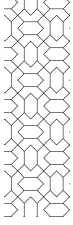


CITATION

Hasan TÜRKMEN, "An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 171-193.



ZEMAŞERİ'NİN RU'YETULLAH GÖRÜŞÜ ÜZERİNE BİR DENEME

An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah

Hasan TÜRKMEN

Dr.

Milli Eğitim Bakanlığı.

Ph.D.

The Ministry of Education.

h_turkmen1979@hotmail.com; Orcid: 0000-0002-6101-9552.

Öz

Tevhit ve adalet ilkesini Allah katında ilimlerin en şereflişi olarak gören Zemahşerî (ö. 538/1143), bu iki ilke içerisinde tevhidin, Kur'an'ın resmettiği Allah tasavvuru açısından öncelikli ve zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre bu ilke, insanın yaratıcısıyla olan irtibatının kalıcı ve sağlam bir zeminde oluşması noktasında belirleyici ve etkin bir konumdadır. Bu çerçevede Allah'tan başka ilah olmadığı ve O'nun zat, sıfat ve fiillerinde eşi, benzeri ve ortağı olmadığı düşüncesini esas alan tevhit, aynı zamanda dinin diğer asıllarına da yön ve şekil verir. Nitekim kapsam ve içeriğini Allah-âlem ilişkisi üzerinden kurgulayan Zemahşerî, onun konularını; âlem ve içindekilerin sonradan meydana gelmesi, onları varlık sahnesine çıkaran yaratıcının ezeli ve ebedî oluşu ile bu yaratıcının mutlak birliğinin yanı sıra zatından ayrı olarak düşünülemeyen sıfatlar ile O'nun bu sıfatları hak etme keyfiyeti ve O'nun hakkında her zaman muhal olan sıfatlar olarak belirler. Bilhassa o, Allah'ın duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilmesinin imkânsızlığı kabulünden hareketle ru'yetullahı, Allah için hiçbir zaman düşünülemeyen nitelikler arasında sayar. Bu çalışmada, ilk olarak onun bu kabulüne rengini veren tenzih fikrine dayalı tevhit kavramının tanımı ve neyi ifade ettiğine dönük genel bilgi verilecektir. Daha sonra Zemahşerî'nin meseleye ilişkin aklı temellendirmesi ve bu temellendirmeye bağlı olarak delil getirdiği ayetleri ele alış tarzı üzerinde durulacaktır. Öte yandan onun Ehl-i Sünnet tarafından öne sürülen ayetleri nasıl yorumladığı ve elde ettiği sonuçlara temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zemahşerî, Tevhit, Ru'yetullah, Tenzih.

An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah

Abstract

Considering the principles of tawhid and justice as the most honourable wisdoms in the presence of Allah, Zamakhshari (died in 538/1143 by Roman calendar) states that

KAYNAKÇA

Hasan TÜRKMEN, "Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 171-193. **Makale Geliş T.:** 29/08/2019 **Kabul T.:** 29/11/2019
Makale Türü: Araştırma Makalesi.

tawhid, among these two principles, is primary and essential with regards to the Allah description given in the Qur'an. According to him, this principle has a determining and effective role regarding formation of the connection between man and his creator on a steady base. In this regard, tawhid basing on the idea of non-existence of any other deity other than Allah and His having no equivalent, match and partner in His entity, attitudes and actions at the same time directs and shapes other fundamentals of the religion. Similarly, Zamakhshari, who builds his scope and content on the basis of relationship between Allah and the universe, determines the following subjects for his studies: creation of the universe and those living in it, eternity of the creator who caused them to appear on the scene of existence and absolute oneness of this creator as well as attributes that cannot be thought apart from His entity, His arbitrariness for deserving these attributes and attributes that are always impossible for Him. With reference to the premise that it is impossible to comprehend Allah with any sense organ, he especially considers visibility of Allah among the attributes that can never be considered for Allah. In this study, general information on the definition and scope of the concept of tawhid basing on the idea of exception which shapes this premise, will be provided. Then his logical justification regarding this subject and his way of dealing with the Qur'anic verses provided as an evidence in relation with this justification. Moreover, his interpretation of the Qur'anic verses set forth by Followers of Sunnah and the evidences obtained by him shall be discussed.

Keywords: Kalam, Zamakhshari, Tawhid, Visibility of Allah, Tanzih.

GİRİŞ

Allah, insanları, kendi varlık ve birliğini kavrayacak bir fitratta yaratmıştır.¹ Bunun için onlara akıl, irade, idrak ve beyan gücü bahşetmiştir. Doğrusu bu kabiliyetini yitirmemiş her insan, Allah'ın güç ve kudretini iç dünyasında hissederek O'na yönelme ve O'nu tanıma ihtiyacı duyar. Fakat doğrudan yüz yüze gelerek anlaşılması, bilinmesi ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah, yarattığı tüm varlıklarla aynı varlık düzleminde değildir. Şüphesiz O, kendi kendisiyle özdeş ve bambaşka oluşunun yanı sıra mutlak ve aşkın/müteal bir niteliğe sahiptir.²

Esasen insanlar için Allah'ın zatını tanıma ve bilme imkânı söz konusu değildir. Zira akıl ve algı dünyası, O'nun zatını kavramaktan âciz olduğundan³ kendisi her türlü tanımlama, tasavvur ve tahayyülün öte-

¹ Rûm, 30/30.

² Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi Dergisi* 3/1 (2016): 57.

³ Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeşi - Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*- 31 (Güz 2015): 25; Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Ondo-*

sinde kuşatılmayan bir varlıktır. Nitekim O, nefsiyle kaim olan zatının keyfiyeti hakkında hiçbir bilgilendirme ve açıklamada bulunmamıştır.⁴ Bilinmesi ve tanınması için, yalnızca şanına yaraşır yüce sıfatlar ile nitelendirilemeyeceği vasıfları haber vermiştir.⁵ Bu nedenle Allah, bir taraftan zatına iman edilmesini ve keyfiyetinin sorgulanmamasını isterken; diğer taraftan isim ve sıfatlarının bilinmesi ve araştırılmasını salık buyurmaktadır. Bu doğrultuda insanları, kendi varlık ve birliğine tanıklık eden afakî ve enfüsî deliller⁶ üzerinde düşünmeye ve akıl yürütmeye çağırılmaktadır.

Allah ile olan irtibatın kalıcı ve sağlam bir zeminde teşekkülü için O'nun Kur'ân'da kendini nitelendirdiği sıfatlar üzerinden O'nu anlamaya ve tanımaya çalışılmalıdır. Bunu yaparken, Allah'ı her türlü eksiklik, kusur, yetersizlik ve sonluluktan soyutlamak suretiyle O'nun maddî-manevî herhangi bir varlıkla benzeşime yol açılmamasına dikkat edilmelidir.⁷ Nasıl ki O'nun diğer zatlara benzemeyen kendine özgü bir hakikati varsa, yaratılmışlığı andıran diğer sıfatlara benzemeyen kemal sıfatları bulunmaktadır. Bu da, Allah'ın kendisi dışındaki her şeyi ifade eden âlem ve içindekilerle aynılık, benzerlik ve ortaklığın reddedilmesi demektir.

Çalışmada ilk olarak Allah'ın zat, sıfat ve fillerinde eşsiz ve benzersiz oluşunu ifade eden tevhit kavramı ve mahiyeti hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır. Kavram hakkında bilgi verilirken, herhangi bir kelâmî geleneğe ya da ekole indirgemeksizin bu kavramın temel bir ilke olarak İslâm dünyası için ne anlama geldiği ve neyi ifade ettiği hususu üzerinde durulmuştur. Daha sonra tenzih fikrine dayalı bu ilkenin rengini verdiği ve şekillendirdiği konulardan biri olan ru'yetullah meselesine dair, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) yaklaşım ve açıklamalarına değinilecektir. Billhassa onun, bu

kuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 45 (Aralık 2018): 302.

⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 3. Baskı, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 218.

⁵ Mevlüt Özler, "Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997): 95.

⁶ Zâriyât, 50/20-21.

⁷ Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001), 18-19.

mesele hakkında karşıt delil olarak sunulan ayetleri, nasıl yorumladığı ve buna bağlı olarak ulaştığı sonuçlara ayrıca temas edilecektir. Ancak bu ayetlere ilişkin Ehl-i Sünnet geleneğinin önde gelen âlimlerinin açıklamalarına, hem çalışmanın hacmi ve sınırlılığı gereği hem de konunun dallanıp budaklanmaması adına yer verilmeyecektir.

1. TEVHİT: İSLÂM METAFİZİĞİN İLK PRENSİBİ/TEMEL DÜSTURU

“Vehade”⁸ kök fiilinin “tef’îl” vezninde masdarı olan tevhit, lügatte bir şeyin bir olduğuna hükmetmek ve onu bir olarak bilmek demektir.⁹ İstılahta ise, hakikat ehlinin ilahî zatı idrakte tasavvur olunan, vehimlerde ve zihinlerde tahayyül olunan her şeyden soyutlamasıdır. Bu da; üç şeyin bilinmesiyle gerçekleşir: İlki, Allah’ı Rab olarak tanımak, ikincisi O’nun tek, eşsiz ve benzersiz oluşunu ikrar etmek ve üçüncüsü O’ndan tüm ortakları nefyetmektir.¹⁰ Bu üçünü kapsayacak şekilde tevhidî, Allah’ın tek, eşsiz ve benzersiz oluşuna ve şerikinin olmadığına iman etmek şeklinde tanımlamak mümkündür.¹¹

Yukarıda bahsi geçen hususlar bağlamında yaratılmışlara ait bölünme, parçalanma, son bulma, evveli olma ve yok olma ile eşi, benzeri ve dengi olma gibi vasıfları kendisinde bulundurmayan Allah,¹² Vâhidü’l-Ehad yani vahdaniyet sahibi olmada yalnız ve tektir.¹³ Aynı zamanda

⁸ Allah dışındaki varlıklar için de kullanılan “vehade” fiili, “yalnız, ayrı ve tek olan” demektir. Bkz. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “Vhd”, *Kitâbü’l-ayni müretteben alâ hurûfi’l-mu’cemi*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1424/2003), 4: 350; Ebu’l-Kâsım Râgıb el-İsfehânî, “Vhd”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, 2. Baskı (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1139; Ebu’l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, “Vhd”, *Esâsü’l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü’s-Sûd (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1998), 2: 322.

⁹ Ali b. Muhammed el-Cürcânî, “Tevhîd”, *Kitâbü’l-ta’rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 73.

¹⁰ Cürcânî, “Tevhîd”, 73.

¹¹ Ferâhîdî, “Vhd”, 4: 351; Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Vhd”, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dârü’l-meârif, 1119), 6: 4781, 4782; ez-Zemahşerî, “Vhd”, 2: 323.

¹² İbn Manzûr, “Vhd”, 6: 4781.

¹³ Ferâhîdî, “Vhd”, 4: 351; İbn Manzûr, “Vhd”, 6: 4781, 4782; Zemahşerî, “Vhd”, 2: 323.

O, ilahlıkta ortağı olmayan Vâhidü'n-Mütevahhid¹⁴ yani kendi gibi bir ikincisi olmayan eşsiz ve benzersizdir. Kısacası cisim ve araz olmayan Allah'ın¹⁵, ne kendi cinsinden bir eşi, ne de O'nu andıran bir benzeri vardır.¹⁶ Aksine kendisi dışındaki her şeyden farklı ve ayrıdır.¹⁷ Zira O, varlığı kendinden olup, kendi başına kaim ezeli ve ebedî bir varlıktır. Bu yönüyle O'nun zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunun kabul edilmesi, tevhit inancının bir gereğidir.

Müslüman inancı açısından zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eşi, benzeri ve ortağı olmayan Allah'ın birleşmesi öncelikli ve elzem bir meseledir. Nitekim Kur'ân'da, Allah'ın varlığından ziyade birliği üzerinde durulmuş ve tevhit eksenli bir bakış açısı ve yaşam tarzı esas alınmıştır. Zaten vahyin indirildiği toplum her ne kadar küfür ve şirke düşmüş olsa da, âlemin yaratıcısının Allah olduğuna ve O'nun mutlak güç ve kudretine inanmaktaydı. Ancak Kur'ân, putlara tapan o müşrik toplumun, Allah'a ulaşmada ortaklar edinen bu anlayışını hedef almış ve karşı çıkmıştır. Bu doğrultuda onların tahrife uğramış inancı yerine hâlis tevhit inancı, egemen kılınmaya çalışılmıştır.¹⁸ Böylelikle tevhidin aslî formuna kavuşturulmasıyla insanların yeniden özüne döndürülmesi amaçlanmaktadır.

Allah, insanları, kuşatıcı güç olan tevhide tanıyacak ve benimseyecek fitratta yaratmıştır.¹⁹ Bu anlamda onlardan, tabiatlarında bulunan bu doğal kabiliyeti açığa çıkarıp bir ve tek olan yaratıcılarına yönelmeleri²⁰ ve kul olma bilinciyle hareket etmeleri beklenir. Bir diğer ifadeyle zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eşsiz ve mükemmel oluşunun kabulünün ardından Allah'ın, yegâne tapınılacak Yüce Varlık olduğu fikri, fiil ve davranışlarla ispat edilmelidir. Ne yazık ki insanlık tarihi boyunca yaratıcısını bilme ve tanıma ihtiyacından kaynaklanan birbirinden

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, 5. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 4: 812, 813.

¹⁵ ez-Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-ulûm, 1428/2007), 15-16.

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 813.

¹⁷ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 15.

¹⁸ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 36.

¹⁹ Rûm, 30/30.

²⁰ Mâide, 5/35; Rûm, 30/31; Zümer, 39/17, 54; Şûrâ, 42/13; Kâf, 50/8.

farklı Allah tasavvuru ortaya çıkmıştır. İnsan aklının Allah'ı kavramada yetkin ve yeterli olmayışı başta olmak üzere aklın tekâmül sürecine evrilmemesinin beraberinde getirdiği zihinsel kurgular, bunun sebebi olarak gösterilebilir.

Temel kaygı olarak görülmesi gereken bu durum, tenzih fikrine dayalı bir tevhit söylemi geliştirmenin gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Zira böyle bir söylem, yaratılmışların hâdisliğine delalet eden sıfatlardan birini bile Allah'a atfetmeyi imkânsız kılar. Daha açık bir anlatımla bu söylem, O'na yönelik tanımlamalarda muhdesliği andıran her türlü acizlik, cehalet, çokluk, benzerlik, zıtlık, ortaklık, yok oluş, son buluş, eksiklik ve kusuru O'ndan nefyetmeyi önceler. Açıkçası bu söylemin temel referanslarına İhlâs suresinde yer verildiği yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim mana bakımından eşsiz ve benzersiz olmayı ifade eden “*ehad*”²¹ kelimesiyle başlayıp aynı kelimeyle biten bu sure, tenzih zemini üzerine bina edilen tevhit söylemini sarih ve öz olarak ortaya koyar. Her şeyden önce tevhit merkezli bir perspektifi yansıtmaması ve içerdiği konular itibarıyla dinin asıllarını ihtiva etmesi bakımından su-
renin vermek istediği mesaj oldukça kapsayıcıdır.²²

İslâm dininin en temel ve vazgeçilmez ilkesi olan tevhidin alt konularını şu şekilde sıralamak mümkündür: Allah'ın varlığı ve O'nun varlığına ilişkin deliller, öncelikli bilinmesi gereken konulardandır. O'nun varlığının tüm zamanlarda zorunlu²³ ve yokluğunun imkânsız olduğunun açığa çıkarılmasının ardından zat ve hakikat bakımından mümkün varlıklardan ayrıştığı hususlar bilinmelidir. Daha sonra O'nun birliğinin ispatlanması amacıyla aklî ve naklî delillere temas edilir. O'nun bir ikincisi ve ortağı olmadığı sabit olunca, şanına yaraşır isim ve sıfatlar ve bunlarla nasıl nitelendiği bilgisi önem kazanır. Bunun yanı sıra O'nun hiçbir zaman nitelenmesi mümkün olmayan ve O'ndan nefyedilmesi gereken vasıfların neler olduğu bilgisine geçilir. Çünkü bu bilgi, Allah'ı her türlü benzerlik ve noksanlıktan uzak tutmayı konu edinir.²⁴

²¹ İbn Manzûr, “Vhd”, 6: 4781.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 814.

²³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 19.

²⁴ Veysi Ünverdi, “Kâdi Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname* 28/1 (2005): 203.

Tabiatıyla ontolojik ve epistemolojik çabanın ürünü olan bu bilgiler, Allah'ın bilinmesi ve tanınması noktasında farklı açılımlar getirmiştir. Aşkîlik ve içkinlik ekseninde karşımıza çıkan açılımlardan biri de, Allah'ın görülmesi/ru'yetullah²⁵ meselesidir. Bu mesele, İslâm dünyasındaki kelâm okullarının belirleyici temel paradigmaları minvalinde içerik kazanmış ve şekillenmiştir. Güncelliğini hâlâ koruyan bu mesele, özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ayrılığın ve çekişmenin bir aracı hâline dönüşmüştür. Nitekim itikatta Mu'tezilî olmayı bir övünç kaynağı gören Zemahşerî de,²⁶ meseleyi mensubu olduğu ekolün iki temel aslından biri olan tevhit ilkesi bağlamında değerlendirmiştir.

2. ZEMAHŞERÎ'NİN RU'YETULLAH MESELESİNE YAKLAŞIMI

2.1. Teolojik Arka Plan

Zemahşerî, Allah katında ilimlerin en şereflişinin tevhit ve adalet olduğunu²⁷ ve bu iki esasın, İslâm dininin kendisini ifade ettiğini belirtir. Çünkü İslâm dini, tevhit ve adalet demektir.²⁸ Ona göre sahih bir Allah tasavvuru açısından tevhit, zorunlu ve önceliği olan bir esastır. Zira bu esas, Allah'tan başka ilah olmadığı ve O'nun bir ve tek olduğu düşüncesini temel almakla birlikte diğer esaslara yön ve şekil verir. Bu anlamda tevhit, ezeli²⁹ ve ebedî³⁰ olan Allah'ın ilahlıkta tek olup ikincisi ve ortağı

²⁵ Ferâhîdî, "Rey", 2: 84; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, "Rey", *Mu'cemu mekâyisü'l-lügati*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Beirut: Dârü'l-fıkr, 1399/1979), 2: 472.

²⁶ Harezmi bölgesinde yetişen Zemahşerî, itikatta Mu'tezilî olduğunu açıkça söyleyip bununla gurur duyan ve müntesibi olduğu mezhebine dönük her türlü saldırıyla mücadele eden ve onu savunan bir şahsiyettir. *ez-Zemahşerî, Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilü'l-hulâfiyeti beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye)*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, 2. Baskı (Beirut: Dârü'l-beşâiru'l-İslâmiyye, 1428/2007), 46. Zemahşerî'nin hayatı, yaşadığı dönemdeki siyasî, toplumsal ve ilmî durum ile ilmî kişiliği, akidesi, eserleri, hocaları ve talebeleri hakkında bilgi için bkz. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 13-55; Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 11-48; Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015), 35-58.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 299.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 339-340.

²⁹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 12.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 295.

olmayan bir varlık³¹ olduğunun kabulü ve itirafıdır. Diğer bir ifadeyle eşi, benzeri ve misli olmayan yüce yaratıcının kulluk edilmeye layık yegâne varlık olduğunun hakikatidir o.³²

Zemahşerî'ye göre tevhidin kapsam ve içeriğini, Allah ile O'nun dışındaki her şeyi ifade eden âlem ve içindekilerle ilişkinin keyfiyeti belirler. Buna göre âlemin muhdesliği/yaratılmışlığı ve onu ortaya çıkaran varlığın muhdis/yaratıcı oluşu başta olmak üzere kadîm olan bu yaratıcıya atfedilmesi gereken nitelikler ve O'nun bu sıfatlarla nasıl vasıflandığının yanı sıra O'na atfedilmesi caiz olmayan sıfatlar ile O'nun birliğini ispatlama yöntemi, tevhidin temel konularını oluşturur. Esasen tevhidin konularını bu şekilde sıralarken Zemahşerî, ilahlığı sadece Allah'a mahsus kılmak suretiyle³³ yaratılmışların hâdisliğine delalet eden sıfatlardan O'nu tenzih etmeyi amaçlamaktadır.

Zemahşerî, Allah'ın duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilmesinin imkânsız olduğu düşüncesini öne çıkarır.³⁴ Ona göre bu düşünce, O'nu sonlu ve sınırlı varlıklara ait özelliklerden münezzehe kılma kabulüne dayanır. Nitekim böyle bir düşünce, onun tarafından bu dünyada ru'yetullahın inkârını beraberinde getirmiştir. Ancak o, bununla yetinmeyip Allah'ın ahirette de görülmeyeceğini savunmuştur. Bunun bir sonucu olarak da ilgili ayetlerin, kimi zaman hakiki anlamına, kimi zaman mecazî anlamına tutunarak onları anlamlandırma ve tevil etme yoluna gitmiştir.

2.2. Ru'yetullahın Reddine İlişkin Aklî Temellendirme

Zemahşerî, Allah hakkında O'nun nasıl bir varlık olduğuna dair bilme ve tanımanın anahtarı ve başlangıcı konumunda olan O'nun varlığı ve birliği bilgisinin fitri ve doğuştan olduğunu belirtir. Zira Allah, insanları bu bilgiyi onaylayacak ve benimseyecek kabiliyette yaratmıştır.³⁵ Ancak Zemahşerî'ye göre O'nun nasıl bir varlık olduğu bilgisine ne

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 650.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 51.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 414.

³⁴ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 463-464.

zorunlu olarak ne de gözlem yoluyla ulaşılır.³⁶ Aksine bu bilgiye, nazarla yani delile/delillere dayalı akıl yürütme ve enine boyuna düşünme sonucu ulaşılır. Bu sebepten kesbî bir bilgi olan nazar, Allah'ın insana yüklediği bir sorumluluktur.³⁷

Allah'ın bilinmesi ve tanınması için nazardan başka bir yol görme-
yen Zemahşerî, tevhit ve adaletle ilgili konuların akılla bilineceğini öne
sürer. Ona göre aynı zamanda insan açısından bir lütuf olan bu hu-
sus, O'nun nasıl bir varlık olduğunu kavramada aklın yol göstericiliğini
ortaya koyar.³⁸ Bu durum, bu tür konuların bilinmesinde aklın nakil
karşısında önceliğe sahip olması anlamına gelir. Bir başka deyişle ak-
lın delaletini öne çıkarıp nakli onun peşinden sürüklemek demektir.³⁹
Daha doğrusu naklin, tevhit ve adalet konularında akli desteklemek
üzere geldiğinin bir kabulüdür.⁴⁰

Tevhit ve adaletin nazarî bilgiye dayanması gerektiğini savunan
Zemahşerî, buradan hareketle ru'yetullah meselesini de aklî çıkarım
üzerine temellendirir. Nitekim o, cisim veya araz olmayı Allah'tan nef-
yederek duyu algılarından biriyle bile olsa Allah'ın idrak edilmesini
imkânsız bulur. Bu'na bağlı olarak Allah'ın görülmesinin muhal olduğunu dile
getirir.⁴¹ Bir bakıma olgusal alan ile aşkın alanı aynı kefeye koyarak
O'nun hem bu dünyada hem de ahirette görülmeyeceği üzerine aklî
ve dilsel çözümlenmelere yönelir. Öyle ki kendi iddiasını ispatlamak için
karşıt delil olarak sunulan ayetleri mecaza hamlederek tevil eder. Böyle-
likle nakli, aklın belirlediği kural ve doğrulara uyarlamaya ve onun için
şahit kılmaya çalışır.

Görmenin gerçekleşme şartları, bilhassa Allah'ı görmenin keyfiye-
ti ve imkânı ekseninde tartışılan ru'yetullah meselesini reddederken
Zemahşerî, esas itibarıyla O'nun yaratılmışlarla ontik farklılığına gön-
derme yapar. Ona göre zatı gereği mevcut ve kâdir olan Allah, zatıyla
temeyyüz eden tek varlıktır. Yani Allah, kendini zatıyla gösterir. O'nun

³⁶ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 40.

³⁷ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 83.

³⁸ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 40-41.

³⁹ Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 204.

⁴⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, trc. Numan Konaklı- Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 283.

⁴¹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

dışındaki diğer kâdir varlıklar, bünye/beden yapısıyla temeyyüz eder.⁴² Nitekim O, cisim ve araz olmadığı gibi bir cisme hulul etmeyip bir mekânda da yer tutmadığından kendisinde görülmeyi yaratmamıştır. Bu da Allah'ın zatıyla görülmesini aklen hükümsüz kılar.⁴³

Zemahşerî açısından nesnelere, iki kısma ayrılır. Birincisi, cisim ve renk gibi görünen şeylerdir. Diğeri ise, ses gibi görünmeyen şeylerdir. Ayrıca görünenler, nesnelere görülmesini iki şeyden biriyle engeller. Bunlar ya gözdeki bir bozukluk ya da görülmeye engel bir durumun varlığıdır. Fakat bu iki engelin ortadan kalkması durumunda bile Allah görülmez.⁴⁴ Zira O, duyu organlarından biriyle idrak edilmeyi ve görülmeyi kendinde yaratmamıştır.⁴⁵ Bu bakımdan fizikî âlemde geçerli olan bu koşul, aşkın varlık olan Allah için düşünülemez. Öte yandan görmeyi ortadan kaldıran engeller ise şunlardır: Gören ile görünen arasında bir perdenin olması, ince ve hassas bir yapıya sahip olması, görülemeyecek derecede küçük olması ve bunlarla birlikte uzakta ve yakında bulunması ile karşısında bulunmaması yani görme hizasının dışında kalmasıdır.⁴⁶ Bu engeller var olduğu sürece nesnelere görülmesi mümkün değildir. Filhakika cisim ve arazdan ibaret nesnelere mahsus bu engellerin birinin bile varlığı, görülmeyi imkânsız kılar. Ancak Allah için bu durum söz konusu değildir.

Zemahşerî, görülmenin gerçekleşme şartları üzerinde durmayıp sadece karşıda bulunma şartına değinir. Ona göre karşı karşıya gelmek, idrak ve görme olayında olmazsa olmazdır. Çünkü görülmenin meydana gelmesi, bu şarta bağlıdır. Ne var ki böyle bir şart, Allah için caiz değildir. Aksi takdirde O'nun da karşı karşıya gelinmeyle idrak edilmesi ve görülmesi gerekir. Oysa O, ne bir cisim ne de cisimde bulunan bir hâl yani arazdır.⁴⁷ Kuşkusuz karşıda bulunma cisim ve arazlar için geçerlidir; böyle bir şey, Allah hakkında tasavvur ve tahayyül edilemez.

⁴² Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 20-21.

⁴³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

⁴⁴ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16-17.

⁴⁵ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

⁴⁶ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁴⁷ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

2.3. Ru'yetullahın Reddine İlişkin Naklî Deliller

Allah-âlem ilişkisi bağlamında O'nun mutlak ve aşkın bir varlık oluşuna hâlel getirmeme kaygısı taşıyan Zemahşerî, benimsediği tevhit inancını aklî ölçütler ve esaslar üzerine inşa etmiştir. Bu anlamda o, tevhit inancının ana eksenini tenzih fikri olarak belirlemiş ve bu minvalde söylem geliştirmiştir. Nitekim konuyla ilgili nassların sıhhatini de bu fikir kapsamında ele almış ve değerlendirmiştir. Öncelediği bu fikrin bir sonucu olarak Allah hakkında hem bu dünyada hemde ahirette caiz görmediği ru'yeti ispatlamak için delil olarak getirdiği ayetleri nazarî bilgi ışığında anlama yoluna gitmiştir. Hatta karşıt delil olarak sunulan ve ihtimalli anlamlar içeren ayetleri tevil ederek kendi iddiasını güçlendirme ve pekiştirme aracı kılmıştır.

Ru'yetullah meselesinde aklın nakil karşısında önceliğini benimseyen Zemahşerî, tenzih fikrine dayalı tevhit akidesinin söz konusu ayetleri anlayabilmenin temel şartı olarak görmektedir. Açıkçası akıl ve tevil mekanizmasını öne çıkaran bu akideye göre eğer ayet, aklın belirlediği ilke ve kriterlerle örtüşüyorsa zahirine hamledilir; aksi takdirde mecaza hamledilip delil olarak kullanılır. Ancak bu sayede ilk görünüşte var olan belirsizlik ve muğlaklık giderilmiş ve sorun aşılmış olur. Bunun için aklî ve dilsel çözümlenmelerin işletilmesi, belirleyici ve etkin bir başvuru aracıdır.

Nassları değerlendirirken felsefî izahlara girmeyen⁴⁸ ve polemiklerden uzak duran Zemahşerî'nin, ru'yetullahın nefyine dair açık hüküm içerdiğini düşündüğü ayetlerden birisi En'âm suresinin 103. ayetinde yer alan “Gözler O'nu idrak edemez; fakat O, gözleri idrak eder.” kavlidir.⁴⁹ Ona göre buradaki göz anlamına gelen *basar* kelimesi, Allah'ın görme duyusuna yerleştirdiği ve kendisiyle görünenlerin idrak edildiği latif bir cevherdir. Bu nedenle gözler, O'na taalluk etmez ve O'nu göremez. Çünkü Allah, zatı gereği görülür olmaktan uzak ve yücedir. Fakat gözler, cisimler ve formlar/biçimler gibi ya aslen veya ona bağlı bir yönde bulunana taalluk eder. Allah ise; idrak edilenlerle

⁴⁸ Ömer Pakiç, “Rü'yetullahla İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001): 61.

⁴⁹ En'âm, 6/103.

ilgili latif idrak sahibi olduğundan hiçbir müdrikin idrak edemediği bu latif cevheri/gözleri görür. Mamafih O, gözlerin kendisini göremeyeceği kadar latiftir. Buna karşın bir şey, ne kadar latif olursa olsun O'nun görme algısının dışında değildir.⁵⁰

Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, En'âm suresinin 103. ayetinde iki kez geçen *idrak* kelimesine, görme manasını vermektedir. Oysa sözlükte bu ifadenin böyle bir anlamı kapsamadığı ortadadır.⁵¹ Zira *idrak*, bir şeyin hakikatine ait suret ve düşüncenin zihinde belirmesidir.⁵² Daha doğrusu gözün, görüleni tüm yönleriyle kavraması ve anlamasıdır. Görmek ise, bunun aksine gözün görüleni tüm yönleriyle kavrayamamasıdır. Bu da; idrakin görmeye nazaran daha hususi olduğunun delili olup aralarında işlem-kaplam ilişkisi söz konusudur. Bu durumda türü nefyetmek cinsi nefyetmeyi gerektirmeyeceği için Allah'ı idrak edemekten O'nun hiçbir zaman görülemeyeceği sonucu çıkarılamaz.⁵³ Zaten ayette Allah'ın, görülmeyi değil, idrak edilmeyi reddettiği rahatlıkla görülebilir.

Zemahşerî'nin ru'yetullah konusunda sıkı sıkıya sarıldığı ve üzerinde fazlasıyla durduğu diğer ayet, A'râf suresinin 143. ayetidir.⁵⁴ Ona göre bu ayette Hz. Musa'nın kendisini görme talebi, bizzat Allah tarafından açıkça reddedilmektedir. Bu minvalde o, "Bana tecelli ederek beni seni görebilir hâle getir" dediğinde⁵⁵ Allah, kesinlik bildiren "len/olmaz" edatıyla bunun asla mümkün olamayacağını yani "Bunu yapmak, benim konumumla çelişir." buyurarak onun bu talebine olumlu karşılık vermemektedir. Buradaki "Len terânî/Beni göremezsın."

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 51-52; Pakiş, "Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi", 64.

⁵¹ "Derake" sülâsî fiil kökünden türeyen "idrak"; "ulaşma, yetişme, nihai sınıra varma, ardsıra peş peşe gelme, bütünüyle kuşatma, anlama ve bilme" anlamlarına gelir. Bkz. el-Cürcânî, "İdrâk", 13; el-Ferâhîdî, "Drk", 2: 22; İbn Fâris, "Drk", 2: 269; İbn Manzûr, "Drk", 2: 1363-1366.

⁵² Cürcânî, "İdrâk", 13.

⁵³ Pakiş, "Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi", 65-66.

⁵⁴ "Mûsâ, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster de sana bakayım.' dedi. Allah da 'Beni (dünyada) asla göremezsın. Faka dağa bak, eğer o yerinde durursa se nde beni görebilirsin.' dedi. Rabbi dağa tecelli edince, onu yerle bir ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni noksanlıklardan tenzih ederim Allahım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim. dedi.' A'râf, 7/143.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 147.

sözü, Allah'ın ne şimdi ne de gelecekte görülebileceğinin bir beyanı ve tekidedir. Çünkü nefyedilen görülme, Allah'ın sıfatlarına aykırı ve zıttır.⁵⁶ Ayrıca Zemahşerî açısından bu sözün, bir sonraki ifade olan “Ancak dağa bak.”⁵⁷ emriyle bağlantısı görmezden gelinemez. Nitekim Allah'ın kendisiyle vasıtasız konuştuğu bir peygamber olan Hz. Musa'nın,⁵⁸ aklen muhal olan bu talebinin vahametine tanık olması için dağa bakıp nasıl yerle bir olduğunu görmesi istenmektedir. Bunun üzerine Rabbi dağa tecelli edince yani gücü ve kudreti dağda belirip emir ve iradesi oraya yansıyınca, onun yerle bir olduğuna şahit olan Hz. Musa korkudan bayılmıştır.⁵⁹ Ayıldığında ise, “Senin hakkında caiz olmayan görme ve diğer şeylerden seni tenzih ederim.” diyerek tövbe etmiştir. Akabinde de; “Senin görülmez ve hiçbir duyuyla idrak edilmez olduğuna iman edenlerin ilkiyim.” demiştir. Tüm bunlar, kendisiyle vasıtasız konuştuğu peygamberi bile olsa hiç kimsenin O'nu göremeyeceğini açıkça gösterir.⁶⁰

Zemahşerî, kendisine yöneltilecek bir soru olarak gördüğü, Hz. Musa'nın “Bana kendini göster sana bakayım.”⁶¹ sözündeki kastının ne olduğunu açıklama ihtiyacı hisseder. İlk bakışta tutarsızlık ve sorun varmış gibi görünen bu söz, her şeyden önce ona göre caiz olmayan bir şeyi talep etmek demektir. Ancak insanlar arasında Allah için neyin caiz neyin caiz olmayacağını en iyi bilenlerden biri olmasına⁶² rağmen Hz. Musa bu sözü söylerken, O'nu görmek isteyenlerin talebinin imkânsızlığına delil getirerek onları kınamayı ve O'nun “Beni asla göremezsin.” sözünü işittiklerinde susturmayı amaçlamaktadır. Bunun dışında başka bir kasıt aranmamalıdır.⁶³ Böylelikle onlara bu sözü işittirmek suretiyle içlerine düşen şüphenin giderilmesini ve yakînî bilgiye erişmelerini istemektedir.⁶⁴

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 149.

⁵⁷ “ve lakin unzur ile'l-cebeli” A' râf, 7/143.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 146.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 149, 150.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 150.

⁶¹ “Erinî enzur ileyke” A' râf, 7/143.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 147.

⁶³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 18.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 147-148.

Geçmişte kavminin ileri gelenlerinden bazılarının⁶⁵ Hz. Musa'dan Allah'ı ayan beyan bir şekilde çıplak gözle görme talebi, Allah tarafından zulüm olarak nitelendirilmiştir. Kuşkusuz onların inatlarından ötürü sundukları bu öneri, kabul edilebilir mümkün bir talep değildir.⁶⁶ Zira onlar, belli bir yönde bulunması muhal olan Allah'ın görülmesini mümkün görerek O'nu cisim ve araz kategorisinde değerlendirmiştir. Oysa Hz. Musa onlara, O'nun görülmesinin imkânsız olduğuna dair apaçık burhan ve delil ortaya koymasına rağmen onlar, buzağıya tapanlar gibi küfürlerinde diretmişlerdir. Bunun üzerine Allah, nasıl buzağıya tapanları öldürülmeye mahkûm etmişse, onların üzerlerine de yıldırım göndermiştir.⁶⁷

Allah'ı görme isteği, Hz. İbrahim'in Allah'tan kendisine ölülere nasıl dirilttiğini göstermesi talebi -ki bu talep, ne zulüm ne de yıldırım çarpmasına maruz kalma nedenidir- gibi caiz olan bir talep olmuş olsaydı, zulme uğramaz ve başlarına yıldırım musallat olmazdı.⁶⁸ Nitekim Allah'ın görülmesi, onların bir cismi yaratmadaki imkânsızlığı gibidir.⁶⁹ Bu anlamda kendilerine ilahlık atfedilen heykeller ve resimler/semboller, birbirlerini desteklemek ve yardım etmek üzere bir araya gelmiş olsalar da, O'nun yarattığı olduğu en küçük ve hor görülen varlığa bile güç yetiremezler. Öyle ki o varlık onlardan bir şey kapıp alsa, bir araya gelseler de onu geri almaya muktedir değillerdir.⁷⁰

Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin kayıtsız ve şartsız reddedildiğini gösteren gerek A'râf suresinin 143. ayeti gerekse bu ayeti destekler mahiyette onu doğrulayan Bakara suresinin 55. ayeti ile Nisâ suresinin 153. ayeti, O'nun bu dünyada görülemeyeceği yönünde açık ve genel hüküm içerdiği aşikârdır. Bu yönüyle ayetler, Zemahşerî'nin elinde güçlü ve sağlam bir dayanak olarak görünmektedir. Benzer şekilde Hz.

⁶⁵ Zemahşerî, bir yerde bu kimselerin yetmiş kişi olduğu bilgisini vermekte; başka bir yerde ise, on bin kişi olduğunu belirtmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143, 572.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 572; *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 144.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 572; *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁶⁹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 167.

Peygamber, ne Mîrac gecesinde ne de başka bir zaman diliminde dünya gözüyle Rabbini görmüştür.⁷¹

Zemaşerî, Ehli Sünnet tarafından Allah'ın ahirette görüleceğine dair delil olarak kullanılan ayetlere yönelmektedir. Bu ayetlerden ilki, Rabbimizin Kıyâme suresindeki şu sözleridir: “O gün birtakım yüzler aydıdır, Rablerine bakarlar.”⁷² Zemaşerî'ye göre, mefulün öne geçtiği bu ayetteki⁷³ “nâzıratün” kelimesine “bekleme ve umma” anlamı verilmesi daha uygundur. Zira Allah, hiçbir şey tarafından kuşatılmamakla beraber tüm yaratılmışların toplanacağı mahşerde bulunanlar arasında değildir. Bu nedenle kendileri için korku ve hüzn olmayan müminlerin bakışlarını Allah'a yöneltmesi aklen imkânsızdır. Bu durumda çok anlamlı olan bu kelimenin, kendisiyle birlikte tahsisi uygun olan bir manaya hamledilmesi gerekir. O mana ise, “Beklenti içerisine girmek ve dilemektir. Buna göre müminler, o günde Rablerinden kendilerine nimet ve cömertlikte bulunmasını ümitle beklerler. Nitekim onlar, dünyada yaptıkları tüm hayırlı işlerin karşılığı olarak bunu dilemeye hakları vardır.”⁷⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Zemaşerî, çok anlamlı ve müşterek bir lafız olan “nâzıratün” kelimesine literal/temel anlamı yerine kapsamına giren alt anlamlarından birini vermektedir. Böylelikle o, dünya ve ahiret ayırımına gitmeden genelleştirdiği iddia ve söylemini delillendirmek üzere sözü zahirî manadan mecaza hamlederek tevîl etmiştir. Oysa sözün kendisiyle kastedilen mana rahatlıkla anlaşılakta iken, onun bu şekilde bir yola girmesi, her şeyden önce kendisiyle çelişmesi demektir. Zira kendisi, A' râf suresinin 143. ayetinde geçen “enzur ileyke” kavlindeki “nezara” fiiline “bakmak” anlamını verirken;⁷⁵ burada “ilâ” edatıyla kullanılan “nâzıratün” kelimesine “beklemek ve ümit etmek” anlamını vermesi, onun aklî tevilden kaynaklanan zorlama bir yorum içerisine

⁷¹ Örneğin; Hz. Peygamber'in Rabbini görmediğine dair ilk hadîs, sahabeden Ebû Zerr rivayetiyle şu şekilde anlatılır: “Rasûlullah'a, 'Sen Rabbini hiç gördün mü?' diye sordum. Bunun üzerine o, 'O, bir nurdur, ben O'nu nasıl göreyim' buyurdular” (Müslim, İman, 291; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân -Necm suresi-, 3278).

⁷² Kıyâme, 74/22-23.

⁷³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4: 649.

⁷⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4: 649, 650.

⁷⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2: 148.

girdiğinin belirtisidir. Üstelik ayette kelimeye başka bir anlam verilmemesi adına “ila” edatıyla kullanımında “bakmak ve görmek” anlamına geldiğini teyit etmek üzere kelime, “yüz” kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Ayrıca Zemahşerî, lügat çalışması olan “*Esâsü’l-Belâğâ*”da, “nezara” maddesini işlerken, “Ona baktım ve onu gördüm” anlamına gelen “nazartü ileyhi ve nezaratühû” ifadesine yer vermektedir.⁷⁶ Doğrusu bu durum, onun “nezara” fiilinin “ilâ” edatıyla kullanımında, sadece “bakmak ve görmek” anlamına geldiğini bildiği ve kabul ettiğinin itirafıdır.

Sözlükte, “ilâ” edatıyla kullanıldığında fiil, bir şeyi veya bir yeri görmek için bakışları ona doğru yönelmek anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu anlam, kelimenin sahip olduğu temel ve ilk akla gelen hakikî manadır.⁷⁷ Buna manaya göre “nezar”, <>gözle hissetmek>> demektir.⁷⁸ Bununla birlikte kelime, kalple görme anlamına da gelir.⁷⁹ Hâl böyle iken, Zemahşerî’nin kelimeye esas manasını vermek yerine “fi” edatıyla kullanımında sahip olduğu uzak anlamını vermek suretiyle manayı tahsis etme gereği duyması, ilk bakışta kabul edilebilir ve anlaşılır bir şey değildir. Ancak dil ve belagat uzmanı olan bu âlimin kendisinden beklenmeyecek böyle basit bir dil hatasına düşmesinin arkaplanında, yön ve mekândan münezzeh olan Allah’ın yaratılmışlar tarafından hiçbir zaman ihata edilemeyeceği düşüncesi yatmaktadır. Zira Allah, ne duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilebilir ne de görülebilir.⁸⁰ Kuşkusuz Allah’ın zatı, diğer zatlardan farklı olarak kendine özgü olup, O’nun görülmemesinde doğrudan ve belirleyici bir etkendir.⁸¹ Buna bağlı olarak Zemahşerî, aklın ru’yetullaha hiçbir zaman cevaz vermediğini savunmuştur.

Ehl-i Sünnet’in ru’yetullahın caizliğine/mümkün oluşuna delil getirdiği diğer bir ayet ise; Allah’ın Mutaffifin suresindeki şu beyanıdır: “Hayır, kuşkusuz kıyamet günü onlar, kesinlikle Rablerinden mahrum

⁷⁶ Zemahşerî, “Nzr”, *Esâsü’l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü’s-Sûd (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1998), 2: 282.

⁷⁷ Ferâhidî, “Nzr”, 4: 237; İbn Fâris, “Nzr”, 5: 444; İbn Manzûr, “Nzr”, 6: 4465.

⁷⁸ İbn Manzûr, “Nzr”, 6: 4465.

⁷⁹ İbn Manzûr, “Nzr”, 6: 4465.

⁸⁰ Zemahşerî, *Kitâbu’l-Minhâc*, 16.

⁸¹ Zemahşerî, *Kitâbu’l-Minhâc*, 16.

birakılacaklardır.”⁸² Zemahşerî'ye göre ayette geçen, “Rablerinden ke-sinlikle mahrum bırakılmış olurlar.” ifadesinde, temsil yöntemine⁸³ baş-vurulmuştur. Buna göre nasıl ki bir hükümdarın yanına asalet ve itibar sahibi kimseler girebiliyor ve hakir görülen kimselerin girmesine izin verilmiyorsa, bunun gibi Allah indinde değersiz ve aşağılık kimseler de O'ndan mahrum bırakılırlar. Ancak onların mahrum bırakılmaları, O'nun rahmeti ve cömertliğinden istifade edememeleri anlamındadır.⁸⁴ Bu durumda ayette, akli delile binaen hazfedilen bir sözün varlığı karşı-mıza çıkar.⁸⁵ Bu söz ise, Allah'ın rahmeti ve cömertliğidir.⁸⁶

Ru'yetullah'a delil olarak sunulan ayet grubu, güzel iş yapanların, yani iman edip salih amel işleyenlerin ahirette karşılaşacağı mükâfat ve lütfundan bahseden Nisâ 4/173,⁸⁷ Yûnus 10/26⁸⁸ ve Nûr 24/38. ayetleridir.⁸⁹ İlk bakışta birbirinin aynı ve devamı gibi görünen bu üç ayetin Zemahşerî, Mücbire ve Müşebbihe olarak isimlendirdiği Ehl-i Sünnet kesiminin⁹⁰ iddiasının aksine, Allah'ı ahirette görmenin mümkün oluşuna ve bunun vuku bulacağına yönelik delil olamayacağını savunur. Ona göre, cen-netlik kimseleri Allah, daha güzeliyle mükâfatlandırmasının yanı sıra ilave olarak lütfundan ziyadesiyle verecektir.⁹¹ Bu ziyade de, iyiliklerin karşılığı olarak ya on katı sevap ya on kattan yedi yüz kata kadar se-vap ya da Allah'ın mağfireti ve O'nun rızasıdır.⁹² Bunun dışında O'nun

⁸² Mutaffifîn, 83/15.

⁸³ Temsil, duyu organları ve aklın idrak alanı dışında kalan fizik ötesi konuları, fizikî dünyadaki benzerlerini örnek alarak kavrama yöntemidir. Bu yöntemde, temsil eden ile temsil edilen arasında bir benzerlik/analji ilişkisi bulunduğu varsayılır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 188; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Ya-yınları, 2006), 202-203.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 708-709.

⁸⁵ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 316.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 709.

⁸⁷ “İman edip salih amel işleyenlere gelince, Allah, onların mükâfatlarını eksiksiz öde-yecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir...” Nisâ, 4/173.

⁸⁸ “Güzel iş yapanlara karşılık olarak daha güzeli ve fazlası vardır. Ona yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.” Yûnus, 10/26.

⁸⁹ “Böylece Allah, onları yaptıklarından daha güzeliyle mükâfatlandırır ve lütfundan kendilerine fazlasıyla verir. Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır.” Nûr, 24/38.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330; 3: 237.

⁹² Zemahşerî, kendi iddiasına delil kılmak için bunu, farklı ravilerin nakillerine dayan-

yüzüne bakmak kabilinden bir ziyade söz konusu değildir.⁹³ Nitekim o kimseler, işledikleri sevabın kat kat karşılığını almak ve lütuf olarak mükâfatlarını artırmak için Allah'ı tesbih ederler/O'nu her türlü eksiklik ve kusurdan tenzih ederler ve O'ndan korkarlar. Esasında lütfu hesapsız olan Allah'ın vermesi ya lütufta bulunma ya mükâfatlandırma ya da bedel/karşılık biçiminde gerçekleşir. Mükâfatlandırma ise, hak etmeye göre gerçekleşir.⁹⁴

Allah'ın ahirette görülmesinin caizliğine delil getirilen diğer bir ayet grubu ise Kehf 18/110⁹⁵ ve Ahzâb 33/44.⁹⁶ ayetlerdir. Bu ayetlerde, kendilerinden razı olduğu⁹⁷ ve selamıyla yücelttiği kimselerin⁹⁸ O'nunla karşılaşmaları anlatılmaktadır. Lügatte “lûkyân” manasında “karşılama, karşılaşma ve buluşma” anlamına⁹⁹ gelen “likâ” kelimesi, Allah lafzıyla birlikte terkip olarak yan yana kullanıldığında, ‘O’na kavuşma ve O’nunla buluşma” demektir. Ancak O’nunla karşılaşma; O’na bakmak ve O’nu görmek değildir. Aksine sorguya çekilmek üzere haşredilmektedir.¹⁰⁰ Nitekim haşredilme sonrası kıyamet gününde ölüm meleğiyle birlikte diğer melekler, ibadet ve taata kendilerini adayan¹⁰¹ kimseleri selamlayarak onlara cenneti müjdeler.¹⁰² Aynı zamanda o kimselere Allah, rahmeti ve şefkatiyle muamelede bulunur.¹⁰³

Görüldüğü üzere Zemahşerî, “likâ” ile “ru’yet” arasında delaletle ilgili dilsel bir ayırma giderek Allah’a izafe edilen “likâ” sözcüğünün hakikî anlamını temel almıştır. Bu kez o, mecaza başvurmayıp metnin zahiri formuna tutunmuş ve yukarıdaki iki ayette hazif olduğunu dil-

dırır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330-331.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 237.

⁹⁵ “De ki: ‘Ben de ancak sizin gibi bir beşerim. Ancak bana ilahınızın tek olduğu vahyediliyor. Her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, salih amel işlesin ve ibadette hiçbir şeyi O’na ortak koymasın.’” Kehf, 18/110.

⁹⁶ “Allah’a kavuşacakları gün müminlere yönelik esenlik dileği ‘Selam’dır. Allah onlar için kıymetli/cömert bir mükâfat hazırlamıştır.” Ahzâb, 33/44.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 721.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 530.

⁹⁹ Ferâhîdî, “Lqy”, 4: 97; el-İsfehânî, “Lqy”, 966.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 337.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 529.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 530.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 529.

lendirmiştir. Ona göre hazfedilen, yeniden diriltildikten sonra mahşere çıkma yani kıyamet günüdür. Buna, dilin ve aklın delaleti imkân tanımıştır. Böylece bu iki ayet, kendisini dilsel ve akli delilin gerektirdiği biçimde ifade etmiştir. Bir anlamda Allah, metin içinde kalıp kastını açığa vurmuştur. Onun perspektifiyle, dil ve aklın referanslarına uygun olan bu okuma biçimi daha sağlıklı bir yaklaşımdır.

Allah'ın ahirette görülmesi meselesi, ahiret ahvalinden olup hakkında bilgi sahibi olunabilmesi için vahyî bilginin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Zira duyu verileri ve akılla ahiret ahvali hakkında doğrudan bilgi sahibi olunması mümkün değildir. O hayata ilişkin bilgiler, yalnızca naklî delile dayanır. Bu nedenle akıl, bu tür konularda onun bilgisine gereksinim duyar. Bu bağlamda Kur'an'a müracaat edildiğinde, müminlerin O'nu göreceğine dair açık hükmün¹⁰⁴ varlığına rastlanmaktadır. Zaten bu hüküm, sözün zahirî manasından rahatlıkla çıkarılmakta ve anlaşılmaktadır. Nitekim bu hükmü teyit eder ve pekiştirir mahiyette birçok hadis rivayet edilmiştir.¹⁰⁵ Farklı tariklerle rivayet edilen bu hadislerin her biri, esasında aynı manayı ifade etmekle birlikte bu hadislerin sıhhati üzerinde muhaddisler herhangi bir tereddüt ve kuşku izhar etmemişlerdir. Aksine onlar, manen mütevatir derecesinde gördükleri bu hadisleri¹⁰⁶, Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından görülmesinin mümkün ve caiz olduğunu gösteren ayetlerin tefsiri addetmişlerdir.¹⁰⁷

SONUÇ

Zemahşerî, Allah hakkında konuşmanın temel kriteri ve ön koşulu olarak tenzîh söylemini olmazsa olmaz görmektedir. Onun perspekti-

¹⁰⁴Kıyâme, 75/22-23.

¹⁰⁵Sahabeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin naklettiği başka bir hadis ise şu şekildedir: "Hz. Peygamber, 'Kapıları ve içlerindeki eşyaları gümüşten olan iki cennetin yanı sıra kapıları ve eşyaları altından olan iki cennet daha vardır. Adn cennetindeki cennet ehli ile bunların Rablerine bakışları arasında, O'nun vechi üzerindeki Kibriya örtüsünden başka bir şey olmayacaktır.' buyurdular." (Buhârî, Tevhîd, 24; Müslim, İman, 298; İbn Mâce, Sünen, I, 80). Zikredilen bu hadislerle ilgili ravi zinciri ve açıklama için bkz. Canan, "Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi)", *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, 14: 473-474; Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 70-86.

¹⁰⁶Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 175.

¹⁰⁷Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, 86.

fiyle bu söylem, sahip olduğu düşünce sistemi içerisinde yer alan tevhit doktrinine rengini vermekle birlikte içeriklenmesinde etkin ve belirleyici unsur hükmündedir. Nitekim tevhit doktrini bağlamında, Allah'ı teşbih ve tecsimden münezze kılma ve bu anlamda O'nu hâdis niteliklerden soyutlama esas gaye görülmüştür. Buna bağlı olarak ru'yetullah konusuna da, bu doktrin ekseninde yaklaşılmış ve tartışılmıştır.

Zemahşerî, cisim olmayan bir varlığın görülme imkân ve ihtimalini, cismaniyet koşulları ölçüğünde değerlendirmiştir. Diğer bir anlatımla onun, Allah'a nisbeti bakımından reddettiği temel kavram, cismaniyettir. Zira ru'yet için görünende aranan özelliklerin hepsi, cismin nitelikleri arasındadır. Lakin ne bir cisim ne de bir araz olan Allah'ın duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilmesi mümkündür. Bu bakımdan O'nun görülmemesi, herhangi bir engel, kusur yahut arızî/geçici bir hâlden kaynaklanmayıp kendi zatında bu imkânı yaratmamasındandır.

Zemahşerî için tanrısal zatın yapısı gereği duysal algının dışında olması, ahiret için de geçerlidir. Ona göre nesnel dünyada Allah hakkında istidlâlî olarak elde edilen bu bilgi, gaibin bilgisine erişmede öncü niteliğindedir. Daha doğrusu Allah hakkındaki bu bilginin hakikatinin hem şahid hem gaip de değişmesi muhaldir. Dolayısıyla onun nazarında bu bilgi, kesin olmakla birlikte kapsayıcı ve tutarlıdır. Çünkü şahidin hükmüyle gaip hakkında yargıda bulunurken müşterek bir vasıf aranır. Buradaki vasıf ise Allah'ın maddî özellikler taşıyıp taşımadığıdır. Aynı zamanda delalette ortaklığı ifade eden bu vasıf, ahirette bile olsa O'nun herhangi bir kimse tarafından gözle görülmesini imkânsız kılar. Bu bağlamda Zemahşerî'nin, ru'yetullah meselesini, dünya ve ahiret hayatı için eşitlemeye ve genelleştirmeye çalıştığını söylemek mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Arpa, Enver. *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni – Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*- 31 (Güz 2015): 25-50.

- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. Trc. Numan Konaklı- Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Canan, İbrahim “Rü’yetullah (Allah’ın Görülmesi)”. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*. 14: 473-479. 7. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. “Tevhîd”, *Kitâbü't-ta'rifat*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. “İdrâk”, *Kitâbü't-ta'rifat*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Drk”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 2: 22. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Lqy”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4: 97-98. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Nzr”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4: 237-238. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Vhd”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4: 350-351. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. “Lqy”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. 2. Baskı. 966-968. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. “Vhd”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. 2. Baskı. 1138-1139. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. “Nzr”, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğati*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5: 444. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. “Rey”, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğati*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2: 472-473. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. “Drk”, *Lisânü'l-'arab*.

- Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 2: 1363-1366. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, 1119.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Nzr”, *Lisânü'l-' arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6: 4465-4468. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, 1119.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Vhd”, *Lisânü'l-' arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6: 4779-4783. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, 1119.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Korkmazgöz, Rıza. “Mu'tezile Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018): 291-327.
- Özler, Mevlüt. “Allah'ın Zatinin Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997): 91-106.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Pakiş, Ömer. “Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001): 55-79.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. 3. Baskı. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Türkmen, Hasan. “Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İz-düşümü”. *Artuklu Akademi Dergisi* 3/1 (2016): 55-80.
- Ünverdi, Veysi. “Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”. *Bilimname* 28/1 (2005): 201-245.

- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. "Nzr", *Esâsü'l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 2: 282-284. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. "Vhd", *Esâsü'l-belâğati*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 2: 322-323. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-ulûm, 1428/2007.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. 4 Cilt. 5. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilü'l-hulâfiyeti beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye)*. Thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-beşâiru'l-İslâmiyye, 1428/2007.