

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Journal of the Faculty of Theology

ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Vehbe ez-Zühaylî'nin et-Tefsîrû'l-Münir'de Haberî Sıfatlara Yaklaşımı

Wahba al-Zuhaili's Approach to Khabari Attributes in al-Tafseer al-Moneer

Yazarlar / Authors

Hamza ÇALIŞKAN

Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

shacaliskan@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-6829-052X>

Nasi ASLAN

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Adana / TÜRKİYE

nasiaslan@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

Makale Türü/ Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 03/03/2025

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 18/06/2025

Makale Yayın Tarihi / Date of Publication: 30/06/2025

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Haziran / June

Yıl/Year: 23 Sayı/Issue: 45 Sayfa /Page: 523-537

Atıf/Citation: Çalışkan, Hamza – Aslan, Nasi. "Vehbe ez-Zühaylî'nin et-Tefsîrû'l-Münir'de Haberî Sıfatlara Yaklaşımı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2025), 523-537.

<https://doi.org/10.35209/ksuifd.1650534>

●Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

VEHBE EZ-ZÜHAYLÎ'NİN ET-Tefsîrû'l-Münîr'DE HABERÎ SIFATLARA YAKLAŞIMI***Öz**

Günümüzde İslâm düşüncesi ve fıkıh literatürü üzerinde derin etkileri olan müteşâbih (haberî) sıfatlar tartışması, klasik dönemden itibaren devam eden bir mesele olmakla birlikte, modern dönemde yeni yorum ve yaklaşımlarla yeniden ele alınmaktadır. Özellikle Selefi ve Ehl-i Sünnet kelim ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarının günümüzde yeniden canlanması, bu tartışmaların güncelliğini korumasına neden olmuştur. Modern dönemde hem Arap dünyasında hem de Türkiye gibi farklı İslam coğrafyalarında geniş bir etki alanı bulunan Vehbe ez-Zühaylî (1932-2015), sahip olduğu ilmî birikim ve kapsamlı eserleriyle bu tartışmaların merkezinde yer alan isimlerden biridir. Onun başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis ve İslam tarihi alanlarında kaleme aldığı eserler, başta Arap dünyasında olmak üzere Türkiye ve diğer Müslüman ülkelerde de geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış; fıkıh ve tefsir çalışmaları, özellikle araştırmacılar tarafından sıklıkla başvurulmuş temel kaynaklar arasında kabul edilmiştir. Bu çalışmada, modern dönemde güncelliğini sürdüren haberî sıfatlar meselesine ilişkin olarak, Zühaylî'nin meşhur tefsir eseri *et-Tefsîrû'l-Münîr*'de ortaya koyduğu görüşler ele alınmıştır. Müteşâbih sıfatlar, özellikle Allah'ın zâtî ve fiilleriyle ilgili olup, zahiri anlamları itibariyle insanî özellikler çağrıştıran sıfatlardır. Bu konuda klasik literatürde başta selef ve halef âlimleri olmak üzere farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Selef âlimleri, bu sıfatları zahiri anlamlarıyla kabul edip mahiyetleri hakkında yorum yapmazken; müteahhirün dönemi âlimler ise aklî ve naklî deliller çerçevesinde te'vil yoluna gitmişlerdir. Zühaylî'nin haberî sıfatlara dair görüşlerinin sistematik biçimde ortaya konulması, bu tartışmaların günümüzdeki seyrini anlamak ve çağdaş literatüre katkı sağlamak bakımından önem arz etmektedir. Nitekim *et-Tefsîrû'l-Münîr* incelendiğinde, Zühaylî'nin daha çok müteahhirün dönemi âlimlerinin metodunu benimsediği, yani haberî sıfatları sadece sözlük anlamlarıyla bırakmayıp, dil bilimleri, aklî ve naklî bilgiler ışığında te'vil ettiği, bu sıfatların mahiyetleri üzerinde açıklamalar yaptığı görülmektedir. Örneğin Allah'ın "el", "yüz", "istivâ" gibi sıfatlarını, zahiri anlamlarına indirgememiş; bunların mecazî ve derin anlamlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Zühaylî'nin bu yaklaşımı, günümüzde Selefi ekol ile Ehl-i Sünnet kelim ekolleri arasındaki tartışmalar bağlamında da özel bir önem taşımaktadır. Çünkü bazı çevreler, haberî sıfatları te'vil etmenin yanlış olduğunu savunarak, Zühaylî'nin konuya yaklaşımını eleştirmektedirler. Ancak elde edilen veriler ışığında, onun haberî sıfatlar konusunda Selefi'nin zahiri anlam yaklaşımını takip etmek yerine, aklî ve naklî deliller ışığında açıklamalar getiren müteahhirün ekolüne daha yakın olduğu görülmektedir. Bunun da ötesinde, Zühaylî'nin ekol taklidine gitmekten ziyade, muhakkik bir tutum sergilediği, delil ve burhanlara dayalı olarak kimi zaman bu sıfatları te'vil ettiği, kimi zaman da konunun farklı boyutları nedeniyle ihtiyatlı yaklaştığı söylenebilir. Zühaylî'nin nevi şahsına münhasır bir tutumla, eklektik ve muhakkik bir yaklaşımla konuya yaklaşması, bu çalışmanın temel odak noktalarından birini oluşturmaktadır. O'nun *et-Tefsîrû'l-Münîr* adlı eserindeki yorumlarının bu çerçevede incelenmesi, kelim ilmi düşüncesinde haberî sıfatlara dair güncel tartışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Zühaylî, Haberî Sıfatlar, Müteşâbih, Te'vil.

Wahba al-Zuhaili's Approach to Khabari Attributes in al-Tafseer al-Moneer**Abstract**

The debate concerning *mutashabih* (ambiguous or "descriptive") attributes continues to exert significant influence on contemporary Islamic thought and jurisprudence, echoing from the classical period into the present. In particular, the renewed polemics between Salafi and Ash'ari-Maturidi theological schools have sustained the relevance of this issue. Among modern scholars, Wahbah al-Zuhayli (1932–2015) occupies a prominent place. His extensive scholarship and major works, notably in fiqh and tafsir, have gained considerable authority not only in the Arab world but also in Turkey and other Muslim regions, serving as primary references for many researchers. This article examines al-Zuhayli's interpretation of *khabari*

* Bu makale, "Vehbe ez-Zuhaylî'nin Haberî Sıfatlarla İlgili Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

attributes, as presented in his widely recognized exegesis, *al-Tafsîr al-Munîr*. The concept of *mutashabih* attributes pertains mainly to descriptions of God's essence and actions that, in their apparent (zâhir) meanings, can suggest anthropomorphic qualities. Classical scholarship reveals divergent approaches: the Salaf generally accepted these attributes as they appear, refraining from allegorical interpretation or speculating about their reality. In contrast, later scholars (*muta'akhhirûn*) have favored *ta'wîl* (interpretation) guided by rational and textual considerations. Analyzing al-Zuhayli's methodology in *al-Tafsîr al-Munîr* is important for understanding the current state of the debate. Al-Zuhayli tends to follow the *muta'akhhirûn* in his approach, not restricting *khbari* attributes to their literal meanings. Instead, he interprets them with reference to linguistic, rational, and scriptural evidence. For instance, regarding divine attributes such as "hand," "face," and "establishment upon the Throne," he does not insist on a strictly literal sense, but instead explores their metaphorical and theological implications. Al-Zuhayli's position is particularly relevant amid contemporary discussions between Salafi and Ash'ari-Maturidi circles. Some critics, who reject *ta'wîl* and insist on a literal approach, oppose al-Zuhayli's interpretive stance. However, the evidence from *al-Tafsîr al-Munîr* demonstrates that al-Zuhayli aligns more closely with the later Sunni theological tradition, which permits rational explanation and interpretation of *khbari* attributes. Moreover, rather than merely replicating any single school's doctrine, al-Zuhayli frequently adopts a critical and investigative (*muhaqqiq*) methodology. He assesses each case on its merits, sometimes favoring interpretive explanation, and at other times exercising caution due to the complexity and sensitivity of the issue. In summary, al-Zuhayli's nuanced, eclectic, and scholarly approach to *khbari* attributes marks a significant contribution to modern Islamic thought. Studying his interpretations in *al-Tafsîr al-Munîr* thus offers valuable insight into ongoing theological debates within contemporary Islamic scholarship, particularly concerning the understanding and explanation of ambiguous divine attributes.

Keyword: Kalam, Zuhaili, Khabari Attributes, Mutashabih, Ta'wil.

Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinde, sahâbe nesli dinin temel esaslarını doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenme ayrıcalığına sahipti. Ancak İslam'ın kısa sürede farklı coğrafyalara yayılması ve yeni toplulukların kitlesel olarak Müslüman olmasıyla birlikte, dini bilginin aktarımında ve anlaşılmasında çeşitli farklılıklar ortaya çıkmaya başladı. Özellikle vahyin ilk muhataplarından, yani sahâbe neslinden uzaklaştıkça, yeni sosyal ve entelektüel ortamların etkisiyle dinî meselelerin yorumlanması ve te'vili daha belirgin bir hâl aldı. Bu süreçte, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında düşünmek ve bu konuları açıklamak maksadıyla kelâmî tartışmalar öne çıktı. Sonuç olarak, ilâhî sıfatların mahiyeti etrafında şekillenen tartışmalar, Cehmiyye, Muattıla, Müşebbihe ve Mücessime gibi farklı mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bu tartışmaların bir uzantısı olarak, ilâhî sıfatların anlaşılması ve yorumlanmasında te'vil (metaforik açıklama), tefviz (anlamı Allah'a havale etme) ve ta'tîl (sıfatları tümüyle inkâr etme) gibi çeşitli yöntem ve kavramlar, İslam kelim geleneğinin temel meseleleri arasında yerini aldı.

İlk dönem İslâm düşüncesinde, te'vil ve tefsir kavramları genellikle birbirinin yerine kullanılmış ve Kur'an'ın yorumlanmasında anlam bakımından ayrışmamıştır. Ancak sonraki süreçte ve özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) çalışmalarıyla birlikte, te'vil ile tefsir arasında kavramsal bir farklılık ortaya konmuş ve yeni bir ayırım geliştirilmiştir.¹

Sahâbe ve tâbiîn nesli, Hz. Peygamber'e atfedilen "Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın"² şeklindeki rivayet nedeniyle, Allah'a dair haberî sıfatlar konusunda te'vil ve yoruma gitmekten büyük ölçüde kaçınmışlardır. Bununla birlikte, ayet ve

¹ Celal Kırca, "Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 289.

² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), 5/65.

hadislerde yer alan ve zâhir anlamlarıyla Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan bazı sıfatlar, zamanla çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu süreçte, O'nu, cisimleştiren (teşbîh ve tecsîm) fırkalar ile ilâhî sıfatları tümüyle reddeden (nefy ve ta'tîl) anlayışlar ortaya çıkmıştır.³ Böylece İslam düşüncesinde, ilâhî sıfatların anlaşılması ve yorumlanması bağlamında hem teşbih ve tecsîm gibi eğilimler hem de nefy ve ta'tîl gibi aşırı tenzihî yaklaşımlar, kelâmî tartışmaların ana eksenlerinden birini oluşturmuştur.

Mâtürîdî, haberî sıfatların lafzî anlamlarıyla kabul edilmesinin, teşbîh ve tecsîm gibi fırkalara karşı yeterli bir savunma oluşturmadığını fark ederek, Hz. Peygamber'e atfedilen ilgili hadisi yeni bir perspektifle değerlendirmiştir. Ona göre, bir âyetin yalnızca zâhir anlamını aktarmak "tefsir" olarak adlandırılırken; âyetin taşıyabileceği muhtemel anlamları açıklamak ise "te'vil" olarak nitelendirilmiştir. Buna göre, bir müfessirin herhangi bir âyet hakkında "Allah bu ifadeyle şu anlamı murâd etmiştir" şeklinde kesin bir açıklama yapması tefsir olarak kabul edilirken; "Bu ifadenin muhtemel anlamlarından biri şudur" biçiminde ihtimale dayalı bir açıklama yapması te'vil kapsamında değerlendirilmiştir.⁴

Kur'ân ve hadis rivayetlerinde, haber yoluyla sabit olan ve zâhirî anlamlarıyla Allah'a nispet edilmesi mümkün görülmeyen niteliklere "haberî sıfatlar" denilmektedir.⁵ Kur'an'da "ayn", "vech", "yed", "istivâ", "nüzü'l" ve "mecî" gibi bazı kavramların Allah'a izafe edildiği dikkat çekmektedir. Bu tür sıfatların lafzî/zâhirî anlamıyla anlaşılması durumunda ise, ilerleyen bölümlerde ele alınacak olan teşbîh (antropomorfizm) ve tecsîm (cisimleştirme) gibi, ilâhî tenzihe aykırı bazı bâtil yaklaşımlara kapı aralayabileceği görülmektedir. Bu tür sakıncaların önüne geçebilmek amacıyla, kelâm ve tefsir âlimleri te'vil (yoruma tâbi tutma), nefy (olumsuzlama) ve ta'tîl (sıfatları tümüyle reddetme) gibi çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Her ne kadar Kur'ân'da bu sıfatların hakiki mi yoksa mecazi anlamda mı kullanıldığına dair doğrudan bir ayet veya sahih hadis bulunmasa da klasik ve modern dönemde kelâm ve tefsir âlimleri, mezhep anlayışları ve metodolojik yaklaşımları doğrultusunda bu konuda farklı ve çoğu zaman birbirinden ayrıran görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶

Haberî sıfatların yorumu konusunda ortaya çıkan kelâmî yaklaşımlar, klasik dönemden günümüze kadar farklı coğrafyalarda ve ilmi geleneklerde çeşitli biçimlerde ele alınmıştır. Bu bağlamda modern dönemin öne çıkan âlimlerinden biri de ilmî birikimi ve eserleriyle geniş bir etki alanı oluşturan Suriyeli âlim Vehbe ez-Zühaylî'dir (ö. 2015). Zühaylî, başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis ve İslam tarihi gibi çok sayıda alanda önemli eserler kaleme almış, ilmî eğitimini ise Abdülganî Abdülhâlik (ö. 1404/1983), Muhammed Abdüddâim (ö. 1413/1992) ve Hasan Habenneke el-Meydânî (ö. 1425/2004)⁷ gibi dönemin seçkin âlimlerinden almıştı.⁸ Eserleri birçok dile çevrilen Zühaylî'nin tefsir alanında öne çıkan üç temel çalışması *et-Tefsîrû'l-Münir*, *et-Tefsîrû'l-Vasît* ve *et-Tefsîrû'l-Vecîz*'dir. Kendisini genel itibarıyla Ehl-i Sünnet çizgisinde konumlandırıan Zühaylî, yaşadığı dönemin toplumsal, siyasi ve fikrî atmosferinden—özellikle Suriye'deki rejim

³ Celal Kırca, "Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", 289.

⁴ Celal Kırca, "Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", 289.

⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 69.

⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (Konya: Selam Yayınevi, 1987).

⁷ Habenneke'ye dair geniş bilgi için bk. Necmettin Çalışkan, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2017).

⁸ Bedî' es-Seyyid Lehhâm, *Ulemâ ve mufekkirûn mu'âsirûn* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2001), 12/26.

yapısından ve Selefîlik'in artan etkisinden—kısmen etkilenmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.⁹

Bu çalışma, mezhebî aidiyetin tayininde belirleyici bir rol üstlenen haberî sıfatların, Vehbe ez-Zühaylî'nin tefsir anlayışında nasıl ele alındığını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, çağdaş literatürde sıklıkla tartışma konusu edilen Zühaylî'ye atfedilen Selefi eğilimlerin gerçekliğinin analitik olarak değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede, nitel araştırma yöntemleriyle yürütülen incelemede, ana kaynak olarak Zühaylî'nin *et-Tefsîrû'l-Münir* adlı tefsir eseri merkeze alınmış ve haberî sıfatlara ilişkin eserdeki yorumlar, sistematik olarak analiz edilmiştir. Çalışmanın başında kavramsal çerçeveyi netleştirmek amacıyla, haberî sıfatlar ve Selef ekolünün bu sıfatlara yaklaşımı hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. Netice olarak çalışmanın kelimelerine temel katkısı, Zühaylî'nin haberî sıfatlar özelindeki yaklaşımını tespit ederek, ona yöneltilen Selefi eğilim iddialarının gerçeği yansıtır yansıtmadığını araştırmak açısından değerlidir. Bununla birlikte araştırmanın kapsamı, yalnızca *et-Tefsîrû'l-Münir*'deki haberî sıfatlara dair yorumlar ile sınırlıdır. Zühaylî'ye ait diğer eserlerinde geçen görüşler ve yorumlar çalışma dışında bırakılmıştır.

1. Vehbe ez-Zühaylî'nin Haberî Sıfatlarla İlgili Görüşleri

Haberî sıfatlar, manalarının akılla değil ancak nakille/haberle bilinir olmalarından dolayı bu şekilde anılmışlardır.¹⁰ Kur'ân'da ayn/göz, vech/yüz, yed/el, istivâ/oturma, nüzûl/inme ve mecî/gelme gibi bazı kavramlar Allah'a nispet edilmiştir. Allah'a nispet edilen bu tür sıfatlar, zâhirî anlamıyla anlaşıldığında kişinin zihninde, teşbîh ve tecsîm gibi bazı bâtil anlayışlar uyandırmaktadır. Bunların önüne geçmek maksadıyla âlimler te'vil, tenzîh, nefy ve ta'tîl gibi bazı yaklaşımlara başvurmuşlardır.

Müteşâbih sıfatların yorumlanması ilk dönemden itibaren Müslümanların ilgi alanında olmuştur. İlk olarak âlimlerin ilgili naslara herhangi bir yorumlama yapmadan iman ettikleri iddia edilmiştir. Bazıları ise daha da ileriye giderek teşbîh ve tecsîm yoluna gitmişlerdir. Konuyla ilgili tartışmalar uzadıkça ortaya çıkan tabloda te'vili caiz görmeyip sadece âyetin zâhirî manasıyla yetinenler ve te'vil yolunu tercih edenler olmak üzere iki grup oluşmuştur.¹¹

1.1. Arş

Arş, sözlükte “kral tahtı, koltuk, yatak, ev, evin çatısı, mülk, Rahmân'ın meclisi ve gölgeletilecek yer” anlamlarına gelmektedir.¹² Arş kelimesinin, “yükselmek, bina yapmak, bir yerde oturmak ve kanatlarıyla altındaki kişileri gölgelendirmek” gibi fiil anlamları vardır.¹³ Kur'an'da iki farklı şekilde kullanılmıştır. Birincisinde “kralın tahtı” anlamında,¹⁴ diğesinde ise Allah'a nispet edilerek kullanılmıştır.¹⁵

⁹ Youtube, “Hadîsu'z-Zikrayât ma'duktûr Vehbe ez-Zuhaylî” (Erişim 27 Kasım 2024).

¹⁰ İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmîyye ev Nakzu te'sîsî'l-Cehmiyye* (Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 2005), 1/342.

¹¹ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 127.

¹² İbn Düreyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-Cemhere* (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1987), 2/728; Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2001), 1/263-264; İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 6/314-315.

¹³ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 1/263-264; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/314-315.

¹⁴ Yûsuf 12/100.

¹⁵ Hûd 11/7.

Tâhâ sûresinin beşinci âyetinde geçen *arş* kelimesini dil açısından “kralın tahtı” şeklinde tanımladıktan sonra bunun kinayeli bir anlatım olduğunu belirten Zuhaylî,¹⁶ arşın yaratılan bir şey olduğunu ve hakikatinin bilinemeyeceğini ifade eder.¹⁷ Yunus sûresinin üçüncü âyetinde geçen arşı, mahlukatın idare merkezi olarak tarif eden müellif,¹⁸ Hâkka sûresinde “*Melekler göklerin etrafındadır. O gün rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz (melek) yüklenir.*”¹⁹ âyetinde geçen arşı tefsir ederken daha detaylı yorumlar yapar. Ona göre “Arş, mahlukatın en büyüğüdür. Arşın yüklenilmesi mecazî bir anlatımdır. Çünkü ilahın yüklenilmesi, muhaldir. Bu sebeple arşın te’vil edilmesi gerekir.”²⁰ Arşın, Allah’a nispeti şeklindeki bir hitap, muhatapları tarafından bilinen bir hitaptır. Zuhaylî bu şekildeki bir anlatımın simgesel bir anlatım olduğu ve Kâbe için “Allah’ın evi” nispetinin onun orada oturacağı anlamına gelmediği ya da hafaza meleklerinin kulların gözetimine verilmesinin Allah’ın unutmaması gibi bir anlama gelemeyeceği açıklamalarını yapmaktadır.²¹

Zühaylî’nin ‘arş kelimesiyle ilgili olarak yaptığı açıklamalara bakıldığında onun ‘arş için yaptığı kinaye ve mecaz yorumu dikkat çekmektedir. Tâhâ sûresinde (20/5) geçen arş kelimesini²² kinaye olarak tanımlayan ilk müfessir Zemahşerî’dir.²³ Arşın kinâyeli bir anlatım olduğu yaklaşımını Râzî ve Neseî gibi müfessirler tekrar etmişlerdir.²⁴ Dolayısıyla Zühaylî’nin haberî Kur’ân kavramları tanımlamasında Zemahşerî ve Kur’ân tefsirinde yorum geleneğini benimseyen müfessirlerin tespitlerine yer verdiği görülmektedir.

1.2. Ayn

Zühaylî’nin eserlerinde yorumladığı haberî sıfatlardan birisi de “göz, gözetim” anlamında da kullanılan ayn’dır.²⁵ Bu haberî sıfat ağırlıklı olarak iki eksen de yorumlanmıştır. Bunlardan birisi, kelimenin “gözetimimiz” anlamında kullanılmasıdır. Bu görüş, âlimlerin büyük bir kısmı tarafından dile getirilmiştir.²⁶ Taberî ve Seleî âlimlerden İbn Teymiyye de aynı şekilde “nezaretimizde ve gözetimimizde” anlamına geldiğini aktarmışlardır.²⁷

¹⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr fî'l-'akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2009), 11/ 523.

¹⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 11/526.

¹⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 6/107.

¹⁹ el-Hâkka 69/17.

²⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 29/95.

²¹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 29/95.

²² Tâhâ 20/5.

²³ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vüçûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1987), 3/52.

²⁴ Fahreddîn er-Râzî Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *Mefâtîhu'l-ġayb/et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 22/9; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 2/357.

²⁵ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009), 598.

²⁶ Süyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr* (İstanbul: Ocak Yayınları, 2013), 10/189.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Baġdâdî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 5/360; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Tefsîru şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye* (Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2011), 6/158.

Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 416/1025) aynı "Allah'ın ilmi" olarak te'vil etmiştir.²⁸ Eş'arî ise, diğerlerinden farklı olarak keyfiyet belirtmeksizin Allah'ın gözünün olduğuna inanılması gerektiği görüşünü benimsemiş ve herhangi bir yorum yapmayı gerekli görmemiştir.²⁹

Zuhaylî özetle belirttiğimiz görüşlerden ilkinde eserinde yer vermiştir.³⁰ Bununla birlikte, bu "gözetmek ve himaye etmek" yorumunun temsili olarak kullanıldığını belirtmesinden³¹ anlaşılacağı üzere bu tür sıfatlarla ilgili âyetin zahirî anlamından daha çok dildeki kullanımını esas alarak te'vil ettiği görülmektedir. Zuhaylî'nin 'aynı te'vil ederek yorumlamasının temel sebebi ilgili âyetleri tam anlamıyla açıklamak için kelimeye yorum katmanın gerekliliğinden ötürüdür. Örneğin; "*Bunun üzerine Nûh'a, "Bizim gözetimimiz ('ayn) altında ve vahyimize göre o gemiyi yap" diye vahyettik. Bizim emrimiz gelip de tandır kaynamaya başlayınca, (sular coşup taşıtığında Nûh'a) dedik ki: "Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri aleyhinde daha önce hüküm verilmiş olanlardan başka aileni gemiye al ve zulmeden kimseler hakkında bana hiç yalvarma! Şüphesiz onlar suda boğulacaklardır"*"³² âyetinde geçen ayn kelimesini Arapçadaki 'ayn'ın tam karşılığı olan "gözümüzde" şeklinde açıklandığında anlam oturmamaktadır.

Zuhaylî'nin ayn için temsili bir anlatım olduğu yorumuyla Râzî'nin bu tarz bir anlatımın kinayeli bir anlatım olduğunu belirtmesi³³ birbiriyle uyumaktadır. Dolayısıyla Zuhaylî'nin temsili anlatım açıklamasından da anlaşılacağı üzere, kelâm ilmi açısından Eş'arî ile de aynı görüşte olduğu söylenebilir.

1.3. Cenb

Arapçada cenb, "yakın, uzak, yön yol ve bir şeyin sağ ve sol tarafı" gibi anlamlara gelmektedir.³⁴ Günlük kullanımda yaygın olarak ihtiyaç duyulan bir kelime olan cenb, Kur'an'da birçok âyette geçmektedir.³⁵ Allah'a nispet edilerek kullanılan cenb kelimesinin geçtiği âyet ise şöyledir: "*Kişi, "Allah'ın yanında, islediğim kusurlardan dolayı vay halime! Gerçekten ben alay edenlerden idim" demesin."*"³⁶

Zuhaylî, âyette geçen cenb kelimesini lugavî açıdan "Allah'ın hakkı ve O'na itaat hususunda kinayedir." şeklinde açıklar.³⁷ Âyeti tefsir ederken cenb'i "Allah'a itaat, O'na kulluk ve O'nun rızasını talep etme" olarak ifade eden Zuhaylî'nin³⁸, tefsirinde cenbi zahirî anlamına göre yorumlamayıp te'vil ettiği görülmektedir. Onun bu şekilde teşbih ve tescime dayalı bir yorumdan kaçınmak istediği söylenebilir. Çünkü yan anlamına gelen cenb, yaratılmış varlıklar için kullanılan mekânsal bir isimdir. Âyette geçen cenbi kinayeli bir anlatım olarak yorumlayan ilk müfessir ise Zemahşerî'dir.³⁹

²⁸ Kâdî Abdu'l-Cebbâr Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhuu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 227.

²⁹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbânetu 'an usûli'd-diyâne* (Haydarabad: Matbaatü Meclîs-i Dâiretü'l-Maârif, 1948), 9.

³⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 8/558, 14/94; Zuhaylî aynı görüşe *et-Tefsîrû'l-vasît* adlı eserinde de yer vermiştir. Bk. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-vasît* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2001), 2522.

³¹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 6/378.

³² el-Mü'minûn 23/27.

³³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/344.

³⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 205-206.

³⁵ Âl-i İmrân 3/191; en-Nisâ 4/36; Yûnus 10/12.

³⁶ ez-Zümer 39/56.

³⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 12/353.

³⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 12/353.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/137.

1.4. Fevk

Zaman, mekân, cisim, sayı ve mertebe ile ilgili alanlarda kullanıldığında “üzerinde ve yukarısında” anlamında kullanılan fevk kelimesi,⁴⁰ kullanım alanı sebebiyle (harf-i cer) cenb haberî sıfatı gibi birçok âyette geçmektedir.⁴¹

Müellif, fevkin Allah’a nispet edilerek kullanıldığı âyetlerde yön anlamında bir mekânın kastedilmediğini, konum itibarıyla üstünlük ve rütbe anlamına geldiğini belirtir. Akabinde Allah’ın eşinin ve benzerinin olmadığını aktarması, onun teşbîh ve tecsîme götürebilecek ifadelerden kaçındığını ortaya koymaktadır. Zühaylî’nin bu yorumu, Mâtürîdî’nin fevki, “üstünlük ve yücelik” anlamında tefsiriyle⁴² benzer kılmaktadır. İbn Atiyye’nin (ö. 541/1147) Allah’ın kulları üzerinde Kahhar olduğunu haber veren âyetindeki⁴³ fevkin istiâreli bir anlatım olduğunu açıklaması⁴⁴ Zühaylî’nin Arap dili belâğatının unsurlarına göre yorum yaptığını da ortaya koymaktadır.

1.5. Kabza

“Avucun tümüyle bir şeyi almak” anlamına gelen kabza kavramı⁴⁵ Kur’an’da türevleriyle birlikte dokuz âyette geçmektedir.⁴⁶ Allah’a nispet edilip haberî sıfatlara konu olan kabza âyeti ise şöyledir; *“Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet gününde bütün dünya O’nun avucundadır; gökler de O’nun kudret elinde dörülüp bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir.”*⁴⁷

Zuhaylî âyette geçen kabzın istiâre-i temsîliye yoluyla yapılan bir anlatım olduğunu belirttikten sonra kelimenin “Allah’ın azametini, kemâli kudretini, avucunun içinde büyük bir şey tutana nispetle yerin ve göğün küçüklüğünü” anlatmak için örneklendirildiğini açıklar.⁴⁸ Müellifin kabza kelimesine dair bu açıklaması, doğrudan Zemahşerî’nin yapmış olduğu tanıma dayanmaktadır.⁴⁹ Kendisi de bu yorumu Zemahşerî’ye atıf yaparak açıklar.

Müellif’in kabza ile ilgili yorumu genel olarak haberî sıfatlara nasıl yaklaştığını özetlemektedir. Dil tahlillerinde hem Zemahşerî’ye atıf yapması hem de haberî sıfatları keyfiyetsiz bırakmayarak zâhirî anlamları dışında bir anlama te’vil etmesi, onun selefi yorum geleneğinin ötesinde dirayet metoduna dayalı bir tefsir anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

1.6. Kürsî

Halk dilinde üzerine “oturulan sandalye” anlamında kullanılan kürsî kelimesine⁵⁰ daha çok “ilmî bir makam” anlamı verilmiştir.⁵¹ Kur’an’da iki yerde geçen kürsî, bir yerde Allah’a izafe edilmiştir. Kürsînin Allah’a atfedildiği âyete de bu kelimedenden hareketle *Âyete’l-Kürsî* adı verilmiştir.⁵²

⁴⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 648-649.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/5; el-En’âm 6/165.

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 4/38.

⁴³ el-En’âm 6/61.

⁴⁴ İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002) 2/275.

⁴⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 652.

⁴⁶ el-Bakara 2/245, 283; ez-Zümer, 39/67; et-Tevbe 9/67; Tâhâ 20/96; el-Furkân 25/46; el-Mülk 67/19.

⁴⁷ ez-Zümer 39/67.

⁴⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû’l-münîr*, 12/365.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/144.

⁵⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 706.

⁵¹ Demirci, *Kur’an’ın Mütetabihleri Üzerine*, 177.

⁵² el-Bakara 2/255.

Kürsî tasvirinin Allah'ın şanının yüceliğini anlatmak için hissî temsil anlatımına dayandığını belirten müellif, ayrıca kürsî sıfatını "Allah'ın ilmi" olarak te'vil eder. Ona göre kürsünün ilim olarak yorumlanması, âlimin oturduğu mekâna kürsî denmesinden kaynaklanmaktadır.⁵³ Buna delil olarak, kürsîden önce kullanılan "kapsamak" fiilinin geçtiği başka bir âyet olan "*Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar Rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: "Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!"*"⁵⁴ âyetini sunar. Onun yapmış olduğu bu yorumların tamamı Zemahşerî'ye dayanmaktadır.⁵⁵ Zemahşerî'nin kürsî ile ilgili yapmış olduğu tahlil, değerlendirme ve yorumlar olduğu gibi nakledilmiştir. Zühaylî'nin kürsî sıfatıyla ilgili değerlendirmelere bakıldığında onun selefî bir anlayışla âyeti tefsir etmediği söylenebilir.

Müellif "Allah'ın mülkü" rivayetini de zayıf bir görüş olarak aktarır, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile İbn Kesîr'in 'kürsî'den kastedilen 'arş olup olmadığıyla ilgili tartışmaya da eserinde yer vermiştir. Hasan-ı Basrî, kürsînin 'arş olduğunu savunurken, İbn Kesîr 'arş olmadığını dile getirmiştir. Zühaylî'nin bu münakaşayı, üçüncü ve dördüncü birer görüş gibi görmek yerine zikrettiğimiz şekliyle vermesi, onun hakkında söylenen "fazladan tekrar ve gerekli olmayan bilgi aktarımı" yorumunu güçlendirmektedir.⁵⁶

1.7. Yemîn

Yemîn sözlükte "sağ el, kuvvet, saadet ve bereket" anlamlarına gelmektedir.⁵⁷ Zuhaylî, yemîni dilsel açıdan "Allah'ın kudreti" olarak tanımlar. Ayrıca el, kudret ve mülke de yemîn adı verildiğini belirtir. Belâgat açısından ise yeminle ilgili olarak "Kudretiyle bütün gökleri kuşatmıştır, istiâre-i temsîliyye yoluyla yapılan bir anlatımdır" açıklaması yapar. Buradaki açıklamada Zuhaylî yemînle Allah'a izafe edilerek yapılan anlatımın, istiare-i temsîliyye üslubuyla yapılan anlatım olarak yorumlar ve böyle bir anlatımda hakikat ya da mecaz anlam arayışına gitmeye gerek olmadığını belirtir.⁵⁸ Zühaylî'nin bu yorumu, neredeyse Zemahşerî ile aynıdır.⁵⁹

İlgili âyeti yorumlarken "halefin görüşü" ve "selefin görüşü" şeklinde dikkat çeken bir bilgi veren Zuhaylî, bu iki görüş arasındaki farka işaret ettikten sonra kendi yaklaşımını açıkça ortaya koyar. Müellifin yaptığı açıklamalar araştırmanın amaçlarına ilişkin önemli bulgular içerdiği için açıklamanın metnine yer vermenin faydalı olacağı düşünülmektedir. İlgili açıklama şu şekildedir:

"Bu cümle, halef nazarında Yüce Allah'ın azametinin, tasarrufundaki mükemmelliğin ve bütün yeryüzü ve gökleri elinde bulundurmasıyla kudretinin etkinlik durumu için temsîlî bir anlatımdır. Selef, bu tarz zâhirî anlatımlara iman etmeyi ve kabza ile yemîne inanmayı vacip görür. Çünkü sözde asıl olan lafzın hakikate hamledilmesidir. Derler ki: Selefin görüşü daha selametli; halefin görüşü ise daha sağlamdır/hikmetlidir. Ben ise en selametli olana meylediyorum."⁶⁰

⁵³ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2/15.

⁵⁴ el-Mü'min 40/7.

⁵⁵ Zühaylî'nin Zemahşerî'den yapmış olduğu alıntı için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/301; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2/15.

⁵⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2/15. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Muhammed 'Ârif Ahmed Fâri, *Menhec Vehbe ez-Zuhaylî fi tefsîrihi li'l-Kur'âni'l-Kerîm "et-Tefsîrü'l-münîr"* (Ürdün: Ürdün Ehl-i Beyt Üniversitesi, 1998), 33-44.

⁵⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 893.

⁵⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 12/360-361.

⁵⁹ Âyette geçen yemîn lafzının tefsiriyle ilgili olarak bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/143.

⁶⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 12/365.

Görüldüğü üzere Zühaylî'nin bu açıklamalarında, onun haberî sıfatlar hakkında takip ettiği yolla ilgili önemli bulgular söz konusudur. Bu bulgulardan birisi “Selefin görüşü daha salim, Halefin görüşü daha sağlamdır” şeklinde söylenen sözün tefsirinde zikredilmesidir. Zuhaylî Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde geçen haberî kavramını açıklarken aynı mefhumu ifade eden “مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم/Selefin yolu daha selametli; halefin yolu daha bilgedir.” sözüne yer verir.⁶¹ Bu şekildeki bir nakil ve aktarım, böyle bir sözün kabulünü ve doğruluğunu teyit etmek anlamına gelir.

Dinî düşüncede Selefi akılcılık yönteminin öncülerinden İbn Teymiyye bu sözü eleştirerek “Selefin yolu daha ilmî, daha sağlam ve daha güvenlidir” şeklinde yeni bir ifade biçimine sokmak istemiştir.⁶² Selefi âlimlerden Muhammed b. Sâlih el-Useymin (ö. 1421-2001) böyle bir sözü şiddetle eleştirmekte, kınamakta ve hatta bu sözün kişiyi küfre götürebileceğini ifade etmektedir.⁶³ Selefi anlayışa sahip âlimlerin kabul etmediği ve şiddetle reddettiği böyle bir kaziyeyi Zühaylî'nin kabul etmesi, onun Selefi bir anlayışa sahip olmadığını göstermektedir. Zühaylî'nin bu sözle ilgili olumsuz hiçbir refleks göstermemesi de onun Selefi aidiyet hissinin olmadığını da ortaya koymaktadır.

Zühaylî'nin haberî sıfatlara ilişkin olarak “Ben daha sağlam olan görüşe meyletmekteyim” veya “en güvenli olana yöneliyorum” şeklindeki ifadeleri, onun konuya yaklaşımındaki metodolojik tercihini açıklığa kavuşturmak açısından dikkat çekicidir. Eserlerinde yaptığı değerlendirmeler incelendiğinde, Zühaylî'nin Selefi ekolün lafzî yaklaşımını benimsemekten ziyade, Halef âlimlerinin benimsediği te'vil yöntemini uyguladığı görülmektedir. Nitekim, haberî sıfatları lafzî/zâhirî anlamlarına hapsedmek yerine, Arap dilinin belâgat kuralları ve anlam incelikleri çerçevesinde yorumlamak; böylece, ilgili ifadeleri mecazî ve derinlikli bir anlam evrenine yerleştirmektedir. Bu tutum, pratikte Zühaylî'nin Halef geleneğinin yöntemine yakın durduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte, onun “daha sağlam” veya “en güvenli” olan görüşe meyletmekten kastı, teorik düzlemde Selef ekolünün ihtiyatlı yaklaşımını vurgulamak olabilir. Eğer Zuhaylî, bu tür ifadeleriyle yalnızca Selef'in metodunun ihtiyat bakımından tercih edilebilirliğine işaret ediyorsa, bu tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak, pratikte te'vil yöntemini sistematik biçimde kullanan bir âlim olarak, söz konusu ifadeleriyle Selefi bir çizgide yer aldığı iddiası, metodolojisiyle çelişen bir sonuç doğuracaktır. Sonuç itibarıyla, Zühaylî'nin haberî sıfatlar konusundaki tutumunun, teorik olarak Selef'in ihtiyatlı yolunu takdir etmekle birlikte, uygulamada Halef'in te'vilci yaklaşımını benimsediği şeklinde değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir.

1.8. Vech

Haberî sıfatların geçtiği âyetlerde Zuhaylî, vechle ilgili “Allah'ın yönü ve razı olduğu kıblesi”⁶⁴ ve “Allah'ın rızasını ve mükafatını istemek”⁶⁵ şeklinde tanımlar yapmaktadır. Müellif 2/272. âyetinde geçen vech kelimesini “Allah'ın rızası” şeklinde tefsir eder.⁶⁶ Kehf sûresinin 28.

⁶¹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 3/170.

⁶² Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql* (Medine: Camiat'ül-İmam Muhammed b. Suûd, 1991), 5/379.

⁶³ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Sûretu Âli 'İmrân* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2014), 1/37.

⁶⁴ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 1/304.

⁶⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 1/80.

⁶⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 1/304.

âyetinde geçen vechi “rıza ve taat”;⁶⁷ Rûm sûresinin 38. âyetinde geçen vechi “Allah’ın zâtını, yönünü, mükafatını, rızasını talep ediyorlar” şeklindeki açıklamasıyla “zât, cihet, sevap ve rıza”⁶⁸ ve Rahman sûresinin 27. âyetinde geçen vechi zât olarak yorumlar. Zuhaylî, Rahman suresinin 27. âyetinde geçen vech anlatımını belâgat açısından “mecâzî mürsel” yorumu yapıp, bu anlamı “parçayı zikredip bütünü irâde etmek” olarak değerlendirir.⁶⁹

Zuhaylî Bakara suresinin tefsirini yaptığı yerde Kur’an ve sünnette Allah’a izafe edilen vech kelimesiyle ilgili âlimlerin ihtilaf ettiğini belirttikten sonra iki grubun yaklaşımını aktarır. Birinci grubun görüşü şöyledir: “Vech, mecâzî bir sözdür, çünkü yüz, yaratılmışların görünen azalarının en belirgin ve en değerlisidir. Yüze sahip olmaktan murat, varlıktır (vücûd).” İkinci grubun görüşü şöyledir: “Bu sıfat, akılların gerekli gördüğü Allah’ın kadîm sıfatlarına eklenen haberî/işitmeye dayalı değişmez/sabit bir sıfattır.” Zuhaylî ikinci grubun görüşünü daha evla ve daha ihtiyatlı görmektedir.⁷⁰

Zuhaylî her ne kadar ikinci grubun görüşünün daha evla ve ihtiyatlı olduğunu belirtse de vech kelimesiyle ilgili yapmış olduğu “mecâzî mürsel” değerlendirmesi ve vechi birkaç manada te’vil etmesi, onun birinci gruba göre âyetleri yorumladığını ortaya koymaktadır. Burada aynı zamanda Zuhaylî, bir mezhebin görüşünü bütünüyle benimsemek yerine istidlalde bulunmak suretiyle doğru bulduğu görüşü tercih etmektedir. Bu nedenle onun görüşlerine bütünüyle bakıldığında eklektik bir özellik arz ettiği görülmektedir.

1.9. Yed

Zuhaylî, yed kelimesine “Allah’ın kudreti, Allah’ın mülkü, Allah’ın tasarrufu;⁷¹ Allah’ın herhangi bir vasıta olmadan bizzat kendisinin yaratması;⁷² galebe, yardım ve hidayet nimeti” gibi farklı manalar vermektedir.⁷³ O yedullah⁷⁴ ifadesinin cimriliği anlatmak için kullanılan kinayeli bir anlatım olduğunu belirtir.⁷⁵ Böyle bir anlama inanmanın Allah’ı tenzîh ettiğini vurgular.⁷⁶ Zuhaylî yed’in belâgat açısından “istiare-i mekânîyye” yoluyla yapılan bir anlatım olduğunu söyler. Ayrıca Yedin Allah’a isnâd edilmesiyle yapılan anlatımın rumuzlu bir anlatım ve tahyîl olduğunu açıklar.⁷⁷ O, bu sıfatın mecâzî anlamda kullanıldığını belirtir ve Selef-i Salihîn’in Allah’ın elinin varlığına inandığını fakat beşer eli gibi olmadığını dile getirerek şöyle der: “Her ne kadar mecâz mana aklen daha uygun ve görüş açısından daha hikmetli olsa da selefin görüşü daha güvenlidir. Biz Kur’an’da ve sahîh sünnette geçtiği şekilde iman etmekle beraber işi Allah’a tefvîz ederiz.” şeklinde değerlendirme yapar.⁷⁸

Zuhaylî “İş Allah’a havale ederiz” ifadesinde geçen tefvîzle Selefler’in tefvîzi arasında bazı farkların olduğunu belirtmek gerek. Zuhaylî yed kelimesiyle ilgili te’viller yaptıktan sonra bu

⁶⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 8/259.

⁶⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 11/100.

⁶⁹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 14/223.

⁷⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 1/309.

⁷¹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 14/372.

⁷² Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 12/252.

⁷³ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 13/486-487.

⁷⁴ Mâide 5/64; Fetih 48/10.

⁷⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 5/604.

⁷⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 5/607.

⁷⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 13/486.

⁷⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 13/487.

ifadeyi kullanmakta, Selefler ise te'vile başvurmadan işin hakikatının bilinemeyeceğini belirterek tefvîze başvurmaktadırlar.⁷⁹

1.10. İstivâ

İstivâ, “bir şeyin doğrulması, düzelmesi, yönelmek, yukarı çıkmak, hâkim olmak, karar kılmak, tahta oturmak, oturup yerleşmek, istilâ etmek, biçimlendirmek, şekillendirmek, düzene koymak ve dümdüz etmek” gibi anlamlara gelir.⁸⁰ İstivâ kavramı Kur'an'da otuz beş yerde fiil olarak; iki yerde semaya, yedi yerde arşa yönelik olarak toplam dokuz yerde sıfat olarak Allah'a nispet edilmiştir.⁸¹

Bakara suresinde istivâyı, dil açısından “yükselme, bir şeyin üzerine çıkma, Allah'ın iradesiyle yönelmesi, Allah'a has bir yönelme” şeklinde açıklayan Zuhaylî, Allah'a izafe edilen istivânın tefsirin müşkilllerinden olduğunu belirtir.⁸² Müellif, istivâyı “Allah, hikmetin gerektirdiği şekilde semaya tam bir yönelme ile yöneldi” şeklinde tefsir ederek⁸³ konu hakkında üç temel yaklaşım olduğunu belirtir. Bu yaklaşımların ilki, birçok imamın temsil ettiği “İstivâyı okuruz, ona iman ederiz ve onu tefsir etmeyiz” görüşüdür. İkincisi, Müşebbihe'nin “İstivâyı okuruz ve onu, lafzın zâhiri manasına göre tefsir ederiz” görüşüdür. Zuhaylî böyle bir görüşü, cisimlerin özelliklerinden olduğu için bâtil bir görüş olarak kabul eder. Sonuncusu ise bazı âlimlerin temsil ettiği “İstivâyı okuruz, onu te'vil ederiz ve manasını zâhirine göre değiştiririz” görüşüdür.⁸⁴

İstiva kavramını istevlâ (istila etti), melike (yönetti), istegarra (yerleşti) ve kasede (kurmak) şeklinde dört fiil ile birlikte açıklayan Zuhaylî,⁸⁵ bunlardan maksadın “Allah'ın dilediği gibi tasarrufta bulunması” olduğunu belirtir. O, arşa istivâyı “Kendine layık olan bir tarzda, yaratılmış varlıklara benzemeksizin bütün işleri yürütür ve kurduğu nizamı evirip çevirir” şeklinde anlarken; başka yerlerde istivâyı “istila”⁸⁶ ve “O'na yaraşır bir istivâ, ya da istivâdan kastedilen, hıfz ve tedbir anlamında mecaz manadır” şeklinde açıklar.⁸⁷

Zuhaylî istivâ kavramını yorumladıktan sonra, “Biz, Allah'ın arşa istivâ etmesine sahabîlerin inandığı gibi, O'na yaraşır bir şekilde, herhangi bir cihetle sınırlamadan, keyfiyet ve vasıf takdir etmeden, teşbîh ve tekeyyüfe gitmeden inanırız.” şeklinde yorum yapmakta ve istivânın “gerçek bilgisi Allah'a bırakılır” demektedir. O, İmam Mâlik'in “İstivâ mâlûm, keyfiyeti meçhul, bu konuyu araştırmak bid'attır.” sözünü aktarır.⁸⁸ Ancak Zuhaylî, dikkat çekecek bir tarzda Tâhâ suresinin beşinci âyetinde geçen istivânın tefsirinde diğer surelerde geçen istivâ kavramına yaptığı yorumların ötesinde bir yaklaşım sergileyerek, en doğru görüşün Selef-i Sâlihîn'in görüşü olduğunu söyler. Halef'in de istivâ sıfatını te'vil ettiğini belirtir.⁸⁹

Zuhaylî'nin istivâ gibi meşhur bir haberî sıfatta yukarıdaki gibi bir yorum yapması dikkat çekmektedir. Bir an için Zuhaylî'nin daha önceki istivâ ve diğer haberî sıfat yorumlarını göz ardı ederek, sadece buradaki yaklaşımına odaklandığımızda, onun Selef'in metodunu takip ettiği

⁷⁹ Demirci, *Kur'an'ın Mütetabihleri Üzerine*, s. 131

⁸⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 339-341; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/414.

⁸¹ el-Bakara 2/29; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; Fussilet 41/11; el-Hadîd 57/4.

⁸² Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 1/126.

⁸³ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 12/520.

⁸⁴ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 1/131.

⁸⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 4/597.

⁸⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 4/598; Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 7/11.

⁸⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 11/523.

⁸⁸ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 4/599.

⁸⁹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 11/523.

zehâbına kapılabiliriz. Ancak Zühaylî'nin istivâ kavramına yaklaşımı bütüncül bir yöntemle analiz edildiğinde, buradaki yaklaşımının teorik düzeyde kaldığı ve tam olarak gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Çünkü selefî refleksleri olan müfessir ve kelimciler, eserlerinde haberî sıfatlar konusunda genel olarak te'vil metodunu kullanmazlar. Selef'e göre haberî sıfat ve ilâhî fiilleri yorumlamak, o sıfatları geçersiz kılmak anlamına gelir.

Müellif, istivâ hakkında Selef'in görüşlerine yer vermiş ve Tâhâ suresinin beşinci âyetini tefsir ettiği yerde en doğru görüşün İmam Mâlik'in görüşü olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Bununla birlikte haberî sıfatları açıklamada takip ettiği yöntemin, Halef'in bir usul olarak benimsediği te'vil yöntemi olduğu ortaya çıkmaktadır. Zühaylî'nin arşla ilgili, "mülk ve saltanat olarak te'vil edilir"⁹¹ şeklindeki genel bir değerlendirmede bulunması da onun böyle bir yaklaşımda olduğunu destekler niteliktedir. Zühaylî'nin "Selef'in görüşü ihtiyatlı olmak açısından daha evladır"⁹² sözü de pratikte değil, teorik bir arzuya işaret etmektedir.

Zühaylî'nin Tâhâ suresinin beşinci âyetinde geçen istivânın tefsirinde, daha önceki surelerde geçen istivâ tahlillerinden farklı olarak bir tutum sergilemesinde onun, tevessül meselesinde de benzer şekilde "Allah'tan başka kimseden bir şey istenilemeyeceği" yorumunda olduğu gibi, orta yoldan gidip aşırı uç yorumlar yapmaktan kaçınma isteğinin etkili olduğu söylenebilir.⁹³

1.11. İtyân ve Mecî

İtyân ve mecî "gelmek" anlamında kullanılmaktadır. Mecî, ityân gibi özel anlamda olmayıp daha genel bir mana taşır. Ayrıca mecî somut ve soyut şeyler için kullanılabilir. İtyân gelme eylemi gerçekleşmemiş olsa da kasıt itibarıyla getirilmek istenen şey için söylenebilirken, mecî ise sadece gerçekleşmiş olan şeyler için kullanılabilir.⁹⁴

Zuhaylî, ityân'ı "Allah'ın azabının ve emrinin gelmesi" olarak yorumlar. Bu yorumunu desteklemek için de "Rabbinin emrinin gelivermesi" âyetini⁹⁵ delil olarak gösterir.⁹⁶ Zuhaylî, izafe edilen ityân hakkında açıklamalar yaparak gelmenin ve bulunmamanın Allah hakkında caiz olup olmadığı sorusunu yönelttikten sonra bu soruyu iki şekilde cevaplar. "Birincisi, "Rabbinin gelmesi" sözünü söyleyen kafirlerdir, kafirin sözü delil olmaz; ikincisi, bu söz mecazdır." Zuhaylî'ye göre "gelme ve bir yerde bulunmama"nın Allah'a izafe edilmesi, muhaldır.⁹⁷ Yapmış olduğumuz incelemelere göre Zuhaylî bu açıklamaları doğrudan Râzî'den almıştır.⁹⁸ Zuhaylî, Fecr suresinin 22. âyetinde geçen mecî kelimesini "Rabbinin emri geldiğinde" manasında tefsir eder.⁹⁹

Sonuç

Çalışmamızda, Vehbe ez-Zühaylî'nin *et-Tefsîrü'l-Münîr* eserinde haberî sıfatlar ve müteşâbih lafızlara yaklaşımı sistematik biçimde analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Zühaylî'nin klasik Ehl-i Sünnet çizgisinde konumlandığını; ancak Selef ve Halef'in takip ettiği metodolojiler arasında açıkça "dengeleyici" bir tutum benimsediğini göstermektedir. Bununla

⁹⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 11/523.

⁹¹ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 4/602.

⁹² Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 14/315.

⁹³ Youtube, "eş-Şerî'atu ve'l-Hayât el-Bid'a'tu ve Mecâletu'l-Mu'â'sirah" (Erişim 27 Kasım 2024).

⁹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 212-213.

⁹⁵ en-Nahl 16/33.

⁹⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 14/124.

⁹⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 8/113.

⁹⁸ Zühaylî'nin yapmış olduğu değerlendirmelerin Râzî'den alındığı hususu hakkında bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/188.

⁹⁹ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 30/238.

birlikte, Zühaylî'nin, pratikte, haberî sıfatların yorumunda Halef dirayet ekolünün te'vilci yaklaşımına ağırlık verdiği açıkça ortaya konmuştur.

Çalışma boyunca analiz edilen arş, ayn, cenb, fevk, kabza, kürsî, yemîn, vech, yed, istivâ, ityân ve mecî gibi temel kavramlarda, Zühaylî'nin lafzî/zâhirî yoruma sıkı sıkıya bağlı kalmaktan kaçındığı, bunun yerine Arap dilinin mecaz, kinaye, temsil ve istiâre gibi ifade imkânlarından yararlanarak haberî sıfatları te'vile tabi tuttuğu gözlemlenmiştir. Bu yaklaşım, müellifi, kelam tarihinde Halef ulemasının temsil ettiği aklî ve dirayet temelli yorum geleneğine yakınlaştırmaktadır. Özellikle, Zühaylî'nin eserlerinde sıkça yer verdiği "Selefin yolu daha selametli; Halefin yolu ise daha sağlamdır/hikmetlidir" şeklindeki ifadeler, onun teorik düzlemde Selef'in ihtiyatlı metoduna saygı gösterdiğini, fakat uygulamada Halef'in rasyonel ve te'vilci yöntemine bağlı kaldığını göstermektedir.

Zühaylî'nin Zemahşerî, Râzî, Nesefî ve İbn Atıyye gibi klâsik müfessirlerin kavramsal tahlil ve metodolojilerine atıf yapması, izlediği yöntemin bilinçli ve sistematik bir tercihe dayandığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, haberî sıfatların literal anlamlarıyla Allah'a nispet edilmesinin teşbih ve tecsîme yol açabileceği riskini dikkate alan Zühaylî, Ehl-i Sünnet'in köklü te'vil geleneğine bağlı kalırken, dilsel ve bağlamsal bütünlüğü gözetken eklektik, ancak ilmî tutarlılığı yüksek bir yorum geliştirmiştir.

Sonuç olarak, Zühaylî'nin haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımı, Selefî çizginin ötesine geçen, Halef te'vil yöntemini çağdaş bağlamda yeniden yorumlayan bütüncül ve dinamik bir metodoloji olarak değerlendirilebilir. Bu durum, ona atfedilen "Selefî eğilim" iddialarının metodolojik ve içerik düzeyinde isabetli olmadığını; aksine, Zühaylî'nin kendi dönemi ve toplumsal şartları dikkate alan bir ilmî perspektif sunduğunu göstermektedir. Araştırmanın nihai bulgusu olarak, Zühaylî'nin özgün katkısının, çağdaş kelam ve tefsir tartışmalarında Ehl-i Sünnet'in te'vil ve yoruma dayalı ilmî mirasını güncel ve gerekli bir yöntem olarak tekrar ortaya koyduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Çalışkan, Necmettin. *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2017.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbânetu 'an Usûli'd-Diyâne*. Haydarabad: Matbaatü Meclîs-i Dâiretü'l-Maârif, 1948.

et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Fâri', Muhammed 'Ârif Ahmed. *Menhec Vehbe ez-Zuhaylî fî Tefsîrihi li'l-Kur'âni'l-Kerîm "et-Tefsîrû'l-münîr"*. Ürdün: Ürdün Ehl-i Beyt Üniversitesi, 1998.

İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî. *el-Cemhere*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1987.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bide'ihimi'l-*

- Kelâmiyye ev Nakzu Te'sîsi'l-Cehmiyye*. Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Der'ü Te'âruzi'l-'Aql ve'n-Naql*. Medine: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Tefsîru Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*. Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2011.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kırca, Celal. "Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 289–304.
- Lehhâm, Bedî' es-Seyyid. *Ulemâ ve Mufekkirûn Mu'âsirûn*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Sûretu Âli 'İmrân*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2014.
- Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2013.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Selam Yayınevi, 1987.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Vehbe ez-Zuhaylî. *et-Tefsîrü'l-münîr fî'l-'Akîdeti ve's-Şerî'ati ve'l-Menhec*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Vehbe ez-Zuhaylî. *et-Tefsîrü'l-vasîl*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmiizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1987.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.