

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Kasım / November 2022, 3/2: 155-189

**Meşhur Mu‘tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü‘yetullâh
Meselesine Bakışı**

Mustafa DEMİR

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Doctor, Presidency of Religious Affairs
Ardahan, Turkey
yusuftaha27@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-6139-7417

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Published: 30 Kasım / November 2022

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Kasım / November

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 3/2, **Sayfa:** 155-189.

Atf / Citaes: Demir, Mustafa. “Meşhur Mu‘tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü‘yetullâh Meselesine Bakışı [The Perspectives Of Mu‘tezilî Ahl Al-Sunnah On The Issue Of Ru‘yetullah In The Context Of Divine Texts]” *Sirat* 3/2 (Kasım/ November 2022): 155-189.
<https://doi.org/10.56477/sirat.1153276>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.

 Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Meşhur Mu‘tezilî ve Sünnî Müfessirlerin Rü‘yetullâh Meselesine Bakışı

Öz

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasında en fazla tartışılan konulardan biri *rü‘yetullâh* meselesidir. Her iki tarafın Allah tasavvurunu anlamak için bariz bir örnek olan bu konu tefsirlere de yansiyarak müfessirler arasında büyük tartışmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu tartışmalar, genel itibariyle Allah’ın dünyada ya da âhirette görülmesinin mümkün olup olmadığı, görmeyi mümkün kılan şartlar ve O’nu görmenin nasıl olacağı vb. konularda yoğunlaşmıştır. Bu makalede meşhur Mu‘tezilî müfessirlerden Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) ve Zemahşerî (öl.538/1144) ile Mâtürîdî (öl.333/944), Ebû’l-Muîn en-Nesefî (öl.538/1115), Fahreddin er-Râzî (öl.606/1210) gibi Sünnî müfessirlerin *rü‘yetullâh* konusu ile ilgili nasları nasıl yorumladıklarına yer verilmiş ve makalenin temelini oluşturan bu yorumlar değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Gerek Mu‘tezilî gerekse Sünnî müfessirler âyetleri yorumlamada mezhebî bağlılıklarını yansıtmıştır. Her mezhep mensubu müfessir *rü‘yetullâh* ile ilgili âyetlerin yorumlanmasında her ne kadar ön kabullerinden sıyrılıp objektif olma amacı taşıyor olsalar da yaptıkları yorumlarda mezhebî aidiyetin daha belirgin olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus çalışmamız esnasında iki akımın aynı nasları yorumlama biçimlerindeki karşılaştırmamızda da görülmüştür. Ayrıca *rü‘yetullâh* konusu, mezhebî aidiyetin tefsirler üzerinde etki derecesini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rü‘yetullâh, Mâtürîdî, Zemahşerî, Kâdî Abdülcebâr.

The Perspectives of Mu'tezila And Ahl al-Sunnah on The Issue of Rü'yetullah in The Context of Divine Texts

Abstract

One of the most controversial issues between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila is the issue of ru'yetullah. This issue, which is an obvious example of understanding the vision of Allah on both sides, has also been reflected in the Tafsir, caused great controversies among the commentators. These controversies in general focused on issues such as whether it is possible to see Allah in this world or afterlife, conditions that make it possible to see Him, and how it will be to see Him. In this article, it was handled with how the famous Mu'tezili commentators Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) and Zemahsharî (538/1144), and Sunni commentators such as Mâtürîdî (333/944), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (538/1115), Fahreddin er-Râzî (606/1210) interpreted the divine text on the subject of ru'yetullah and these interpretations, which constitute the basis of article, were evaluated. Both Mu'tezili and Sunni commentators reflected their sectarian devotions in interpreting the verses. Although every sectarian member of commentators aims to be objective in the interpretation of the verses about ru'yetullah, it is understood that the sectarian affiliation is more obvious in their interpretations. This matter was also seen in our comparison of the two school of thought's interpretation of the same texts during our study.

Keywords: Tafsir, Rü'yetullah, Mâtürîdî, Zemahsharî, Kadî Abdulcabbâr.

Giriş

Rü'yet ve *Allah* lafızlarının terkiibinden meydana gelen *rü'yetullâh* lafzı, Kur'ân-ı Kerim'de bu şekliyle yer almamaktadır. Kur'ân'da *rab* ve *nazar* kelimelerinin geçtiği “*Rablerine bakarlar*”¹ âyeti yer almaktadır. *Rü'yetullâh* lafzı ise zamanla kaynaklarda yerini almıştır. Kur'ân'da geçen *nazar*,² *ziyâde*,³ *likâ*,⁴ *mezid*⁵ kavramlarına, literatürde *rü'yetullâh* anlamı verilmiştir. *Rü'yet* kelimesine lügatte görünür olan şeyi fark etmek, dünyada veya ahirette gözle görmek⁶ anlamları verilmiştir. İstilahta ise, cennet ehlinin ahirette gözleriyle Allah'ı görmeleri⁷ şeklinde yer almıştır.

Allah'ın dünyada ve ahirette görülüp görülemeyeceği meselesinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konu ile ilgili âyetler mezhebi görüşleri çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Onların *rü'yetullâh* ile ilgili nasları nasıl yorumladıklarına geçmeden önce daha sağlıklı bir sonuca varabilmek için bu konudaki genel yaklaşımlarına yer verilmesi daha uygun olacaktır. Ehl-i Sünnet *rü'yetullâh* ile ilgili olumlu/mümkün görüş belirtirken; Mu'tezile, dünyada da ahirette de Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmiştir. Onlar *rü'yetullâh* konusuna yaklaşımlarını usul-i hamse ilkelerinden özellikle *tevhid* ilkesine dayandırmışlardır. Allah'ı diğer varlıklara ait nitelemelerden,

¹ el-Kıyâme 75/23.

² el-Kıyâme 75/23.

³ Yûnus 10/26.

⁴ el-Kehf 18/110; el-'Ankebut 29/5.

⁵ Kaf 50/35.

⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1414), “rae”, 14/291; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), “rae”, 6/2347; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004), “rae”, 94.

⁷ Fikret Karaman, *İslamî İnanç Değerleri ve Çağdaş Dinî Akımlar* (İstanbul: Çelik Yayınları, 2015), 209.

özelliklerden, benzerlikten (teşbih) *tenzih* etme⁸ hususundaki hassasiyetleri onların en temel yaklaşımlarına dönmüştür.

1. Mu‘tezile’nin Konuya Yaklaşımı

Mu‘tezile’ye göre Allah gözle görülmez. Çünkü O, görülen varlıklardan (meriyyât) değildir. Nitekim bir mekânda bulunan ve maddî özelliklere sahip olan varlıklar için görme eylemi gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla cisim, mekân, zaman, maddî varlıklara benzerlik vb. nitelikler asla söz konusu olmayan Yüce Allah için *rü‘yet* mümkün değildir.⁹ Eş‘ârî (öl. 324/935-936), neredeyse Mu‘tezilî düşünürlerin tamamının *rü‘yetullâh* Allah’ın bilinmesi anlamında kalp ile görülmesini kabul ettiklerini nakletmektedir. Bu fikri savunanların başında da mezhebin öncülerinden kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’ın (öl. 235/849-50 [?]) olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Bu bilgiden hareketle Mu‘tezile’nin mutlak anlamda Allah’ın âhirette görülmesini (bilinmesini) değil; gözle görülmesini reddettiği sonucuna varılmaktadır. Onlar red gerekçesi olarak “gözün görebilmesi için görülen şeyin cisim, cevher, araz cinsinden ve boyutlarının sınırlı olması veya sınırlı bir şeye hulûl etmesi, bir mekânda karşıda, yakında ya da uzakta bulunması, ışık temas etmesi, zihinde tahayyül ve tasavvur edilmesi” gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.¹¹ Dolayısıyla Allah’ı bu şartlarla sınırlamak mümkün olmadığı için görülmesi de mümkün

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 182-183; Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1417/1996), 276; Temel Yeşilyurt, “Rü‘yetullâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/312; Çağfer Karataş, *Bâkallânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 124.

⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 276.

¹⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘ârî, *Kitâbu Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdâ, 1369/1950), 218.

¹¹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 273; Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkallânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987), 314-315.

değildir. Ayrıca âhiret, Allah'ın dışında ve âlemin içinde bir mekân olduğundan görme şartlarının ve hükümlerinin orada da aynı şekilde geçerli olması gerekmektedir. Zikredilenler tahlil edildiğinde Mu'tezilî düşünürlerin bu konuda Allah'ı aşırı tenzih etme gayreti içine girdikleri dikkat çekmektedir. Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih ilkelerinden hareketle *ri'yetullâh* konusunda çok hassas davranmaları ve nasların zâhirî anlamını terk edip te'vil yolunu seçmeleri, naslardaki Allah tasavvurlarına sirayet ederek mezheplerinin en önemli unsuru haline gelmiştir.

2. Sünnîlerin Konuya Yaklaşımı

Sünnî akım Mu'tezile'nin yaklaşımının naslardan direkt çıkarılan anlamlar olmadığını ifade etmişlerdir. Nasların zorlama yorum ve te'villerle yorumlanarak bunların Kur'an'a söyletildiğini, bunun da insanların inançlarına zarar verdiğini savunmuşlardır. Gereksiz yerde teville gitmenin yanlışlığını düşünen bazı Sünnî düşünürlerin sıfat anlayışı ile Allah'ın görülmesini (*ri'yetullâh*) mümkün saymalarını, Mu'tezile'nin bu tavrının sonucu olarak görmek gerekir. Onların bu konuya yaklaşımı genel anlamda Allah tasavvuru hususundaki yaklaşımlarının bir uzantısı olduğu söylenebilir.¹²

Sünnî kesimin esas dayanağı aklî delillerden ziyade naklî deliller yani konuyla ilgili Kur'an'daki âyetler ile hadislerdir. Örneğin Mu'tezile'ye karşı öncelikle aklî deliller ileri süren Eş'ârî kalamcısı Bâkılânî (öl. 403/1013), Kur'an ve Sünnet'ten aldığı delilleri de gramer yönünden inceleyerek makul bir zemin oluşturmaya çalışır. Onun temel argümanı *kıyasu'l-gâib ale's-şahid* (görünenden yola çıkarak görünmeyenle ilgili tespitte bulunmak) ilkesi doğrultusunda her mevcudun görülebileceğinden hareketle Allah'ın da görülebileceğini

¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 126-33; Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 124.

ileri sürer. Yalnızca bu yeterli değildir. Zira Allah’ın görülmesi gelecekle ilgili ve aynı zamanda mahiyet itibariyle de *gaib* olması sebebiyle, aklî yorum, iknâî olmaktan öteye bir anlam taşımamaktadır.

3. Konunun Muhasebesi

Mu‘tezile aklî argüman olarak “Allah’ın görülenler (meriyât) kapsamında sayılamayacağını” iddia ederken Sünnîler, Allah’ın mevcûd olması hasebiyle görülebileceğini ileri sürerler.¹³ Mu‘tezile de aynı ilkeden (*kıyasü’l-gaib ale’ş-şahid*) hareketle aklî delillerle *rü‘yetullâh* konusundaki görüşlerini desteklemiştir. Meselâ Kâdî Abdülcebbâr mukabele deliline göre der ki: insanlar görme fiilini sadece görme organı ile yani göz aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu organın sağlıklı olması, görmenin kalitesini doğrudan etkilemektedir. Görme fiilinin meydana gelebilmesi için görülenin, görenin karşısında bulunması, karşısında bulunan varlığa hulûl etmesi veya karşısındaki varlığın hükmünde olması gerekir. Yani görenin görme uzvunun sağlıklı olması, görülenin de kendisine bakan varlığın karşısında bulunması şarttır. Bu iki şart birlikte bulunduğu zaman görme eylemi meydana gelir. Bu iki şart olmaksızın görme eylemi meydana gelmez.¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, görme eyleminin gerçekleşmesi için yukarıda zikrettiğimiz şartların oluşması gerekir. Aynı şekilde varlıkların (eğer zâtı itibariyle görülemez değil ise) görülememesinin bazı mâkul engelleri (el-mevâni’ul-ma’kûle) bulunmaktadır. Bu engeller altı tanedir: “Örtülü olmak, ince bir yapıda bulunmak, yoğunluk kazanmamış olmak, görüş mesafesinin aşırılığı (çok yakın veya uzak oluşu), görülenin gören kimsenin bakış açısı dışında kalması veya görülenin (araz) bulunduğu mahallin sayılan nitelikleri taşıması.”¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr’ın zikrettiği bu mâkul engellere birkaç

¹³ Karataş, *Bâkılânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 125.

¹⁴ Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 248-250; Kâdî Abdülcebbâr’ın *rü‘yetullâh* konusunda ileri sürdüğü aklî deliller için bk. Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Rü‘yetullâh’ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimnâme* (2005/1), 38/207-217.

¹⁵ Abdülcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 257-259.

örnekle itiraz edilebileceğini söylemektedir. Bu örnekler ve itirazlar şu şekildedir: Cam bir şişenin arkasındaki cismin görülebilmesi perdelenmiş olma (hicâb), cin ve melek gibi ince yapıdaki varlıkların görülebilmesi incelik (rikkat), gök cisimlerinin uzakta olmalarına rağmen görülebilmesi uzaklık engelini ortadan kaldırmış olur. Yine aynaya yansıyan nesnelere görenin bakış açısında olmadığı halde görülebilmektedir. Bu ise muhâzât (görenin bakış açısında olmaması) engelini ortadan kaldırmaktadır. Kâdî Abdülcebâr bu itirazlar sebebiyle görmenin mâkul engellerini çeşitli gruplara ayırır. Ona göre rü'yetin engelleri ikiye ayrılır: a) Bizâtihi engel olanlar b) Başka bir sebeple engel olma özelliği kazananlar. İkinci grup da görene ve görülene bağlı engeller şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bizâtihi engel için, görülecek olan şeyin perdelenmiş olması (hicâb) ve görenin bakış açısının dışında bulunması örnek olarak verilmektedir. Görülenin çok ince (rakîk) ya da şeffaf (latîf) bir yapıda olması ise görene bağlı engelle örnektir. Aşırı uzakta bulunma ise görülene bağlı engel için örnek olarak zikredilmektedir.¹⁶

Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'ini incelediğimizde Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin (öl.319/931) *rü'yetullâh* hakkında Kâdî Abdülcebâr gibi düşündüğünü görmekteyiz. Fakat Mâtürîdî'nin, Kâ'bî'nin *rü'yetullâh* hakkında ileri sürdüğü şartları şu şekilde eleştirdiği görülmektedir:

1. Rü'yet konusunda Kâ'bî kendi beşerî yapısını temel alarak fikir yürütmüştür. Oysa melekler ve cinler gibi onun beşerî yapısından çok farklı yapıdaki görülebilen varlıklar mevcuttur. O, bu varlıkları bilgisiyse bile tam olarak kavrayamaz. Onlar bizi görebildikleri halde biz onları görmüyoruz. Tahta biti vb. çok küçük bedene sahip olan varlıklar bulunmaktadır. Bu varlıkların görülebileceği kabul edilse bile idrak edilme ihtimali yoktur. Kirâmen kâtibin melekleri yapılan bütün amelleri ve söylenen sözleri görür, işitir ve kaydederler. Kâ'bî'nin

¹⁶ Abdülcebâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 258-260.

fikirlerinin doğru kabul edilmesi durumunda yukarıda sayılan niteliklere sahip varlıkların inkâr edilmesi gerekir. Böyle bir çelişkinin ortaya çıkması Kâ'bi'nin farklı yapılara sahip varlıkları aynı kategoride düşünmesi sebebiyledir.¹⁷

2. Kâ'bi'nin duyular âlemindeki bilgi vasıtalarının tamamı ile sadece araz ve cisimler görülebilir. Oysaki bunların dışında, başka özelliklere sahip varlıkların bilgisi de bulunmaktadır. Rü'yet de böyledir.¹⁸

3. Görmenin gerçekleşmesi için zikredilen şartlardan hiçbirine sahip olmadığı halde karanlık, aydınlık ve gölge görülebilmektedir.¹⁹

4. Görmenin gerçekleşmesi için zikredilen şartların tamamı bulunduğu halde, birtakım engeller ve görülecek nesnenin özelliği sebebiyle görülmenin gerçekleşmemesi ihtimali vardır. Ayrıca görmenin şartlarının bulunmamasına rağmen görülmenin meydana gelme ihtimali vardır.²⁰

5. Görme engellerinden olan küçük ve uzak olma bizim için söz konusudur. Başka varlıkların görme yetenekleri sayesinde küçük ve uzakta bulunan nesnelere görebilme ihtimali vardır. Burada Azrail'in yeryüzünde meydana gelen olayları görmesi örnek olarak zikredilebilir. İnsanın beşerî özellikleri sebebiyle Azrail gibi görmesi mümkün değildir.²¹ Ayrıca Mâtürîdî, *nazara* fiilinin *ilâ* harfi ceri ile kullanıldığında bakmak anlamına geldiğini ifade etmektedir.²²

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 128.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 129.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 129.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 129-130.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 130.

²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 160; İbn Kayyım da aynı anlamı vermiştir. bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsir*, çev. Heyet, (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 4/413.

4. Nasların Değerlendirilmesi

Bu başlık altında nasların mezheplere göre anlaşılma ve yorumlanmalarına yer verilecektir.

4.1. *Rü'yetullâh* İle İlgili Nas ve Yorum Örnekleri

Rü'yetullâh konusu ile ilgili Mu'tezilî ve Sünnî bilginlerin görüşleri öz bir şekilde yukarıda ifade edilmeye çalışıldı. Bu bölümde konu ile ilgili ön plana çıkan naslar ve tarafların yaptığı yorum örnekleri değerlendirilmeye çalışılacaktır:

4.1.1. En'âm Sûresi 6/103. Âyet

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in *rü'yetullâh* konusundaki Kur'ânî delillerinin en başında “Gözler O’nu idrak edemez, O gözleri idrak eder”²³ âyeti yer almaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre bu âyette Allah *gözlerle görülmemekle zâtını övmüştür* (medih). Övülen husus mükemmelliğinin ifadesi olduğuna göre aksi durum yani *görülmesi* noksanlık anlamına gelir. Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar, bu âyeti merkeze alarak Allah'ın görülmesinin söz konusu olmayacağını dile getirir. Ona göre eğer *idrak* kelimesi *basar* kelimesi ile getirilirse Arap dilinde *görmek* anlamına gelir. Bu durumda Allah, âyette görülmenin imkânsızlığını vurgulamış ve bunu da bu dünya ile kayıtlamamıştır. Allah'a yaraşır olan durum görülmemesidir. Görülmesinin O'na yaraşmayan noksanlık olduğu açıkça görülebilir.²⁴ Zemahşerî, Abdülcebbar'ın yaptığı gibi burada *basar* kelimesine göz anlamı vermez. Ona göre *basar*, görme duyusunda etkin rol oynamaktadır. Görülen şeyler bu hâssa sayesinde görülürler. O, bu âyette geçen *basar* kelimesinin anlamlarından yola çıkarak Allah'ın görülemeyeceğini, görme fiilinin cisim veya şekiller için mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre âyetin anlamı şu şekildedir: “Gözler O'na

²³ el-En'âm 6/103.

²⁴ Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 233.

ulaşamaz, O'nu idrak edemez, O'nu algılayamaz. Zira gözler, cisim ve şekiller gibi aslen ve tabii olarak kendisi için yön söz konusu olan varlıkları görebilir. O ise görmeye sahip olan varlıkların dahi göremeyeceği şeyleri görmektedir.”²⁵

Mâtürîdî yukarıdaki âyette yer alan *ebsar* (gözler) lafzının muhtemel birkaç anlamı üzerinde durmuştur. 1- Ona göre, her şeyin gözlerle görülüp ihata edilebilmesinden dolayı âyetteki *ebsar* lafzının yaratılanlardan kinâye olduğunu, dolayısıyla âyetin “*Yaratılanlar O'nu idrak edemez, hâlbuki O yaratılanları idrak eder.*” anlamına gelebileceğini ifade etmiştir. 2- Ebsar lafzına gerçek anlamda gözler anlamı verilirse âyette kastedilen anlamı kalp gözü olabilir. Çünkü bilgiler kalp ile elde edilmektedir. 3- Âyette ebsar lafzına yüzdeki gözler anlamı verilirse bu anlam *rü'yetullâh*ın gerçekleşeceğine dair bir delil olur. Çünkü söz konusu âyette sadece idrak reddedilmiştir. Eğer görme ihtimali olmazsa idrakin reddedilmesinin bir anlamı olmaz. Zira görülmeyen şey idrak edilemez.²⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise Mu'tezile'nin bu âyetten yola çıkarak Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmelerinin zayıf bir görüş olduğunu, âyette görmenin değil idrakin nefyedildiğini, O'nun görülebileceğini söylemektedir. İdrakin gerçekleşmesi için o varlığın sınırlarının ve boyutlarının görülmesi gerekir. Bu Allah için imkânsızdır.²⁷

Râzî bu âyette birkaç açıdan *rü'yetullâh*'ın mümkün olduğunu söylemektedir: 1- “*Gözler O'na erişemez*” âyeti ile Allah'ın kendisini övdüğünü söyleyen Râzî, muhaliflerin O'nun görülemeyeceğine dair

²⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/382-383.

²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004), 2/155-156.

²⁷ Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Bideyvi (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2011), 1/527; Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî el-Mâtürîdî, *Tabşîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1413/1993), 1/527.

inançlarına cevap olarak da; *yok* olan görülmeyeceğini, ilimlerin, kudretlerin, kokuların, tadların ve iradelerin görülmemeleri sebebiyle bunlarla övünülelemeyeceğini ifade etmektedir.²⁸ 2- Râzî “*Gözler O’na erişemez*” ifadesindeki *gözlerden* insanın kastedildiğini, dolayısıyla âyette idrak edenin, görenin insan olduğunu belirtmektedir.²⁹ 3- Râzî’ye göre âyette yer alan *el-ebşâr* (gözler) lafzı, *elif-lâm* takısıyla geldiğinden dolayı âyete “*O’nu her göz idrak edemez*” şeklinde anlam verilmesi gerekmektedir. Nitekim “Hz. Muhammed’e (a.s) herkes iman etmedi.” ifadesinde, bazı kişilerin O’na iman ettiği anlamı yer almaktadır. Aksi halde âyeti genel olarak olumsuz anlamda ele almanın abesle iştiğal etme anlamına geleceği, kelâmullah’ı anlamsız ve abes şeylerden korumanın vacip olduğunu söylemektedir.³⁰ Dolayısıyla Râzî de Allah’ı ve Kelâmullah’ı eksikliklerden, ayıplardan tenzih etmeye çalışmış görünmektedir.

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile yukarıdaki âyeti övgü (medih) olarak yorumlamıştır. Ancak Ehl-i Sünnet’e göre övgü rü‘yetin gerçekleşmesiyle mümkün iken, Mu‘tezile’ye göre rü‘yetin gerçekleşmemesiyle mümkündür. Mu‘tezile’nin yukarıdaki âyet ile ilgili yapmış olduğu bu yorum, tevhid, tenzih ve Allah’ın yaratılan varlıklara benzememesi ilkeleriyle bağlantılı bir yorumdur.

4.1.2. Kıyâmet Sûresi 75/22-23. Âyet

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in *rü’yetullâh* konusundaki Kur’ânî delillerinden bir diğeri “*O gün parlak yüzler vardır; rablerine bakarlar.*”³¹ âyettir. Kâdî Abdülcebâr, bu âyetteki *nâziratun* kelimesinin *nazara* fiilinden geldiğini, bu kelimenin anlamının *görmek* değil *bakmak* olduğunu belirtir. Yani Türkçe’deki *görmek* ve *bakmak*

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1401/1981), 13/130-131.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/131.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/132.

³¹ el-Kıyâmet 75/22-23.

sözcükleri arasındaki fark, Arapça'da nazara ve ra'â fiileri arasında bulunmaktadır. Âyette yer alan *nazar* sözcüğü, sağlam gözbebeğinin görülmek istenen nesneye görebilmek amacıyla çevrilmesi demektir. Dolayısıyla *nazar* kelimesi rü'yet anlamına gelmemektedir. Rü'yetin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Örneğin Araplar "Hilâle baktım fakat onu göremedim." ifadesini kullanırlar. Eğer *nazar* ile rü'yet kelimeleri aynı anlama gelseydi bu cümle anlamsız ve çelişkili olurdu. Yine insanlar "Baktım ve gördüm." cümlesini kullanırlar. Bu iki kelime aynı anlama gelseydi, cümlenin anlamı, "Gördüm ve ardından gördüm." şeklinde olurdu. Bu ise hatalı bir kullanımdır. Ona göre bu âyette geçen insanların *bakmaları*, *görmeleri* anlamına gelmez. Diğer bir ifade ile insanlar bakarlar ama göremezler. Görmeden bakmanın bu âyette ifade edilmesi anlamsız olacağından, söz konusu *nâziratun* kelimesinin anlamı bakmak değil *beklemek* olmalıdır. Buna göre âyetin anlamı "*O gün parlak yüzler vardır, rablerinin nimetini beklerler.*" şeklinde olur.³² Yine Abdülcebbâr bu âyet ile ilgili olarak "Cenâb-ı Hakk'a bakmak doğru olmaz. Zira bakma, gözün görmeği isteyerek bir şeye çevrilmesidir. Bu da ancak cisimler için geçerli olur." ifadelerini kullanmakta ve *nâzira* kelimesine *sevap* anlamı vermektedir.³³

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî âyette mef'ulün öne alınmasından dolayı âyete tahsis anlamının verilmesi gerektiğini, bütün mahlukâtın mahşerde toplanması nedeniyle mü'minlerin sayısız eşyaya bakacaklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla mahşerde inananlar için korku ve üzüntünün olmadığını, onların kendilerini güvende hissedeceğini ve sadece Allah'a bakıyor olmalarının imkânsız olduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah bakılabilir bir varlık değildir. Bakılabilir bir varlık olmadığı için bu âyete tahsis ile birlikte başka bir anlam verilmelidir. Sonuç itibarıyla âyetin bekleme ve ümit anlamı bulunmaktadır. O bu konuda, insanların beklemeyi ve ümidi dile

³² Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 242-245.

³³ Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-matâ'in* (Beyrut: Dârü'n-Nehda, ts.), 442.

getirdikleri “Ben falana, bana ne yapacak diye bakıyorum.” sözünü ve şairin: “Bir kral olarak sana baktığımda, deniz senden aşağıda kalır, çünkü beni nimete gark ettin sen!” beyitini delil olarak sunmuştur. Dolayısıyla ona göre âyetin mânası şu şekildedir: “Onlar nimet ve ikrâmı sadece rablerinden beklerler; tıpkı dünyada sadece O’ndan korktukları ve O’na ümit bağladıkları gibi”.³⁴ Neseî ise, bu te’vilin geçersiz olduğunu yani *nazar* kelimesine bekleme anlamının verilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü *nazar* kelimesi yüze atfedildiğinde *bekleme* anlamına gelemez. Ayrıca beklemek anlamında kullanılan *nazara* fiili *ilâ* harfi ceriyle müteaddi olamaz. Sadece görmek anlamındaki *nazara* fiili *ilâ* harfi ceriyle müteaddi olabilir.³⁵

Kâdî Abdülcebbar’a göre, *nazar* kelimesinin görme anlamına gelmediğinin bir başka delili ise, âyette *nazar* sözcüğünün *vücûh* (yüzler) kelimesi ile birlikte yer almasıdır. Zira gerçek anlamda görme fiili yüz organıyla gerçekleşmez. Görme yüzde bulunan göz organı vasıtasıyla meydana gelir. *Nazar*’ın görme anlamına gelmesi için *vücûh* kelimesinin göz anlamına gelmesi gerekir. Ancak bu anlamda geldiğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Aslında *nazar* fiili *intizar* (bekleme) anlamına gelmektedir. Bu sebeple *vücûh* kelimesine yüzün sahibi olan *insan* anlamı verilmelidir. Yani yüzün göze değil, insana hamledilmesi gerekir. Ayrıca *nazar* fiili *ilâ* edatı ile birlikte kullanılarak geçişli fiil haline getirildiği zaman da *intizar* (bekleme) anlamı kazanmış olur. “Eğer borçlu darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar

³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/270; Mustafa Öztürk ve Mehmet Okuyan da “nazara” fiiline Zemahşerî ile aynı anlamı verirken: Zeki Duman ve Mehmet Sait Şimşek ise bu fiile “beklemek” ve “bakmak” anlamlarının verilmesinin yanlış olduğunu, âyetin mahşer meydanını konu edindiğini söylemişlerdir. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 816; Mehmet Okuyan, *Kur’an’a Göre Yedi Aşamada Âhiret* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 207; Mehmet Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 3/245-246; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/354.

³⁵ Neseî, *Tabşirâ*, 1/573.

ona mühlet vermek gerekir."³⁶ âyeti bu konuda örnek olarak verilebilir. Bu âyette *nazar* fiili *ilâ* edatıyla geçişli fiil haline getirilmiş ve *intizar* (bekleme) anlamı kazanmıştır.³⁷ Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî'nin zâhir anlamı kendi mezheplerinin temel ilkelerine uygun olmayan âyetleri te'vil etmek için dil yönüne ağırlık verdikleri, lügavî izahlara, eski arap şiirine başvurarak onları yorumlamaya, görüşlerine destek bulmaya çalıştıkları görülmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinden Mâtürîdî ise bu âyeti Allah'ın âhirette inananlar tarafından görüleceğine dair delil olarak sunmuştur. Şöyle ki *nazar* fiili, *vech* kelimesiyle birlikte geldiğinde sadece rü'yet manasında kullanılır. Aynı zamanda *nazar* fiili, *ilâ* edatı ile mef'ul aldığı zaman sadece görme manasına gelir.³⁸ Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan Râzî de bu âyeti, rü'yetin gerçekleşeceğine dair delil olarak kabul etmiştir. Zira *nazar* kelimesinin iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi görmek, ikincisi ise görebilmek için gözleri görülmek istenen varlığa çevirmektir. Bu âyette ise *nazar* birinci anlamda yani görmek anlamındadır. İkinci anlamın Allah için kullanılması, zâhirî olarak bir tarafa dönmeyi veya göz bebeklerini çevirmeyi gerektirmesi sebebiyle mümkün değildir.³⁹

4.1.3. A'râf Sûresi 7/143. Âyet

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in rü'yetullâh konusundaki Kur'ânî delillerinden bir diğeri de "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana*

³⁶ el-Bakara 2/280.

³⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 246.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 123.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/226-227.

tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."⁴⁰ âyetidir. Kâdî Abdülcebbâr bu âyeti Hz. Mûsâ'nın değil kavmin Allah'ı görmek istemiş olabileceği şeklinde te'vil etmektedir. Yani burada Allah'ı görmek isteyen kavim iken, Hz. Mûsâ bu isteği kendisine atfetmiş olabilir. Nitekim bazı insanlar diğer insanların ihtiyaçları için istekte bulduklarında çoğu zaman "İhtiyacımı karşıla, isteğimi yerine getir." gibi cümlelerle ifade ederler. Yani ihtiyaç sahibi bir başkası iken konuşan kişi ihtiyacı kendisine aitmiş gibi ifade etmektedir. Aslında Hz. Mûsâ Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını bilmektedir. Söz konusu âyette kavmi adına talepte bulunmuş olma ihtimali bulunmaktadır. Aksi düşünüldüğünde Hz. Mûsâ'nın Allah'ın görülemeyeceğini bilmemesi Allah'ı da bilmemesi anlamına gelecektir.⁴¹ Kâdî'ya göre bu âyette yer alan *len* edatı cümleye ebedilik anlamı verdiği için, bu ifade Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğinin delilidir. Âyette geçen "*...ancak şu dağa bak, o yerinde durabilirse, beni görürsün*"⁴² şeklindeki ifade de Allah'ın görülemeyeceğini ispatlamaktadır. Şöyle ki burada Allah'ın görülmesi için dağın sarsıldıktan sonra tekrar durması ya da sarsılması şart koşulmuştur. Allah'ın görülmesinin dağın yerinde kalması koşuluna bağlanması uygun değildir. Zira dağ yerinde kaldığı hâlde Hz. Mûsâ için Allah'ı görmek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla görme fiilinin gerçekleşmesi, dağın hareket halinde istikrarı şartına bağlanmıştır. Yani görmenin meydana gelmesi, gerçekleşme imkânı olmayan bir duruma bağlanmıştır. Çünkü Araplar, bir şeyin gerçekleşme ümidinin kalmadığını ifade etmek için, onu meydana gelme olasılığı çok az veya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyle bağlantı kurmuşlardır. Bu temsil, "*Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin*

⁴⁰ el-A'râf 7/143.

⁴¹ Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1/294-295; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 263-264.

⁴² el-A'râf 7/143.

*kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler!”*⁴³ âyetiyle benzerlik arz etmektedir. Bu âyette, âyetleri inkâr edenlerin cennete girmelerinin imkânsızlığı devenin iğne deliğinden geçmesinin imkânsızlığına benzetilmiştir. A’raf sûresi 143. âyetinde ise Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görmesinin mümkün olmadığı dağın yerinde durmasının mümkün olmaması ile anlatılmıştır. Yani dağın yerinde durması nasıl imkânsız ise Hz. Mûsâ’nın da Allah’ı görmesi imkânsızdır. Kâdî Abdülcebbar’ın bu âyetle ilgili bir diğer iddiası şu şekildedir: Hz. Mûsâ’nın “*Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım.*”⁴⁴ âyetinde geçen *nazar* fiili şimdiki zaman kipindedir. Bu âyete dayanarak söylenen “Allah’ın her zaman görülemeyeceğini göstermez.” şeklindeki iddia doğru değildir. Zira Hz. Mûsâ’nın talebinde herhangi bir vakit kaydı bulunmamaktadır. Onun, bunu kavmi için mutlak manada istemiş olması muhtemeldir. Allah da Hz. Mûsâ’nın bu talebini mutlak olarak nefyetmiş olabilir.⁴⁵

Zemahşerî, A’raf 7/143. âyette geçen “*bana kendini göster*” ifadesinin “*Rabbim, bana zâtını göster. Beni, seni görmeye muktedir kıl.*” anlamına geldiğini, bakmanın mümkün olduğunu, görmenin mümkün olmadığını, Hz. Mûsâ’nın bunu bilmeme ihtimalinin olmadığını söylemektedir. Ancak kavminin Allah’ı görme isteğine karşılık, bizzat Allah’ın beyanıyla onların seslerini kesmek ve onlara bir ders vermek için bunu yaptığını ifade etmektedir.⁴⁶ Ayrıca o, “*bana kendini göster*” ifadesinin mukabele (karşı karşıya bulunma) anlamını taşıdığını, bunun da teccim ve teşbih anlamına geldiğini, dolayısıyla söz konusu isteğin Hz. Mûsâ’ya ait olamayacağını söylemektedir.⁴⁷ Öte yandan o, bir takım dilsel çözümler yaptıktan sonra, dağın paramparça olmasıyla birlikte yerinde durmasının muhal olması gibi

⁴³ el-A’raf 7/40.

⁴⁴ el-A’raf 7/143.

⁴⁵ Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 1/296-297.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/501-503.

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/503-504.

rü‘yetin de muhal, aynı zamanda çirkin ve günah bir talep olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Zemahşerî, Allah’ın görülemeyeceğini “*Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Mûsâ’dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve “Allah’ı bize açıkça göster” demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı Tanrı edindiler. Biz bunu da affettik ve Mûsâ’ya apaçık bir güç ve yetki verdik.*”⁴⁹ âyetini yorumlarken de ifade etmektedir. Allah’ın görülebileceğini iddia eden Müşebbihe vb. fırkaları çok ağır ifadelerle eleştirmekte, onlara beddua ve lanet okumaktadır. Ona göre, Yahudiler Allah’ı görmek istedikleri için cezalandırılmıştır. Bu O’nun görülmesinin imkânsız olduğunu göstermektedir. Ayrıca onlar caiz olan bir şeyi isteselerdi onlara *zalimler* denilmez ve yıldırımlarla yok edilmezlerdi. Onların zulümleri Allah’ı görmek istemeleridir.⁵⁰

Zemahşerî’nin aksine Neseî, A’râf sûresi 7/143. âyetin Allah’ın görülebileceğinin delili olduğunu söylemektedir. Ona göre Hz. Mûsâ Allah’ı görmek istemiştir. Peygamberlerin imkânsız bir şeyi talep etmesi düşünülemez. Zemahşerî zorlama bir te’vil yapmıştır. Çünkü Hz. Mûsâ’nın, kavminin kınanması için böyle bir talepte bulunmuş olabileceği düşüncesi doğru değildir. O, kavminin bilgisizliğini ve şüphelerini başka bir şekilde ortadan kaldırırdı. A’râf sûresi 7/138 ve 142. âyetlerde olduğu gibi onların cahil olduğunu söyleyerek onları bu taleplerinden vazgeçirmeye gayret ederdi. Ayrıca “Hz. Mûsâ dâhi Allah’ı göremiyorsa hiç kimse Allah’ı göremez.” iddiasını da eleştirmektedir. Allah’ın görülmesinin dağın yerinde durması koşuluna bağlanması, Allah’ı görmenin imkânsızlığını değil, zor olduğunu ifade

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/504-505.

⁴⁹ en-Nisâ 4/153.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/172.

etmektedir. Bunun yanı sıra Allah, ben görülemem ya da *sana görülemem* dememiş sadece *beni göremezsın* demiştir. Yani fânî göz ile Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu, bir lütuf olarak bâkî gözlerle O'nun görülebileceğini belirtmektedir.⁵¹

Mâtürîdî bu âyeti delil göstererek Allah'ı görmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Eğer Allah'ı görmek mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ'nın bu isteği, O'nu bilmediği anlamına gelirdi. Böyle bir durum ise sonuç itibariyle onun Allah'ın resulü olması vasfına uygun ve vahiy açısından güvenilir olmaması demektir. Ancak peygamberin korunmuş olma vasfı düşünüldüğünde, onun isteğinin ilahî irade ile ters düşmemesi gerekir. Bundan dolayı onun Allah'ı görme talebi, rü'yetin mümkün olduğunun delilidir.⁵² Diğer ehl-i sünnet âlimleri de bu âyeti Allah'ın görülebileceğinin delili olarak sunmuşlardır. Örneğin Eş'ârî âlimlerinden Bâkîllânî, söz konusu âyette Mûsâ (a.s) ile diyalogda geçen "*Beni asla göremeyeceksin.*"⁵³ ifadesinin mutlak anlamda görülmenin değil dünyada görülmenin imkânsızlığının delili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre dünya yükümlülük alanıdır (dâr-ı teklif) ve burada gayba iman gerekmektedir.⁵⁴

Râzî ise A'râf sûresi 7/143. âyete farklı bir yorum getirmiştir. Râzî'ye göre bu âyette Hz. Mûsâ'nın rü'yet isteğine karşı verilen cevap tarzı, rü'yetin mümkün olduğunun delilidir. Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebine karşılık Allah, kendisinin görülmesini dağın istikrarı şartına bağlayarak "*Beni göremeyeceksin.*"⁵⁵ şeklinde cevap vermiştir. Şâyet Allah rü'yetinin mümkün olmadığını söylemek isteseydi, Hz. Mûsâ'ya "*Ben görünmem.*" diyerek karşılık verirdi. Meselâ üzerinde küçük taş parçaları bulunan bir kişiye, onu yiyecek zanneden biri: "*Şunu ver de*

⁵¹ Nesefî, *Tabşîrâ*, 1/602-603.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/282.

⁵³ el-A'râf 7/143.

⁵⁴ Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987), 306-308.

⁵⁵ el-A'râf 7/143.

“iyeyim.” dediği zaman, muhatap: “Bu yenmez.” şeklinde cevap verir. Ama yenmesi mümkün bir yiyecek olsaydı, cevap: “Sen yiyemeyeceksin.” şeklinde olurdu. Ayrıca Allah’ın rü’yeti dağın istikrarına bağlamasını da “Bu halinle veya bu dünyevî yaratılışınla beni göremezsin. Şu dağa bak. O bile azametine rağmen beni görmeye tahammül edemez.” şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim Allah’ın dağa tecelli etmesiyle, dağ tuzla buz hâle gelmiştir.⁵⁶

Özetle söyleyecek olursak âyette Allah’ın “*Beni göremeyeceksin*” diyerek kendisinin görülemeyeceğini söylemesi, meselenin bu dünya ile sınırlı olmasını gerektirmektedir. Çünkü insan noksan yaratılmıştır ve her şeye gücü yetmemektedir. Ayrıca bütün azametine rağmen dağların güç yetiremediği bir fiile insanın da güç yetirememesi mümkündür. Sonuç itibarıyla bu âyetten yola çıkarak “Allah mutlak olarak görülemez.” şeklinde bir yargıya varmak oldukça zor görünmektedir.

4.1.4.Yûnus Sûresi 10/26. Âyet

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in *rü’yetullâh* konusundaki Kur’ânî delillerinden bir diğeri de Yûnus sûresinde geçen “*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.*”⁵⁷ âyetidir. Abdülcebâr’a göre âyette yer alan ziyâde kelimesi birçok anlama gelmektedir. Buradaki ziyâde “*İman edip doğru ve yararlı işler yapanlara mükâfatlarını eksiksiz olarak ödeyecek ve lütfundan onlara daha da ziyâdesini verecektir.*”⁵⁸, “*Allah katından ziyâde*”⁵⁹ âyetlerindeki gibi *sevap* anlamındadır. Allah’ın tenzih edilmesi açısından ziyâdenin

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14/240.

⁵⁷ Yûnus 10/26.

⁵⁸ en-Nisâ 4/173.

⁵⁹ Kâf 50/35.

“Onlara sevabın ziyâdesi cennette verilecektir.” şeklinde te'vil edilmesi daha doğrudur.⁶⁰

Zemahşerî âyette yer alan *el-hüsnâ* lafzına “daha güzel bir mükâfat”, *ziyâde* lafzına da “hem de fazlasıyla” anlamı vermiştir. O bu anlamlara; “*Lütfundan daha fazlasını da ihsan edecek.*”⁶¹, âyeti hakkında nakledilen şu rivayetleri delil olarak sunmuştur. Hz. Ali (öl. 40/661): “Ziyâde, tek inciden has bir odadır.”, İbn-i Abbas (öl.68/688): “Hüsnâ, hasene yani iyilik sevabıdır, ziyâde ise bunun on katıdır.”, Hasan-ı Basri (öl.110/728): “Ziyâde on kattan yedi yüz kata kadardır”, Mücahid (öl. 103/721): “Ziyâde, Allah’ın mağfîret ve rızasıdır.”, Yezid b. Şecere: “Ziyâde, bir bulutun cennettekilerin üzerinden geçip ‘Size ne yağdırmamı istersiniz?’ diye sorması ve ne isterlerse üzerlerine yağdırması demektir.” Ayrıca Zehamşerî, Müşebbihe ve Mücbire’nin ziyâde lafzından “Allah’ın yüzüne bakmak” anlamını çıkarmasını eleştirmekte ve bu konuda şu şekilde bir merfû hadis uydurduklarını söylemektedir: “Cennet ehli cennete girdiklerinde kendilerine ‘Ey Cennetliler!’ diye nida edilir ve perde kaldırılır da, Allah’a bakarlar. Vallahi! Allah daha önce onlara bundan daha çok sevecekleri bir şey vermiş değildir.”⁶² Dolayısıyla Zemahşerî yukarıdaki rivayetleri vermek suretiyle *rü'yetullâh*ın reddine dair görüşlerini izhar etmiştir.

Râzî, Ehl-i Sünnet’in ziyade ifadesine *rü'yetullâh* anlamı yüklemesinin teşbihi gerektirdiği gerekçesiyle Mu'tezile'nin bu görüşü reddettiğini ifade etmektedir. Çünkü bu Allah’ın yüzünün olduğunun ispat edilmesi, O’nun sınır ve mahallinin olması anlamına gelir ki Allah

⁶⁰ Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l- Kur'ân*, 177, 399; Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1380/1965), 4/222-223.

⁶¹ Nûr 24/38.

⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/130-131.

bundan münezzehtir. Dolayısıyla âyetteki ziyade ifadesi “sevap cinsinden fazlalık” olarak alınmalıdır.⁶³

Mâtürîdî, bazılarının bu âyette yer alan “*daha güzel karşılık*” ifadesini işlenen amellerin sevabı veya cennet; “*bir de fazlası*” ifadesini ise Allah’ın görülmesi olarak yorumladığını söylemektedir.⁶⁴ Ziyade kelimesine *rü’yetullâh* anlamının verilmesinin dayanağı, Hz. Ebubekir ve Süheyb b. Sinan (öl. 38/659) tarikiyle rivâyet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber ‘*lillezine ehsenu’l-husna ve ziyade*’ âyetini okudu ve şöyle buyurdu: ‘*Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah: İsteddiğiniz başka bir şey varsa artırayım*’ der. Onlar da: ‘*Yüzlerimizi ağartıp cennetine koymadın mı, cehennemden kurtarmadın mı?*’ derler. Derhal (aradaki) perde kaldırılır. Artık onlara rablerini görmekten daha güzel bir şey verilmiş olmaz.”⁶⁵ Dolayısıyla âyette kastedilen *rü’yetullâh*’tır.⁶⁶ Râzî’ye göre yukarıda tartışma konusu edilen âyette yer alan *el-hüsna* ifadesi harf-i tarif (elif-lâm) ile kullanılmış tekil bir kelimedir. Bu kelimenin harf-i tarif almış olması kendisinden önce anlatılan bir kelimeye işaret ettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *el-hüsna* kelimesi, önceki âyette anlatılan *dârü’s-selam* yani cennet anlamındadır. Ayrıca sahabe ve tabiundan aktarılan bazı rivâyetlerde onların *el-hüsna* kelimesine cennet anlamı verdikleri görülmektedir. Yukarıdaki âyette *el-hüsnadan* sonra *ziyade* kelimesi yer almaktadır. Râzî, *el-hüsna* kelimesine cennet anlamı verildiğinden dolayı, tekrara düşülmemesi amacıyla *ziyade* kelimesine cennet ve cennette bulunan nimetlerin dışında bir anlam verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Hz.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 17/81-82.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/476.

⁶⁵ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arab, ty.), “Kitâbu’l-İman”, 297 (No:181); Ebu İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Ebvâbu Sıfati’l-Cennet”, 16 (No:2552).

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/476; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 124.

Peygamber'den aktarılan rivâyetlerin delaletleriyle birlikte düşünüldüğünde *ziyade* kelimesine Allah'ı görmek anlamı verilmelidir. Ayrıca Kur'ân âyetlerinin birbirini açıkladıkları da bir gerçektir. Râzî'ye göre yukarıdaki âyeti “*O gün, kimi yüzler parlayacak, Rablerine bakacaktır*”⁶⁷ âyetinin te'yid ettiği görülmektedir. Bu âyette cennet ehlinin “yüzlerinin parlayacağı” ve “Allah'a nazar edeceği” ifade edilmiştir. Diğer âyetle birlikte düşünüldüğünde *el-hüsnanın*, yüzlerin parlaması; *ziyadenin* ise rablerini görme şeklinde anlamlandırılması gerekir.⁶⁸

4.1.5. Ahzâb Sûresi 33/44. ve Kehf Sûresi 18/110. Âyetler

Abdülcebâr bazı kimselerin “*O'na kavuşacakları günde selam ile karşılanırlar.*”⁶⁹ ve “*Kim rabbiyle karşılaşmak isterse salih amel işlesin.*”⁷⁰ âyetlerinde yer alan *lika* (kavuşma) kelimesini Allah'ın görülebileceğinin delillerinden saydıklarını, bu âyetlerde geçen *lika* lafzına rü'yet anlamı verdiklerini söylemiştir.⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, onların *lika* kelimesinden yola çıkarak Allah'ın görülebileceği düşüncesine şu şekilde cevap vermektedir: Âmâ olan bir kimse, bir başkası hakkında “Falanla karşılaştım, yanında oturdum ve ona okudum.” şeklinde bir ifade kullanır. Burada “onu gördüm” demez. Aynı şekilde bir kişi: “Hükümdarla karşılaştın mı?” şeklinde bir soru muhatabına yönelttiği zaman muhatap tarafından: “Hayır ama onu sarayda gördüm” şeklinde bir cevap alabilir. Dolayısıyla bu örneklerden de anlaşılacağı gibi *lika* ile rü'yet aynı anlamda gelmemektedir. Bu iki kelime ancak mecaz yoluyla aynı anlamda kullanılabilir. “*O'na*

⁶⁷ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/81; İbni Atıyye de *ziyâde* kelimesinin rü'yetullah anlamına geldiğini ve bunun cumhurun görüşü olduğunu söylemektedir. Kâdî Ebî Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Atıyye el-Endelûsî, *El-Muharreru'l-veciz fi tefsiri kitabi'l-Aziz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/115.

⁶⁹ el-Ahzâb 33/44.

⁷⁰ el-Kehf 18/110.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/178.

*kavuşacakları günde selam ile karşılanırlar.*⁷² âyetinde yer alan *selam* ve *karşılaşma* meleklerle ait fiillerdir. Ayrıca “*Melekler, her kapıdan yanlarına girip, sabretmenize karşılık size selam olsun derler.*”⁷³ şeklindeki âyette bu görüşü desteklemektedir. “*Kim rabbiyle karşılaşmak isterse salih amel işlesin*”⁷⁴ âyetinde yer alan *karşılaşma* ise sevap anlamına gelmektedir. Ayrıca bu görüşü destekleyen başka âyetler bulunmaktadır. Meselâ “*Ben sizi aziz ve ğaffar olana davet ediyorum.*”⁷⁵ âyetinde yer alan *davetten* kastedilen mana *itaattir*. Ayrıca *lika*’ya görme anlamı verilirse, bu durumda münafıklar için de *rü’yetin* gerçekleşebileceği iddia edilebilir. Nitekim “*Allah’a verdikleri sözden caydıkları ve yalancı oldukları için O’nunla karşılacakları güne kadar Allah kalplerine nifak soktu.*”⁷⁶ âyetinde münafıkların Allah ile karşılaşacakları (*lika*) ifade edilmiştir. Ancak onlar için *rü’yet* mümkün değildir. Âyette ifade edilen “Allah ile karşılaşma”dan kastedilen anlam “O’nun azabı ile karşılaşma” şeklinde tefsir edilmiştir.⁷⁷ Abdülcebbar’ı bu yorumlara sevkeden temel alametin Allah’ı tenzih etme ve O’nun cisimler gibi tasavvur edilmesine mani olma hassasiyetinin olduğu kanaatindeyiz.

Râzî âyet ile ilgili, eğer mü’minler hakkında ise *likânın* sevap anlamına geleceğini, müşrikler hakkında ise onların yeniden dirilişe iman etmediklerini ancak Allah’ın kendilerine verdiği ni’metleri ve lütfu bildiklerini, dolayısıyla ni’metlerin ve lütfun devam etmesi için salih amel işlemleri gerektiğini söylemektedir.⁷⁸ Özetle söyleyecek olursak Kâdî Abdülcebbar *lika* ve *rü’yet* kelimelerinin farklı anlamlara

⁷² el-Ahzâb 33/44.

⁷³ er-Ra’d 13/23-24.

⁷⁴ el-Kehf 18/110.

⁷⁵ el-Mü’min 40/42.

⁷⁶ et-Tevbe 9/77.

⁷⁷ Abdülcebbar, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 265-266; Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 1/87-88, 404.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3/256.

geldiğini savunmuş, âyetlerde geçen *lika* kelimesine “meleklerle, Allah’ın sevabıyla veya azabıyla karşılaşma” anlamı vererek te’vil yoluna gitmiştir. Sünnî müfessirler ise *likâ* kelimesine *rü‘yetullâh* anlamı vermişlerdir.⁷⁹

4.1.6. Mutaffifin Sûresi 83/15.

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’nin *rü‘yetullâh* konusunda tartıştıkları âyetlerden biri de el-Mutaffifin sûresinde yer alan “*Hayır, onlar o gün rablerinden perdelenerek yoksun tutulmuştur*”⁸⁰ âyetidir. Râzî ve Mâtürîdî bu âyetten yola çıkarak, sadece mü’minler için Allah’ı görmenin mümkün olduğunu, kâfirlerin O’nu göremeyeceğini söylemektedir.⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, Allah’ı görülebileceğini iddia etmeyi teşbihe yol açtığı gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre âyette geçen *hicap* kelimesine “perde, iki şey arasına konulan engel” şeklinde anlam vermek ancak cisimler için söz konusu olabilir. Yani hicap kelimesinin zahirî anlamda düşünülmesi, bu anlamdan hareketle Allah’ın perdelenmesi/gizlenmesi sebebiyle görülemediğinin savunulması, O’nun cisim olduğunu iddia etmek demektir. O’nun cisim olması ise düşünülemez. O halde âyete başka anlamlar verilmelidir. Kâdî’ya göre anlam şu şekildedir: “Onlar rablerinin rahmetinden ve sevabından mahrumdurlar.” Ayrıca Kâdî Abdülcebâr *hicap* kelimesinin, “Allah’ın kâfirlerin gözlerine bir afet göndererek görmelerine mani olması; müminlerin gözlerinden o afeti kaldırarak görmelerini sağlaması” şeklinde te’vil edilmesinin de yanlış olduğunu

⁷⁹ İbni Atıyye, *El-Muharreru’l-vecîz*, 1/138; İmam el-Celîl el-Hâfız İmâdü’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesir ed-Dımeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm* (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1988), 4/451; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3296; Muhyi’s-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, thk: Heyet (Riyad: Dâru Halibe, 1409), 1/90; Ebu’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Kuraşî’l-Mahzûmî, *Tefsîr-i Mücâhid* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 313; Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 10/179.

⁸⁰ el-Mutaffifin 83/15.

⁸¹ Râzî, *Meîâtihu’l-gayb*, 31/96-97; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/409.

ifade etmektedir. Zira âyetin zahirî, bu şekildeki bir te'vilin yapılmasına imkân tanımamaktadır.⁸² Özetle söyleyecek olursak Kâdî Abdülcebbâr'a göre engel, perdelenme, gizlenme vb. şeyler cisimlere ait özelliklerdir. Bu ifadeler, Allah'ın bir yönünün ya da mahallinin bulunmasını gerektirir. Allah ise bunların tamamından münezzehtir.

4.1.7. Şûrâ Sûresi 42/51. Âyet

Rü'yetullâh'in mümkün olduğunu savunanların, bu konuda sahabe icmasının olduğu şeklinde bir iddiaya sahip olduklarını aktaran Kâdî Abdülcebbâr şu rivâyete dayanarak bu konuda icmanın olmadığını iddia etmiştir: “Hz. Peygamber, Hz. Aişe'den “*Muhammed rabbini gördü.*” ifadesini duyunca “*Söylediğin şeyden ötürü tüylerim diken diken oldu.*” dedi. Bu sözü üç kez tekrarladıktan sonra “*Kim Muhammed'in rabbini gördüğünü iddia ederse, Allah'a büyük bir iftira atmış olur.*” dedi. Daha sonra “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip ona dilediğini vahyeder.*”⁸³ âyetini okumuştur.”⁸⁴ Zemahşerî'ye göre ise Allah zâtı itibariyle görülemez. Âyette yer alan “perde arkasından konuşur” denilmesi, O'nun görülmesinin mümkün olmadığını kanıttır. O'nun kelamı işitilebilir. O, bu âyetin iniş sebebi ile ilgili şöyle bir rivâyet olduğunu söylemektedir: “Yahudiler, Nebi (a.s)'a şöyle demişler: ‘Sen peygamber olsaydın, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu ve Hz. Mûsâ'nın O'nu gördüğü gibi senin de bunları yapman gerekmez miydi?’ Nebi (a.s) da onlara: ‘Hz. Mûsâ Allah'ı görmedi.’ dedi.” Âyet bu sebeple indi. Zemahşerî Hz. Aişe'den bu âyetle ilgili şu rivâyeti de aktarmaktadır: “Kim Muhammed'in (a.s) rabbini gördüğünü söylerse Allah'a büyük

⁸² Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 267.

⁸³ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁴ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 267-268.

bir iftirada bulunmuş olur. Sonra Aişe: Rabbinizin şu âyetini işitmediniz mi?' dedi ve 'Allah yücedir.'⁸⁵ âyetini okudu.'⁸⁶

Râzî, Mu'tezile'nin bu âyeti delil getirerek Allah'ın görülemeyeceği iddiasını kabul etmez. Söz konusu âyetin doğru anlaşılması için "Allah dünyada insanlarla ancak şu üç şekilde konuşur." şeklinde kayıtlanması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu âyet ile kıyamette Allah'ın görülebileceğini ifade eden diğer âyetlerin arasını te'lif edebilmek için bu kaydın gerekli olduğunu söylemektedir.⁸⁷

4.1.8. Konuyla İlgili Hadisler

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile *rü'yetullâh* konusunda âyetlerin yanı sıra hadisleri de delil olarak sunmuşlardır. Ehl-i sünnet şu hadisleri *rü'yetullâha* delil olarak zikretmektedir: "*Kıyâmet gününde dolunay gecesinde ay'ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz.*"⁸⁸ "*Sizden her birinize rabbi tecelli edecek ve her biriniz O'nu göreceksiniz.*"⁸⁹ "*Cennet ehli içerisinde yeri iyi olan sabah-akşam rabbini görendir.*"⁹⁰ "*Hz. Muhammed rabbini iki defa gördü.*"⁹¹ Kâdî Abdülcebâr'a göre bu rivâyetler âhâd haberlerdir. Bu rivâyetleri nakledenlerin yalan söyleme veya hataya düşme ihtimalleri vardır. Her ne kadar rivâyetlerin senetleri sahih olsa da bu ihtimaller sebebiyle söz konusu rivâyetlere dayanarak kesin hükme varılamaz. Ayrıca bu rivâyetlerde yer alan ravilerden bir kısmı ta'n (kritik) edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr, bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını, ona aidiyeti kabul edilse dahi onun başka topluluklardan aktarmış olabileceğini söylemiştir. Meselâ *rü'yetullâh*

⁸⁵ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/421-422.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/188.

⁸⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Şerh ve Ta'lik: Mustafa Deyb Albuğa (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Kitâbu't-Tevhid", 24 (No:7434).

⁸⁹ Buhârî, "Kitâbu't-Tevhid", 24 (No:7435).

⁹⁰ Tirmizî, "Ebvâb-u Sıfâtî'l-Cennet", 17 (No:2553).

⁹¹ Müslim, "Kitâbu'l-İman", 285 (No:176).

ile ilgili rivâyet edilen “*Kıyâmet gününde dolunay gecesinde ay’ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz.*”⁹² hadisi birkaç sebeple delil teşkil etmez. Birinci sebep, bu hadiste teşbih ve cebir bulunmaktadır. Zira insanlar ay’ı yüksek bir yerde, yuvarlak bir şekilde ve aydınlatan bir şekilde gördüğü gibi Allah’ı göremezler. İkinci sebep, bu hadisin senesinde geçen Kays b. Ebi Hâzım (öl. 97/715) isimli ravi ömrünün sonlarına yaklaştığı zamanlarda aklî muhakemesini yitirdiği halde hadis nakletmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Yukarıdaki rivâyeti de bu hastalığı döneminde aktarmış olma ihtimali vardır. Ayrıca bu ravinin, İbrahim b. Ebi Hâlid’e bir dirhem verdiği ve kendisine: “Bununla bana bir sopa al, onunla köpeklere vurayım.” dediği rivâyet edilmiştir. Bunlara ek olarak Kays’ın Hz. Ali’yi kötülediği, sahabeye küfürler ettiği ve aklını yitirdiği de rivâyetlerde yer almaktadır. Bu yüzden Kays’tan gelen bir haberin Hz. Peygambere atfedilmesi doğru değildir. Üçüncü sebep, yukarıdaki rivâyet, sağlam ve doğru olduğu kabul edilse dahi ahad haber olmasından dolayı ilim ifade etmemektedir.⁹³

Sonuç

Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî gibi Mu‘tezilî bilginler, Allah’ın hem zâtı hem de sıfatları itibariyle eşinin ve benzerinin olmaması vb. aklî ilkelerden hareketle, *rü’yetullâha* ilişkin âyetleri ve hadisleri te’vil etmiştir. Merkeze tevhid ilkesini alarak aklın ilkelerine de büyük önem vermiştir. Eğer nasların zâhirî anlamları aklın ilkelerine uygun düşerse o anlamlar tercih edilmiş, aksi halde zahirî anlamlar te’vil edilmiş ve mecâza hamledilmiştir. Onlara göre *rü’yet*, Allah’ın varlığının mahiyeti açısından imkânsızdır. Zira Allah’ın görülebileceğini iddia etmek, O’nun sonlu ve sınırlı olarak yaratılmış varlıklara benzediği, bir mekânının ve yönünün bulunduğu anlamına gelecektir. Tevhid prensibi ise tam tersine Allah’ın yaratılan varlıklara asla benzemediğini ifade

⁹² Buhârî, “Kitâbu’t-Tevhid”, 24 (No:7434).

⁹³ Abdülcebâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 268-270.

etmektedir. Dolayısıyla teşbih ve tescime düşmemek ve Allah'ı tenzih etmek için *rü'yetullâh*ın reddedilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî, *rü'yetullâh* ile ilgili naslarda tartışmaların temelinde yer alan lika, nazar, rü'yet, idrak vb. ifadelerle gözle görme anlamı değil; kalben görme/bilme, nimetlere bakma, bekleme gibi anlamlar vermiştir. Onlar, bu anlamlardan hareketle söz konusu âyetlerin *rü'yetullâh* için delil olamayacağını hatta *rü'yetullâh*ı muhal kıldığını söylemişlerdir. Sonuç itibariyle tenzihe vurgu yaparak teşbihe sebebiyet verebilecek her türlü anlamdan uzak durmuşlardır. *Rü'yetullâh* ile ilgili nasları müteşâbih kabul ederek onları te'vil yoluna gitmişlerdir.

Mu'tezilî müfessirlerin *rü'yetullâh* ile ilgili fikirleri Ehl-i Sünnet müfessirleri tarafından reddedilmiş ve eleştirilmiştir. Söz konusu sünnî müfessirler örneklerini sunduğumuz âyetleri aklî ve naklî deliller serdederek *rü'yetullâh*ın mümkün olduğuna yorumşlardır. Yüce Allah'ın övülmesinin ve tenzih edilmesinin zirve noktasına ancak görülmesi ile ulaşılacağını ifade etmişlerdir.

Burada şu hususa da dikkat çekilmelidir: Çalışmada ele alınan âyetlerden de anlaşılacağı üzere itikâdî mezheplerin görüşlerinin müfessirlerin düşüncelerinde etkili olduğu görülmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız âyetlerle ilgili yapılan yorumlarda bu inancın etkisi kendini göstermektedir. Sonuç olarak zâhirî anlamları itibariyle Allah için kullanılması uygun olmayan, O'nun şânına halel getirecek nitelemelerden bahseden âyetler, İslâm inancının genel ilkeleri, Arap dilinin gramer yapısı ve aklî çıkarımlar çerçevesinde te'vil edilmelidir. Bu te'vil yöntemi teşbihe ve aşırı uçlara gitmeye engel olmalıdır. Araştırmamız sonucunda ehl-i sünnet müfessirlerinin Allah'ın ahirette inanlar tarafından görüleceğine dair serdettikleri delillerin Mu'tezilî müfessirlerin salt aklî ilkeler çerçevesinde sundukları delillerden daha iknâ edici olduğu görünmektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu Temhîdu'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Meâlimû't-Tenzîl*. thk. Heyet. Riyad: Dâru Halibe, 1409.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Şerh ve Ta'lik. Mustafa Deyb Albuğa. (9 cilt). Dâru Tavkı'n-Necat, 1422.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2016.
- El-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fî'l-Lüğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2. Basım, 1990.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdâ, 1369/1950.
- İbni Atıyye, Kâdi Ebî Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Atıyye el-Endelûsî. *El-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri kitabi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbni Kesir, İmam el-Celîl el-Hâfız İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1988.

- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Bedâi'u't-Tefsir*. çev. Heyet. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 3. Basım, 1414.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. nşr. Adnan M. Zerzur. Qâhire: Dârü't-Türas, 1384/1969.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Qâhire: Mektebetü Vehbe, 1417/1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-matâ'in*. Beyrut: Dârü'n-Nehda, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Qâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1380/1965.
- Karaman, Fikret. *İslamî İnanç Değerleri ve Çağdaş Dinî Akımlar*. İstanbul: Çelik Yayınları, 2015.
- Karataş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Kuraşî'l-Mahzûmî. *Tefsîri Mücâhid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, ty.
- Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn en-Neseî el-Mâturîdî. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Bideyvi. Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2011.
- Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn en-Neseî el-Mâturîdî. *Tabşîrâtü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1413/1993.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an'a Göre Yedi Aşamada Âhiret*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Muhassal*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullâh'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimnâme Dergisi* 28 (2005/1), 201-245.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 311-314. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki gâvâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Extended Abstract

On the issue of whether Allah can be seen in the world and in the Hereafter (Ru'yetullah), Mu'tazili and Sunni commentators put forward different views and great debates took place between them. They tried to interpret the verses that came to the fore on the subject within the framework of their sectarian views. In general, while Sunni commentators express a positive/possible opinion about ru'yetullah; Mu'tazili commentators claimed that Allah could not be seen in the world or in the Hereafter. They based their approach to the issue of ru'yetullah on the principles of usul-i hamsa, especially on the principle of tawheed. The conception of Allah by both sects has played an active role in their approach to this issue.

In this research, how Sunni commentators such as Kâdî Abdülcebâr (d. 415/1025) and Zemahşarî (d.538/1144) and Mâtürîdî (d.333/944), Ebû'l-Muîn en-Nesafî (d.538/1115), Fahreddin er-Râzî (d.606/1210), who were among the famous Mu'tazili commentators, interpreted the verses on the subject of ru'yetullah and these interpretations, which formed the basis of the research, were evaluated. In addition, the approaches of Mu'tazila and Ahl al-Sunnah regarding ru'yetullah in general have been revealed. Then the interpretations of these commentators regarding such as the Surah of An'am 6/103, the Surah of Qiyamah 75/22-23, the Surah of A'râf 7/143, the Surah of Yunus 10/26, the Surah of Ahzab 33/44, the Surah of Kahf 18/110, the Surah of Mutaffifin 83/15, the Surah of Shura 42/51 and the narrations such as "On the Day of Resurrection, you will see your Lord as you see

the moon on the night of the full moon.”, “Each of you will see the Lord in the morning and evening.”, “The one who has a good place in the people of Paradise is the one who sees the Lord in the morning and evening.”, “The Prophet Muhammad saw his Lord twice” etc. were included. In addition, it was examined how they made sense of the concepts such as *lika*, *ziyadeh*, *evil eye*, *ru’yet*, *cognition*, *mezid*, etc. in these verses.

According to *Mu’tazila*, Allah is invisible to the eye. For He is not one of the seen beings (*meriyyat*). As a matter of fact, the act of seeing can be performed for beings that are in a space and have material properties. Therefore, it is not possible for Almighty Allah, whose attributes such as *body*, *space*, *time*, *similarity to material beings*, etc. are never in question. As a reason for rejection, they put forward conditions such as “in order for the eye to see, what is seen must be limited in the form of objects, ore, attribute and its dimensions limited or limited to something, it must be located in a space opposite, near or far, light must touch, it must be imagined and imagined in the mind.” Therefore, they claimed that it was not possible for Allah to be seen because it was not possible to limit him to these conditions.

Mu’tazili commentators put the principle of *tawheed* at the center and interpreted the verses regarding *ru’yetullah* based on the principles of not having Allah’s equal and the like, etc. They rejected *ru’yetullah* and certain attributes in order not to fall into *tajseem* and *tashbih*, to declare that Allah transcends every quality and not to prejudice His glory. By emphasizing *tanzih* he avoided all kinds of meanings that could lead to *tashbih*. He accepted the verses related to *Ru’yetullah* as a follower and went to the path of *ta’wil*. The fact that they behave excessively sensitively and abandon the apparent meaning of the verses and prefer the path of *ta’wil* has become the most important element of their sect by penetrating the conceptions of Allah in the verses. Their most basic approach is to exclude Allah from the attributes,

characteristics and similarity (tashbih) of other beings. They focused on the direction of language in order to interpret the verses whose meaning was not in accordance with the basic principles of their sects, interpreted them by resorting to lexical explanations and ancient Arabic poetry, and tried to find support for their views.

The ideas of the Mu'tazili commentators about ru'yetullah were rejected and criticized by the commentators of Ahl al-Sunnah. They stated that Mu'tazila's approach was not directly derived from the verses. They argued that the verses were interpreted with forced interpretations and inappropriate ta'wils and that they were told to the Qur'an. The Sunni commentators in question attributed the verses for which we present examples as rational and circulating evidence that ru'yetullah is possible. They stated that the peak of the praise and declaring transcendence of Almighty Allah can only be reached by seeing, and that seeing it does not mean a deficiency. Therefore, although members of each sect claim that they aim to be objective by getting rid of their presuppositions in the interpretation of the verses related to the ru'yetullah, it is understood that the sectarian belonging is more prominent in their comments. This point was also seen in our comparison of the ways in which the two currents interpreted the same verses during our study. The fact that Allah in the verses says that He cannot be seen requires that the matter be limited to this world. Because man has been created deficient and is powerless to do anything. As a result, it seems quite difficult to judge from these principles that "Allah cannot be seen as absolute." Again, the issue of ru'yetullah is important in terms of proving the influence of sectarian affiliation on Tafsirs.