

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Mesned Journal of Theological Studies

e-ISSN 2687-3605

Tarihselci Yorumun Belâgat Eleştirisi: İlahi Arş Örneği

A Rhetorical Critique of the Historical Interpretation: The Example of the Divine Throne

<https://doi.org/10.51605/mesned.1938855>

Yusuf TEMEL

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Education

Adıyaman | Türkiye

ytemel@adiyaman.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1685-3871>

Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi: 27 Nisan 2026	Date of Submission: 27 April 2026
Kabul Tarihi: 06 Ağustos 2026	Date of Acceptance: 06 August 2026
Yayın Tarihi: 21 Ağustos 2026	Date of Publication: 21 August 2026
Benzerlik Taraması: Evet	Plagiarism Checks: Yes
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: TEMEL, Yusuf. "Tarihselci Yorumun Belâgat Eleştirisi: İlahi Arş Örneği/A Rhetorical Critique of the Historical Interpretation: The Case of the Divine Throne". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (21 Ağustos 2026) 17, 008, 01-18. <https://10.51605/mesned.1938855>

A Rhetorical Critique of the Historical Interpretation: The Case of the Divine Throne

Summary: Historical criticism, which confines the Qur'an to a limited time and place, converges with positivism and Orientalism in a reductive approach. Positivism, which reduces existence to matter and deterministic causality, disregards the unity of the universe and its indication of the unseen. It obscures the meaning expressed by the whole through its speculations about details. Similarly, historicists adopt a fragmentary approach to the Qur'an and speculate about details. Unable to grasp the holistic eloquence of the address, they engage in polemics based on superficial meanings. They reduce the primary purpose of the divine word to a crude belief in monotheism. By claiming that the text is filled with baseless representations, he confines it to a moral preachy. Providing examples without a solid basis for the sake of explanation is a common practice in many languages. However, the Quran is an extraordinary text that cannot be confined by this linguistic convention. Its primary purpose is not to prove an abstract conception of monotheism. The Qur'an cannot be reduced to mere moral preachy. On the contrary, it rebukes the unbelievers, warns and intimidates them, and challenges doubters through "taḥaddī". The primary aim of the Qur'an's eloquence is to elevate the listener to the peak of faith by proving that Allah is ever-present and all-seeing. It achieves this purpose by demonstrating that there is no polytheism or chaos in existence. The Qur'an does not base tawhid on a mere recitation of monotheism. On the contrary, it proves tawhid by refuting the notion of determinism, which is the most common form of polytheism. It builds the belief in tawhid by revealing the unity and harmony of the material world, which may appear complex and meaningless. The unity and harmony of the material world, along with the fragility of this harmony, point to the Exalted Creator. The Quranic concept that best represents this harmony and unity is "the Throne" (Arsh). The Throne is a key Qur'anic concept that encapsulates the doctrine of tawhid. In Arabic, "Arsh" means a king's throne and is an object of human creation. This object, invented to alleviate human fatigue, is expressed in the language of the Quran through words such as "sūrur," "arā'ik," "arsh," "kursī," and "muttaka". The Qur'an uses the terms "kursī" and "arsh" metaphorically as symbols of sovereignty and authority. Indeed, in many languages and cultures, the throne represents the concentration of power, knowledge, authority, and every kind of resource in a single entity. Quranic expressions such as "Those who bear the Throne, the angels surrounding the Throne," and similar descriptions in the Quran evoke in the reader's mind a circular pattern of harmony centered on the Throne. The human throne of sovereignty also shares the same symbolic pattern. The throne represents a hierarchical order that radiates outward in concentric circles from the center and spreads layer by layer from the summit to the base. Scattered individuals are connected to one another through the hierarchy of the Throne, forming a unity and harmony. Similarly, the divine Throne represents unity, harmony, and oneness formed by all beings around a single axis. Individuals who appear independent are connected to the divine Throne through bonds such as knowledge, power, will, wisdom, and mercy. This unity formed around the Throne leaves no room for the unknown, meaninglessness, polytheism, rebellion, or disbelief. Attributing the Throne—which contains such abstract and profound meanings—to Allah demonstrates the dependence of all created beings on Allah's absolute knowledge, power, and will. This concept, which represents the harmony and unity of the universe through the imagery of a circular order, is an eloquent symbol of tawhid in the cosmos. Historicists, who reduce Tawhid to a crude form of monotheism, are unaware of this eloquence of the word "Arsh." Based on their arbitrary interpretation, they look down on the text itself and those who believe in it. For historicists who share a reductionist methodology with Orientalists, their own belief in the text or their denial of it carries no epistemic value. This is because they assess the text not based on its rhetoric or internal content, but through extra-textual elements and claims. Such an approach does not take seriously the Qur'an's challenge grounded in its *i'jāz* (inimitability). They base their faith in the messenger on an ungrounded presumption of good faith that does not rely on the message itself. This study, which examines Musta-

fa Öztürk's interpretation of the "Arsh" as an example, constitutes a methodological critique of historicism and a renewed interpretation of the Qur'anic concept of the "Arsh."

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Historicism, Reductionism, Interpretation, Metaphor, Transcendence, the Divine Throne.

Tarihselci Yorumun Belâgat Eleştirisi: İlahi Arş Örneği

Öz: Kur'an'ı sınırlı bir zamana ve mekâna hapseden tarihselcilik pozitivizm ve oryantalizmle indirgemeci yorum yönteminde buluşur. Varlığı maddeye ve zorunlu nedenselliğe indirgeyen pozitivizm kâinatın birliğini ve gayba delaletini yok sayar, bütünü ifade ettiği anlamı ayrıntılar üzerine yaptığı spekülasyonlarla gizler. Aynı şekilde tarihselciler de Kur'an'a parçacı yaklaşarak ayrıntılar hakkında spekülasyon yapar, hitabın bütüncül belâgatini ihmal ederek ayrıntılarda provokasyon yapar. İlahi kelâmın ana maksadını ham monoteizm inancına hapseder. Nassın asılsız temsillerle dolu olduğunu iddia ederek onu ahlaki bir nasihate indirger. Beyan maksadıyla aslı astarı olmayan örnekler vermek edebî eserler için geçerli iken Kur'an bu dil örfüyle sınırlanamayacak olağanüstü bir sözdür. Onun ana maksadı soyut bir monoteizm ispatı değildir. Kur'an sadece dinî bir nasihate indirgenemez. Bilakis O inkârcıları uyarır, korkutur, şüphelenenlere meydan okur. Kur'an belâgatinin asıl hedefi Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğunu göstererek muhatabı inancın zirvesine çıkarmaktır. O, bu maksadı varlık dünyasında hiçbir şekilde şirk ve başıboşluk olmadığını ortaya koyarak gerçekleştirebilir. Kur'an tevhidi, soyut bir monoteizm ezberine değil; varlık dünyasının birliği, ahengi üzerine inşa eder. Bu ahenk ve birlik yüce Yaratan'dan haber verir. Bu ahenk ve birliği en iyi temsil eden Kur'an kavramı "arş"tır. Arş tevhidi özetleyen kilit kavramdır. Arapçada kral tahtı anlamına gelen arş insan yapımı bir alettir. İnsanın yorgunluğunu gidermek için icat edilmiş bu eşya Kur'an dilinde sürur, erâik, arş, kürsi, mütteke' gibi kelimelerle ifade edilir. Kur'an bu kelimelerden kürsü ve arşı mecazi anlamına tahsis ederek saltanat ve otoritenin sembolü anlamında kullanır. Nitekim taht birçok dil ve kültürde gücün, bilginin, iktidarın ve her türlü imkânın tek elde toplanmasını temsil eder. "Arşı taşıyanlar, arşın etrafını saran melekler" ve benzeri Kur'an tasvirleri muhatabın zihninde arş merkezli dairesel bir ahenk deseni çizer. Beşerî saltanat tahtı da anlamsal olarak aynı desene sahiptir. Taht merkezden etrafa halka halka dağılan, zirveden tabana tabaka tabaka yayılan hiyerarşik düzeni temsil eder. Dağınık bireyler arş hiyerarşisiyle birbirine bağlanarak bir birlik oluşturur. Aynı şekilde ilahi arş da tüm varlıkların tek eksen etrafında oluşturduğu birliği ve düzeni temsil eder. Bağımsız görünen bireyler ilim, kudret, irade, hikmet, rahmet gibi rabitalarla ilahi arşa bağlanır. Arş etrafında oluşan bu birlik meçhullüğe, anlamsızlığa, şirke, isyana, küfre mahal bırakmaz. Böylesi soyut ve derin anlamlar içeren arşın Allah'a isnad edilmesi tüm yaratılmışların Allah'ın mutlak ilmine, kudretine, iradesine bağlılığını gösterir. Kâinatın ahengini ve birliğini dairesel düzen çağrışımı ile tasvir eden bu kavram kâinatın kusursuz tevhidini temsil eder. Tevhidi soyut bir monoteizme indirgeyen tarihselci, arş kelimesinin bu belâgatini yakalayamadığı için arşı masalsı bir tasvir olarak görür, Hz. Nebî'nin bile mitolojiye inandığını ima ederek ayetleri avamın ham tasavvurlarına tahsis eder. Tarihselci bu keyfi tahsi-se istinaden nassın kendisini ve nassa inananları küçümser. Oryantalistlerle indirgemeci yöntemi paylaşan tarihselcinin nassa inanmasının veya onu inkâr etmesinin epistemik bir kıymeti yoktur. Zira tarihselci, nassın değerini nassın belâgati veya içeriğiyle değil nass dışı unsur ve iddialarla ölçer, Kur'an'ın i'cazıyla meydan okuyuşunu ciddiye almaz, mesajın tebliğcisine olan inancını mesnetsiz bir hüsnü zanna bina eder. Mustafa Öztürk'ün arş yorumunun örnek olarak incelendiği bu çalışma tarihselcilik yöntemsal eleştirisi ve Kur'an'ın arş kavramına dair bir yorum güncellemesidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Tarihselcilik, İndirgemecilik, Te'vil, Teşbih, Tenzih, İlahi Arş.

Giriş

Kur'an yorumlarının kıymetini belirleyen şey yorumcunun benimsediği Kur'an tarifidir. Bir mü'min için Kur'an tarifinin olmazsa olmaz bileşeni onun ilahi kaynağıdır. Kur'an'ı Allah kelâmı

olarak tanımlayan mümin okuyucu ayetlerde sıra dışı anlamlar arar. Oryantalistler ise Kur'an'ı sıradan bir insan sözü olarak tanımlarlar. Bu tanımlarının zorunlu bir sonucu olarak ayetlerin anlamlarını nüzul döneminin kültürü ve ufuklarıyla sınırlarlar. Aynı şekilde tarihselci Kur'an yorumcuları da Kur'an'ın anlamlarını nüzul döneminin kültür ve anlayışlarına indirgerler. İnanç iddiaları farklı olsa da tarihselciler oryantalistlerle indirgemeci yöntemde buluşurlar. Kur'an'daki birçok ifadeyi artık geçersiz bulan tarihselcilere göre Kur'an sistematik olmayan, tevhid temelli, doğaçlama bir ahlaki hitaptır. Her iki grup da indirgemeci yöntemde buluştukları için metnin ilahi kaynağına inanmalarının veya inkâr etmelerinin epistemik bir değeri yoktur. Bu makale tarihselci Kur'an anlayışının teorik temellerini Kur'an'daki "arş" kavramının yorumları üzerinden çözümlemeyi hedeflemektedir. Makalenin ilk bölümü tarihselciliğin teorik eleştirisine ayrılmıştır. İkinci bölümde ise Kur'an'daki arş kavramına dair güncel bir te'vil önerilmektedir.

1. Tenkit

1.1. İndirgemeci Yöntem

Her düşünce sisteminin, her anlam örüntüsünün, her paradigmanın kendine mahsus aksiyomları, postülatları, müsellemleri vardır. Bunlar olmadan yeni bir anlam, yorum, bilgi üretilemez. Dinlerin ortak aksiyomu gayba inanmaktır. Gayba inanmayı günlük hayata dahil ederek onu anlamlı hale getiren unsur kitaplara imandır. Özellikle İslam inancına mensup mü'minler Kur'an'ı okumakla, dinlemekle, düşünmekle gayb alemi ile muhatap olurlar, Yaratan'ın her yerde hazır ve nazır olduğunu bu yolla hissederek yaşarlar. Müslümanların neredeyse tamamının ortak hissi olan bu inanç teorisi Kur'an'ı anlamamanın birinci şartıdır ki şu ayet buna işaret eder: "*Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler onu hakkıyla okurlar. Onlar ona inanırlar.*"¹ İnanç olmaksızın Kur'an hakkıyla okunup anlaşılamaz. Tarihselci yaklaşım Kur'an'ı güncelliğini kaybetmiş bir hitap olarak okur. Bu yüzden tarihselci ona şüpheyle ve ümitsizce bakar ve bu nedenle onu hakkıyla anlamaktan mahrumdur. Ayetleri okumak Kur'an'ın ifadesiyle onların zararını çoğaltır, şüphelerini artırır.

Tarihselci yaklaşım yöntemde indirgemecidir. İndirgemecilik açıklanmak istenen fenomenleri *ilkel öğelerine irca etmek, karmaşık ve anlaşılması güç olan bir şeyi daha az karmaşık olana* indirgemektir.² Aslında indirgemecilik zihinsel bir imkân ve bir yönüyle zorunludur. Zira sınırlı insan zihni, karmaşık nesneleri ve yapıları ancak parçalayarak ve basite indirgeyerek anlayabilir. Fakat bu zihinsel imkân karamsar bir motivasyonla kullanılırsa yeni bir bilgi üretilemez. Bilakis mevcut kazanımlar ve bilgiler kötümser indirgemecilikle değerlerini kaybedip anlamsızlığa dönüşür. Örneğin materyalist felsefe kâinatı sebep sonuç ilişkilerine ve maddeye indirgediği için karamsardır. Zira kâinatın insana ümit ve mutluluk bahşeden anlamını ve estetik yönünü yok sayarak kâinata ve kendine zulmeder. Yine aynı şekilde insanı evrimin tesadüfi bir sonucu olarak açıklayan biyoloji de aynı sebepten dolayı karamsar ve indirgemecidir. Üçüncü bir örnek indirgemeci biyolojinin yeni bir açılımı olan nörobiyolojik indirgemeciliktir.³ Bu karamsar yaklaşım, varoluş tecrübesinin insana mahsus bir açılımı olan özgür iradeyi beyindeki kimyasal ve elektriksel etkileşimlere indirgeyerek insanı sınırlı bir zamana ve yerküreye mahkum eder, gayba açılan bu yeni pencereyi kapatarak kendini bir kere daha ümitsizliğe mahkum eder.

Kur'an'ın tarihselci okunması da indirgemeciliktir. İndirgemeci yaklaşım ilahi hitabı sahibinin kasdettiği muhtemel mana ve maksatlardan soyutlayarak ilk muhatapların ufuk ve anlayışlarına indirger, Kur'an'ı çok anlamlılıktan ve belâgatten soyutlayarak kendi sınırlı yorumuyla sınırlar. Bu keyfi tasarrufunun zorunlu bir sonucu olarak tarihselci Kur'an'a şimdiye ve geleceğe dair yeni bir şey söy-

¹ el-Bakara 2/121.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 465.

³ Mehmet Ödemis, "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik", *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 30.

lemeyen kültürel bir kalıntı olarak yaklaşır. Tarihselciliğin yeni dünyada kendine yer bulamaması ve karamsarlığı bundandır.

1.2. Davet Stratejisi veya İlahi Takiyye

Öztürk'ün⁴ temel iddiası Kur'an'ın nüzul ortamına mahsus tarihsel bir metin olduğudur. Ona göre yaratılışı anlatan ayetler modern bilimin verilerine aykırı ifadeler içerir. Bu ayetler yaratılışı gerçekte olduğu gibi değil *“davet stratejisi açısından”* ilk muhatapların kabul ve anlayışlarına uygun olarak anlatır.⁵ *“Yahudi kutsal kitaplarındaki yaratılış anlatılarıyla uyuşan bir dil”* kullanır.⁶ Mesela *“arş”* kavramının Öztürk'e göre asıl anlamı yedinci kat göğün üstünde bulunan, meleklerce taşınıp çevresinde dönülen büyük ve değerli bir cisimdir. Bu anlam hem Tevrat tasvirleriyle örtüşür hem de Kur'an'ın ilk muhataplarınca böyle anlaşılmıştır.

Öztürk Allah'ın kâinatı altı günde yarattıktan sonra arşa istiva ettiğini anlatan ayetleri müşebbihe ve mücessime gibi anladığını açıkça söyler.⁷ Hatta arşa istivanın *“yedinci gün istirahat çekilme şeklinde anlaşılması Kur'an'ın nazil olduğu vasatta sorun teşkil eden bir husus olmasa gerektir”* der.⁸ Hz. Peygamber, sahabe, tabiin ve diğer selef âlimlerinin esma ve sıfat bahsinde tenzih kaygısı olmadığını iddia eder. Ona göre arşı ve arşa istivayı sorun edinip te'vil edenler Ca'd bin Dirhem'den (ö. 124/742) itibaren türeyen kelâmcılardır.⁹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kelâmcıların tenzihi yorumları Öztürk'e göre *“te'vil marifetiyle ortaya konulan bir tefsir bidatidir.”*¹⁰

Hz. Peygamber'i ve ashabını müşebbiheye dahil eden Öztürk'ün iddiası mesnetsiz bir genellemedir. Allah'ın yorulup istirahat edeceğini düşünmek müşebbiheye veya başka bir uç fırkaya isnad edilemeyecek kadar dengesiz ve değersiz yorumdur. Öztürk bu abartılı genellemesini makul görünen başka bir iddiaya dayandırır: İnsanlığın ilerlemesi. Onun ifadesiyle geç dönemde müslüman kelâmcıların kılı kırk yaran bir tenzih anlayışına yönelmelerinin en makul açıklaması *“İnsanoğlunun sürekli bir evrim ve gelişim sürecinde yol aldığını söylemektir. ...Modern çağdan 1400 küsur sene önce yaşamış insanlar ve toplumların kâinatı algılama şekliyle bugünkü insanların algı ve kavrayış şekli arasındaki derin uçurumu fark etmek için bilim ve düşünce tarihine göz atmak yeterlidir. Bu husus din ve tanrı düşüncesi için de söz konusudur.”*¹¹

1.3. Bilimin Evrimi

“1400 küsur sene önce yaşamış insanlar ve toplumların kâinatı algılama şekliyle bugünkü insanların algı ve kavrayış şekli arasındaki derin uçurum” oluşu bir açıdan doğru olmakla birlikte bu iddia Öztürk'ün aleyhinedir. Şöyle ki gözlem, ölçüm, hesaplama teknolojilerindeki gelişmelerin kâinat tasavvurlarını hızla değiştirdiği bir gerçektir. Fakat bu değişim sadece araçların gelişimi ile açıklanamaz. Araçların gelişimine ilaveten yorumcuların kendi kâinat anlayışlarını değiştirme çabaları da bu değişimde önemli bir rol oynar. Birçok eski anlayış mevcut verileri yeniden farklı şekilde yorumlayan cesur yorumcular sayesinde değişmiştir. Bu gerçek bilginin yorumsal doğasını gösterir ki Öztürk modern bilime yorumsal değil mutlak ve nihai gerçek olarak yaklaşmaktadır.

Buna ilaveten araçların gelişimi ve yeni teorilerle birlikte ayrıntıya dair birçok eski muamma aydınlanmış fakat görelilik ve belirsizlik ilkesi gibi daha büyük muammalar doğmuştur. Bu muamma-

⁴ Prof. Dr. Mustafa Öztürk Kasım 1965 Giresun doğumlu, tefsir ve Kur'an araştırmaları alanında birçok çalışması olan ilahiyatçı akademisyendir.

⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2022), 107.

⁶ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 107.

⁷ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 102.

⁸ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 105.

⁹ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 102.

¹⁰ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 109.

¹¹ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 110.

lar pozitivistimin belini kırmış, bilimi mutlak bilgi üretme iddiasından vazgeçirmiştir. Özetle söyleyecek olursak kâinat anlayışları eskiye nazaran epey değişmiştir. Fakat bilim tarihine ve felsefesine aşina olanlar modern bilimin mutlak kesin bilgiye ulaştığı iddiasını abartılı bulacaktır.

1.4. İnancın Evrimi

Öztürk'ün kâinat anlayışları açısından eski ile yeni arasında bir uçurum olduğu iddiasını doğru varsaysak bile aynı uçurumun ilah tasavvurlarında da var olduğunu söylemek zordur. Zira gözlem araçları ne kadar gelişirse gelişsin, kâinat tasavvurları ne kadar değişirse değişsin gözlemlenen ilahın kendisi değil onun yarattığı kâinattır. Beşerî araçlarla yaratıcıya ulaşacağını zannetmek şu ayette işareti edildiği gibi Firavun'un aldanışındır. *"Ey Hâmân! Benim için bir ateş yakıp çamur pişir de bana bir kule yap! Belki Mûsâ'nın ilâhına çıkar bakarım."*¹²

Bilakis biz Öztürk'ün eski ile yeni arasında uçurum olduğu iddiasının tam tersini savunuyoruz. Biz Hz. Muhammed'in yaratıcıya ilişkin inanç ve bilgisinin evrilmeye muhtaç bir tasavvur değil, bilakis ulaşılamaz bir yakîn ifade ettiğini düşünüyoruz. Öztürk'ün iddiasında tutunduğu tek hakikat bireyler arası anlayış ve yorum farklılıklarına şer'an müsamaha gösterilmesidir. Şeriata göre herkes anladığı kadarına inanmakla mükelleftir. *"Allah kimseye takatinin üstünde bir şey yüklemeyiz"*¹³ meallî ayetler gereğince hiçbir insandan anlayamadığı bir düşünceye inanması istenemez. Kişi tasavvur edemediği bir hakikati tasdik edemez. Kur'an okuyucusundan istenen şey en kusursuz ilah tasavvuruna ulaşmak değil anlayabildiği kadarıyla ilahi ayetleri tasdik etmektir. Bu gerçek hariç Öztürk'ün tüm yorum ve iddiaları tezyif edilebilir.

1.5. Te'vil Tarihi

İlah tasavvurlarının evrimi iddiasını kâinat yorumlarının evrimine kıyaslamak dinler tarihini bilmemektir. Ne antropomorfizm ne tenzih ne de te'vil Öztürk'ün iddia ettiği gibi müslüman kelâmcılarla başlar. Tenzih kaygısı ve te'vil tarihi Öztürk'ün zannettiğinden çok daha eskidir. Dinler tarihçisi Şehristânî (ö. 548/1153) teşbih içeren birçok Tevrat cümlesinin Rabbani Yahudilerce tevil edildiğini söyler ve onları bu açıdan Mutezileye benzetir.¹⁴ Zannımızca tenzih arayışı Tevrat'tan çok daha eskidir. Zira tevhid inancı özünde bir soyutlama ve tenzih arayışıdır. Tevhid kâinatı bir bütün olarak algılamak ve bu bütünlüğün kaynağını müteal bir yaratıcıya isnad etmektir. Bu yüzden tenzih arayışının tanrı düşüncesinin kendisiyle yaşıt olduğunu iddia edebiliriz. Arş kavramı ve benzeri kavramlar aşâğıda açıklayacağımız üzere kâinatın tevhidini ve Yaratan'ın tenzihini temsil eden kilit kavramlardır.

Tenzih kaygısıyla yapılan te'villerin sonradan kelâmcılar tarafından ihdas edildiği iddiası nas- sının kendisiyle çelişir. Bunu en sıradan Kur'an okuyucusu bile anlayabilir. İhlas sûresi ve *"O'nun benze- ri hiçbir şey yoktur."*¹⁵ mealindeki ayetler tenzih ilkesini tüm Kur'an okuyucuları için zorunlu kılar. Yine Âli İmrân sûresinin yedinci ayetinde müteşabih ayetlerin ancak ilimde derinleşenler (*er-râsihûn*) tarafından te'vil edilebileceği söylenir. Bu ayet açıkça ifade eder ki te'vil-yorum bir hakikattir ve her- kes te'vil yapamaz. Zira hem ayetler hem de muhataplar sınıf sınıftır.

1.6. İlahi Nass-Beşerî Yorum

Öztürk'ün oryantalistlerden naklettiği inanç evrimi iddiası şöyle bir kıyaslama ile çürütülebilir: Bireylerin ve toplumların inanç evrimleri onların kâinat anlayışlarındaki evrim gibidir. Her ikisinin de bir gerçeklik payı vardır. Fakat evrilen ve değişen sadece anlayış ve yorumlardır. Ne kâinat'ın kendisi ne de ilahi kelâm insanın şahitlik edeceği bir evrime sahne olmaktadır. Yaşanan değişim yorumlardadır. Yani insanlar kendi eski yorumlarını aşama aşama rafine etmektedir. Mesela Tevrat'ta benzerleri

¹² el-Kasas 28/38.

¹³ el-Bakara 2/86, et-Talâk 65/7.

¹⁴ Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Muessesetu'l-Halebî, ts.), 2/17.

¹⁵ eş-Şûrâ 42/11.

bulunan “O’nun arşı su üstündeydi” ayeti bu yönüyle hâlâ güncel ve geçerlidir. Değişim ve rafine bu ibare üzerine yapılan yorumlardadır. Kâinatın başlangıcında suyun olmadığı günümüzde anlaşılmış olması bu ayeti iptal etmemiş bilakis ayetin mecazi anlamlarını ve derin imalarını öne çıkarmıştır.

Tarihselcilerin abartılı genellemelerinde düştükleri hata, ilahi mesajla ilahi mesajın beşerî yorumlarını birbirine karıştırmaktır. Dini tasavvur ve inanışlar gerek bireysel anlamda gerek toplumsal anlamda zamanla evrilip gelişebilir. Çocuk yaratıcıyı bir insan şeklinde tasavvur ettiği gibi ilahi rehberlikten uzak zaman ve coğrafyaların ilah tasavvurları da çocukçadır. Bu inkâr edilemez. Fakat dikkat edilmelidir ki değişen ve evrilen şey ilahi kelâmın kendisi değil insanların bu kelâm hakkındaki anlayış ve yorumlarıdır. Kur’an’ın yeni yorumlara açık oluşu ve kıyamete kadar kalıcı oluşu semavi kitapların değişmez kaynak oluşunu gösterir. Kur’an’ın önceki kitapları tasdik etmesi eski kitapların tamamen bozulmadığına bir işaret sayılabilir. Bozulan ve eskiyen insanların mesaja yaklaşım ve yorum yöntemleridir.

Tarihselciler yeni ilahi kitapların öncekileri neshetmesini ilahi mesajların evrimi ve tekâmülü olarak yorumlamaktadır. Bu yorum tartışmaya açıktır. Yeni peygamberlerle yeni kitaplar gönderilmesi hakikatlerin eskimesinden değil dilin eskimesindendir. Peygamberlerin misyonu dini evirmek veya geliştirmek değil din dilini yenileyip güncellemektir ki şu ayet buna delalet eder: “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara iyice açıklasın”¹⁶

1.7. Oryantalist Nesep

Çok anlamlılık gelişmiş dillerin özelliklerindendir. Özellikle Arapça hem geniş kelime hazinesiyle hem zengin sarf kalıplarıyla hem de çok yönlü mecaz ve istiare geleneğiyle çok anlamlılığa oldukça elverişlidir. Arapça olarak indirilmiş Kur’an Hz. Ali’nin ifadesiyle çok anlamlara müsait çok yönlü bir sözdür. Bu yüzden Hz. Ali İbni Abbas’a Hâricilerle olan tartışmasında Kur’an yerine sünnetten delil getirmesini tavsiye etmiştir. Yine sahabi Ebu Derda’nın bir arkadaşına “Bir ayetin birçok anlama geldiğini görmedikçe tam bir fakih olamazsın” dediği rivayet edilir.¹⁷ Kur’an çok anlamlı bir metindir ve onun anlamları tek bir insanın ufkuyla sınırlanamaz. İslam geleneğinde çok iyi bilinen bu gerçeği Öztürk bir kenara atıp, tamamen keyfi bir sınırlamayla ve Yaratana adına konuşarak ayetleri tarihsel bağlam, ilk anlam, asıl anlam dediği anlamlarla hapseder. Bu yaklaşımı onu ister istemez oryantalist Kur’an tezine eklemeler. Oryantalist teze göre Kur’an insan uydurması bir söz olduğu için onun ilk ve tek anlamı onu uyduranın ufku ve ilminin ötesine geçemez. Hz. Muhammed (a.s.) oryantalistlere göre yaşadığı dönem ve coğrafyanın anlayışlarını yansıtan biri olduğu için Kur’an onlar için çok anlamlı, çok katmanlı, hâlâ güncel bir söz olamaz.

Öztürk’ün ithal yorum yöntemi inancıyla çelişmektedir. İlâhi kaynaktan geldiğine inandığı nasları oryantalist yaklaşımın Kur’an tarifine ve yorum yöntemine göre yorumlamaya kalkışmaktadır. Oryantalistler ittifakla Kur’an’ın ilâhi bir kaynaktan gelmediğini bilakis onu yedinci yüzyılda yaşamış bir insanın ürettiğini savunurlar.¹⁸ Bu yüzden Kur’an ifadelerinin anlamlarını o günkü coğrafya ve zaman diliminin bilgi dağarcığı ve anlayışları ile sınırlarlar. Öztürk inanç olarak buna karşı çıksa da yöntem olarak bu indirgemeye karşı değildir. Bilakis bu indirgemeyi açıkça savunur. Bu nedenle “gerekle ezeli/kadîm ilâhî kelâm fikrine gerek Allah’ın mutlak irade ve ilmine atfen Kur’anın dikey yorumlanması”na itiraz eder.¹⁹ Açıkça der ki: “Kur’ân’ın kâinat ve insanın yaratılışıyla ilgili beyanları modern bilim açısından

¹⁶ İbrahim 14/4.

¹⁷ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey’etu'l-Mıṣriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 2/145.

¹⁸ Necmettin Salih Ekiz, “Oryantalist Literatürde Kur’an’ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Bir Tarihçe Denemesi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2022), 151.

¹⁹ Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 12.

*değerlendirilebilecek bir muhtevaya sahip değildir. Daha açıkçası söz konusu ayetler genelde bilgi, özelde bilimsel bilgi içermemekte, dolayısıyla yaratılış hakkındaki bilimsel merakları gidermemektedir.”*²⁰

Öztürk'ün oryantalistlerle ortak paydası indirgemeci yorum yöntemidir. Bu yöntem onun Kur'an tarifi oryantalistlerin Kur'an tarifine oldukça yaklaştırmıştır. Mutezile dahil olmak üzere İslam geleneğinde hiçbir selefi olmayan bid'at bir anlayışla Kur'an'ı dini/ahlaki bir nasihate indirger. Ona göre Kur'an'daki yaratılış ayetlerinin “nesnel açıdan doğru olup olmadığı bahis konusu edilmeksizin ilk muhataplar nezdinde malum ve mahud olan bilgiler üzerinden dini-ahlakî bir mesaj vermeye yönelik olduğu söylenebilir.”²¹ Dolayısıyla ona göre Kur'an indiği coğrafyayı ve zamanı aşan yeni bir şey söylememiştir ki oryantalistler bu yaklaşıma itiraz etmezler. Zira böylesi bir dini nasihat kitabını yedinci asırda yaşamış bir Arabin kendi teşebbüsü ile uydurması imkânsız bir şey değildir. Dolayısıyla tarihselci teoride Kur'an'ın Hz. Muhammed (a.s.) tarafından üretilmediğine inanmanın O'na karşı beslenen peşin hüsnü zan dışında bir mesnedi yoktur.

1.8. Teşbihsiz Tenzih

İnanç evrimi iddiasının ifade ettiği cüz'i gerçek şu olabilir: Teşbihçi ilah tasavvurları geçmişe kıyasla daha çok sınırlandırılmış, antropomorfik yorumlar yaygınlığını kaybetmiştir. Diğer bir ifadeyle Rabbani yahudilerin Tevrat ayetlerini tenzih endişesiyle te'vil etmesi günümüzde şaz gruplar hariç gayba inanan herkesin benimsediği bir yöntem olmuştur. Bu yaygınlaşma okur yazarlığın yaygınlaşmasının doğal bir sonucudur. Zira okuryazarlık, eğitim ve öğretim insanın soyut düşünme meclisini geliştirir. Gayba inanmak soyutlama meclisi ile ulaşılan bir sonuçtur. Fakat soyut düşünme ne kadar yaygınlaşırsa yaygınlaşsın, tenzih ilkesi ne kadar öne çıkarsa çıksın inanç teşbihsiz olmaz. Teşbih her zaman için bir ihtiyaçtır ve inancın zorunlu bir parçasıdır. Teşbihsiz tenzih temelsiz ve eğretidir.

Tarihselciler birçok Kur'an ayetini mitolojik olarak nitelerken aslında teşbihin ilkel ve günümüzde artık gereksiz olduğunu ima ederler. Bu agnostik küçümsemenin kaynağı tarihselcilerin modern bilimin verilerini yorumlardan bağımsız zannetmeleridir. Bu zan tamamen yanlıştır. Gaybi inançlar da dahil her türlü bilgi yorumsal ve temsildir. Bu yüzden teşbihe ihtiyaç hep vardır. Teşbihsiz tenzih haklı olarak birçok yönden eleştirilmiştir.²² Sünnî kelâmın itizâlî kelâmdan kopup güçlenmesi esasen aşırılıktan uzak bir tenzih arayışıdır. Zira aşırı tenzihçilik birçok ayeti ve hadisi anlamsız saymayı veya aşırı soyut anlamlara hapsedmeyi gerektirir. Sünnî kelâmcıların dengeli tenzih arayışına paralel olarak sufi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) hem tenzihin hem de teşbihin tek başına eksik olduğunu, doğru yöntemin ikisinin beraberce kullanılması olduğunu söyler.²³

İnanç teşbihsiz olmaz. Zira insan zihni Yaratan'ı yaratılmışlara benzeterek tasavvur eder. Bu zorunlu benzetmenin en az miktarı var olmak açısından benzetme yapmaktır. Yani insan “Ben şu anda geçici olarak var olduğum gibi Yaratan da ezeli ve ebedi olarak vardır” der. Yine buna benzer şekilde Yaratan'ın sıfatları da tenzih ve teşbih arasında mekik dokumakla anlaşılır. Teşbih olmaksızın insan ne Yaratan'ın varlığını anlayabilir ne de onun niteliklerini tasavvur edip onu yüceltebilir. Zira insan tüm tasavvurlarını yaşadığı üç boyutlu fiziki alemden çıkarır. Tüm inançlarını bu cismani alemden hareketle kurar. Bu yüzden teşbih başlangıç noktası olarak da olsa zorunlu bir aşamadır.

Tenzihin kendisi başlangıç noktası olamaz. Tenzih teşbihten sonra gelen bir aşama ve sonuçtur. Allah'a inanmak mesnedi meçhul bir ezbere dayandırılmayacağı gibi O'nun ilahlığı ve hakimiyeti soyut anlatımlarla ifade edilemez. Bilakis O (c.c.) yaratılmışlara benzetilerek yüceltilir. “En güzel isim-

²⁰ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 240.

²¹ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 240.

²² Muhammet Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”, *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 127-134.

²³ Muhyiddin İbni Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 70.

ler onundur.”²⁴ “En üstün temsil onu anlatır.”²⁵ Mesela arş kavramı Allah’ın fiil ve tasarrufu hakkında bir temsildir. Fakat buradaki sorun teşbihle tenzih ilkesinin arş kavramı özelinde nasıl cem’ edileceğidir.

1.9. Mutlakçı Yöntem

Öztürk’ün yukarıdaki soruya bir cevabı yoktur. Zira o mutlak teşbihçidir. Ona göre teşbih içeren ayetleri te’vil etmek sonradan türemiş bir bidattir. “Gerek bazı ayetlerde arşın melekler tarafından taşınıp etrafında tavafe edildiği yönündeki ifadeler, gerek hadis külliyyatındaki bilgiler dikkate alındığında Allah’ın arşını âlemden ayrı ve harici varlığı bulunan bir nesne olarak kabul etmek gerekir.”²⁶ Öztürk’e göre arş kavramını ilahi kudret ve saltanat gibi anlamlara hamletmek hem ayetlerin zahiri anlamını yok saymayı hem de zahiri anlamı kabul eden Resûl-i Ekrem ve sahabesi dahil tüm yorumcuları yanlışlamayı gerektirir. Bu yüzden te’vil edilemez.

Öztürk diğer taraftan mutlak tenzihçidir. Zira mitolojik ve ilkel tasavvurlar içermesine rağmen ilahi mesajın Allah’tan geldiğine inanır. İlahi nassı mitoloji olmaktan kurtarmak için nassın tüm zahiri anlamlarını yanlışlar. Ona göre nassın tek doğru anlamı tevhid ve ahlaki mesaj dediği şeydir. Yani nassın içeriği yanlış iken maksadı doğrudur. Öztürk aşırı teşbihçiliğiyle tezyif ettiği ilahi mesajı yine aşırı bir tenzihçilikle güya kurtarmaya çalışır.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Öztürk Sünnî kelâmcıların ezeli Kur’an tarifi yerine oryantalistlerin beşerî kelâm tarifine yakın durur. Bu yüzden ilahi kelâmın çok anlamlılığını içine düştüğü yöntem krizinden ve tarihselcilikten kurtulmadan bir çözüm olarak kullanamaz. Bizim de benimsediğimiz Sünnî kelâmcıların Kur’an anlayışına göre bir ayeti birbirinden farklı anlamlara hatta birbiriyle çelişen anlamlara hamletmek imkânsız değildir. İnsan söylediği bir cümle ile tek bir anlamı kasdeder. Zira insanın bilgisi sınırlı, iradesi tek yönlüdür. Fakat Yaratan’ın bilgisi sonsuz, iradesi ve kasdı sınırsızdır. Buna ilaveten muhataplar da çok çeşitlidir. Bu yüzden ilahi kelâmın çok yönlü ve çok anlamlı olması doğaldır. Onu tek bir insanın veya grubun yorumuyla sınırlamak ilahi nassın kuşatılmaz tabiatına aykırıdır.

1.10. Beşerî Belâgat

Öztürk, tarihselci okumasını Arapçaya mahsus olmayan bir belâgat örfü üzerine inşa eder: “Kâinatın, insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki muhteva, belâgat terminolojisinde “lâzım-ı faide-i haber” diye ifade edilen türdendir.”²⁷ Dilin imkânlarının sınırlı olması ve manayı muhataplara kolay yoldan anlatmak gibi maksatlarla bu beyan üslubunun kullanılması ilahi mesaja bir hâlel getirmez. Öztürk bu anlamda haklı olabilir. Fakat manası müphem her cümleyi bu dil örfünü kullanarak geçersiz saymak ölçsüzlüktür. Hem faide-i haberi hem de lazımlarını tasdik etmenin mümkün ve muhtemel olduğu durumlarda sadece ikincisini dikkate almak keyfi bir tahsistir. Daha önemlisi ayetlerin asıl vurguları Öztürk’ün önemsiz bir araç gördüğü faide-i haberde gizlenebilir. Bir misal olarak Öztürk’ün arş yorumunu ele alabiliriz. Öztürk’e göre “Meleklerin taşıdığı ilahi arş” gibi Kur’an ifadeleri mitolojik tasvirler olduğu için faide-i haberdur. Arş kavramından asıl maksat yani lazım-ı faide-i haber Öztürk’ün tek Allah inancı ve ahlaki öğüt dediği şeydir. Biz ise Öztürk’ün iddiasının tam tersini savunuyoruz. Öztürk’ün ahlaki öğüt ve tek Allah inancı dediği şey ilk muhataplar nezdinde zaten biliniyordu. Aşılama ve yalanlanamayan şey ayetlerin ortaya koyduğu arş tasviriydi. Diğer bir ifadeyle Kur’an muhataplarına ahlaki nasihatlerle veya tek Yaratıcı inancıyla değil, arş tasviriyle meydan okudu. Tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi temel Kur’an ilkelerini hâlâ güncel ve geçerli olan arş tasviriyle kanıtlayıp onlara güçlü bir biçimde sundu.

²⁴ el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8.

²⁵ en-Nahl 16/60; er-Rûm 30/27.

²⁶ Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 103.

²⁷ Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 240.

Öztürk'ün tarihselciliğine temel yaptığı bu belâgat örfü beşerî sözler için geçerli olabilir. Zira beşerî sözlerde hem sözün kendisi hem konuşanın kasdı ve kabiliyeti hem de muhatabın anlayışı sınırlıdır. Fakat Kur'an belâgati bu sınırlı belâgat örfüne sığmayacak kadar derin ve çok yönlüdür. Kur'an'ın sözdizimi sıra dışı, mütakellimi âlim-i mutlak, muhatapları sayısız çoklukta ve türlü türlü-dür. Öztürk'ün belâgat anlayışı ilahi kelâmı sıradanlaştırır. Kur'an belâgati sadece bu kaideye sığmaz. Kur'an i'cazı sadece bu kaideyle değil dilin tüm imkânları ve belâgat örfleri hep birlikte kullanılarak keşfedilebilir. Özellikle mananın birden fazla ayrıntıya ve bu ayrıntıların oluşturduğu anlam desenleri üzerine inşa edildiği benzetmeler çok değerlidir. Belâgat âlimlerinin "mecaz-ı mürekkebe, temsili istiare, münteza' min müteaddid ve benzeri isimlerle isimlendirdiği belâgat örfleri Kur'an kavramlarının keşfinde çok değerlidir.²⁸ Zira Kur'an kavramları sadece bir ayetten değil birçok ayetin oluşturduğu anlam desen ve örüntülerinden istikra yoluyla çıkarılmaktadır. Nitekim bu makale arş kavramı üzerine bu minvalde yaptığımız bir denemidir.

2. Te'vil

İlahi arş Kur'an ayetlerinde çevresindeki varlıkların merkezi olarak tasvir edilir: "*Melekleri, Rablerine hamd ve tesbih ederek Arşın etrafını kuşattıklarını görürsün.*"²⁹ "*Arşı taşıyanlar ve onun etrafındakiler Rablerine hamd ve tesbih ederler...*"³⁰ Bu merkezilik temsiline asıl maksadı arşın sahibine mekân tayini değildir. Zira mekân yaratılmıştır. Zaman, mekân ve benzeri birçok soyut kavram Allah için geçerli değildir ki bu hakikat ilk kelâmcılar olan Mutezile'den itibaren ittifakla savunulan bir tenzih ilkesidir.³¹ Arş merkezi bir mekân veya göklerin daha üstünde bir varlık olarak tasvir eden naslar bu ilke gereği te'vil edilmeli ve bu ibarelerin mecazi anlamları ortaya konulmalıdır. Nitekim mecaz dilsel bir gerçek olup, birden fazla anlam üretmek için bir imkândır.

2.1. Kâinatın Ekseni

Bu mecazi anlamların ilki kâinatın tevhididir. Kâinatın dağınık parçaları arş etrafında toplanarak birlik ve bütün oluşturur. Tevhidi temsil eden bu birlik halka halka dizilen dairesel bir düzendir. Daireyi oluşturan fertler merkeze eşit mesafededir. Bu düzende bireylerin birbirlerine teması ve hakimiyeti sınırlı iken arşı temsil eden merkez tüm bireyleri aynı anda görür ve onlara hakimdir. Dağınık parçaları doğrusal olarak sıralamak bir düzen fikri oluştursa da birlik izlenimi bırakmaz. Doğrusal düzen sonsuzluk çağrışımı yaptığı için zihni boğar. Dairesellik daha idealdir ve düzen ve birlik fikrini çok daha iyi temsil eder. Kur'an'da meleklerin ve ruhun Allah'a doğru urûc ettiği, yani dönerek, eğimli bir yol takip ederek gittiği söylenir.³² Bu ibare ruhun ve meleklerin seyrü seferini ilahi arş etrafındaki dairesel tavafa katılım olarak tasvir eder ki bu tasvir çok uzak köşelerden³³ gelen hacıların Kabe etrafındaki dairesel tavafa katılımını çağrıştırır. Özetle Kur'an'ın "arş ve çevresindekiler" temsili muhatabın zihninde arş merkezli dairesel bir ahenk ve birlik deseni oluşturmaktadır. Gaybi hakikatleri estetik bir şekilde tasvir eden bu temsillere en çok aşına olanlar Kur'an'ın ilk muhatapları olmalıdır. Arap şiirinin Kur'an'ın nüzulü döneminde zirvede oluşu ve şairlerin böylesi temsil ve soyutlamaları yoğun şekilde ve ustaca kullanmaları onların böylesi anlatımlara yatkınlığını göstermektedir. Tarihselcilerin arş temsiline belâgatini anlayamamaları ve onu mitoloji diye küçümsemeleri Arap şiirinin kazandırdığı soyut tasvir hissine ve belâgat zevkine yabancı olmalarından kaynaklanır.

²⁸ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât il-Belâğiyeti ve Tetavvuruhâ* (Beyrut: ed-Dâru'l-arabiyyeti li'l-mevsûat, 2006), 1/156.

²⁹ ez-Zümer 39/75.

³⁰ Mü'min 40/7.

³¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411), 1/235.

³² el-Meâric 70/4.

³³ el-Hacc 22/27.

İlahi arşın dairesel düzen çağrışımına paralel olarak beşerî tahtlar da aynı çağrışımı yapar. Taht insan kültüründe merkezden halka halka etrafa dağılan, yukarıdan aşağıya tabaka tabaka yayılan hiyerarşik düzeni temsil eder. Dağınık bireyler arş hiyerarşisiyle birbirine bağlanarak bir birlik ve ahenk oluşturur. Aynı şekilde ilahi arş da tüm varlıkların tek eksen etrafında oluşturduğu vahdeti, birliği, ahengi temsil eder. Bağimsız görünen bireyler ilim, kudret, irade, hikmet, rahmet gibi rabitalarla ilahi arşa bağlanır. Arş etrafında oluşan bu birlik küfre, şirke, isyana, kargaşaya, meçhullüğe mahal bırakmaz.

2.2. Zıtların Cem'i

Arş ile ilgili ayetler hakkında biri te'vilci diğeri zahirci olmak üzere iki yaklaşım olduğu bir gerçektir. Öztürk te'vilci yaklaşımı zorlama yorumlar yapmakla eleştirirken zahircileri "mitolojik/menkıbevi" tasavvurları nedeniyle küçümser. Nassı tezyif eden bu şüpheciliğe karşı görelî bir yöntem takip eden Yusuf Şevki Yavuz her iki yaklaşımı birleştirmeye çalışır. Yani arş ile ilgili nasların hem soyut/mecazi anlamlarını hem de müstakil bir fiziki varlığa olan zahiri delaletini açıkça tasvip eder.³⁴ Yavuz'un bu denemesi çelişik görünse de dildeki çok anlamlılık ilkesi ve kelâmcıların ilahi kelâm tanımı bu yaklaşıma teorik zemin oluşturur. Yavuz'un iki yorumu birleştirme denemesinde düştüğü tek vehim arşı kâinattan farklı bir varlık olarak tasavvur etmesidir. Kâinatın birliğini göremekten kaynaklanan bu tasavvur nasların kendisiyle ve kelâmcıların "teaddüdü kudemanın imkânsızlığı" ilkesiyle çelişir. Dağınık parçalardan oluşan kâinat ahenkli bir bütün oluşuyla Yaratıcı'nın varlığından ve birliğinden haber verir. Kâinatı ahenkli bir bütün olarak görebilen ilahi arşı görmüş olur. Bu arştan farklı bir arş aramak manasız ve mesnetsizdir.

2.3. Arşa Giden Yollar

Kâinatın birliğini görmek ilahi arşı görmekle eşdeğerdir. İlahi arşı gören kâinatı bütün olarak görmüş olur. Bunun iki yolu vardır. Birincisi kâinatın parçalarını aşamalı olarak zihinde bir bütün haline getirmektir. Farklı bilim ve ihtisas alanlarında yapılan çalışmalar, ölçümler, gözlemler, kayıtlar kâinatın birliğini anlayıp zihinde canlandırmak için malzeme sağlar. Bu çalışmalarda elde edilen verileri kullanan simülasyon teknolojileri kâinatı bir bütün olarak tasavvur edebilmeyi artık herkes için mümkün hale getirmiştir. İnsan çıplak gözüyle üzerinde yaşadığı araziye bile kuşatamaz. Fakat bu teknikler sayesinde evreni bir bütün olarak zihninde çekip çevirebilir.

Kâinatın tekliğini görmenin ikinci yolu ise tüm kâinatın insanın bilinç aynasına bir anda yansmasıdır. Hz. Muhammed'in isra ve miraç tecrübesi bunun fiili bir örneğidir: "*Kendisine âyetlerimizi gösterelim diye kulunu geceleyin Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah ne büyüktür.*"³⁵ Bu ayet açıkça ifade eder ki isra tecrübesi beş duyu ile veya fiziki gözle görmenin çok daha ötesinde, olağanüstü, istisnai bir tecrübedir. Zira ayetler Hz. Muhammed'e geceleyin gösterilmiştir ki insan gözü geceleyin ışık olmadığı için göremez.

Hz. Nebi'nin bu istisnai tecrübesini ve birçok hadiste anlatılan olağanüstü miraç tasvirlerini tam olarak anlamak insan bilincinin dış dünyaya nasıl nüfuz ettiğini çözümlemeksizin mümkün değildir. Hz. Nebi'den nakledilen veya Ehl-i kitaptan nakledilen miraç tasvirleri muhtemelen insan bilincinin mikro ve makro alemleri müşahedesinden ibarettir. Yani olağanüstü arş tasvirleri Hz. Muhammed'in kâinat gözlemlerinden farklı bir şey değildir. Bu yüzden kâinattan ayrı bir arş tasavvur etmek gereksizdir. Bu rivayetlerdeki muammaları çözmek ancak insan bilincinin mahiyetini, bilgi edinme araç ve kanallarını, ruhu ve potansiyelini anlamakla mümkündür. İsra ve miraç tecrübesini yaşamayan veya bu tecrübenin gereklerini ve açılımlarını takdir edemeyen bir yorumcu ilahi arşı kâinattan farklı bir cisim veya yedinci göğün üzerinde başka bir gök olarak vehmedecektir. Kâinatın tevhide temsil eden bir arş ve çevresi olarak kurgulandığını göremeyen yorumcu olağanüstü miraç tasvirlerini kâinatın

³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/409.

³⁵ el-İsrâ 17/1.

dışındaki bir arş veya kürsü zannedecektir. Bu zannın kaynağı beş duyuyu aşan bir gözlem ve tecrübenin üç boyutlu dünyada tasvir edilmesinin zorluğudur. Böylesi bir zannın sahibi mazurdur fakat bu zan kâinatın birliğine uymaz.

2.4. Arşların Hiyerarşik Tevhidi

Bir hadis-i şerifte yedi göğün kürsüye kıyasla küçüklüğünün bir yüzüğün çöle kıyasla küçüklüğü kadar olduğu, aynı kıyasla arşın da kürsüden kat kat büyük olduğu ifade edilir.³⁶ Bu hadis arşın kâinattan farklı bir şey olmadığına işaret eder. Bu ifadeler yukarıda açıkladığımız derece derece yükselerek ilahi arşa erişmeyi veya halka halka genişleyerek ilahi merkeze yaklaşmayı tasvir eder. “O’nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir...”³⁷ mealli ayet bu tasvirleri özetleyerek pekiştirir. Bu tasvirler bir cisim olarak arşa yaklaşımdan veya ona yükselmekten ziyade insanın kâinatın bütünlüğünü idrak etmesini anlatır. İnsanın arşa yükselmesi göklerin üstüne yükselmeyi veya kâinatın dışına çıkmayı değil, bütün olarak tüm kâinatı idrak edecek bakış açısı ve zihinsel imkâna ulaşmayı ifade eder. İnsan resimden uzaklaştıkça resmin bütünlüğünü daha iyi görür. Zeminden yükseldikçe arazinin nerelere kadar uzanıp yayıldığını keşfeder. İnsan kâinatın birliğini ve ahengini kavradıkça ilahi varlığı hissederek, onun arşına yükselir ve ona (c.c.) yaklaşır.

Arş kavramının mekânı tekleştiren bu anlamı sadece göklerin ve tüm kâinatın müşahedesine mahsus değildir. Yani insan ilahi arşı görmek için tüm kâinatı görmek zorunda değildir. Çokluğu teklige çeviren, karmaşayı ahenkli bir birliğe dönüştüren her bir yaratık küçük olsun büyük olsun ilahi bir arş olarak düşünülebilir. Nitekim sufiler göre “Genel olarak Allah’tan başka bütün varlıklara Allah’ın arşı (arşullah) denildiği gibi özel olarak Allah isminin mazharı olan insana da bu isim verilir.”³⁸ Bu tanıma göre arş kâinattaki vahdete dikkat çeken, her bir varlığı ilahi iradeye bağlayan kilit kavramdır.

Sufilerin arş anlayışını benimseyen Said Nursi yaratılıştaki çeşitli tevhid yansımalarını arş örnekleri olarak yorumlar: “Zât-ı Zülcelâl olan Sahib-i Arş-ı Âzamın, mânevî bir merkez-i âlem ve kalb ve kible-i kâinat hükmünde olan küre-i arzdeki mahlûkatın tedbirine medar dört arş-ı İlâhîsi var: Biri, hıfz ve hayat arşıdır ki, topraktır. İsm-i Hafızın ve Muhyînin mazharıdır. İkinci arş, fazl ve rahmet arşıdır ki, su unsurudur. Üçüncüsü, ilim ve hikmet arşıdır ki, unsur-u nurdur. Dördüncüsü, emir ve irâdenin arşıdır ki, unsur-u havadır.”³⁹

Nursi ve Sûfiler tarafından arş kavramına yüklenen bu düzen, ahenk ve tevhid anlamı kavranırsa İblis’in su üstündeki arşı da muamma olmaktan çıkar.⁴⁰ Şöyle ki İblis’in kendine mahsus bir tasarruf ve yetki alanı, yardımcıları, askerleri vardır. Bu yetki alanının merkezinde yani arşında İblis oturur. Kâinatın külli birliği İblisinki de dahil cüz’i birliklerin toplamından ibarettir. Nisbi ve küçük hiyerarşilerin kendi aralarında oluşturduğu bu ahenk arşı a’zamı yani tüm kâinatın tevhidini ve tesbihini ifade eder. Ateşten yaratılmış İblis de bu tesbihe bir şekilde katılarak Yaratan’ı (c.c.) yüceltir.

2.5. Arşın Belâgati

Belâgat muktezayı hale uygun söz söylemektir. İlahi söz olan Kur’an’ın belâgati onun makam ve maksadında gizlidir. Tüm Kur’an ayetlerinin ana maksadı şirkin izalesi, Yaratan’ın tevhididir. Tüm ayetler doğrudan veya dolaylı olarak tevhid makamında okunur. Birçok âlimin makâsıd-ı Kur’an

³⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şaḥîḥ*, thk. Şu‘ayb el-’Arna’ût (Beyrut: Mu’essesetü’r-Risâle, 1408/1988), 1/76 No:79.

³⁷ Mü’min 40/15.

³⁸ Süleyman Uludağ, “Arş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/410.

³⁹ Bediuzzaman Said Nursi, *Lem’alar* (İstanbul: Söz Basın Yayın, 2012), 452.

⁴⁰ Ebû’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1374/1955), Sıfatu’l-Kıyâmeti ve’l-cenneti ve’n-nâr 67.

olarak isimlendirdiği ve istikra (tümevarım) ile tespit edilmiş bu temel maksatlar ⁴¹ dikkate alınmaksızın Kur'an'ın belâgati anlaşılamaz. Bu maksatların ilki tüm âlimlerin ittifakıyla uluhiyet ve tevhiddir. Tevhid vurgusu Mutezilenin inanç teorisinde de temel ilkedir. "Usûl-i hamse"nin ilki tevhiddir.⁴² Kur'an'ın tüm kavramları doğrudan ve dolaylı olarak tevhid vurgusu taşır. Tevhidi en özlü şekilde tasvir eden Kur'an kavramı arştır. Kur'an kâinatın birliğini ve ahengini arş kavramı etrafında şekillendirir. Tarihsevcilerin belâgatini göremedikleri için mitoloji diye küçümsediği bu kavram tenzih ve yüceltme imalarıyla doludur. Bu imaları yakalamak için bu kelimenin dil ve kültürdeki çağrışımları düşünülmelidir; Belkıs'ın, Hz. Süleyman'ın, Hz. Yusuf'un tahtlarını anlatan ayetler, Firavun'un saltanatı, Zülkarneyn kıssası vb. incelenmelidir. Zira ilahi taht teşbih ilkesi gereği ancak ve ancak beşerî tahtlara kıyasla anlaşılır. İlâhi tahtın tenzih ve yüceltme imaları beşerî tahtları ve saltanatları tasvir eden ayetlerde gizlidir.

2.6. Ta'rif Karinesi

Kur'an'da Allah'a isnad edilen arş kelimesi tüm ayetlerde lâm-ı tarif ile marifedir. Bu belirlilik takısı nahivcilerin tasnifine göre kelimeye ya cins (tür) anlamı katar ya da "*ahd*" yani "daha önceden bilinen, tanınan, tecrübe edilmiş şey" anlamı katar.⁴³ Arşı göklerin ötesinde bir varlık olarak tasavvur edenler için arşın marife oluşu oldukça müşkildir. Zira muhataplar arşı önceden görmedikleri için belirlilik takısı "*ahd*" anlamıyla kullanılamaz. Eğer mütekellim muhataplara bilmedikleri bir varlıktan bahsetse idi nekira isim kullanması daha makul olurdu. Aynı sebepten "*cins*" anlamıyla kullanılması da makul bir anlamı yoktur. Zira meçhul bir varlığın cinsini, türünü belirlemek yalnızca diğer alternatif türler varsa veya biliniyorsa anlamlıdır. Sonuç olarak "arş"ın marife oluşunun tek anlamı arşın muhatapların bilip tecrübe ettikleri bir varlık oluşudur ki bunun ne olduğunu yukarıda açıkladık. Tecrübe edilen veya edilmesi mümkün olan bu varlık, birliği ve ahengi temsil eder. Bu varlık kâinatın hem bütünü hem de kendi içinde bir ahenge sahip her bir parçası olabilir.

"*El*" takısının tür anlamında kullanılmasının şöyle makul bir açıklaması olabilir: Arş hem oturma eşyası hem de mecazen saltanat anlamında kullanılan bir kelime ise bu kelimeyi marife yapmak onun bu farklı anlamlarından sadece birine tahsis iması taşır. Yani arş mahiyeti bilinmez bir araç veya Yaratan'a mahsus özel bir eşya değildir. Bilakis "*el-arş*" herkesin bildiği kral tahtıdır. Yakın anlamlı "*kürsü*" de Kur'an'da aynı maksatla kullanılır. Bu kavram sadece Arapçada değil birçok dil ve kültürde otoriteyi, hakimiyeti, gücü, nüfuzu temsil eder. El takısı ismi bu sembolik anlama tahsis eder. Kralın tahta oturması gücü ve idareyi eline alması anlamına gelir. Kral tahta istirahat etmek için değil hükmetmek için oturur. Kur'an'da konfor ve istirahat eşyası anlamında kullanılan kelimeler "*erâik*" ve "*sürur*"dur. Sembolik anlamıyla hükümdar tahtını gösteren kelime arş ve kürsüdür. Bu yüzden bu sembolik eşyanın fiziki varlığı ve şekli önemsizdir. Hatta fiziki varlığı bile zorunlu değildir. Arş ve kürsü Yaratan için bir oturma eşyası değil herkesin boyun eğip itaat ettiği kudret, hâkimiyet ve nüfuz sembolüdür. Bu inceliğe diğer bir işaret olarak Yaratan'ın (c.c.) tahta oturması cülûs, kuûd gibi pasiflik, beşerîlik çağrışımları yapan kelimelerle tasvir edilmez. Bunun yerine "istikrar ve dengeye ulaşmayı" ifade eden istiva fiiliyle tasvir edilir. Yani Allah tahta oturmaz, istiva eder.

2.7. Tenzih Karinesi

Taht kurumsallığın sembolüdür. Toplumun tüm fertleri kralın şahsını tanımaz veya önemsemez. Fakat herkes bir kurum olarak krallığı ve krallığın gereklerini bilip önemser. Herkes krallıktan korkar veya krallığa ümit bağlar. Taht, şahsı önemsiz fani kralı değil herkesin bilip önemseydiği krallık düzenini ve sarayı temsil eder.

⁴¹ el-Hâfız bin Ahmed Yahya bin Ebnu eş-Şeyh Muhammed, *en-Nassu'l-Kur'ânî beyne sebâti'l-kasdi's-şer'î ve nisbiyyeti'l-fehmi'l-beşerî* (Meknes, 2011), 262.

⁴² İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

⁴³ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣal fî Şına'ati'l-İ'râb*, thk. 'Alî bû-Mulaḥḥam (Beyrut: y.y., 1993), 44.

Kurumsallığı temsil eden taht Yaratan'ın zatı ile yaratılmışlar arasında bir makam ve perdedir. Yaratılmışlar birbirine doğrudan muhatap olabilir. Fakat Yaratan'a doğrudan muhatap olamazlar. Yaratan'ı tazim edip yüceltmek için onun zatına değil arşına yönelirler. Aynı şekilde Yaratan da kullarına kendi zatıyla değil arşı üzerinden hitap eder ki şu ayeti buna delil kabul edebiliriz: *"Allah bir beşere hiçbir şekilde doğrudan konuşmaz..."*⁴⁴ Zira onun zatı mutlak gaybdır. Zatı mutlak gayb olmakla birlikte onun varlığı kâinatın birlik ve azametinde şüphesiz bir şekilde tecelli eder. Bu yönüyle O (c.c.) en büyük gerçek ve müteal hükümdardır: *"Gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. O'ndan başka hiç ilâh yoktur. O, yüce Arşın Rabbidir."*⁴⁵

Marife bir kelime olan arşın diğer bir tenzih iması ilahi hakimiyetin bekasına işaret etmesidir. Taht kraldan daha fazlasını ifade eder. Taht sahibi kral, bir insan teki olarak eksik ve fanidir; ölür veya öldürülür. Fakat toplum, bir düzene ve bu düzeni temsil eden herhangi bir krala her daim muhtaçtır. Taht bu ihtiyacın kalıcılığını temsil eder. Toplumsal düzen hiyerarşiktir. Bir köy muhtarsız olmaz. Fakat muhtardan krala hiyerarşinin tüm temsilcileri ölümlüdür. Zaman sadece güçlü kralları değil asırlar süren şanlı hanedanlıkları bile yok eder. Fakat hiyerarşi ölmez. "Arş" ebedi hiyerarşiyi temsil eder. Arştan aşağı doğru yayılan hiyerarşi insan için hem ihtiyaç hem imkân hem de kaderdir. Hiyerarşinin her kademesini dünyada da ahirette de hiyerarşiden münezzeh olan Zü'l-celâl takdir ve tayin eder ki şu ayet bunu belîğ bir şekilde ifade eder: *"Onları birbirlerinden nasıl üstün kıldığımıza bir bak. Ahirette daha büyük dereceler ve daha büyük üstünlükler vardır."*⁴⁶

2.8. Rahmet Karinesi

İlahi tahtın gökleri ve yeri kaplayıp kuşatması ezeli iradenin ve kudretin her şeye nüfuz etmesi anlamına gelir. Zira taht kelimesinin dilde ve kültürde akla gelen ilk çağrışımları otorite, güç, hakimiyet ve hiyerarşi gibi anlamlardır. Fakat bu doğru olmakla birlikte şümül ve kuşatıcılık Kur'an ayetlerinde hep ilim/bilgi ile beraber zikredilir. *"O'nun bilgisi her şeyi kuşatmıştır."*⁴⁷ Bu kullanım ilahi kudret ve hakimiyetin vesilesinin bilgi olduğunu gösterir. Bilgi güçtür. Hz. Dâvûd ve varisi Hz. Süleyman bilgi sayesinde kral olmuştur. *"Biz Dâvûd'a ve Süleyman'a bir bilgi verdik. "Bizi mümin kullarının birçoğundan üstün kılan Allah'a hamdolsun!" dediler."*⁴⁸ Belkıs'ın tahtının mucizevi bir surette getirilmesi de yine *"kitaptan bir bilgi"*⁴⁹ sayesinde gerçekleşmiştir. Özetle her türlü tahtın, saltanatın ana sütunu ilim/bilgidir. İlahi bilgi kullara rahmet olarak tecelli eder. Kur'an'da Allah'a arş isnad edilmesi O'nun (c.c.) ilminin ve rahmetinin kuşatıcı olduğu anlamı taşır. *"Arşı taşıyanlar ve onun etrafındakiler Rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin başışlanmasını dilerler: "Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve senin yolunu izleyenleri affet, onları cehennem azabından koru!"*⁵⁰

Arş sadece nüfuz ve hiyerarşiyi temsil etmez, nimet ve rahmeti de temsil eder. Hiyerarşi zulüm içerse bile nisbi bir düzen sağladığı için emniyet ve rahmettir. Sahabi Amr bin As'tan rivayet edilen *"...Zalim bir otorite bitmeyen bir kargaşadan daha iyidir"*⁵¹ sözü bu anlamda doğrudur. Zülkarneyn, Dâvûd, Süleyman (a.s.) hem nübüvveti hem krallığı temsil eder. Hz. Süleyman'ın Belkıs'a mektubu "Bismillâhırrahmânırrahim" ile başlar. Bu davet herkesin kendini güvende hissedeceği merhamet hiyerarşisine katılım çağrısıdır. Hz. Yûsuf'a isnad edilen arş da benzer bir anlam çağrışımı yapar. Kardeşleri kıssanın sonunda Hz. Yûsuf'un yüksek makamına tazim secdesi yaparlar. O ise buna karşılık ebeveynini arşa çıkarır. Hz. Yûsuf'un bu nezaketi şu anlamı taşır: Minnettar olunması gereken en

⁴⁴ eş-Şûrâ 42/51.

⁴⁵ el-Mü'minûn 23/116.

⁴⁶ el-İsrâ 17/21.

⁴⁷ et-Talâk 65/12; Tâhâ 20/98.

⁴⁸ en-Neml 27/15.

⁴⁹ en-Neml 27/40.

⁵⁰ Mü'min 40/7.

⁵¹ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî (Dâru'l-Fikr, ts.), 46/184.

yüksek makam anne ve babanın makamıdır. Anne baba çocukları için tahakküm arşında değil sevgi ve merhamet arşında oturmaktadır. Aynı şekilde ilahi arş da kullar için en yüksek rahmet makamıdır: “*Rahmân, Arş’a istivâ etti*”⁵²

2.9. İşari Yorumlar

Kral peygamber Hz. Süleyman’ın Belkıs’la olan kıssası taht kavramı üzerine döndüğü için makalemizin konusu açısından değerlidir. Bu kıssanın anlam inceliklerine temas etmek faydalı olabilir: “*Çok geçmeden Hüdhüd gelip Süleyman’a: “Senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sana Sebe’den doğru bir haber getirdim. Onları bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm; kendisine her imkân verilmiş; bir de muhteşem bir tahtı var. ...O Allah ki ondan başka ilah yoktur. Büyük taht onundur.*”⁵³

Kraliçenin “*muhteşem tahtı*” kendisine verilen her imkânın temsili ve meyvesidir. Hüdhüd bu tahtı ilahi arşın övgüsüne bir giriş olarak anlatır. Bu üslup tenzihin yolunun teşbih olduğunu gösterir. Hüdhüd’ün Belkıs’ı kraliçe olarak tanımlamak yerine “*onlara hükmeden bir kadın*” olarak nitelemesi Belkıs’ın hükümdarlığının alışılmadık bir gelenek olduğuna ve kırılganlığına ince bir işaret olarak anlaşılabilir.

Buna ilaveten taht sahibinin erkeğe kıyasla fiziken daha zayıf bir kadın olması güçlü bir hiyerarşinin sırrının kaba kuvvet olmadığına işaret olarak yorumlanabilir. Bekanın sırrı güç değil uyumdur. Erkek genetik olarak kaba güce başvurmaya meyilli iken kadın tedbirli ve siyasi davranmaya meyillidir. Hiyerarşinin zirvesindeki kadın alt kademelerin gücünü gelişmiş uyum yeteneği ile ehilleştirir. Gücü yıkım aracı olarak değil hiyerarşinin bekasına hizmet aracı olarak kullanır. Bu çıkarımı pekiştiren diğer bir belâgat inceliği Belkıs’ın “*Siz olmadan ben hiçbir işte karar vermem*”⁵⁴ sözüdür. Kraliçenin istişareyi prensip edinmesi iktidar onurunu paylaşmak anlamına gelir. Bu gönüllü paylaşım, hiyerarşinin herkesçe benimsenmesini sağlar ve birliği güçlendirir. Belkıs’ın bu olgun tavrına karşılık komutanların itaatkâr oluşları önemli bir ayrıntıdır ki kıssada bu ayrıntıya vurgu vardır: “*Dediler ki: “Biz güçlü kimseleriz ve çetin savaşçılarız. Emir senindir. Ne emredeceksen bak.*”⁵⁵ Bu itaat beyanı hiyerarşinin mükemmel iç uyumunu ve birliğini göstermektedir. Özetle söyleyecek olursak Kur’an’da anlatılan Belkıs’ın tahtı arş kavramını rafine eder. Taht hiyerarşideki birliğin sembolüdür. Bu birlik gücünü ne tek başına erkeğin fiziki kuvvetinden ne de kraliçenin tedbir ve dirayetinden alır. Kuvvet veya dirayet tek başına eksiktir. Taht bu insani kusurları telafi eden bir araçtır. Böylesi bir aracın Kur’an’da Allah’a isnad edilmesi O’nun (c.c.) erkeğe ve kadına mahsus beşerî kusurlardan tenzihi olarak yorumlanabilir.

Kıssadaki diğer önemli bir ayrıntı komutanlar savaşa onay vermelerine rağmen Belkıs’ın savaştan kaçınmasıdır. Belkıs bunu şöyle gerekçelendirir: “*Krallar bir memlekete girdi mi, orayı harap ederler ve azizleri zelil ederler.*”⁵⁶ Belkıs’ın Hz. Süleyman’la savaşmaktan çekindiği açıktır. Fakat azizlerin zelil olma ihtimaline dikkat çekmesi Belkıs’ın hiyerarşiyi koruma kaygısına bir işarettir. Hiyerarşinin bozulması endişesi ölüm veya mağlup olma korkusundan daha ince bir kaygıdır. Belkıs’ın Süleyman’a hediyeler göndermesi küçük hiyerarşinin büyüğe eklenme arzusu olarak anlaşılabilir ki zaten hikâye bununla sonuçlanır: “*Dedi ki: ‘Rabbim, gerçekten ben kendime zulmettim; (artık) ben Süleyman’la birlikte âlemlerin Rabbi olan Allah’a teslim oldum.*”⁵⁷

2.10. Tahttaki Ceset

Taht hiyerarşisi tam anlamıyla mekanik bir yapı değildir. Sebep-sonuç ilişkileri hiyerarşide zorunlu değil esnektir. Bu düzende güç yukarıdan aşağıya doğru dağılır. Fakat bu dağılım kararsız bir

⁵² Tâhâ 20/5.

⁵³ en-Neml 27/22-26.

⁵⁴ en-Neml 27/23.

⁵⁵ en-Neml 27/33.

⁵⁶ en-Neml 27/34.

⁵⁷ en-Neml 27/44.

denge üzerine kurulur ve devam eder. Hiyerarşik denge kırılmalıdır ve her an bozulabilir. Bu dengeyi koruyan en önemli unsur toplumun düzen ihtiyacı ve bireylerin bu ihtiyaç üzerine üstü örtük ittifakıdır. Zirvedeki ölümlü kral vazgeçilmez değildir. Vazgeçilmez olan hiyerarşik düzenin kendisi ve bu düzenin kilit taşı olan tahttır. Hiyerarşinin kararsız dengesinde en kararlı unsur ölümlü kral değil kralın sığındığı arştır. Arş kral için bile bir sığınaktır. Kur'an'da Allah'a arş isnad etmek bu yönüyle tüm kudreti ona isnad ederek Yaratan'ı tenzih etmektir.

Ölümsüz tahtta oturan fani kral temsili Kur'an'da iki ayrı Süleyman kıssasıyla pekiştirilir. Birincisi; cinlerin Hz. Süleyman'ın asasına dayanmış cansız cesedi karşısında çalışmaya devam etmeleridir. Onun canlı olmadığını ancak ceset devrilince anlarlar.⁵⁸ Bu temsil ifade eder ki Hz. Süleyman'ın saltanatının kaynağı onun fiziki varlığı değildir. İkinci kıssa tahta bırakılan ceset temsilidir: *“Biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bırakıverdik, sonra O (Allah'a) sığındı. “Rabbim” dedi, “Beni başısla; benden sonra hiç kimsenin ulaşamayacağı bir hükümlanlık ver bana. Lütfu sınırsız olan sensin.”*⁵⁹ Bu ayetin kilit ibaresi *“tahtın üstüne atılmış ceset”* temsilidir. Bu anlam motifi ifade eder ki saltanatın sırrı Hz. Süleyman'ın fiziki varlığı değildir. Zira O tahtın üzerinde oturan fani bir cesetten fazla bir şey değildir. Arş Hz. Süleyman için bir sığınaktır. Saltanat denen şey hiyerarşinin kararsız dengelerinden ibarettir. Bu dengeleri elinde tutan Süleyman'ın (a.s.) kendisi değildir. O bilakis dengenin bir cüz'ü ve aracıdır. Ölümlü bir ceset olan insanın bu dengeleri kurup koruması bir yana tam olarak onları bilmesi bile insan için imkânsız olabilir. Nitekim müfessirlerin bu ayete dair çeşitli yorumları ve yüzük hikâyeleri birçok yönden bu anlam motifiyle uyuşur ve onu pekiştirir.

2.11. Yapay Saltanat

Taht yapay bir alettir. Bu yapaylığı kelimenin kök harfleri de hissettirir. Nebevi sünnetin ebedileştirdiği Arap geleneğinde hayat sade ve doğaldır. Bu gelenekte insanlar arşa, kürsüye, koltuğa, sandalyeye değil yere oturur. Yapay eşyaları yapıp taşımak büyük çoğunluğu göçebe olan Araplar için meşakkatli ve gereksizdir. A-r-ş kökünün çağrıştırdığı yapay eşya anlamı aynı kökten gelen *“arîş”* kelimesinde de vardır. Üzüm asmasına değneklerle yapılan çatı anlamına gelen *“arîş”*⁶⁰ insanın yapay aletlerle tarım yapması anlamını çağrıştıır. Aynı kökten türetilmiş *“cennetin ma'rûşâtın ve gayra ma'rûşât”* ibaresi *“çardaklı ve çardaksız bağlar”*⁶¹ anlamına gelir ki bu ayet yapay tarımı doğal tarımdan farklı rabbani bir nimet olarak tanımlar. Yine Firavun'un bazı yapıları,⁶² arılara kovan örmek gibi⁶³ anlamları da olan bu kök kelimenin muzari fiil olarak kullanılması kelimenin kök anlamının alet ve eşya yapmak oluşunu tartışmasız ispat eder.

Tahtın yapay bir eşya oluşu onun değerini düşürmez. Bilakis bu eşyayı icat eden insanı yüceltir. İnsan alet yapan canlıdır. Tek başına ulaşamayacağı hedeflere yaptığı aletlerle erişir. Bu aletleri zamanla geliştirir. Taht insanın icat ettiği en önemli alet ve araçtır. Bu araç güç ve bilgi üretir. Hâlâ güncel olan bu araç genel anlamda hiyerarşiyi, dar anlamda hiyerarşinin gücünün ve imkânlarının tek elde toplanmasını temsil eder. Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını getirtmesi bunun belâgatli bir örneğidir. Taht hiyerarşinin gücünü mevcut bilgiyi artırmak için kullanır. Artan bilgi tahtın gücüne güç katar. Bu şekilde tahtın imkânları ve etki alanı katlanarak genişler ve insanüstü bir güce dönüşür. Günümüz teknolojilerinin insan gücünün ötesine geçmesi bunun canlı bir örneğidir. Farklı güç odaklarının bu imkânları tekeline alarak geleneksel hiyerarşilerin üstüne çıkma çabası tahtın sembolik anlamının zihinlerde hâlâ canlı ve güncel olduğunu gösterir. İnsanın yeryüzünde halife yapılması da buna

⁵⁸ Sebe' 34/14.

⁵⁹ Sâd 38/34-38.

⁶⁰ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemu Meââyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dârul-Fikr, 1979), 4/265.

⁶¹ el-En'âm 6/141.

⁶² el-A'râf 7/137.

⁶³ en-Nahl 16/68.

paralel olarak onun ilahi arşa namzet oluşunu ima eder. Bu tür çağrışımlarıyla Kur'an'ın ilahi arş temsili tarihsel bir anlatı değil zihinlerde yaşayan canlı bir anlam motifidir.

Sonuç

Kur'an'ı tarihî bir metin olarak nitelemek onun kutsallığıyla çelişir. Yaratan zamanı aşan sözler söylemekten aciz değildir. Acizyet ilahlık kavramıyla uyuşmaz. Zamanı yaratan Allah zamanın içerikleriyle sınırlandırılmaz. Böylesi aciz bir ilaha inanmak kişiyi tatmin etmez. Tarihselecilerin “geçerliliği kalmamış Kur'an anlayışı” kendi içinde çelişiktir. Ne teoride ne de uygulamada bir karşılığı olan bu yaklaşım kişiyi ümitsizliğe düşürür. “*Tek Allah inancı*” Öztürk'ün savunduğu gibi Kur'an'da aslı astarı olmayan mitolojik tasvirler ile anlatılmaz. Beyan maksadıyla aslı astarı olmayan örnekler vermek dil ve belâgat açısından makbul olabilir. Fakat ilahi kelâm çok yönlü hakikatleri ifade eden sıra dışı bir hitaptır. Onun i'câzı belâgatinde ve çok anlamlı oluşunda gizlidir. Kur'an'ın temel maksadı “*tek Allah inancı*”nı tekrar etmek değildir. Bu inanç zaten çoğu insan için neredeyse zorunlu bir bilgi gibidir. Kur'an belâgatinin asıl hedefi Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğunu kanıtlayarak muhataplara yakîn kazandırmaktır. Kur'an bu maksadı varlık dünyasında hiçbir şekilde şirk ve başıboşluk olmadığını ortaya koyarak gerçekleştirir. Kâinatta şirk ve başıboşluk olmadığının ispatı ise varlık dünyasının birliği, ahengi ve bu ahengin kırılmanlığı ortaya konularak kanıtlanır. Diğer bir ifadeyle Kur'an uluhiyeti kâinatın nedensellik ile açıklanamayacak ahenk ve birliğine dayandırır. Bu ahenk ve birliği en iyi temsil eden Kur'an kavramı “arş”tır. Arş kavramının geniş anlam örüntüsünü çıkarmak arşla ilgili nass ve yan kavramların incelenmesine bağlıdır. Allah'ın yeri ve göğü altı günde yaratmasının, arşa istivanın, ilahi arşın su üzerinde oluşunun anlamı açıklığa kavuşturulmadan arş kavramı tam olarak anlaşılamaz. Bu makale bu hususta bir merak ve gayret uyandırabilirse başarılı olacaktır. Tefik Allah'tandır.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Usûl-i Hamse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/211. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çiftçi, Muhammet. “Teşbihsiz Tenzih Mümkün müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”. *Bilim-name* 45 (31 Ekim 2021), 121-153. <https://doi.org/10.28949/bilimname.761197>
- Ebû'l-Hasen el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411.
- Ekiz, Necmettin Salih. “Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Bir Tarihçe Denemesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2022), 149-171. <https://doi.org/10.31121/tader.1030881>
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemu Me'âşî'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Şaḥîḥ*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî. 80 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâtü'l-Belâğîyyeti ve Tetavvuruhâ*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-arabiyyeti li'l-mevsûat, 1. Basım, 2006.
- Muhammed, el-Hâfız bin Ahmed Yahya bin Ebnu eş-Şeyh. *en-Nassu'l-Kur'ânî beyne sebâtî'l-kasdi's-şer'î ve nisbiyyeti'l-fehmi'l-beşerî*. Meknes, 2011.
- Muhyiddîn İbni Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nursi, Bediuzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Söz Basın Yayın, 2012.
- Ödemiş, Mehmet. “Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik”. *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 29-54. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.913449>
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2. Basım, 2022.
- Süyûtî, Ebû'l-Faḫr Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḫr İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrîyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Uludağ, Süleyman. “Arş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/410. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Arş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zemaḫşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Mufaṣṣal fî Şina'ati'l-İ'râb*. thk. 'Alî bû-Mulaḫḫam. Beyrut: y.y., 1993.