

1170 yılında Kirman Selçuklu hânedanından Arslanşah, kardeşi Behram Şah'a yenilerek adaşı Sultan Arslanşah'a sığınmıştı. Emîrlerden Akkuş oğlu Cemâleddin Muhammed kumandasında gönderilen bir kuvvet Behram Şah'ın askerlerini yenerek Arslanşah'a Kirman hükümdarlığını temin etti. Bu başarı üzerine bu ülkede de Arslanşah adına hutbe okunmaya başlandı. Irak Selçukluları gittikçe güçleniyor, siyasî ve askerî başarıları devam ediyordu. Diğer yandan Zengîler Devleti Hükümdarı Nüred-din Mahmud'un kudretinin gittikçe genişlemesine, halifenin mânevî nüfuzunu kullanmasına rağmen, Musul Atabegi Mevdûd oğlu II. Seyfeddin Gazî, Arslanşah'ı metbû tanıdı. Yine 1174'te Hûzistan hâkimi Afşar Şümle (asıl adı Aydoğdu) Cihan Pehlivan tarafından mağlûp edilerek öldürüldü ve sultanı metbû tanıması şartıyla bu bölgenin idaresi Arslanşah'ın kardeşi Muhammed'e verildi. Bu hadiseden bir süre önce de Merâğa, Tebriz ve diğer bazı yerlerin hâkimi Arslanapa'nın vefatı üzerine Tebriz, oğlu ve halefi Feleküddin Ahmed'in elinden alınıp bu hânedanın kuvveti kırılarak devlete baş eğdirilmişti. Bir süre sonra sıranın kendisine geleceğine inanan halifelik hükûmeti bundan derin bir kaygı duymakta idi. İldeniz, oğlu ve halefi Cihan Pehlivan Muhammed halifenin sadece mânevî nüfuz sahibi, diğer bir ifade ile müslümanların mânevî reisi olması görüşünde idiler. Ancak her ikisi de bu hususta fiilî bir teşebbüste bulunmadılar. Çünkü bunun geniş karışıklıklara yol açacağını hesap etmişlerdi. Bu sırada ülkenin çevresinde önemli siyasî gelişmeler oluyor, büyük devletler (doğuda Hârizmşahlar ve Gurlular, batıda Zengîler ve Eyyübîler) ortaya çıkıyordu. Gürcüler'in de kuvveti iyice kınlanamıştı. Nitekim 1175'te Ani'yi yeniden ellerine geçirdikleri gibi karşılarına çıkan İldeniz'i de yenmeye muvaffak oldular. Bunun üzerine atabeg bütün kuvvetlerini topladı ve devlete tâbi beylerin yardımı gelmelerini istedi. Arslanşah da sefere katılmak için yola çıktı, fakat hasta olduğundan savaşa katılamadı. Selçuklu ordusu Türkler'in Akşehir adını verdikleri Ahılkelek'e ve oradan da Taryâlîs ovasına kadar ilerlediği halde Gürcüler savaşı göze alamadılar. Bunun üzerine Gürcü topraklarında geniş ölçüde yağma ve tahrip akınları yapıldı. Nahçıvan'da bir süre hasta yattıktan sonra iyileşen Arslanşah, emîr hâcibi ve

üvey kardeşi Cihan Pehlivan Muhammed ile birlikte Hemedan'a dönmek üzere yola çıktı. Tebriz'e gelince annesinin, Hemedan'a varınca da İldeniz'in öldüğünü haber aldı (1175). Babasının ölümünü öğrenen Cihan Pehlivan ise süratle Nahçıvan'a döndü ve İldeniz'in hazine ve ordusuna sahip olarak kendisini atabeg ilân etti. Bu, devlet idaresini bizzat eline almak hususunda Arslanşah için bulunmaz bir fırsattı. O da Irak emîrlere dayanarak bu fırsatı kullanmak istedi. Hatta Cihan Pehlivan ile karşılaşmak için onlarla birlikte harekete geçip Zenca'n'a kadar geldi ise de burada hastalandı. Gerek bundan gerekse şahsiyetinin zayıflığından Hemedan'a dönüp Cihan Pehlivan'a atabegliğini tanıdığını bildirerek devletin idaresini yeni atabeg bıraktı ve ölümüne (Receb 572/Ocak 1177) kadar ona hiçbir güçlük çıkarmadı. Esasen buna sıhhati de müsaade etmiyordu. Bu sebeple onun Cihan Pehlivan tarafından zehirlendiğine dair olan rivayet doğru değildir. Mezarı, babası Tuğrul'un Hemedan'da yaptırmış olduğu medresenin hazîresindedir.

Zayıf yaratılışlı bir insan olan Arslanşah göz alıcı bir şekilde giyinmeyi, eğlence, ihtişam ve debdebeyi seviyordu. Kaynaklarda âdil, sakın, kibar, hatta mahcup tabiatlı bir hükümdar olarak vasıflandırılan Arslanşah, bilhassa atabegleri İldeniz ve Cihan Pehlivan'ın dirayeti sayesinde hâkimiyetini Ahlat'tan Horasan'a kadar genişletebilmiştir. Kendisinden sonra yerine geçen oğlu Tuğrul, Irak Selçukluları'nın son hükümdarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ezrak el-Fârîkî, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid*, British Museum, nr. Oriental 5803, vr. 191^b, 194^a, 195^b, 196^a, 205^{a-b}, 207^a-208^a; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 156-158, 196; *Ahîbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 105, 115, 131-133, 140, 144-169, 174, 197; Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (nşr. Muhammed İkbâl), London 1921, s. 233, 277, 281-330; a.e. (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1957-60, s. 446; Bûndârî, *Zübdetü'n-Nuşra* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, s. 236-240, 288-289, 296-301; a.e. (trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 215-220, 257-258, 264, 267-268; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 195-196, 214, 255, 267-269, 292-293, 321, 328, 338; Reşîdüddin, *Câmî'u't-tevârîh* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 138-139, 148, 157-175; Muhammed b. İbrâhîm, *Târîh-i Selâçika-i Kirmân* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 51-60; "Vardan, Cihan Tarihi: Türk Fütühâtı Tarihi (889-1269)" (trc. H. D. Andreasyan), *Tarih Semineri Dergisi*, sy. 1-2, İstanbul 1937, s. 205-206, 208; Mükrimin Halil Yınanç, "Arslanşah", *İA*, I, 610-615.



FARUK SÜMER

ARŞ

(العرش)

Kur'an ve hadiste ilâhî hükümrânlık ve taht anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükteki asıl anlamı "yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey"dir. Buna bağlı olarak "tavan, ev, çadır; ayağın parmaklara doğru uzanan tümsek kısmı" gibi mânâlarda da kullanılmıştır. Ayrıca mecazi olarak "hükümrânlık, şan, şeref ve taht" anlamlarına da gelir.

Kitâb-ı Mukaddes'te arş "kralın tahtı, hükümrânlık, Allah'ın tahtı" olmak üzere üç mânâda kullanılmıştır. Dâvûd ve Süleyman peygamberlerin tahtı ile Firaun'un tahtına arş adı verilirken kelimenin birinci anlamına (Luka, 1/32; I. Krallar, 1/46; Yeremya, 22/30), ilâhî saltanatın eski zamandan beri kurulmuş olup (Mezmurlar, 93/1-2) ebediyen devam edeceği, bu saltanatın hak ve adalet temellerine dayandığı (Mezmurlar, 45/6) belirtilirken de ikinci anlamına işaret edilmiştir. Üçüncü anlamdaki arş ise Allah'ın ezelden beri üzerinde oturduğu (Mezmurlar, 9/4, 6, 7, 47/8, 55/19; Vahiy, 6/13, 7/10) bir taht olup evrenin en yüksek noktasındadır (Mezmurlar, 11/4; JE, XII, 141). Kerûbîler'in başları üzerindeki gök kubbede bulunan bu taht, pembe-mavi karışımı gök yakutu rengindedir (Hezekiel, 1/26, 10/1; Mezmurlar, 99/1; İşaya, 37/16). Altından billür gibi berrak bir hayat ırmağı akar (Vahiy, 22/1, 3). Kalın bulutlarla örtülü bulunan tahtın çevresinde arslana, danaya, kuşa ve insana benzeyen özel yaratılışlı dört canlı mevcuttur (Vahiy, 4/6-10). Secdeye kapanan melekler ve bütün gökler ordusu bu tahtın etrafını kuşatmıştır (Vahiy, 7/11-12; I. Krallar, 22/19).

Kur'an'da arş, Hz. Yûsuf'un ve Sebe Melikesi Belkis'in tahtı anlamında (Yûsuf 12/100; en-Neml 27/23, 38, 41, 42) ve ayrıca Allah'a nisbet edilmiş olarak iki şekilde kullanılmıştır. Arşın doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a nisbet edildiği on sekiz âyetin bir kısmında rabbü'l-arş (et-Tevbe 9/129; ez-Zuhruf 43/82), bir kısmında da zül-arş (el-İsrâ 17/42; el-Mü'min 40/15) tabirleri kullanılmıştır ki her ikisini de "arş sahibi" mânasında anlamak mümkündür. Göğlerin ve yerin yaratılmasından bahseden bir âyet-te O'nun arşının su üzerinde bulunduğu belirtilir (Hûd 11/7). Bazı âyetlerde de arşın büyük, değerli ve şerefli (azîm, ke-

rîm) oluşundan söz edilir (et-Tevbe 9/129; el-Mü'minûn 23/116). Arş melekler tarafından taşınmaktadır ve bu taşıyıcıların kıyamet günündeki sayısı sekizdir. Yine melekler arşın çevresini sarmış olup yüce Allah'ı övgü ve tesbih ile anarlar (ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7; el-Hâkka 69/17). Kâinatı yaratan ve idare eden Allah arşa *istivâ** etmiştir (Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2). Bazı müfessirler Kur'an'da yer alan "yükseltilmiş tavan" ("es-sakfû'l-merfû'", et-Tûr 52/5) tabiriyle arşın kastedildiğini belirtirler (Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, VI, 118).

Hadislerde Allah'a, Cebrâil'e ve şeytana ait olmak üzere üç ayrı arştan söz edilir. Bunlardan Cebrâil'in ve şeytanın arşı hakkında fazla bilgi verilmez; sadece Hz. Peygamber'in, Cebrâil'i gökle yer arasında bir arş (taht) üzerinde otururken gördüğü belirtilir (Buhârî, "Tefsîr", 65/5; Müslim, "İmân", 257). Şeytanın da Allah'ın arşı gibi deniz (veya su) üzerinde bir arşı bulunduğu, çevresinin yılanlarla çevrili olduğu ve şeytanın insanları saptırmak üzere yardımcılara emirleri buradan verip yeryüzüne saldırdığı bildirilir (Müslim, "Münâfikûn", 66, 67, "Fiten", 87; Tirmizî, "Fiten", 63). Hadislerde Allah'a atfedilen arşın nitelikleri ise şöyle sıralanabilir: Göklerle yeryüzünün yaratılmasından önce su üzerinde bulunan arş, yedinci göğün üzerindeki firdevs (veya adn) cennetinin üstündeydi. Allah da arşın fevkindedir (Buhârî, "Tevhîd", 21, "Bed'ü'l-halk", 1, "Cihad", 4; Tirmizî, "Tefsîr", 6, 58, 68, "Şifâtü'l-cenne", 4). Alt, üst, sağ, sol gibi yönleri, ağırlığı, gölgesi, köşeleri, sütunları bulunan bu arş göğün üzerinde kubbe şeklinde duran büyük ve değerli bir nesnedir (Buhârî, "Tevhîd", 22, 23, "Tefsîr", 65/5; Müslim, "İmân", 327, "Tevbe", 14, "Zikir", 61-63; Tirmizî, "Tefsîr", 41). Arşın sütunları üzerinde kelime-i tevhid yazılıdır (Süyûtî, *el-Haşâ'îşü'l-kübrâ*, I, 12-13); sağında Hz. Peygamber'e tahsis edilen **makâm-ı mahmûd*** bulunmaktadır (Tirmizî, "Menâkıb", 1; *Müsned*, I, 398). Arş meleklerce taşınmakta ve Allah'ı tesbih eden melekler onun etrafında dönmektedirler (Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 194; Tirmizî, "Da'avât", 79; İbn Hacer, XXIV, 239). Şehidlerin ruhları arşın altında dolaşır (Müslim, "İmâre", 121). Kıyamet günü insanların hesabı çekilme işine başlanması için Hz. Peygamber arşın altında secdeye kapanarak şefaât dileyecektir (Müslim, "İmân", 327). Hz. Peygamber güneşin bir yörüngede (müstakar) seyrettiğini ifade eden âyetin (Yâsîn 36/38)

tefsirini yaparken onun yörüngesinin arşın altında olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Tevhîd", 23; Müslim, "İmân", 250-251).

Hadis literatüründe arşla ilgili olarak yer alan bu bilgilerin yanında Sünî-Şîî birçok kelâm ve tefsir kitabı ile hadis şerhi mahiyetindeki eserlerde Hz. Peygamber'e atfedilen daha başka bilgiler de mevcuttur. Bu tür rivayetler arasında, arşın nurdan veya kırmızı, yeşil, sarı ve beyaz renkli nurdan (İbn Ebû'd-Dünyâ, vr. 48^a; Mâtürîdî, s. 70; Semerkandî, s. 123; Küleynî, s. 129) veya nur suyundan (Âlûsî, XII, 9, 10) yahut kırmızı veya yeşil yakuttan (Zemahşerî, III, 145; İbnü'l-Cevzî, III, 212) yaratılmış büyük bir nûrânî cisim olduğunu belirtenler bulunduğu gibi, onun Allah'ın nurundan yaratıldığını ifade edenler de vardır (Zehebî, s. 56-58, 96; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 182). Bazı rivayetlerde arşın sütunları arasındaki mesafenin çok uzun olduğu, güneşin ışığını arşın nurundan aldığı (Mâtürîdî, s. 70), bütün canlı varlıklara ait resimlerin (bilgilerin) arşta bulunduğu (Sa'lebî, s. 11), bütün yaratıkların dillerine göre arşın Allah'ı tesbih ettiği (Abbas el-Kummî, II, 176), arşın göklerin üzerinde bir kubbe gibi durduğu (Dârekutnî, vr. 70^a), kıyamet günü yeniden şekillenecek olan yer yüzüne ineceği (İbn Kesîr, *en-Nihâye*, I, 268) bildirilir. Söz konusu kaynaklarda bazan dört, bazan sekiz sütunlu olarak tanımlanan arşın koç şeklinde veya insan, arslan, öküz, kartal yüzlü olan ve ayakları yerde, başları yedinci kat göğün üzerinde bulunan meleklerce taşındığı, sayıları dört olan bu taşıyıcıların âhirette bazı peygamberlerin de katılmasıyla sekize ulaşacağı, Allah'ı tesbih ederken Arapça, diğer zamanlarda ise Farsça konuştukları nakledilir (Taberî, XXIV, 19, 26; XXIX, 33; Zemahşerî, III, 415; Kazvînî, I, 86). Fakat bu rivayetlerin çoğu İsrâiliyat'a dayanan asılsız bilgilerdir. Arşın melekler tarafından taşınmasını, işlerin yürütülmesi ve idare edilmesi anlamında bir mecaz olarak telakki edenler de olmuştur (Beyzâvî, III, 221).

Hasan-ı Basrî'nin görüşünü benimseyen bazı âlimler arş ile **kürsî***'nin aynı şey olduğunu ileri sürmüşlerse de bu görüş çoğunluk tarafından kabul edilmemiştir (İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, IV, 584). Ebû Müslim el-İsfahânî arşa "kâinat binasının çatısı" (Râzî, XVII, 15) mânasını vermiştir. Kâmil b. Kemâl de arşı "Allah'ın kayyûm oluşu" ile te'vil etmek istemiş, fakat karşı delillerle bunun isabetsizliği gösterilmiştir (Âlûsî, XII,

9-10). Konuyla ilgili rivayetlerde belirtildiğine göre taşıyıcı meleklerden başka arşın etrafında dönen ve içlerinde Cebrâil ile Mikâil'in de bulunduğu yetmiş bin saf oluşturmuş melekler vardır. İsrâfil de **sûr***a üflemek için emir bekleyen bir görevli olarak arşın çevresinde bulunmaktadır. Arşı taşıyan meleklerle kürsî arasında nurdan oluşan yetmiş veya yetmiş bin perde (hicab) bulunur (Zemahşerî, IV, 152; Beyhakî, s. 508; İbnü'l-Cevzî, VII, 208; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, III, 297, 298; V, 336). Naslarda arşın, üzerinde bulunduğu belirtilen suyun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları dört noktada toplamak mümkündür: 1. Bu su ölüleri diriltecek olan bir çeşit hayat suyudur (Makdisî, II, 10). Kur'an'da "el-bahrü'l-mescûr" (et-Tûr 52/6) diye adlandırılan "taşkın deniz" de bu sudur (Zehebî, s. 65). 2. Anâsır-ı erbaadan biri olan ve bütün canlı varlıkların kaynağını oluşturan sudur (M. Reşîd Rızâ, XII, 17). 3. Mahiyeti ancak Allah tarafından bilinen bir sudur (İbn Hacer, XXVIII, 191). 4. Arşın su üzerinde olması tamamen mecazi mânâda olup ilâhî hâkimiyet ve saltanatın zorunluluk kanunlarından bağımsız bir tarzda cereyan etmesi demektir (Elmalılı, IV, 2759-2761). Bu dört görüşten hadislerin teyit ettiği ve birçok âlimin de benimsediği, mahiyeti bilinmese de arşın altında gerçek anlamda bir suyun mevcut olduğunu savunan görüştür. Bu telakkiye göre arşın su üzerinde oluşu bir geminin deniz üzerinde duruşu gibi de değildir.

Naslarda hakkında pek az bilgi verilen arş konusundaki itikadî tartışmalar kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı hicrî II. asrın başlarına kadar uzanır. Dârimî'nin belirttiğine göre Cehmiyye ve Mu'tezile gruplarının ortaya çıkışına kadar geçen zaman içinde Ehl-i kitap'la birlikte müslümanların tamamı, yedinci kat göğün üstünde bulunan, meleklerce taşınıp çevresinde dönülen büyük ve değerli bir arşın varlığına iman ettikleri halde sözü edilen fırkaların bunu inkâr edip arş kavramına "mülk" yani "bütünyle âlem" mânasına gelen yeni bir anlam vermelerinden itibaren Ehl-i sünnet'in ilk kaynaklarında "arşa iman" konusuna önemle yer verilmeye başlanmıştır (er-Red 'ale'l-Cehmiyye, s. 9). Söz konusu kaynaklarda arşa imana dair müstakil fasılların açılması, Dârimî'nin bu ifadesini doğrular mahiyettedir (bk. İbn Ebû Zemeneyn, vr. 29^a). Hatta bu konu-

da müstakil eserlerin bile yazıldığı bilinmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin *Kitâbü'l-'Arş*'i ile Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsen-nâ'nın *Fezâ'ilü'l-'arş* adlı eseri bunlardan bazılarıdır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1276, 1438). Benzeri eserler daha sonra da kalem alınmıştır. Kelâm ilminin giderek yayılması ve Ehl-i sünnet âlimlerince de kullanılan bir metot haline gelmesiyle akaid ve kelâm kitaplarında arş, mânası, mahiyeti, yaratılmışlığı ve Allah'la ilişkisi bakımından tartışma konusu olmuştur.

Cehmiyye'nin arşa verdiği "mülk" yani "yerleri ve gökleriyle birlikte bütün âlem" mânası Mu'tezile kelâmcıları tarafından da benimsenerek savunulmuştur. Ebû Hanîfe, Eş'arî ve Mâtürîdî dışındaki Sünnî kelâmcıların çoğunluğu ile bazı Şîî âlimler Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tesiriyle arşa "mülk" mânası vermişlerse de zamanla İslâm filozoflarının konu ile ilgili düşüncelerinden etkilenerek onu "âlemi her yönden kuşatıp sınırlayan ve her taraftan yuvarlak olan doku-zuncu felek" diye açıklamışlardır (Râzî, XII, 147; Beyzâvî, II, 245; *et-Ta'rifât*, "arş" md.; Ubeydullah es-Semerkindî, vr. 2^a). Böylece kelâmcılar istivâ meselesinin zihne getirdiği antropomorfist güçlüklerden kurtulmak için arşa "mülk" ve "salâtanat" mânası vermekle birlikte onun hâricî varlığı bulunan bir nesne olduğunu kabul etmeye de mecbur kalmışlar, en azından arş kavramının her iki anlamı da kapsadığı görüşünü benimsemişlerdir (İbn Fûrek, s. 43; Nesefî, *Tebşıra*, vr. 61^b). Hatta arşın şekil ve mahiyetinin bilinemeyeceği, fakat göklerin üstünde bulunan bir cisim olduğu noktasında müslümanların ittifak ettikleri bile öne sürülmüştür (Pezdevî, s. 223-224; İbnü'l-Arabî, s. 313-314; Râzî, XV, 238; XVII, 13; 187).

Âlem anlayışlarını Batlamyus nazariyesine dayandıran İslâm filozofları, kürsînin yedi kat gök ile yedi kat yere nazaran büyüklüğünü çölün ortasına atılmış bir yüzük halkasına, arşın da kürsiye göre büyüklüğünü çölün halkaya olan büyüklüğüne benzeten, böylece arşın kâinata nisbetle büyüklüğünü anlatan bir hadisi de (İbn Hacer, XXVIII, 386) delil göstererek kürsînin "felek-i sevâbit", arşın ise "felek-i atlas" olduğunu öne sürmüşler ve bütün felekleri arşın hareket ettirdiğini savunmuşlardır (İbn Sînâ, *Risâletü'l-'arş*, vr. 495^{a-b}; Râzî, XIV, 118, 120). Bazı kelâmcıların arş hakkındaki yaptığı yorumların da kaynağını teşkil eden (İbn Teymiyye, *Mecmû'û fetâvâ*,

VI, 54) bu nazariye günümüzde değerini kaybetmiştir.

Selefiyye'ye mensup âlimler ise Kur'an'da ve özellikle hadislerde yer alan bilgilere dayanarak arşı âlemden ayrı bir nesne kabul etmişler, onun yedinci kat göğün üstündeki adn veya firdevs cennetinin üzerinde kubbe şeklinde bir taht olduğunu ve âlemin buradan idare edildiğini söylemişler, görüşlerine muhalefet eden kelâmcılarla filozofları da şiddetle tenkit etmişlerdir (Ahmed b. Hanbel, s. 102; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 111-112; İbn Kayyim, *Hâdî'l-er-vâh*, s. 59-60, 332-333). Çünkü onlara göre naslarda belirtilen özellikleri dikkate alarak arşa "ilâhî tasarrufun hüküm sürdüğü âlemin tamamı" mânasını vermek imkânsızdır. Arşın melekler tarafından taşınması, etrafında dönülmesi, göklerle yerin yaratılmasından önce mevcut olması, aynı âyetle yedi gök ile arşın birbirinden ayrı varlıklar şeklinde mütalaa edilerek Allah'ın yedi göğün de büyük arşın da rabbi olduğunun belirtilmesi (Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 9, 10-11; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Merisî*, s. 436), alt, üst gibi cihetlerinin ve ayrıca sütunlarının bulunması (*Şerhu'l-'Aķidetü't-Taķāviyye*, s. 252; Âlûsî, XVI, 154), ilk devir âlimlerince sadece "taht" mânasında kullanılması (İbn Kuteybe, s. 37 vd.; İbnü'l-Cevzî, III, 213) ve Kur'an'da Allah'ın değerli (kerîm) bir arş sahibi olarak nitelendirilmesi gibi hususlar, Selefiyye'nin arşa "mülk" mânası vermeye engel gördüğü belli başlı dayanaklardır (İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 108-109). Zira âyet ve hadislerde belirtilen bu nitelikleri göz önünde bulundurup arş kelimesinin geçtiği yerlere "mülk" veya "âlem" kelimesini koyarak söz konusu naslardan anlamlı hükümler çıkarmak her zaman mümkün olmaz. Mesele arş kelimesinin geçtiği bazı nasları, "Mülkün etrafını meleklerin kuşattığını görürsün"; "Bir de ne göreyim, Mûsâ mülkün sütunlarından birine tutunmuş"; "Mülkün altına gider ve secdeye kapanırım" şeklinde anlamının yanlışlığı açıktır. M. Reşîd Rızâ, arşı gerçek mânasında kabul etmeyi Allah'ın hükümlerini ifade etmek için daha uygun görür. Zira ona göre ancak büyük bir arş, büyük bir mülkün idare edilmekte olduğunu gösterir (*Tefsîrü'l-menâr*, XI, 91). Selefiyye'ye göre arş, filozofların öne sürdüğü gibi âlemin tamamını içine alan bir küre şeklinde de değildir. Çünkü "mülk" mânasına alınmasını im-

kânsız kılan sebepler, onun küre şeklinde olmasına da engel teşkil eder. Hadislerde de cennetin ortasında ve üstünde bulunan bir kubbe gibi tasvir edilmesi (Beyhakî, s. 528), arşın küre şeklinde olmadığını göstermektedir (İbn Teymiyye, *Mecmû'û fetâvâ*, V, 150-152; VI, 547). Bununla birlikte hadislerdeki tasvirleri, arşın küre şeklinde olmasına engel görmeyenler de vardır (Meydânî, s. 91; Âlûsî, XVI, 161).

Arşın yaratılmış olup olmadığı konusuna gelince, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre o Allah'ın yarattığı ilk varlıktır (Malatî, s. 102; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Merisî*, s. 437; Râzî, XXII, 14, 187). İlk yaratılışın su veya kalem olduğunu ileri sürerler varsa da bunların yaratılıştaki öncelikleri, göklerin ve yeryüzünün yaratılışına nisbetle izâfî olduğu kabul edilmektedir (M. Reşîd Rızâ, I, 149). İbn Huzeyme gibi bazı âlimler, "Allah vardı, ondan önce hiçbir şey yoktu ve arşı su üzerinde idi" (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 1) hadisi ile İbn Abbas'tan nakledilen, "Allah hiçbir şey yaratmadan önce arşı su üzerinde idi" (Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 12) şeklindeki habere dayanarak arşın ezelden beri Allah'la beraber var olan kadîm bir nesne olduğunu savunmuşlardır (Aynî, XX, 299). İbn Teymiyye arşın yaratılmış olduğunu belirtir (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 354-355; a.mlf., *Mecmû'û fetâvâ*, V, 145-146, 314). Ancak onun arşı tür olarak kadîm, fakat zat olarak hâdis telakki ettiğini iddia edenler olmuştur (Muhsîn el-Emîn, s. 486-487). Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî ise bunun İbn Teymiyye'ye yapılmış bir iftira olduğunu söyler (*Cilâ'ü'l-'ayneyn*, s. 206). Arşın kadîm olduğu iddiası, onun su üzerinde yaratıldığını açıkça belirten hadis (Tirmizî, "Tefsîr", 12) ve sahâbe sözleri (Taberî, XII, 3-4; Makdisî, I, 148-149) yanında selef âlimleriyle kelâmcıların ulûhiyyet anlayışına aykırı düşmektedir.

Arşla ilgili olarak üzerinde durulan Allah-arş ilişkisi konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Cehmiyye, Mu'tezile ve bazı Şîa kelâmcıları Allah'la arş arasındaki münasebeti izah etme güçlüğünden kurtulmak için arşın Allah'a nisbet edilen müstakil varlığını inkâr edip naslara muhalif düşmüşlerdir (Eş'arî, *Maķālat*, s. 210; Kādî Abdülcebbar, s. 351; Abbas el-Kummî, II, 175). Buna karşılık Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye mensupları arşın Allah'ın mekânı olduğunu, aksi takdirde melekler tarafından taşınmasına ve etrafında dönülmesine

bir mâna verilemeyeceğini söylemişlerdir (Bağdâdî, s. 73, 77, 112). Ebû Hanîfe ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Allah'ın, yaratıklarından ayrı olarak arşın üstünde olduğuna inanmayı gerekli görerek arşı Allah ile yaratıkları arasında bir sınır kabul etmişlerdir (Ebû Hanîfe, *el-Vaşıyye*, s. 75; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 105-109). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre Allah-arş ilişkisi naslarda belirtildiği şekilde ispat edilmeli, ancak teşbih de nefyedilerek gerçek mânasının bilinemeyeceğine inanılmalıdır (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74-75). Daha sonra gelen Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları arşın varlığını inkâr etmemekle birlikte, Allah'ı sonsuz ve sınırsız bir varlık olarak kabul edip arşın üstünde, herhangi bir yerde veya bir yönde bulunması cisim olmasını gerektireceği için O'nunla arş arasında bir yön ve mekân münasebeti kurulamayacağını savunmuşlardır (Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 29; Nesefî, *Tebşîra*, vr. 62^a-63^a); Fahreddin er-Râzî, ilâhî emirlerin ilk muhatapları olan meleklerin bulunduğu bir yer olması itibarıyla arş ile Allah arasında sadece kâinatın yönetilmesi açısından bir ilişki kurulabileceğini belirtir (*Esâsü't-takdîs*, s. 158). Selefiyye'ye göre ise Allah'la arş arasında naslarda ispat edilen, ashap ve tâbiîn âlimleri yanında müctehid imamlarca da kabul edilen bir yön ilişkisi mevcut olup bunun inkârı mümkün değildir (Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 120-134; İbn Kayyim, *İctimâ'u'l-cüyûşil-İslâmiyye*, s. 39, 41-43). Bunlara göre Allah zâtıyla yaratıkları arasında değil arşın üstündedir, âhirette de öyle olacaktır; ancak arşa bitişmekten, dokunmaktan, ona hulûl etmekten münezzehtir. O'nun arşın üzerinde oluşu, bir insanın taht üzerinde oturduğu veya bir cismin diğer bir cisim üzerinde durduğu gibi düşünülemez. Çünkü Allah'ın zâtı da sıfatları da yaratıklara benzemediğinden O'nun yaratılmış bir nesne olan arşla ilişkisini kavramak imkânsızdır (İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, V, 199, 258, 388). M. Reşîd Rızâ, kelâmcıların, gayb âlemini duyular âlemine kıyas ettiklerinden Allah-arş ilişkisini inkâr ettiklerini belirterek Allah'ın kâinatı idare ederken arşı vasıta yaptığını, emirleri önce arş ehline verdiğini, emirlerin buradan ilgili yerlere ulaştığını kabul edip ulûhiyyetin arşla olan münasebetine böyle bir açıklama getirir ki (*Tefsîrül-menâr*, III, 217-218) bu açıklama hadislerde yer alan bilgilere uygun görünmektedir (Müslim, "Selâm", 124).

Öyle görünüyor ki mahiyeti, Allah ve kâinatla ilişkisi ne olursa olsun, arşın ilâhî azamet ve saltanatın tasviri gibi mecazi mânası varsa da sadece bu mânaya itibar ederek onun gerçek bir varlığı bulunan, meleklerce taşınıp çevresinde dönülen ulvî bir makam olduğunu inkâr etmek naslara aykırı düşmektedir; dolayısıyla ashop ve tâbiinden beri inanılan şekliyle arşın mevcudiyetini kabul etmek gerekmektedir.

Bazı müsteşrikler, Kur'an ve hadislerde yer alan arş ile Kitâb-ı Mukaddes'te belirtilen arş kavramı arasında benzerlikler bulunduğu gerekçesiyle, Hz. Muhammed'in bu kavramı yahudilerden aldığını iddia etmişlerse de görüşlerini destekleyecek geçerli bir delil ortaya koyamamışlardır. Onlara göre arş kavramının yer aldığı bütün süreler, Hz. Muhammed'in yahudilerle karşılaşp bilgi aldığını sandıkları bir yer olan Medine devrine aittir (Thomas, s. 202-221). Halbuki arş kelimesi daha önce Mekke'de nâzil olan sürelerde de geçmektedir (meselâ bk. et-Tekvîr 81/20; el-Burûc 85/15). Ayrıca söz konusu iddia, bütün semavî dinlerce kabul edilen ilâhî kitapların vahye dayandığı esasına da aykırı düşmektedir. Kur'an'da yer alan bilgilerin geçmiş ilâhî kitaplardaki bilgileri doğrulaması, her şeyden önce hepsinin ilâhî kaynaklı olduğu gerçeğine bağlanmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "arş" md.; *Li-sânül-'Arab*, "arş" md.; *et-Ta'rifât*, "arş" md.; *Müsned*, I, 258, 398; II, 358, 451; V, 158; Buhârî, "Tefsîr", 65/5, "Tevhîd", 21-23, "Bed'ül-halk", 1, "Cihâd", 4; Müslim, "İmân", 250-251, 257, 327, "Münâfikûn", 66-67, "Fiten", 87, "Tevbe", 14, "Zikir", 61-63, "İmâre", 121, "Selâm", 124; İbn Mâce, "Muḥaddime", 13, "Edeb", 55, "Zühâd", 33, 39; "Cihâd", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 19; Tirmizî, "Fiten", 63, "Tefsîr", 6, 12, 41, 58, 68, "Şifâtül-cenne", 4, 15, "Da'avât", 39, 79, 104, "Büyü", 6-7, "Tib", 32, "Menâkıb", 1; Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ebşâf*, Kahire 1949, s. 45-46; a.mlf., *el-Vaşıyye*, Kahire, ts., s. 75; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ("Akâ'idü's-selef içinde), nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr — Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 102; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vi-testam), Leiden 1960, s. 9-12; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Merist* ("Akâ'idü's-selef içinde), s. 436-437; Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* ("Akâ'idü's-selef içinde), s. 120-134, 162, 194; İbn Ebû'd-Dünyâ, *Kitâbü'l-'Azame*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 400, vr. 48^{a-b}; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, Kahire 1349, s. 37, 39; Eş'arî, *Maḳâlât*, I, 210-212; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 105-110; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, s. 129-131; Taberî, *Tefsîr*, XII, 3-4; XXIV, 19, 26; XXIX, 33; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 41, 70, 74-75; Dârekutnî, *Kitâbü's-Sıfât*, TSMK, Revan,

nr. 510, vr. 68^a-70^a; İbn Ebû Zemeneyn, *Uşûlü's-sünne*, TSMK, Revan, nr. 510, vr. 29^a; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 148-149, 166; II, 10; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 99-101, 102; Ebû'l-Leys es-Semerikandî, *Ḳurretü'l-'uyûn*, Kahire 1316, s. 123; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Haleb 1402/1982, s. 43, 117-118; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân* (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 351; Sa'lebi, *'Arâ'isü'l-mecâlis*, Kahire 1301, s. 11, 14; İbn Sînâ, *Risâletü'l-'arş*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4891, vr. 495^{a-b}; a.mlf., *Resâ'il*, İstanbul 1298, s. 87, 88; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 73, 77, 78, 112, 331; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), II, 288; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, s. 481, 497, 508, 528; Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 223-224; Gazzâlî, *'Akide*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 882, vr. 1^b; a.mlf., *el-İktisâd*, Kahire 1966, s. 29; Nesefî, *Tebşîrâtü'l-edille*, vr. 61^b, 62^a-63^a; a.mlf., *Bah-rü'l-kelâm*, Konya 1329, s. 23, 36; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 145, 415; IV, 152; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşim*, s. 313-314; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-meşîr*, III, 212-213; VII, 208; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XII, 147; XIV, 14, 101, 113, 115, 117, 118, 120; XV, 238; XVII, 13, 15, 134, 187; XXII, 14, 187; XXX, 109; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, Kahire 1354/1935, s. 158; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 141-142; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *'Acâ'ibü'l-maḥlûkât*, Kahire 1315, I, 86-87; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, İstanbul 1306, II, 245, 247; III, 34, 221, 345; Şerhu'l-'Akide'ti'l-Tahâviyye, s. 252; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerikandî, *el-'Akide'tü'z-zekiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 2^a; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, IV, 584; V, 145-146, 150-152, 199, 258, 314, 388, 547, 556, 595; VI, 54, 547; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 108-109, 111-112, 354-355; Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, Medine 1388/1968, s. 19-42, 44, 56-58, 64, 65, 66, 67, 92-150; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşil-İslâmiyye*, Amritsar 1896, s. 39, 41-43; a.mlf., *Hâdî'l-ervâh*, Kahire, ts. (Mektebetü Nehdâti Mısır), s. 59-60, 332-333; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 182; a.mlf., *en-Nihâye* (Zeynî), I, 268; a.mlf., *el-Bidâye*, I, 8, 11-12; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XXIV, 239; XXVIII, 191, 386; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, XX, 299; Süyûtî, *el-Haşâ'ışü'l-kubrâ*, Beyrut 1405/1985, I, 12-13; a.mlf., *ed-Dürü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Kahire 1314, III, 297, 298; V, 336, 338; VI, 118; Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, Kahire 1327 — Beyrut, ts. (Dâru lhyâit-türâsî'l-Arabî), X, 392, 394-395; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1276, 1438; Nu'mân el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-'ayn*, Kahire 1292, s. 206; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, XII, 9-10; XVI, 154, 161; XVII, 45; XX, 33; Meydânî, *Şerhu'l-'Akide'ti'l-Tahâviyye*, Dimaşk 1982, s. 90-91; Abbas el-Kummî, *Seft-netü'l-bihâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), II, 175-176; Muhsin el-Emîn, *Keşfü'l-irtiyâb fi et-bâ'i Muḥammed b. 'Abdilevhâb*, Dimaşk 1347, s. 486-487; M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 149; III, 217-218; VIII, 451; XI, 91; XII, 17; Elmalılı, *Hak Dîni*, I, 589, 856, 858; III, 2177-2178; IV, 2759-2761; Thomas J., "God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ân", *Numer*, XX/3, Leiden 1973, s. 202-221; J. Berque, "Arsh", *EJ²* (ing.), I, 661; M. Sel. Throne, *JE*, XII, 141-142.

