1991.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Saîd Ğeylânî, Beyrut: Dâru'l-M'ârife, 1984
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Âyetu'l-kübrâ fi şerhi küssati'l-İsrâ*, thrc. El-Kâdî Ebû Abdillâh, Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1989.
- Turan, Maşallah, “*Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*”, Mardin: Artuklu Akademi, 2014, C.1, S. 1, ss.131-157.
- Ülgen, Emrullah, *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Kelâm*”, DİA, İstanbul 2002, XXV, 194-195.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz-Fethî Abdurrahmân Ahmed, Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- el-Minhâc fi usûlid-dîn*, thk. Abbas Hüseyin Şerefu'd-Dîn, Mektebetu Merkezi Bedru'l-İlmî, Sana, 2004.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.