T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'DA RU'YETULLAH KAVRAMI (YAKLAŞIMLAR-DEĞERLENDİRMELER)

Yüksek Lisans Tezi

Yusuf KARATAY

İstanbul, 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'DA RU'YETULLAH KAVRAMI (YAKLAŞIMLAR-DEĞERLENDİRMELER)

Yüksek Lisans Tezi

Yusuf KARATAY

Danışman
Prof. Dr. Abdulaziz HATİP

İstanbul, 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi YUSUF KARATAY'nın KUR'ÂN'DA RU'YETULLAH KAVRAMI (YAKLAŞIMLAR-DEĞERLENDİRMELER) adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 17.08.2017 tarih ve 2017-23 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 25/08/2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ABDULAZİZ HATİP	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER ÇELİK	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. NECDET YILMAZ	

ÖZET

İslâm âlimleri, İslâm tarihi boyunca karşılaştıkları meselelerin çözümünde öncelikle Kur'ân'a başvurmuştur. Ancak bu meselelerin bazıları çözümsüz kalmış ve günümüze kadar tartışma konusu olmuştur. İslâm âlimlerinin çözümünü bulamadıkları, daha doğrusu nihâî bir sonuca ulaşamadıkları ve uzun süre tartışma konusu yaptıkları bu meselelerden biri de ru'yetullahtır.

Ru'yetullah, ahirette Allah'ın müminler tarafından gözle görülmesini ifade eden bir terimdir. Ancak terim Kur'ân'da bu şekliyle geçmemektedir. Biz de çalışmamızda bu kavramın ifade ettiği anlamı yani Allah'ın ahirette görülmesi meselesini ele almaya ve nihâî bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Ancak çalışmamızı bazı müfessirlerle sınırladık. Bunu yapmaktaki amacımız da çalışmamızın Tefsir Bilim Dalı alanında olması nedeniyle farklı alanlara ve tartışmalara girmeden ru'yetullah meselesine Kur'ânî bir perspektiften bakmaktır. Bu sebeple çalışmamız sadece ayetlerle ve müfessirlerin bu ayetlere yapmış olduğu açıklamalarla sınırlıdır.

Çalışmamızda ele almış olduğumuz ru'yetullah meselesini kabul etmeyenler ve edenler şeklinde iki ana bölümde incelemeye çalıştık. Bu mesele hakkında müfessirlerin ayetlere ilişkin getirmiş oldukları naklî deliller ve aklî izahları aktararak konunun açıklığa kavuşmasını amaçladık. Müfessirlerin bu meseleye ilişkin ayetleri açıklamalarında gördük ki ru'yetullahın mümkün olduğunu savunanların getirmiş oldukları deliler ve izahlar, imkânsız olduğunu savunanlara göre daha fazla ve daha sağlamdır. Bu sebeple biz de bu delilleri dikkate alarak Allah'ın ahirette müminler tarafından gözle görüleceği sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Ru'yetullah, Allah'ın Görülmesi, İdrak, Tecellî, Nazar, Ru'yet.

ABSTRACT

Islamic scholars firstly applied to the Qur'an for solution of the issues they have encountered throughout the history of Islam. However, some of these issues have unsolved and become a moot point until today. One of the issues that Islamic scholars could not find a solution to, or rather, not reach a final result and that they have been discussing for a long time is Sight of Good.

Sight of God is a term expressing that God is seen by the believers in hereafter. However, the term does not appear in this way in the Qur'an. We tried to address the meaning of this term, that is, the Sight of God in the Hereafter, and to reach a final result. But we limited our work to some commentators. Our aim in doing this is to look at the issue of Sight of God from Quranic perspective without going into different fields and discussions because our work is in the field of Exegesis. For this reason our work is limited to verses and explanations of commentators about these verses.

We have examined the issue of Sight of God in two main chapters, those who do not accept and those who accept. We aimed at reaching to enlighten by conveying the translative evidence and rational explanations that the commentators had argued for the verses about this issue. We have seen in the commentators explain about the verses relating to this issue, the evidences and explanations of those who uphold "Sight of God" is possible are more and more robust than those who claim it is impossible. For this reason, taking into account these evidences, we have come to the conclusion that God will be seen by believers in the Hereafter.

Keywords: Theophany, Sight of God, Perception, Transfiguration, Glance, Sight.

İçindekiler

ÖZET III
ABSTRACT II
KISALTMALAR V
ÖNSÖZ VII
GİRİŞ 1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI 1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI 1
III. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ 2
IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 2
V. LİTERATÜRÜN DEĞERLENDİRİLMESİ 3
VI. RU'YET'İN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ ve RU'YETULLAH 4
A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 4
1. Yakın Anlamlı Kelimeler 6
a. Nazar (نظر) 6
b. Besar (بصر) 8
c. Rasad (رصد) 11
2. Zıt Anlamlı Kelimeler 12
a. ‘Umye (عمية) 12
B. RU’YETULLAH 14
1. Sözlük ve Terim Anlamı 14
2. Ru’yetullah Kavramına Genel Bakış 14
3. Ru’yetullah Probleminin Ortaya Çıkışı 17

BİRİNCİ BÖLÜM

RU’YETULLAHI KABUL ETMEYENLERİN YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMELER

1. Mu’tezilî Yaklaşım 20
a. Kâdî Abdülcebbâr / Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-Metâ’in 21
b. ez-Zemahşerî / el-Keşşâf 24
2. Mu’tezilî Yaklaşımın Değerlendirilmesi 30
3. Şiî Yaklaşım 36
a. et-Tabersî / Mecme’u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân 37
b. et-Tabâtabâî / el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân 43

4. Şiî Yaklaşımın Değerlendirilmesi 50

İKİNCİ BÖLÜM

RU'YETULLAHI KABUL EDENLERİN YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMELER

A. GELENEKSEL YAKLAŞIMLAR 55
1. Selefîlerin Yaklaşımları 55
a. İbn Kayyım el-Cevziyye / Bedâî'u't-Tefsîr 56
b. İbn Kesîr / Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm 63
2. Selefîlerin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi 66
3. Kelam Ehlinin Yaklaşımları 70
a. Muhammed B. Cerîr et-Taberî / Câmi'u'l-Beyân 'An Tefsîri Âyi'l-Kur'ân ... 70
b. İmam Mâturîdî / Te'vîlâtu Ehli's-Sünne 83
c. Fahreddin er-Râzî / Mefâtîhu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr) 93
4. Kelam Ehlinin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi 120
5. Tasavvuf Ehlinin Yaklaşımları 129
a. İsmail Hakkı Bursevî / Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân 130
b. Şihâbuddin Mahmûd el-Âlûsî / Rûhu'l-Me'ânî 140
6. Tasavvuf Ehlinin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi 144
B. ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR 148
1. Bazı Çağdaş Müfessirlerin Yaklaşımları 148
a. Muhammed Reşîd Rızâ / Tefsîru'l-Menâr 149
b. Seyyid Kutub / Fî Zılâli'l-Kur'ân 155
c. Süleyman Ateş / Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri 159
2. Bazı Çağdaş Müfessirlerin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi 162
SONUÇ 165
KAYNAKÇA 169

KISALTMALAR

a. mad. Aynı madde

a.g.e. Adı geçen eser

a.g.m. Adı geçen makale

A.İ.B.Ü. Abant İzzet Baysal Üniversitesi

AND.Ü.A.Ö.F. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi

A.Ü.İ.F. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

A.Ü.İ.F.D. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

a.y. Aynı yer

as Aleyhi's-Selâm

ATA.Ü.S.B.E. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

bkz. Bakınız

böl. Bölüm, bölümü

bs. Baskı, basım

by. y. Basım yeri yok

C. Cilt

çev. Çeviren

d. Doğumu

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed. Editör

h. Hicrî

Hz. Hazreti

m. Miladî

M.Ü.İ.F.D. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

mad. Maddesi

mür. Müracaat

Nu. Numara

r. anhâ Radıyallâhu anhâ

r.a. Radıyallâhu anh

rah. Rahimehullâh

s. Sayfa

S. Sayı

sav Sallallâhu aleyhi ve sellem

Ş.Ü.İ.F.D. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

t.y. Tarih yok

ter. Tercüme eden

thk. Tahkik eden

v. Vefatı

Y. Yıl

Yay. Yayınları, Yayınevi, Basımevi

yy. Yüzyıl

ÖNSÖZ

Allah, insanoğlunun yaratılışından itibaren rehber, yol gösterici ve hidayet kaynağı olması için seçilmiş kulları vasıtasıyla kullarına sahifeler ve kitaplar göndermiştir. Her ümmet kendilerine gönderilen bu sahifeler ve kitaplardan sorumlu tutulmuş, hayat nizamlarını, gönderilen bu sahife ve kitaplara göre şekillendirmeleri istenmiştir. Son indirilen kutsal kitap Kur'ân da bu amaçla tüm insanlığa gönderilmiş ve bu kitaba göre bir hayat sürmesi, Hz. Peygamber (sav) tarafından ümmetine salık verilmiştir.

İlahi hitabın muhatabı olan insan, hayatına İslâm nizamını hâkim kılmak için Kur'ân'ı kılavuz edinmiş, karşılaştığı türlü meselelerin çözümünde de daima Kur'ân'a başvurmuştur. İster i'tikadî ister amelî isterse de ahlakî meselelerde olsun, ümmet her meselede Kur'ân'ı hakem tayin etmiş, çözümü öncelikle Kur'ân'da aramıştır. Ancak meselenin çözümü için başvuru kaynağı olan Kur'ân bazen meselenin çözümü yerine tartışmalara sebep olmuştur. Bu da elbette ki Kur'ân'dan kaynaklanmamaktadır. Tartışmanın aslî sebebi, Kur'ânî nasslardan farklı anlamlar çıkaran insanoğludur. Özellikle i'tikadî ve amelî konularda Müslümanlar, nassın vermiş olduğu mesajın farklı anlaşılması sebebiyle farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu farklı anlayış ve sonuçların da dil, kültür, mezhep farklılığı, siyasî olaylar, bilgi birikimi vb. birden fazla sebebi vardır.

Çalışmamızın konusu olan ru'yetullah meselesi de İslâm âlimlerinin çözümünde Kur'ân'a başvurduğu ancak ittifakın sağlanamadığı tartışmalı konulardan biridir. Mesele hakkında tartışma konusu olan ve delil getirilen ayetler aynı olsa da bu ayetlerden çıkarılan hükümler farklıdır. İslâm âlimlerinden bir grup, Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini savunurken, diğer bir grup aynı nassları farklı yorumlayarak görülemeyeceğini savunmaktadır. Çalışmamızda ele almış olduğumuz mesele de budur. Amacımız ru'yetullaha ilişkin nassların, farklı yorumlanarak farklı sonuçlara ulaşılmasını ve bu konuda ileri sürülen delilleri incelemek, değerlendirmek ve bu konu hakkında bir sonuca ulaşmaktır. Bunu yapmadaki amacımız da meseleye Kur'ânî perspektiften bakmaktır. Bu sebeple konuya ilişkin açıklamaları müfessirler zaviyesinden ele aldık. Ele almış olduğumuz müfessirleri de mensubu olduğu yaklaşım

veya mezhebi nezdinde otorite kabul edilen ve temsil gücü yüksek olanlardan seçmeye özen gösterdik.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın konusu, kapsamı, amacı, önemi, yöntemi ve literatürün değerlendirilmesi gibi çalışmamız hakkında bilgi veren başlıklar yer almaktadır. Ayrıca ru'yetullah meselesinin daha iyi anlaşılması için giriş kısmında bu kelimenin kavramsal çerçevesini çizmeye çalıştık. Bu nedenle ru'yetullahı oluşturan kelimelerden biri olan ru'yete yakın ve zıt anlamlı kelimeleri, ayetlerden yola çıkarak belirlemeye, daha sonra da ru'yetullah hakkında genel bilgiler verip, bu meselenin ortaya çıkış serüvenini incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın birinci ve ikinci bölümünde de asıl konumuz olan ru'yetullaha yaklaşımları ve değerlendirmeleri ele aldık. Birinci bölümde ru'yetullahı kabul etmeyen yaklaşımlar ve bu yaklaşımlara mensup müfessirleri, ikinci bölümde de kabul eden yaklaşımları ve bu yaklaşımlara mensup müfessirleri incelemeye çalıştık. Bu bölümlerde konuya ilişkin nassların müfessirler tarafından nasıl yorumlandığını, bu konuda ileri sürdükleri delilleri ve izahları aktarmaya çalıştık. Her yaklaşımın sonunda da müfessirler ve mensup oldukları yaklaşımın genel bir değerlendirmesini yaptık. Çalışmamızın sonunda ise aktarmış olduğumuz görüşler, deliller ve yapmış olduğumuz değerlendirmeler neticesinde, ru'yetullah meselesi hakkında ulaştığımız sonucu belirterek çalışmamızı sonlandırdık.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI

Araştırmamızın konusu, Allah'ın ahirette müminler tarafından gözle görülüp görülemeyeceği yani ru'yetullah meselesidir. Bu mesele tarih boyunca birçok İslâm âlimi tarafından ele alınmış, olumlu ve olumsuz sonuçlara ulaşılmıştır. Biz de ru'yetullah meselesini, sabit nass ve delillerle birlikte, incelediğimiz dönemin önde gelen müfessirlerinin yorumlarıyla ele alarak bir sonuca varmaya çalışacağız. Ele aldığımız konunun kelâmî bir tartışma konusu ve çalışmamızın da Tefsir Bilim Dalı alanında olması hasebiyle, bu iki alanı birleştirmek ve her iki alandan da istifade etmek için, ele alacağımız ve görüşlerine başvuracağımız âlimlerin hem müfessir hem de kelâmcı (mütekellim) veya kelâmî bilgisi olan âlimlerden seçilmesine özen gösterdik.

Ru'yetullah meselesinin tartışmalı bir konu olması sebebiyle, âlimler bu konuyu kendi perspektifinden ve meşgul oldukları ilim dallarının metotlarıyla incelemiş ve konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır. Araştırmamızda incelemeye çalıştığımız konu da bu âlimlerin ru'yetullaha yaklaşımları ve buna dair değerlendirmelerden ibarettir. İslâm tarihi boyunca ele alınan ru'yetullah, farklı ilimlerle (tefsir, hadis, tasavvuf, kelâm vb.) iştigal eden birçok âlim tarafından incelenmiştir fakat çalışmamızın Tefsir ilmi ile alakalı olması nedeniyle biz özellikle müfessirlerin yaklaşımları ve değerlendirmelerini ele alıp incelemeye çalışacağız. Bu sebeple de çalışmamızın kapsamı sadece müfessirlerle sınırlı kalacak, farklı ilim dalları veya müelliflere, buna bağlı olarak da konu hakkındaki çeşitli tartışmalara değinmeyeceğiz.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmamızın amacı, Allah'ın ahirette müminler tarafından gözle görülüp görülemeyeceğini, müfessirlerin delil olarak kabul ettikleri sabit nass ve aklî delillerle izah ettikleri yaklaşımları, yorumları ve değerlendirmeleri incelemek ve bir sonuca ulaşmaktır. İslâm âlimleri -genellikle de kelâmcılar- arasında bu mesele, kimilerince kabul görmüş, kimilerince de Allah'a bir sûret/şekil ve mekân isnâd etme tehlikesi olduğu için karşı çıkılmıştır. Kelâmî bir konu olan ru'yetullah, birçok İslâm âlimi tarafından uzun süre tartışılmış, bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Biz de –tümü olmasa

da- bu tartışmaları ve sonuçları inceleyip, delilleri sunduktan sonra Allah'ın ahirette müminler tarafından gözle görülüp görülemeyeceği sonucuna ulaşma amacındayız. Ayrıca çalışmamız, böyle karışık ve tartışmalı bir meseleyi vuzuha kavuşturma, bu konu hakkında bilgi sahibi olma ve okuyucuları aydınlatma amacındadır. Zira ru'yetullah, hakkında delil kabul edilen aynı nassların farklı yorumlanıp farklı sonuçlara ulaşılmasına neden olan zor bir konudur. Bu nedenle çalışmamız, doğrudan Kur'ânî perspektiften bakarak, müfessirlerin yaklaşım ve değerlendirmelerini inceleyerek bu karışıklıkları giderip tatmin edici bir sonuca ulaşma peşindedir.

III. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İslâm âlimlerinin farklı görüşlerde olduğu ru'yetullah meselesini araştırma ve çalışmalarımız neticesinde bir sonuca bağlamak, bu konu hakkında müfessirlerin açıklamalarını ve delillerini bir araya toplamak, mesele hakkında yeterli ve güvenilir bilgi sahibi olmak isteyenlere kaynaklık etmesi amacıyla bu çalışmayı yapıyoruz. Bu vesileyle de araştırmamız hem naklî hem de aklî delilleri sunarak olumlu veya olumsuz bir cevap bulma, müfessirlerin yaklaşım ve değerlendirmelerini ele alarak konuyu aydınlatma ve çalışmanın nihayetinde bu mesele hakkında bilgi edinme yönünden büyük önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmamızın, aynı anda birden çok müfessirin konu hakkındaki görüşlerini aktarması, bu konuda yapılan yorumlar ve değerlendirmelerin bir arada bulunmasını sağlaması açısından araştırmacılara da mütevazi bir katkı sunacağını umuyoruz.

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamızın yöntemi, ru'yetullah meselesine müfessirlerin yorum ve değerlendirmelerinin tümevarım ve dokümantasyon yöntemiyle ele alınıp bir sonuca bağlanmasıdır. Öncelikle konunun muhtevasını oluşturan terimin kavramsal çerçevesine değinecek, bunu yaparken de ru'yetullah kavramını oluşturan kelimelerden biri olan ru'yete yakın ve zıt anlamlı kelimeleri ayetlerden yola çıkarak belirlemeye çalışacağız. Daha sonra kavramsal çerçevesini çizdiğimiz ru'yetullahın sözlük ve terim anlamını aktaracak, akabinde bu kavram hakkında genel bir bilgi verecek ve bu kavramın ortaya çıkışını incelemeye çalışacağız. Giriş bölümünü oluşturacak bu başlıkların ardından

çalışmamızın aslını teşkil eden ru'yetullah kavramını farklı yaklaşım türleri bakımından ve bu yaklaşımlara mensup müfessirler zaviyesinden incelemeye çalışacağız.

Çalışmamızda ru'yetullahı kabul etmeyenler ve edenleri iki ana bölümde inceleyeceğiz. İlk bölümde kabul etmeyenleri sırasıyla Mu'tezilî yaklaşım ve Şiî yaklaşım başlıkları ile ele alacak, bu yaklaşımlara mensup müfessirlerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Söz konusu yaklaşımlar sonunda da genel bir değerlendirme yapıp ikinci bölüme geçeceğiz. Ru'yetullahı kabul edenlerin inceleneceği ikinci bölümde içinde Selefî, kelam ve tasavvuf ehlinin yaklaşımlarının yer aldığı geleneksel yaklaşımları ve sonrasında da çağdaş yaklaşımları ele alacak, farklı müfessirlerin yorumlarını mensup oldukları yaklaşımlara göre bu başlıklar altında aktarmaya çalışacağız. Yine ilk bölümde olduğu gibi bu bölümde de her yaklaşımın sonunda ele almış olduğumuz yaklaşım ve müfessirlerin açıklamalarının genel bir değerlendirmesini yapıp, tüm yaklaşım, yorum ve değerlendirmelerin ardından, ru'yetullah hakkında ulaştığımız sonucu aktararak çalışmamızı sonlandıracağız.

V. LİTERATÜRÜN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmamızın konusu olan ru'yetullah hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe olarak etraflıca çalışılmış bir eser yok denecek kadar azdır.[1] Bu sebeple çalışmamızın neredeyse tamamında Arapça klasik kaynak eserlerden istifade edilecektir. Arapça eserlerde, konuyla ilgili bölümlerden yararlanılacak, ru'yetullah

[1] Bu konuyla alakalı çalışmalar genelde makale tarzında küçük hacme ve muhtevaya sahip yazılardır. Bizim bu konuda tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır: Georges Vajda, *Bazı Şiî- İsnâ-Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi*, Çev. Dr. Sabri Hizmetli, A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1981, C. 25, S. 1, 369-393; Yrd. Doç. Dr. Selim Özarslan, *Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi*, Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Elazığ, 2001, C. 11, S. 1, s. 275-293; Dr. Ömer Pakiş, *Ru'yetullah İle İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)*, M.Ü.İ.F.D., İstanbul, 2001, C. 21, s. 55-79; Nurullah Agitoğlu, *Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı*, Ş.Ü.İ.F.D., C: 5, S. 10, 201/2, s. 99-123; Dr. Muhammed Coşkun, *Mu'tezilî-Şiî Kur'ân Yorumu Açısından Emâli'l-Murtazâ -Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği-*, M.Ü.İ.F.D., C.-S. 47, 2014, s. 43-68; Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil, *Bir Mu'tezile-Mâturîdiyye Tartışması -Ru'yetullah-*, A.İ.B.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Bolu, 2014, C. 14, Y. 14, S. 2, s. 449-478; Doç. Dr. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1989; Ferid Yıldız, *İmam Gazalî ve İmam Rabbanî'nin Rü'yetullaha Bakışı* (Yüksek Lisan Tezi), ATA.Ü.S.B.E., 2011; Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, A.Ü.İ.F. Yay., 1974; Yrd. Doç. Dr. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya, 2001.

hakkında yapılan yorumlar ve değerlendirmeler aktarılacaktır. Tüm kaynaklara ulaşmak neredeyse imkânsız olduğundan biz olabildiğince fazla kaynaktan istifade edip, konunun daha açık ve anlaşılır olması, sağlam delillerin sunulması ve tatmin edici bir sonuca ulaşılması için elimizden gelen gayreti göstereceğiz. Eserlerde, yapılan gereksiz ve uzun tartışmalara değinmeden konunun amaç ve özünü ilgilendiren kısımlarını ele alıp, çalışmamıza katkı sağlayacak bilgileri aktaracağız.

Çalışmamız hakkında vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra şimdi asıl konumuz olan ru'yetullaha giriş yapalım ve bu terimin kavramsal çerçevesini çizmeye çalışalım.

VI. RU'YET'İN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ ve RU'YETULLAH

Ru'yetullah kavramına girmeden önce, bu kavramı oluşturan kelimelerden biri olan "ru'yet"in kavramsal çerçevesini, buna yakın ve zıt anlamlı kelimeleri incelemek, konunun sınırlarını belirleyerek hem daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hem de bu kelimelerin konumuzu ilgilendiren manalarının ele alınmasıyla gereksiz ve uzun izâhatlara, fazladan zaman ve emek harcamamıza engel olacaktır.

Öncelikle ru'yetin kavramsal çerçevisini, daha sonra da buna yakın ve zıt anlamlı kelimeleri tespit etmeye çalışalım. Bunu yaparken de öncelikle kelimelerin sözlük anlamlarını, daha sonra da Kur'ân'da -varsa- kazandığı farklı anlamları aktarmaya, kelimelerin anlam haritasını ortaya koymaya çalışalım.

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Ru'yet (رؤية) kelimesi, Arap dilinde "ra'â" (رأى) 'gördü' fiilinin masdarıdır. Ru'yet; bir şeyi idrak etmek, algılamak, görmek demektir.[2] Akla ilk gelen manası, duyu organı olan "gözle görmek"tir ki kelimenin asıl anlamı da budur. Diğer anlamları ise zannetmek, tahmin etmek, hayal etmek, düşünmek, tefekkür etmek, gözün gördüğünü

[2] Muhammad b. Mukerram b. Ali b. Ahmed b. Manzûr el-Ensârî el-İfrîgî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1419/1999, V, s. 48.

kalbin de idrak etmesi, kalpte açığa çıkmasıdır.[3] Ayrıca ra'â ya da masdarı olan ru'yet kelimesi, farklı sîğâlara girerek birçok mana kazanan kelimelerden biridir. Örneğin; "mer'â" (مرآى) kelimesinin yakın olmak[4], "ra'y" (رأي) kelimesinin görüş/fikir, "ru'yâ" (رؤيا) kelimesinin rüya, "mir'ât" (مرآة) kelimesinin ayna, "istir'â" (إستراء) kelimesinin istişare etmek/görüşmek, "riyyet" (ريّة) kelimesinin de niyet manalarına gelmesi gibi.[5] Fakat tüm bu kelimeler dikkat edilirse 'görmek' fiiliyle yakın alakalıdır. Yani görme fiilinden türeyen bu ve benzeri kelimeler, anlamları değişip farklı kelimeler haline gelse de aslî manayı hep içinde barındırmaktadır.

Arapça'nın, zengin bir dil olması sebebiyle, birden fazla kelimenin aynı manaya delâlet ettiğini görürüz. Türkçe'de bu farklı kelimeleri tek bir mana altında toplasak da Arap dilinde bunlar arasında anlamın mahiyeti bakımından farklar mevcuttur. Bu farklar da bazen anlamı çok başka bir boyuta taşıyabilir. Bu nedenle kelimeleri anlamlandırırken özellikle de Arapça'dan Türkçe'ye yapılan tercüme faaliyetlerinde bu küçük anlam farklılıkları, kelimenin cümle içinde ihtiva ettiği manayı farklı mecralara sürükleyebilir. Çalışmamızın kapsamı dışında olduğu için bunlara değinmiyoruz. Fakat bu konu hakkında kelimelerin anlamlarının değişken özelliklerine değinmeden geçmek istemedik. Zira ele alacağımız müfessirler ayetleri tercüme ve tefsir ederken bu küçük farklılıkların anlamı ne derece etkilediğini, tartışmaların genelini de bu anlam farklılıklarının oluşturduğunu ilerleyen bölümlerde göreceğiz.

Ru'yet kelimesinin kavramsal çerçevesine değindikten sonra, şimdi de Kur'ân'da bu kelimeyle eş veya yakın anlamlı sözcükleri incelemeye çalışalım. Bu

---

[3] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd el-Ezderî, *Cemheretu'l-Luğa*, thk.: Remzi Münir Ba'lebekî, Beyrut, 1. bs., Dâru'l-İlm, 1987, I. c., s. 235; Râgıb el-Isfahânî, *Müfredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul, Pınar Yay, 2010, s. 656.

[4] el-Isfahanî, *a.g.e.*, s. 660.

[5] Geniş bilgi için bkz.: "Ra'â" (رأى) mad.: İbn Manzûr, *a.g.e.*, s.1537-1545; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, 1979, II, s. 372-373; Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1998, I, s. 326-327; Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâleti Li't-Tıba'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrut, 2005, 8. bs., IV, s. 325; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1987, 4. bs., VI, s. 2347-2349; Ebu'l-Feyz Murtezâ ez-Zebîdî Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseyni, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1433/2012, XXXVII, s. 102-117.

incelemenin amacı, ru'yet ve ru'yetullah kavramının daha anlaşılır olmasını sağlamaktır. Ele alacağımız yakın anlamlı kelimeler, ru'yet ile mana bakımından yakın veya eş olsa da çalışmamızın konusu olan ru'yetullahı ifadede, ayet ve hadislerde "nazar" dışında bu yakın anlamlı kelimelerin kullanılmadığını da ifade edelim. Şimdi ru'yet ve birbirine yakın anlamlı bu kelimelerin farklarını ortaya koymak için ayetlerde geçen ve görme anlamına gelen diğer kelimeleri incelemeye çalışalım.

1. Yakın Anlamlı Kelimeler

a. Nazar (نظر)

Arap dilinde "görmek" manasında kullanılan kelimelerden biri "nazar" (نظر)'dır.[6] "Nazar" kelimesi, Kur'ân'da çeşitli şekillerde birçok yerde geçmektedir. Ayetlere baktığımızda da genelde "ru'yet" anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin; Bakara sûresi ellinci ayette söz konusu kelime, denizin yarılması ve Firavun ailesinin orada bulunanların gözlerinin önünde/onlara bakarken boğulması hadisesi anlatılırken "ve entum tenzurûn" (وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ) şeklinde gelmiştir. Başka bir ayette, Allah'ın ayetlerini inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüş kimselerin, kıyamet gününde azaplarının hafifletilmeyeceği ve yüzlerine bakılmayacağı zikredilir.[7] Burada da yüzlerine bakılmayacağı ifadesi "velâhum yunzarûn" (وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ) şeklinde gelmiştir. Çalışmamızın konusu olan ru'yetullahın red ve kabulünde delil olarak getirilen ayette[8] de Hz. Musa (as), Rabbini görme niyazında bulunmuş ve red cevabı almıştır. Şöyle ki; söz konusu ayette Hz. Musa (as)'nın talebi "kâle Rabbi erinî enzur ileyke" (قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) *"Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım dedi"* şeklinde gelmiş, Allah da bu talebi "len terânî" (لَن تَرَانِي) *"Beni (dünyada) katiyen göremezsin."* buyurarak reddetmiştir. Görüldüğü üzere "nazar" ve "ru'yet" bu ayette birlikte kullanılmıştır.

"Nazar" kelimesinin fiil dışında isim olarak kullanıldığı ayetler de mevcuttur. Örneğin; *"Biz melekleri ancak hak ile indiririz. O zaman onlara mühlet verilmez/göz*

---

[6]Kelimenin geniş izahı için bkz.: "N-z-r" mad., *Lisânu'l-Arab*, XIV, s. 191.

[7] el-Bakara, 2/161-162.

[8] el-A'râf, 7/143.

açtırılmaz.''[9] Söz konusu ayette mühlet verilmez/göz açtırılmaz ifadesi fiil olarak değil 'munzar' (منظر) şeklinde, if'al vezninde ism-i mef'ul olarak kullanılmıştır. "Nazar" kelimesinin if'al vezninde kullanıldığı yerler genelde izin/mühlet verme anlamındadır. Bir yerde de masdar olarak "nazraten" (نظرة) şeklinde gelmiştir.[10]

"Nazar" kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarından biri de "tefekkür"dür. Birçok ayette, insanların ibret alması istenilen konularda genelde ayetin başında "bakmaz mısınız, görmez misiniz" ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerle Allah, ayette zikredilen konuya dikkat çekmek ve kullarının konu hakkında düşünüp tefekkür etmelerini istemektedir. Örneğin el-A'râf 7/185. ayette Allah, yerin ve göğün hükümranlık ve nizamına, her şeyi yaratanın kendisi olduğuna dikkat çekmek ve bu konuda kulların tefekkür etmelerini istemek için ayetin başında "evelem yenzurû" (أَوَلَمْ يَنظُرُوا) "*bakmazlar mı, düşünmezler mi*" ifadesini zikretmiştir. Yine göğün yaratılışı ve yıldızlarla süslenişine, onda hiçbir düzensizlik ve eksikliğin olmadığına dikkat çekmek için[11] "efelem yenzurû" (أَفَلَمْ يَنظُرُوا) ifadesi kullanılmıştır. Bir başka ayette de devenin yaratılışına dikkat çekmek için yine aynı tarz ifadenin kullanıldığını görmekteyiz.[12]

"Ru'yet" ile yakın anlamlı olan "nazar" kelimesine dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü ileride sunacağımız ve ru'yetullaha delil olarak getirilen ayet ve hadislerde de görüleceği üzere, Allah'ı görebilme ifadelerinde "ru'yet" ve "nazar" kelimelerinin her ikisi de kullanılmıştır. Yani bu kelimelerle Allah'ı hem görme hem de O'na bakma anlamı kastedilmiştir.[13] Türkçe'de her iki kelime de "bakma/görme" olarak tercüme edilse de Arap dilinde bu iki kelime eş anlamlı değildir. Bazen "nazar" ve "ru'yet" birbirinin yerine kullanılsa da aralarında ince bir ayrım vardır. "Nazar" genel itibariyle bakmak anlamında iken "ru'yet" görmek anlamındadır. Yani "nazar" gözle bakmak, "ru'yet" hem göz hem de kalp/akıl ile bakmaktır.[14] Dolayısıyla "nazar" sadece gözün

---

[9] el-Hicr, 15/8.

[10] es-Saffât, 37/88.

[11] el-Kâf, 50/6.

[12] el-Ğâşiye, 88/17.

[13] Bkz.: el-A'râf, 7/143; el-Kıyame, 75/23.

[14] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "Ra'â" mad., III, s. 1537.

yaptığı bir eylemdir. "Ru'yet ise" gözün görmesi, beynin ve kalbin de gözün gördüğü o şeyi idrak etmesidir. Bu sebeple "görmek/ru'yet" (رؤية) farklı "bakmak/nazar" (نظر) farklıdır. Başka bir ifadeyle "nazar" gözün hissettiği, "ru'yet" ise göz ile birlikte kalbin de algıladığı şeydir. Bakmak -Arapça ifadesi ile nazar-, görmenin yani ru'yetin mukaddimesidir.[15] Diğer bir ifadeyle "nazar", ru'yetten önce meydana gelen bir fiildir. Göz, önce nazar eder/bakar, daha sonra baktığı şeyi kalp ile idrak etmesi sonucu ru'yet meydana gelir. Bakma ve görme arasındaki bu ve benzeri farklar, ru'yetullaha yaklaşımlar başlığı altında ayetlerin tefsirlerinin işleneceği bölümde ele alınacak, bu farklılığın ayetlere ne gibi anlamlar kazandırdığı, müfessirlerin bu farkı nasıl değerlendirdikleri detaylıca incelenecektir.

b. Besar (بصر)

Kur'ân-ı Kerîm'de görmek/bakmak anlamında kullanılan kelimelerden bir diğeri "besar" (بصر)'dır. "Besar", isim olarak göz manasına gelir, çoğulu "ebsâr" (أبصار)'dır.[16] Masdar olarak ise, ru'yet ile eş anlamlı kelimelerden biridir ve bakmak manasına gelir. Çeşitli vezinlerle Kur'ân'da birçok yerde geçmektedir. Örneğin; if'âl vezninde masdarı "ibsâr" olmak üzere, görmek manasında çokça kullanılır. Şöyle ki; bir ayette münafıkların durumu şöyle tavsîf edilir: *"Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şey) görmezler.* (لا يُبْصِرُونَ)*"*[17] Başka bir ayette de cinler ve insanlardan bazılarının Allah'ın ayet ve mucizeleri karşısındaki tutumları anlatılır.[18] Bunlar, kalpleri olduğu halde bu kalplerle anlamayan, gözleri olduğu halde hakikati göremeyen, kulakları olup da bunlarla hakkı işitmeyen… kimseler olarak zikredilir. Burada da gözleri olup da göremeyenler ifadesi bir önceki ayette olduğu gibi "lâ yubsirûn" (لا يُبْصِرُونَ) şeklinde gelmiştir. *"Onlar yeryüzünde (Allah'ın) elinden kaçıp kurtulabilecek*

---

[15] Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrî Kebîr / Mefâtîhu'l-Gayb,* ter. Prof. Dr. Suat YILDIRIM-Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ-Prof. Dr. Sadık KILIÇ-Öğr. Gör. C. Sadık Doğru, İstanbul, Huzur Yay., 2008, XI, s. 58.

[16] Kelimenin geniş izahı için bkz.: "B-s-r" mad., *Lisânu'l-Arab,* I, s. 417.

[17] el-Bakara, 2/17.

[18] el-A'râf, 7/179.

değillerdir. Onların Allah'tan başka sığınabilecekleri bir yardımcıları da yoktur. Azap onlar için kat kat artırılacaktır. Çünkü onlar (gerçekleri) işitmeye tahammül edemiyorlar, hem de görmüyorlardı."[19] ayetinde de gerçekleri görmeyenler "vemâ kânû yubsirûn" (وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ) şeklinde zikredilmiştir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür fakat genelde aynı kalıpta kullanıldığı için bu kadarla iktifâ ediyoruz. Vermiş olduğumuz birkaç örnek ayetten anlaşılacağı üzere "ibsâr" kelimesi, "ru'yet" ile eş anlamlı olarak görme manasında kullanılmıştır.

Fiil dışında isim olarak kullanıldığı yerler de vardır. Örneğin; "*Şüphe yok ki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman iyice düşünürler (derhal Allah'ı hatırlarlar da) sonra hemen gözlerini açarlar/hakikati görürler.*"[20] ayetinde gözlerini açmak ifadesi fiil olarak değil "mubsirûn" (مبصرون) şeklinde ism-i fâil yani isim olarak kullanılmıştır. Yine başka bir ayette ism-i fâil şeklinde, gündüzün sıfatı olarak kullanılmış; gündüzün aydınlatıcı, ışığıyla gözlere her şeyi gösteren alâmet anlamında "mubsiraten" (مبصرة) şeklinde gelmiştir.[21]

"Besar" kelimesinin farklı bir kullanımı da istif'al babından gelen "müstebsır" (مستبصر) kelimesidir. Bu kelime de yine ru'yet anlamına yakın "gözü açık kimseler" manasında kullanılmıştır.[22]

"Tebsiraten" (تبصرة) kelimesi de kökü "besar" olan ve başka şekilde gelen yakın anlamlı kelimelerdendir. Manası "gönül gözünün açılması"dır. *"...Allah'a yönelen her kula gönül gözünü açmak ve ibret vermek için (bütün bunları yaptık)."*[23]

Ayetlerde çokça geçen ve Allah'ın güzel isimlerinden olan "besîr" (بصير) de görme manasında olan "besar" kökünden türemiştir. "Besîr"; Allah'ın sıfatı olarak,

---

[19] el-Hûd, 11/20.

[20] el-A'râf, 7/201.

[21] el-İsrâ, 17/12.

[22] el-Ankebût, 29/38.

[23] el-Kâf, 50/8.

karanlıkta-aydınlıkta, toprağın altında-üstünde, küçük-büyük her şeyi en ince ayrıntısına kadar hakkıyla gören, manasına gelir.[24]

Kur'ân'da iki ayette geçen "besîreten/tun" (بصيرة) de sîğa açısından farklı kelimelerdendir. Bunlardan biri basiret, yani körü körüne değil, bir bilgi üzere, akla uygun, bilinç ve duyarlılıkla donanmış bir kavrayış, zihinsel olarak görmek, sezerek/kestirerek görmek[25] anlamında[26]; diğeri de insanın kendi aleyhine kıyamette şahitlik yapması manasındadır.[27] Yine basiretli, kavrayış sahibi anlamında "uli'l-ebsâr" (اولى الابصار) şeklinde de Kur'ân'da iki yerde geçmektedir.[28]

"Besar" kökünden gelen ve ayetlerde geçen başka bir kelime de "besâir "(بصائر)'dir. Bu kelime "gerçekleri gösteren deliller[29], gönül gözlerini aydınlatan nurlar[30], apaçık[31] ve kalp gözünü açan deliller"[32] anlamında kullanılmıştır.

"Ru'yet-nazar" arasındaki farkı daha önce açıklamış, bu iki kelimenin Türkçe'de aynı manaya gelse de Arapça'da aralarında fark olduğunu zikretmiştik. "Ru'yet-ibsâr" kelimeleri arasındaki ilişkiyi ise ayetlerden yola çıkarak şöyle ifade edebiliriz: "Ru'yet" ve "ibsâr", "nazar"a göre birbirine daha yakın anlamlıdır. Çünkü ru'yetin içinde barındırdığı "bakma" ve "idrak etme" ameliyesi "ibsâr"da da mevcuttur. Yani "ibsâr" da "ru'yet" gibi "bakılan şeyi idrak etme, algılama, farkına varma, bilinçli bir şekilde bakma" gibi anlamlar taşır. Ayetleri incelediğimizde bunu açıkça görebiliyoruz. "İbsâr" kavramının kullanıldığı ayetler genelde "gözü açık olmak, iyice anlayıp kavrama niyetiyle bakıp görmek, bir şeyin farkına varacak şekilde bakmak,

---

[24] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmaillahi'l-Hüsnâ*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, bas. tar. yok, s.84-85.

[25] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit KOYTAK-Ahmet ERTÜRK, İstanbul, İşaret Yay., 2002, s. 480.

[26] el-Yûsuf, 12/108.

[27] el-Kıyâme, 75/14.

[28] el-Âl-i İmrân, 3/13; en-Nûr, 24/44.

[29] el-En'âm, 6/104.

[30] el-A'râf, 7/203.

[31] el-İsrâ, 17/102.

[32] el-Kasas, 28/43.

görerek bilmek" vb. anlamlarda kullanılmıştır.[33] Bu nedenle "ibsâr", "nazar"a göre "ru'yet" ile daha yakın anlamlı bir kelimedir diyebiliriz. Bunu bir ayetle açıklarsak konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. el-A'râf 7/198'de Allah, inanmakta direnenlerin hidayete/doğru yola çağrılmasıyla ilgili olarak, "*Eğer onları, doğru yola çağırırsanız işitmezler. Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.*" buyurmaktadır. Bu ayet, daha önce değindiğimiz üç kelimeyi de içinde barındırmaktadır. Şöyle ki; (وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ) şeklinde gelen ayette hem "ru'yet" hem "nazar" hem de "ibsâr" kelimelerinin üçü de kullanılmıştır. Ayetin Arapça metnini incelediğimiz de yüce Allah, Hz. Peygamber (sav)'e, hidayete çağrılıp da buna tâbi olmayanların durumunu anlatırken, onların işitmeyen, baktıkları halde göremeyen kimseler olduğunu ifade etmiştir. Dikkat edilirse "*sana bakıyorlar*" ifadesi "nazar" ile, "*görmüyorlar*" ifadesi de "ibsâr" ile karşılanmıştır. Yani "nazar" ve "ibsâr" yukarıda da zikrettiğimiz gibi aralarında anlam - görme ve bakma- açısından fark bulunan kelimelerdendir.

c. Rasad (رصد)

"Ru'yet" ile yakın anlamlı kelimelerden biri de "rasad" ve bundan türeyen diğer kelimelerdir. "Rasad"ın sözlük anlamı "gözlemek, gözetlemek, pusuya yatmak"tır[34] ve Kur'ân'da da bu manalarda kullanılmıştır.

"Rasad" şeklinde sadece iki ayette gelmiştir. Bunlar da Cin sûresinde yer alır. Bunlardan biri dokuzuncu ayette geçen ve "gözetleyici" manasında yakıcı bir ateşin sıfatı olarak kullanılmıştır. Ayet, gökten kulak hırsızlığı yaparak haber çalma işiyle meşgul olan cin ve şeytanların bundan men edilişini aktarır. Bu men etme işi de onlara yakıcı bir ışık olan "şihâb"ın (شهاب) üzerlerine atılmasıyla gerçekleşir. İşte bu mahiyetini bilemediğimiz gök cisimlerinin sıfatı olarak "rasaden" (رصدا) kelimesi kullanılmıştır. Diğer bir kullanımı da aynı sûrenin yirmi yedinci ayetinde geçer. Bu ayette Allah'ın, peygamberlerinin önünden ve arkasından onları gözetleyici melekler yollaması

---

[33] Bkz.: *Lisânu'l-Arab*, "B-s-r" mad., I, s. 290-293

[34] Bkz.: "R-s-d" mad., *Lisânu'l-Arab*, III, s. 1653-1654; *es-Sıhâh,* II, s. 474.

anlatılmaktadır. Burada da melekler, gözetleyici olarak zikredilmiş ve aynı kelime kullanılmıştır.

Kur'ân'da sadece Tevbe sûresi beşinci ayette, bu kökten gelen ve ism-i mekân olarak "gözetleme yeri" anlamında "mersad" (مرصد) şeklinde gelmiştir. Ayette, haram ayların bitiminde Allah'a ortak koşanların Müslümanlar tarafından bulundukları yerde öldürülmeleri, hapsedilmeleri, gözetleme yerlerine oturup onları beklemeleri gerektiği zikredilmektedir. İşte bu gözetleme yeri, sözü edilen kelimeyle ifade edilmiştir.

"Mirsâd" (مرصاد) şeklinde de Kur'ân'da iki yerde zikredilmiştir. Birinde cehennemin bir gözetleme, pusu yeri veya gözetleyici olduğu[35], diğerinde ise Allah'ın kullarını sürekli gözetlemekte olduğu zikredilmektedir.[36]

"Rasad", tıpkı "nazar" gibi sadece "gözlemek, bakmak" anlamında iken; "ru'yet" ve "ibsâr" "bilinçli şekilde, anlamak ve idrak etmek için bakmak" manalarındadır. Bu kelimelerin arasında bir eşleştirme yapacak olursak birbirine en yakın anlamlı olanları "ru'yet-ibsâr" ve "nazar-rasad" olarak gruplandırabiliriz.

Ru'yetin kavramsal çerçevesi başlığı altında onunla alakalı yakın anlamlı kelimeleri zikrettikten sonra şimdi de anlamca ru'yete zıt olan kelimeleri ele almaya çalışalım.

2. Zıt Anlamlı Kelimeler

a. 'Umye (عمية)

Ayetlerde "ru'yet" yani görmenin zıddı olarak "körlük" manasında kullanılan kelime "'umye"dir. Aslında "'umye" kelimesi "'amâ" (عمى) fiilinin ismi faili olan "e'mâ" (أعمى) –ya da müennesi olan "'umyâ" (عمياء)-nın çoğuludur. "E'mâ"nın sözlük anlamı da "örtmek, kaplamak, görme duyusunun gitmesi, cahillik/bilmezlik"tir.[37]

---

[35] en-Nebe, 78/21.

[36] el-Fecr, 89/14.

[37] Bkz.: "'A-m-y" mad.*: Lisânu'l-Arab*, IV, s. 3115-3118; *Mekâyîsi'l-Luğa*, IV, s. 133-135.

Kur'ân'da "'umye" ve "e'mâ" kelimelerinin her ikisi de kullanılmıştır. Ancak aralarında bir fark vardır. Genellikle "'umye" hakikatleri görmeyen, onlara gözlerini ve kalbini kapatan yani mecazî olarak kör anlamına gelirken; "e'mâ" ise gerçek anlamda görme yetisini kaybeden kör kimse demektir. Aslında Arapça'nın dil kurallarına göre biri diğerinin çoğulu durumundadır. Gerçek anlamda kullanılmasına örnek olarak En'âm sûresinin ellinci ayetini inceleyebiliriz: "*De ki: Kör ile gören hiç bir olur mu?*" Ayette kör ile görenin birbirinden farklı olduğu ifade edilirken "kul hel yestevi'l-e'mâ ve'l-besîr" (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ) şeklinde, kör için "e'mâ" kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime, farklı ayetlerde de genellikle gerçek anlamdaki körlük için kullanılmıştır.[38] "'Umye" ise çoğunlukla gerçek manasının dışında mecazî körlüğü ifadede kullanılmıştır. Örneğin; *"(Doğrusu) size Rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyeti) verilmiştir. Artık kim (gözünü açar) hakkı görürse faydası kendisine, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse zararı kendinedir*."[39] ayetinde hakkın karşısında gözlerini kapatıp, gerçekleri görmezden gelenler mecazî kör olarak "'amiye" (عمي) fiiliyle nitelendirilmiştir. Başka bir ayette de aslında kör olanın gözler değil kalpler olduğu zikredilirken "'amy" kelimesi fiil olarak gelmiştir.[40] Anlam olarak aynı fakat lafzî olarak farklı bir kullanım da el-Furkân 25/73'te geçmektedir. Allah'ın ayetleri hatırlatıldığı zaman, bunlara karşı inananların kör ve sağır kalmayacakları ifade edilirken "'umyânen" (عميانا) sözcüğü zikredilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz "ru'yet"e yakın ve zıt anlamlı kelimeler sayesinde çalışmamızın asıl terimi ve konusu olan ru'yetullahın bu sayede daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Ancak yapmış olduğumuz şey kelimelerin sözlük anlamlarını aktarmaktan ibarettir. Meselenin daha iyi anlaşılması için çalışmamızın konusunu teşkil eden ru'yetullah kavramının da sözlük ve terim anlamını aktarmamız gerekir. Bu sebeple şimdi ru'yetullahın sözlük ve terim anlamını incelemeye çalışalım.

---

[38] Bkz.: el-Hûd, 11/24; er-Ra'd, 13/16; et-Tâhâ, 20/124-125; en-Nûr, 24/61; el-Fâtır, 35/19; el-Mu'min 40/58.

[39] el-En'âm, 6/104.

[40] el-Hac, 22/46: Gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur. (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)

B. RU'YETULLAH

1. Sözlük ve Terim Anlamı

Ru'yet ve ru'yete yakın ve zıt anlamlı kelimeler hakkında yaptığımız filolojik açıklamalardan sonra "ru'yetullah" kavramına gelecek olursak; bu kelime, daha önce kavramsal çerçevesini çizmeye çalıştığımız "ru'yet" ve "Allah" lafzının birleşiminden oluşan -Türkçe'de belirtili isim tamlaması, Arapça'da da izâfet terkibi dediğimiz ve ru'yetin Allah lafzına muzâf olmasıyla elde edilen- bir terkiptir. Sözlük anlamı "*Allah'ın görülmesi*" demek olan ru'yetullah, terim olarak da "*ahirette Allah'ın müminler tarafından gözle görülmesi*" anlamına gelir. Yani dünyada somut şeylerin görülüp, idrak edildiği gibi ahirette de aynı şekilde Allah'ın görülebileceğini ifade eden bir kavramdır. Ru'yetullah, Kur'ân'da bu şekliyle geçmeyen fakat İslâm âlimleri tarafından bu şekilde kavramlaştırılan bir terimdir. İslâm âlimleri de bu konuda yapmış oldukları çalışmalarında genelde bu kavramı -bazen de Allah lafzını kullanmadan aynı manayı kastederek sadece ru'yeti- kullanmıştır.

2. Ru'yetullah Kavramına Genel Bakış

Ru'yetullah meselesi Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve diğer mezhepler arasında cereyan eden kelâmî bir tartışmadır. Bu mezheplerden bazıları Allah'ın görülebileceğini savunurken, bazıları da görülmenin Allah için imkânsız olduğunu iddia ederler. Allah'ın görülebilirliğini savunan mezhepler arasında Ehl-i Sünnet'in yanında Kerrâmiyye[41], Mücessime[42], Müşebbihe[43] gibi mezhepler de yer alır. Fakat Allah'ın görülebilmesi

---

[41] Adını kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm'dan alan, h. 3. (m. 9) yy.ın sonlarında ortaya çıkan itikadî bir mezheptir. Muhammed b. Kerrâm, *Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde, "Rahmân arşı kuşatmıştır" (et-Tâhâ, 20/5) ayetine dayanarak Allah'ın arşa temas ettiğini, dolayısıyla arşın, Allah'ın mekânı olduğu görüşünü iddia ederek Allah'a bir mekân izafe etmiştir. Onlara göre zâtıyla kâim olan her şeye cisim denir. Allah da zâtıyla kâim olduğu için O da -hiçbir cisme benzemeyen- bir cisimdir görüşündedirler. Allah'ın bir cismi ve mekânı olduğu için hem dünyada hem de ahirette görülebilir düşüncesindedirler. (Sönmez Kutlu *"Kerrâmiyye*" mad., DİA, 2002, XXV, s. 294-296)

[42] Kaynaklarda, Şi'a'dan neşet eden ve Şi'a kökenli Abdullah b. Sebe, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî'nin tecsîmî anlayışın en önemli temsilcilerinin sayıldığı, Allah'ı cisim olarak gören veya O'na cismanî özellikler atfeden bir grup olduğu zikredilmektedir. Bu grup içinde Allah'ın insan gibi eli, yüzü, ayağı, hacmi, boyu, genişliği, derinliği, rengi, kokusu, eti, kanı vb. özelliklerin bulunduğunu iddia ederler. Bazıları da Allah ile dünyada ve ahirette karşılaşmanın hatta tokalaşmanın mümkün olduğu görüşünü savunurlar. (İlyas Üzüm, "*Mücessime*" mad., DİA, 2006, XXXI, s. 449-450.)

[43] Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inanç ilkelerini benimsemiş bir grup. Allah'a cismani özellikler atfeden veya O'nu bir cisim olarak telakki edenlere verilen genel bir

konusunda Allah'a izafe ettikleri özellikler bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Allah'a sûret ve mekân isnâd etme tehlikesi olduğundan Mu'tezile[44], Şia[45], Cehmiyye[46], Zeydiyye[47], Neccâriyye[48] gibi mezhep mensuplarının bazılarının tamamı bazılarının da içlerinden bir grup ru'yetullahı reddetmiştir. Bu gruplar inanç konusunda ilgili hadisleri mütevâtir bulmayıp dolayısıyla da delil getirilmeye elverişli bulmadıklarından reddetmişler, ayetleri de te'vîl etmiş ve Allah'ın görülebilmesinin aklen mümkün olmadığını savunmuşlardır.[49] Tasavvufta da ahiretin yanı sıra Allah'ın dünyada görülüp görülemeyeceği konusu tartışılmış, kimilerince görülmesinin mümkün olduğu, kimilerince de dünyada bunun imkânsız olduğu görüşü benimsenmiştir. Tasavvuf

---

isimdir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Haşviyye, Mücessime gibi Allah'a beşerî özellikler atfeden gruplar, Müşebbihe'nin bir kolu/alt dalı olarak ifade edilir. Müşebbihe'ye mensup olanlar Allah'ın sakalı ve cinsel organı hariç diğer organlara sahip olduğunu, yukarı-aşağı, sağa-sola hareket ettiğini, salih Müslümanlarla dünyada kucaklaşıp tokalaştığını, kısacası insan gibi özellikleri ve organları olduğunu iddia ederler. (Yusuf Şevki Yavuz, "*Müşebbihe*" mad., DİA, 2006, XXXII, s. 156-158.)

[44] İnanç meselelerinde akla ve yoruma fazlaca yer veren Mu'tezile mezhebi, Allah'ın ahirette görülmesini reddeden ekollerin başında gelir. Allah'ın, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğunu savunan ve inanç esaslarının temelini teşkil eden bu düşünceye göre Mu'tezile, ru'yetullah meselesini imkânsız görür. Zira Allah'ın görülmesi demek, O'na zâtından ayrı bir sıfat veya fiil yüklemek olur. (Geniş bilgi için bkz.: İlyas Çelebi, "*Mu'tezile*" mad., DİA, 2006, XXXI, s. 391-401; Ayrıca Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesini inkâr etmesinin dayanakları için bkz.: Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, "*Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları*", Bilimname Dergisi, Kayseri Ünv. İlahiyat Fakültesi, 2015/1, S. 28, s. 201-245.)

[45] Sözlük anlamı; taraftar, yardımcı, destekleyici manalarına gelen, Hz. Peygamber (sav)'den sonra devlet yönetimi ve otoritenin Hz. Ali (r.a.)'ye, ondan sonra da onun soyundan olanlara geçmesi gerektiğini düşünen farklı grupların genel adıdır. Bu grubun en önemli ve itikadî görüşü imâmet görüşüdür. Bu görüşe göre devlet yönetimi yani imâmet Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkıdır ve buna inanmak iman etmenin şartlarından biridir. Şia'ya göre, Allah cisim ve sûretten münezzehtir. Bu yüzden ru'yetullah onlara göre imkânsızdır. (Mustafa Öz, "*Şia*" mad., DİA, 2010, XXXIX, s. 111-115)

[46] Cehm b. Safvan'ın görüşlerini benimseyen bu ekol, Allah'ı sınırlandırmanın imkânsız olduğunu düşünerek ru'yetullahı inkâr eder. (Geniş bilgi için bkz.: Şerafettin Gölcük, "*Cehmiyye*" mad., DİA, 1993, VII, s. 234-236; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshak b. Sâlim b. İsmail b. Abdillah b. Musa b. Ebî Burde b. Ebî Musa el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, s. 338.)

[47] Şii fırkalarından bir gruptur. Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi hariç, diğer ilkelerini küçük farklılıklarla benimsemiştir. Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini savunur. Çünkü göz ancak sınırlı ve hacimli şeyleri görebilir. Allah ise sınırlandırılmaktan münezzehtir görüşündedirler. (Yusuf Gökalp, "*Zeydiyye*" mad., DİA, 2013, XXXXIV, s. 328-331.)

[48] Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından kurulan kelâm ekolüdür. Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu savunurlar. Onlara göre, insan kalbinde Allah'a ait bilginin bulunması ve bununla Allah'ın bilinmesi anlamında ru'yet kavramının kullanılması caizdir. Aksi takdirde Allah'ın gözle görülmesi mümkün değildir görüşündedirler. (Mustafa Öz, "*Neccâriyye*" mad., DİA, 2006, XXXII, s. 482-483.)

[49]Özarslan, *"Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi",* s. 277; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 172.

erbabından bazılarına göre, müridin yaptığı nefs terbiyesi, zikir ve çeşitli mücâhedeler sonucu eriştiği farklı makamlara ve ruhî tecrübelere göre Allah'a manen yakınlaşma vuku bulur. Mürid, o denli Allah'a yaklaşır ki artık O'nu görebilme mertebesine erişir. Fakat ünlü mutasavvıflardan Kelâbâzî (v. 380/990), *et-Ta'arruf* adlı eserinde ru'yetullaha ilişkin müstakil bir bölüm ayırmış, konu hakkında mevcut ayet ve hadisleri zikrederek, Allah'ın ahirette görülmesinin hem aklen caiz hem de naklen vacip olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda mutasavvıfların da icmâ ettiği görüşündedir. Zira ru'yetullah hakkında açık nasslar vardır ve bunlara iman ve tasdik gereklidir görüşünü savunmaktadır. Allah'ın dünyada görülebileceğini savunanlara karşı çıkan Kelâbâzî, Allah'ın dünyada ne gözle ne de kalple görülebileceğini söyler. Fakat Allah'ı kalple görmekten maksat onu bilmek (ma'rifet, yakîn) ise bunun mümkün olduğunu zikreder.[50] Hz. Peygamber (sav)'in dahi Allah'ı dünyada iken göremediğini düşünürsek -ki bu konuda Ebu Zerr (r.a.)'den rivâyetle bir hadis vardır-[51], Allah'ın dünyada görülebileceğini savunanların gerekçeleri, tamamen indî/şahsi yorumlardır. Bu ve benzeri yorumların da genel bir bağlayıcılığı yoktur.

İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) de *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh* adlı eserinde sahabî, tabiîn ve önde gelen İslâm âlimlerinin görüşlerini zikretmiş, ru'yetullahın ahirette vuku bulacağına dair delilleri ve akli izahları sıralamıştır (s. 416-474).

---

[50] Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrahim b. Yakub el-Kelâbâzî el-Buhârî el-Hanefî, *et-Ta'arruf Limezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Daru'l-Mektebeti'l-Hancî, Kahire, 2. bs. 1415/1994, s. 20-21.

[51] "Rasulullah (sav)'a "Sen Rabbini hiç gördün mü?" diye sordum. O da: "Nurdur, ben O'nu nasıl görürüm?" buyurdular." (Müslim, "İman", 287). Başka bir hadiste de Mesruk (rah.) şöyle anlatıyor: Hz. 'Âişe (r. anhâ)'ye dedim ki: "Ey anneciğim! Muhammed (sav) Rabbini gördü mü?" Bu soru üzerine: "Söylediğin sözden tüylerim ürperdi. Senin üç hatalı sözden haberin yok mu? Kim onları sana söylerse yalan söylemiş olur. Şöyle ki: Kim sana: "Muhammed Rabbini gördü" derse yalan söylemiş olur. (Hz. 'Âişe bu noktada, sözüne delil olarak şu ayeti okudu: "*Onu gözler idrak edemez, O ise gözleri idrak eder.*" (el-En'am, 6/103)). Devamla dedi ki: "Kim sana derse ki Muhammed yarın olacak şeyi bilir, yalan söylemiştir. Zira ayet-i kerîmede: "*Hiçbir nefs yarın ne kesbedeceğini bilemez*" (el-Lokmân, 31/34) buyrulmuştur. Kim sana Muhammed'in vahiyden bir şey gizlediğini söylerse o da yalan söylemiştir. Çünkü ayet-i kerîmede: "*Ey Peygamber! Sana Rabbinden her indirileni tebliğ et. Şayet bunu yapmazsan Allah'ın risâletini tebliğ etmemiş olursun* (el-Maide, 5/67)" buyrulmuştur. Lakin Rasulullah (sav), Cibril'i (suret-i asliyesinde) iki sefer görmüştür." (Buhari, "*Tefsir*", el-Mâide 7/4612, en-Necm 1/4855; "*Tevhid*" 4/7380; Müslim, "*İman*" 287; Tirmîzî, "*Tefsir*", el-En'âm, 3070)

3. Ru'yetullah Probleminin Ortaya Çıkışı

Ru'yetullah meselesi kelâmî bir tartışma olarak sonradan ortaya çıkmış olsa da Kur'ân bize, önceki milletlerin de bu konu hakkında, kendilerine gönderilmiş peygamberlerden Allah'ı görmek istediklerini ve bu taleplerini haber verir. Yahudiler'in, Hz. Musa (as)'ya "*Bize Allah'ı açıkça göster*"[52] demeleri, ru'yetullah meselesinin çok daha öncelere dayandığını gösterir. Yine Eski Ahit'te Eyyûb (as)'un Tanrı'yı kendi gözleri ile göreceğini, Tanrı'nın yeryüzüne ineceğini ifade eden cümleler vardır.[53] Arap müşriklerinin Peygamberimiz (sav)'e *"...Allah'ı ve melekleri karşımıza çıkarmadıkça... sana asla inanmayacağız*"[54] talepleri de aynı meselenin yüzyıllar sonra da canlılığını yitirmediğinin göstergesidir. Tefsirlere baktığımızda aslında bu talebin, inkâra kılıf bulmak olduğu zikredilir. Yani bu talep, zaten inanmayacak olan müşriklerin bu durumlarına bir bahane bulmalarıdır. Hal böyle olsa da bu taleplere Allah cevaben: "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder*"[55] ayetini inzal etmiş, fakat Ahmed b. Hanbel bu ayetin sadece dünya hayatını kapsadığını, ahirette ise müminlerin Allah'ı görebileceklerini ifade etmiştir.[56]

Ahmet b. Hanbel'e göre de ru'yetullah meselesi, hicrî II. yy.da Sümeniyye[57] ile Cehm b. Safvân'ın[58], Allah'ın duyularla algılanıp algılanamayacağı tartışmalarından ortaya çıkmıştır. Cehm b. Safvân, insanın kendi ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremeyeceğini iddia ederek ru'yetullahın aklen mümkün olmadığı görüşünü

---

[52] en-Nisâ, 4/153.

[53] *Eski Ahit*, "Eyüp", 19/25-27, Kutsal Kitap, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2013, s. 550.

[54] el-İsrâ, 17/92.

[55] el-En'âm, 6/103.

[56] Ahmed b. Hanbel, *er-Red Ale'z-Zenâdıka Ve'l-Cehmiyye*, Ğarâs Li'n-Neşri Ve't-Tevzî'i Ve't-Tıbâ'i Ve'l-İ'lân, Kuveyt, 2005, s. 184-186.

[57] Sümeniyye, Sümen ehli ya da Sümnâ/Sûmenât'a mensup olanlar demektir. Sûmenât, Hindistan'ın Gucerât bölgesinde, deniz kıyısında yer alan bir şehrin ve burada bulunan tapınak ve putun adıdır. Aynı zamanda Sümeniyye, Budist inancını benimseyenler için Müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terimdir. (Ahmet Güç, "*Sümeniyye*" mad., DİA, 2010, XXXVIII, s. 132-133.)

[58] Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmîzî (v. 128/745-46), ilk kelâmcılardandır ve Cehmiyye mezhebinin kurucusudur. Hadisçiler ve müctehid imamlar tarafından tenkit ve tekfir edilen hatta Mu'tezile ulemasınca bile sapık kabul edilen Cehm b. Safvân'ın buna rağmen kelâm ilminin kurucusu sayılan Mu'tezile'ye genel anlamda tesir ettiği, ayrıca imâmet konusundaki görüşlerinin Mürcie'yi, irade konusundaki görüşlerinin daha sonra gelişen Cebriyye'yi, bir ölçüde de Eşariyye'yi etkilediği kabul edilmektedir. (Şerafettin Gölcük "*Cehm b. Safvân*" mad., DİA, 1993, VII, s. 233-234.)

savunmuştur. Ahmed b. Hanbel de bu iddialara ayet ve hadislerden delil getirerek karşı çıkmış, Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini ispat etmeye çalışmıştır.[59]

İbn Rüşd (v. 595/1198) ise ru'yetullah meselesinin ortaya çıkışını Mu'tezile'nin ulûhiyyet anlayışıyla bağdaştırır. Mu'tezile'ye göre ru'yetin gerçekleşebilmesi için cisim ve cihet/yön olması gerekir. Oysa Allah tüm cisimleri yok edecektir. Cisimlerin yok olmasının akabinde yönler de yok olacaktır. Zira yönler cisimlere bağlıdır. Yani bir yön cisme göre tayin edilir. Görülen şey, gören tarafından bir yönde bulunur ve görme bu vesileyle gerçekleşir. Cisimler ve yönler fani olduğu için de bu özellikler Allah'a izafe edilemez ve bu sebeple de Allah'ın bir cismi ve yönü olmadığı için ru'yetullah imkânsızdır görüşündedir. Fakat İbn Rüşd Mu'tezile'nin, aklın ve gözün idrakini karıştırdıklarını iddia eder. İbn Rüşd'e göre gözün idraki farklı aklın idraki farklıdır. Aklın idraki için herhangi bir yön olması gerekmez, fakat gözün idraki için hem yön hem ışık hem cisim hem de o cismin kendine özgü renginin olması gerektiğini söyler. İbn Rüşd, ru'yet konusunda Eş'ariye'nin delili olan ayna misalini verir. Kişi aynaya baktığında kendisini görür fakat aynada olan kendisi değil görüntüsüdür. Aynada gördüğü şeyin yönü ve rengi vardır fakat o bir cisim değildir. Sadece kendi görüntüsünün hayalidir. Görünen şeyin illa cisim olması gerekmez. Bu nedenle kişi aynada kendini cisimsiz olarak nasıl görebiliyorsa, Allah'ı da ahirette bu şekilde görebilir görüşündedir.[60]

Çalışmamızın temel ekseni olan ru'yetullah kavramı hakkında yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden sonra bu kavrama yaklaşımların ele alınacağı bölümlerde, konuyu farklı yaklaşımlara/ideolojilere sahip müfessirlerin, meseleye bakış açılarını ele alıp incelemeye çalışacağız. Ru'yetullah probleminin asırlardır tartışılması, kuşkusuz müfessirlerin bu yaklaşımlara mensup ve bunların savunucuları olmalarından kaynaklanmaktadır. Müfessirin, mensubu olduğu mezhep, grup, sosyal, siyasî ve kültürel çevre, konu hakkında ilmî birikimi vb. olgular fikir ve düşünce yapısında etkili olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu nedenle de aynı konunun farklı sonuçlarının olması

---

[59] Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, s. 259-264.

[60] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhmmed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fî Akaidi'l-Mille*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Mürebbiye, Beyrut, 1998, s. 153-155.

kaçınılmazdır. Zira ne kadar insan varsa o kadar akıl, ne kadar akıl varsa bir o kadar da farklı düşünce vardır. Amacımız, meseleye sadece Kur'ânî perspektiften bakmak olduğundan, bu bölümlerde ele alınacak yaklaşımlarda, sadece müfessirlerin konu hakkında delil kabul edilen nassları nasıl yorumladıkları incelenecek ve aktarılacaktır. Müfessirlerin ayetleri nasıl yorumladıklarının daha iyi anlaşılması için ele alacağımız yaklaşım ve mezhepler hakkında da kısa ve genel bilgiler verilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca ele alacağımız müfessirler, mensubu olduğu yaklaşım nezdinde temsil gücü yüksek ve otorite kabul edilenler arasından seçilecek, tüm müfessirlere değinilmeyecektir.

Ru'yetullah hakkında vermiş olduğumuz bu genel bilgilerden sonra şimdi de çalışmamızın asıl konusu olan ru'yetullaha yaklaşımlara geçelim ve öncelikle ru'yetullahı kabul etmeyenlerin daha sonra da edenlerin yaklaşımlarını incelemeye ve değerlendirmeye çalışalım.

BİRİNCİ BÖLÜM
RU'YETULLAHI KABUL ETMEYENLERİN YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMELER

Ru'yetullahı kabul etmeyenlerin yaklaşımları ana başlığı altında ele alacağımız müfessirleri, mensubu oldukları yaklaşımlara göre alt başlıklar altında inceleyeceğiz. Bu nedenle sırasıyla Mu'tezilî ve Şiî yaklaşımları ele alacak ve bu başlıklar altında söz konusu yaklaşımı benimseyen müfessirlere değineceğiz. Şimdi ilk olarak ele alacağımız Mu'tezilî yaklaşımı ve bu mezhebe mensup müfessirleri incelemeye çalışalım.

1. Mu'tezilî Yaklaşım

Mu'tezile'nin tefsir anlayışını kısaca özetlemek, ele alacağımız müfessirlerin yorumlarının daha iyi anlaşılabilmesi için yerinde olacaktır kanaatindeyiz. Mu'tezilî müfessirler ayetleri yorumlarken öncelikle Arapça dilbilgisi ve belâgattan faydalanmışlar, açıklamaya çalıştıkları ayetin zâhirî manası, kendi i'tikadî doktrinlerine ters düştüğünde, te'vîle başvurarak ayetlerin mecazî anlamlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayetler hakkında, yine kendi inanç sistemlerine ters düşen kıraatleri ve mütevâtir hadisleri reddedip, kendi aklî izahlarına göre ayetleri te'vîl etmişlerdir. Fakat kendi görüşlerini destekleyen kıraat ve rivâyetleri zayıf da olsa delil olarak kullanmışlardır.[61]

Mu'tezile mezhebinin tefsir metodu hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra ru'yetullah hakkında delil kabul edilen ayetleri, bu yaklaşıma mensup müfessirlerin nasıl yorumladıklarını incelemeye çalışalım. Bunun için de öncelikle Kâdî Abdülcebbâr daha sonra da ez-Zemahşerî'nin görüşlerine başvuracağız.

[61] İlyas Çelebi, "*Mu'tezile*" mad., DİA, 2006, XXXI, s. 391-401.

a. Kâdî Abdülcebbâr / Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in

İlk olarak ele alacağımız müfessir, Mu'tezile mezhebine mensup Kâdî Abdülcebbâr adıyla meşhur Ebu'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî el-Mu'tezilî'dir (v. 415/1025).[62]

Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsir alanında yazmış olduğu "*Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*" adlı eser Kur'ân tertibine göre düzenlenmiş, eserin adından da anlaşılacağı üzere müellifin ayetler hakkında yapılan hatalı yorum ve tefsirleri incelediği eserdir.[63] Bu eserde müellif, dil, i'râb, üslup açısından ayetlere yöneltilen eleştirilere cevap vererek, sadece ayetin doğru anlamını -kendince- vermekle yetinmiş, sözü fazla uzatmamıştır. Bu nedenle eserin hacmi küçüktür. Biz ru'yetullah hakkında delil kabul edilen ayetleri müellifin bu eserinden faydalanarak açıklamaya çalışacağız.

Mushaf sırasına göre ru'yetullah meselesi hakkında ele alacağımız ilk ayet el-En'âm 6/103. ayettir. Öncelikle ayetin Arapça metnini ve tercümesini, daha sonra da müfessirin ayet hakkındaki açıklamalarını inceleyelim.

"لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, gözleri idrak eder. O Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfuz edendir) ve Habîr (her şeyden haberdar olan)dır.*"

Kâdî Abdülcebbâr bu ayetin tefsirinde az önce de söylediğimiz gibi tartışma ve farklı görüşlere değinmemiş sadece ayetten anlaşılan manayı vermiştir. Şöyle ki; bu ayet hakkında sadece şunu söyler: "Bu ayet Allah'ın gözlerle görülemeyeceğine delâlet eder ve burada bu açıklanmıştır. Bununla ilgili açıklamalar birçok kitapta geçmektedir."[64]

---

[62] Müfessir hakkında daha geniş bilgi için bkz.: el-Hâfız Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, [bas. t. yok], s. 262-263; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000, VII bs., I, s. 278-285; Metin Yurdagür, "*Kâdî Abdülcebbâr*" mad., DİA, 2001, XXIV, s. 103.

[63] *a. mad.*, DİA, s. 103.

[64] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'Ani'l-Metâ'in*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Buyrut-Lübnan, [t.y.], s. 135.

Ru’yetullah meselesinde delil kabul edilen ayetlerden ikincisi el-A’râf 7/143. ayettir. Ayetin metni ve tercümesi şöyledir:

‘‘وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ’’

‘‘*Musa belirlediğimiz yere (Tûr’a) gelip Rabbi de on(unl)a konuşunca: ‘Rabbim! Kendini bana göster, Sana bakayım’ dedi. Allah da: ‘Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde dururs*a *sen de beni görebilirsin’ dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: ‘(Rabbim!) Seni eksikliklerden tenzih ederim. Sana tevbe ettim. Ben inanların ilkiyim’ dedi.*’’

Kâdî Abdülcebbâr bu ayetin açıklamasında da ru’yetullah meselesi ile ilgili tartışmalara değinmez. Sadece Hz. Musa (as)’nın, Allah’ın zâtını göstermesini kendisi için değil kavmi için istediğini, Allah’ın da bu isteğini dağın yerinde durması şartına bağladığını, fakat dağın yerle bir olmasıyla da bu isteğin imkânsız olduğunun anlaşıldığını söyler. Dolayısıyla da ayetten anlaşılacağı üzere Allah’ın görülmesi imkansızdır.[65]

Ru’yetullahın delillerinden olan bir diğer ayet el-Yûnus 10/26. ayettir.

‘‘لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ’’

‘‘*Güzel işler yapanlara daha güzel(iyle) karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz bulaşır ne de bir horluk. İşte onlar cennet ehlidirler ve orada ebedi kalacaklardır.*’’

Bu ayetin tefsirinde Kâdî Abdülcebbâr, ru’yetullahın imkânına delil gösterilen “ziyâde” kelimesine dikkat çeker ve “bu kelimeyle kastedilen mana Allah’ın görülmesi değil midir?” sorusuna, “bizim cevabımız, burada kastedilen “ziyâde”nin sevap hakkında olmasıdır” der. Daha sonra gelen ifadenin de bunu açıklar mahiyette olduğunu ifade ederek şöyle bir açıklama yapar: “*Nitekim iyilik edenlere bir de fazlası vardır*” ibaresindeki “ziyâde”, “*Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk*

[65] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 151.

(gelir)" kısmıyla açıklanmıştır. Yani burada "ziyâde"den maksat, iyilik edenlerin yüzlerinin ağarması, sevaplarının verilmesidir. O halde "ziyâde"nin Allah'ın görülmesi manasına gelmesi nasıl mümkün olur?"[66]

Ru'yetullah hakkında ele alacağımız bir başka ayet el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerdir.

"وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" "*O gün birtakım yüzler (vardır ki) Rablerine bakıp (ışıl ışıl) parlayacaktır.*"

Müellif, "'bu ayet, ahirette Allah'ın görülmesinin en güçlü delillerinden değil midir?' diyenler vardır" der ve onlara cevaben de; "eğer Allah bir cisimdir" diyen varsa biz zaten onlarla münakaşaya girmeyiz, der. Fakat "Allah tokalaşır, sarılır, dokunur" diyenlere de O'nun bir cisim olmadığını, O'nu başka bir şeye benzetmekten nehyedildiğimizi, O'nu görmenin doğru/mümkün olmadığını itiraf etmesini söyleriz. Çünkü bakmak, bakılan şeye gözün çevrilmesiyle olur. Bu da ancak cisimler için söz konusudur. Bu nedenle Allah için böyle bir şey mümkün değildir" diyerek ayet hakkındaki açıklamalarında bu kadarla yetinir.[67]

Ru'yetullah hakkında delil kabul edilen ve ele alacağımız son ayet el-Mutaffifîn sûresi 83/15. ayettir:

"كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ" "*Hayır, şüphesiz onlar, o (kıyamet) günü Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*"

Kâdî Abdülcebbâr, el-Mutaffifîn 83/15. ayet hakkında hiçbir açıklama yapmadan sonraki ayetlerin açıklamalarına geçmiştir. Tefsirinde izlediği metot gereği bu ayet hakkında karşı tarafa yöneltebileceği bir eleştiri veya yanlış bir yorum bulamamış olmalı ki bu ayet için herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

---

[66] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 177.

[67] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 440.

Kâdî Abdülcebbâr'ın ru'yetullaha ilişkin ayetler hakkında yapmış olduğu açıklamalar bu kadardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müellif eserinde sadece tartışmalı konulara değinmiş, ancak o konu hakkındaki tartışmaları zikretmemiş sadece nihâi sözü söylemiştir. Bu nedenle açıklamaları oldukça kısadır. Fakat ele alacağımız bir sonraki Mu'tezilî müfessir olan ez-Zemahşerî, Kâdî Abdülcebbâr'dan daha kapsamlı açıklamalar yapmış ve meseleyi detaylı bir şekilde incelemiştir. Şimdi de ez-Zemahşerî'nin bu açıklamalarını inceleyelim.

b. ez-Zemahşerî / el-Keşşâf

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (v. 538/1144), Mu'tezilî âlimlerin ünlü isimlerindendir. Mekke'de Kâbe'ye mücavir olmasından dolayı "Carullah (Allah'ın komşusu)" lakabıyla anılmıştır.[68] Kendisi, tefsir alanında yazmış olduğu "*el-Keşşâf*" eseri ile meşhur olmuştur. ez-Zehebî, "*et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*" adlı eserinde "*el-Keşşâf*"'ın ilmi değerinden bahsederken, onun gibi bir eserin daha önce yazılmadığını, Ku'ân'ın i'câzını ve manalarının güzelliğini ortaya koymada bunun gibi bir eserin kaleme alınmadığını söyler.[69] Biz de ez-Zemahşerî'nin ru'yetullah hakkındaki görüşlerini incelemek için bu eserinden faydalanacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, gözleri idrak eder. O Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfuz edendir) ve Habîr (her şeyden haberdar olan)dır.*"

ez-Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde izlediği metot gereği önce kelimelerin tahlilini yapar. İlk olarak gözün, Allah'ın dizayn ettiği, görme hissinin böylece gerçekleştiği ve görülecek şeylerin kendisiyle idrak edildiği latîf bir cevher olduğunu söyler. Ona göre gözlerin, Allah'ı idrak etme konusuyla bir alakası yoktur. Çünkü Allah, zâtı gereği gözlerin O'nu görmesinden aşkın, yüce bir varlıktır. Gözler ancak, cisimler gibi belli bir yönde olan şeyleri görebilir. O nedenle gözler Allah'ı göremez fakat Allah gözleri görür. Yani Allah, idrak edilecek şeyleri, idrak etmedeki

[68] ez-Zehebî, *a.g.e.*, I, s. 304.

[69] ez-Zehebî, *a.g.e.*, I, s. 306.

inceliğinden dolayı insanların idrak edemediği o latîf cevher olan gözleri idrak eder fakat kendisi idrak edilemez.

Müellif, ayetin "*O latîftir*" kısmı için ise; gözlerin, Allah'ın zâtını idrak edemeyeceği kadar hoş ve güzel olduğunu, "*Her şeyden haberdardır*" kısmı için de Allah'ın bütün letâfetiyle her şeyi idrak eden, her şeyden haberdar olan fakat kendisi gözler tarafından idrak edilemeyen olduğunu söyler.[70]

el-A'râf 7/143: "*Musa belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de on(unl)a konuşunca: 'Rabbim! Kendini bana göster, Sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: '(Rabbim!) Seni eksikliklerden tenzih ederim. Sana tevbe ettim. Ben inanların ilkiyim' dedi.*"

Müellif ayette geçen "*Mîkâtımıza*" (لِمِيقَاتِنَا) kelimesinin belirlediğimiz, tayin ettiğimiz zaman, "*Rabbi onunla konuştu*" (وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) kısmının ise Rabbi onunla vasıtasız bir şekilde konuştu anlamında olduğunu söyler. ez-Zemahşerî'ye göre Allah'ın konuşması, sözleri yaratması şeklinde olmuştur[71] ki bu da İslâm âlimleri arasında bir tartışma konusudur.

"*Bana göster de Sana bakayım.*" (أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) ez-Zemahşerî bu cümlede ikinci mef'ûlün gizli olduğunu, ibarenin aslının ise "*Bana kendini göster de Sana bakayım*" (أرني نفسك أنظر إليك) şeklinde olduğunu söyler. Müellif, bu ayetin tefsirinde, ru'yetullah hakkındaki izahlarını soru cevap şeklinde aktararak ifade eder. Şöyle ki: "Eğer; 'ru'yet gözle bakmaktır. O halde nasıl, bana göster de sana bakayım denilir?' diye sorulursa buna şöyle cevap veririm der: "*Bana kendini göster*"in manası, "*bana tecellide bulunarak Seni görme konusunda benim zihnimi sağlamlaştır ki Sana bakayım, Seni*

---

[70] ez-Zemahşerî, "*el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*", Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad, 1998, I. bs., II, s. 382-383.

[71] Mu'tezile, Allah'ın kelâm sıfatının zâtıyla kâim ve ezelî değil, sonradan yaratıldığı görüşündedir. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşması, konuşulacak sözleri konuşma sırasında yaratması ile gerçekleşmiştir. Ehl-i sünnete göre ise, Allah'ın kelâmı, zâtıyla kâim ve ezelîdir. Sonradan yaratılmış değildir.

göreyim" demektir. Peki, 'Allah neden "*beni göremezsin*" (لن تراني) dedi de "*bana bakamazsın*" (لن تنظر إلي) demedi?' diye sorulursa da buna da şöyle cevap veririm: "*Bana göster*"in (أرني) manası idrak anlamında olan ru'yet konusunda zihnimi sağlamlaştır demektir."

ez-Zemahşerî'ye göre Hz. Musa (as)'nın talebi "bakma" anlamının kastedildiği "nazar" değil, idrak etme manasının kastedildiği "ru'yet"tir. Bu yüzden "*bana bakamazsın*" (لن تنظر إلي) değil "*beni göremezsin*" (لن تراني) yani idrak edemezsin denildiğini ifade etmiştir.

ez-Zemahşerî, "Eğer; 'Hz. Musa (as), Allah hakkında insanların en bilgilisi iken, bir duyuyla O'nu idrak etme anlamında olan ru'yetin aşkın/yüce bir şey olduğunu, yine bu talebin mümkün olup olmadığını bildiği halde neden böyle bir talepte bulundu? Ru'yet sadece bir cisim veya araz olmakla değil, ayrıca bir cihet/yönde olmakla gerçekleşebilir. Oysaki Allah'ın bir yönde olması muhaldir. Bu konuda Ehl-i Sünnet de Allah'ın görülmesi için bir yönde olmasını gereksiz görür. O halde, -bize Allah'ı açıkça göster diyenleri şiddetli bir sarsıntı yakaladığı zaman- Hz. Musa (as)'nın "*…içimizdeki beyinsizlerin yaptıkları yüzünden bizi helak mi edeceksin? O ancak Senin bir imtihanındır. Onunla dileyeni saptırır, dileyeni de doğru yola iletirsin...*"[72] diyerek, kavminin yaptıklarından kendini berî kılması, kavminden şaşkın ve beyinsizlere dua etmesi nasıl mümkün olur?' denilirse buna da şöyle cevap veririm der ve şu çıklamayı yapar: Hz. Musa (as)'nın talebi, kavmi içinde bulunan sapmış ve beyinsiz kimseleri susturmak, kendisini onların yaptıklarından berî tutmak içindir. Bu nedenle kavmi Allah'ı görmeyi talep ettiklerinde, onları reddetti, onlara bunun bir hata olduğunu söyledi ve onları Allah hakkında uyardı. Onlar da Hz. Musa (as) ile bu konuda çekiştiler, onu zorladılar ve şöyle dediler: "*Bize Allah'ı açıkça göstermeden sana inanmayacağız*." Hz. Musa (as) da bunun imkânsız olduğunu Allah katından bir sözle kendilerine duyurmak istedi. Bu nedenle de Allah "*Beni göremezsin*" buyurarak onları içine düştükleri şüpheden kurtardı ve onları bu konuda ikna etti. İşte bu yüzden Hz. Musa (as) "*Rabbim! Kendini bana göster de Sana bakayım*" demiştir.

---

[72] el-A'râf 7/155.

ez-Zemahşerî, "eğer: "Peki o halde Hz. Musa (as)'nın '*kendini onlara göster de Sana baksınlar*' demesi gerekmez miydi?" diye bir soru sorulursa buna da şöyle cevap verilebileceğini söyler: "Allah, Hz. Musa (as) ile konuşunca kavmi de bu konuşmayı duymuştur. Bu konuşmayı duyduklarında, Hz. Musa (as)'dan Allah'ı kendisine göstermelerini istemiştir ki, Hz. Musa (as) ile birlikte Allah'ın kelâmını duydukları gibi Allah'ın, kendisini Hz. Musa (as)'ya gösterdiğinde onunla birlikte onlar da Allah'ı görebileceklerini düşündüler. Bu nedenle Hz. Musa (as) "*Kendini bana göster*" demiştir. Çünkü eğer Hz. Musa (as) kavminin bu talebini reddetseydi, kavmi de onun nübüvvetini, peygamberlik özelliklerini ve Allah'a olan yakınlığını inkâr ederdi."

ez-Zemahşerî'ye göre bu ayet bağlamında Allah'ın görülmesinin imkansız oluşunun delillerinden bir tanesi de ayette geçen "len (لن)" edatıdır. Müellif, "len" edatının manasının, nefyeden "*lâ*"nın (لا) te'kîd edilmesi olduğunu söyler. "*Lâ*" (لا) edatının ise istikbalin yani ilerde olacak şeylerin nefyi için kullanıldığını ifade eder ve bunu örnek bir cümleyle açıklamaya çalışır. "*Yarın yapmayacağım*" (لا أفعل غدا) derken "*lâ*" edatı kullanılır. Fakat bunu te'kîd etmek istersek "*Yarın kesinlikle yapmayacağım*" (لن أفعل غدا) ifadesinde "*len*" edatını kullanırız. Bunun anlamı, Allah'ın "*bir araya toplansalar dahi bir sinek yaratamazlar*"[73] (لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ) sözünde olduğu gibi fiilin şimdiki halinin nefyedilmesidir. Buna binaen müellife göre "*Gözler O'nu idrak edemez*" (لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ) sözü ru'yetin gelecekte nefyedildiğini gösterirken, "*Beni göremezsin*" (لن تراني) sözü de te'kîd ve beyandır. Çünkü nefyedilen şey, nefyedildiği şeyin sıfatına aykırıdır.

ez-Zemahşerî, ayet hakkındaki açıklamalarına soru-cevap şeklinde devam ederek "Allah'ın "*fakat dağa bak*" (وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ) sözünün, öncesine istidrâki[74] nasıl bağlanır?" denilirse; "*bana bakman imkânsızıdır*" manası kastedilerek bağlanacağını söyler. Bunun takdiri "O yüzden böyle bir talepte bulunma! Fakat sana başka bir şey göstereyim. O da seni ve kendileri adına ru'yet talep ettiklerini sarsan dağa bak. Ona ne yapıyorum? Ru'yet talebin sebebiyle onu nasıl yerle bir ediyorum bak." demektir. Sanki

---

[73] el-Hacc 22/73.

[74] İstidrâk, önceki ifadeden akla gelebilecek bir yanlış anlaşılmayı bertaraf etmektir.

Allah kendisine çocuk isnâd edenlere "*Rahmân'a çocuk isnâd etmelerinden dolayı neredeyse dağlar parçalanıp düşecekti*"[75] (وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا) sözünde olduğu gibi, kendisini görme talebinde bulunanlara da bunun imkânsız olduğunu göstermek için dağı paramparça etmekle aynı olayı gerçekleştirdi.

Müellife göre "*Eğer yerinde durursa*" (فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ) sözü, yerinde sabit ve sağlam durursa demektir. "*Beni görürsün*" (فَسَوْفَ تَرَانِي) ifadesinde de Allah kendisinin görülmesini, yerinde durmayan, paramparça ve yerle bir ettiği dağın yerinde durmasıyla ilişkilendirmiştir. "*Rabbi dağa tecelli edince*" (لِلْجَبَلِ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ) yani Allah'ın kudreti, azameti, iradesi dağda tecellî edince "*Onu yerle bir etti*" (جَعَلَهُ دَكًّا). Gördüğü şeyin korkusundan "*Musa düşüp bayıldı*" (وَخَرَّ موسَى صَعِقًا). Baygınlıktan "*ayılınca*" (فَلَمَّا أَفَاقَ) da "*Allah'ım! Senin için mümkün olmayan ru'yet ve diğer şeylerden Seni tenzih ederim*" (قَالَ سُبْحَانَكَ) dedi. Seni görmeyi talep ettiğim için *Sana tevbe ettim.* (تُبْتُ إِلَيْكَ) Ben Senin görülemeyeceğine ve hiçbir duyu organıyla idrak edilemeyeceğine *inanların başında geliyorum* (وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ).

İmdi eğer: "Ru'yet talebi, dediğin gibi faydalı bir amaç içinse Hz. Musa (as) neden tevbe etti?" diye bir soru sorulursa; böylesi büyük bir sözü ağzına aldığından dolayı tevbe etmiştir diye cevap veririm diyen ez-Zemahşerî, açıklamalarına Hz. Musa (as)'nın, kendi diliyle doğru bir amaç için talepte bulunmuş olsa da Allah'tan böyle bir şeyi istemesi için izni olmadığını ilave eder.

ez-Zemahşerî, ayetin tefsirinin devamında, bu ayet hakkında yapılan diğer açıklamalara da değinmiştir. "*Bana kendini göster de Sana bakayım*" kısmını bazılarının ma'rifet (Allah'ı bilmek, tanımak) olarak açıkladıklarını söyler. Yani ayetin, "*Bana kendini açık bir şekilde tanıt ki Seni bileyim*" anlamında olduğunu ifade ettiklerini söyler. Bu görüşü savunanlara göre "*Sana bakayım*" (أَنظُرْ إِلَيْكَ) ifadesi, "*Seni bileyim, tanıyayım"* anlamındadır. "*Apaçık bir gecede dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz*" şeklinde vârid olan hadisin anlamı da "*gözlerinizin ayı açıkça gördüğü gibi siz de Rabbinizi açık bir şekilde tanıyıp bileceksiniz*" demektir. "*Beni asla*

[75] el-Meryem 19/90-91.

göremezsin" sözünün anlamı ise "*bana ilişkin bilgiyi asla tam anlamıyla sağlayamazsınız, buna gücünüz yetmez*" demektir.[76]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel işler yapanlara daha güzel(iyle) karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz bulaşır ne de bir horluk. İşte onlar cennet ehlidirler ve orada ebedi kalacaklardır.*"

ez-Zemahşerî'ye göre ayetteki "el-hüsna" (الْحُسْنَى) en güzel karşılık/ecir, "ziyâde" (وَزِيَادَةٌ) ise ecirden daha fazlası olan lütuftur. Buna Allah'ın "*…ve lütfundan onlara fazlasıyla verecek…*"[77] (وَيَزِيدَهُم مِنْ فَضْلِهِ) ayetini delil olarak gösterir. Müellifin rivâyet ettiğine göre Hz. Ali (r.a.) "ziyade"yi incilerle bezenmiş bir oda; İbn Abbas (r.a.) "el-hüsna"yı iyilik, "ziyâde"yi de onun gibi on mislisi; Hasan el-Basrî de ondan yedi yüz katına kadar olan misli; Mücâhid ise Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu olarak açıklamışlardır. Yezid b. Şecere'nin de "ziyâde"yi şöyle açıkladığını söyler: Bir bulut cennet ehline gelerek şöyle der: "Üzerinize ne yağdırmamı istersiniz?" Cennet ehli de ne isterse o bulut istedikleri şeyi üzerlerine yağdırır. ez-Zemahşerî, Müşebbihe ve Cebriyye'nin, "ziyâde"nin Allah'ın yüzüne bakmak olduğunu iddia ettiklerini ve bu konuda merfû' olduğunu söyledikleri bir hadisi delil getirdiklerini zikreder ve söz konusu hadisi aktarır[78]: "*Cennet ehli cennete girdiği zaman kendilerine şöyle seslenilir: Ey cennet ehli! Perde kaldırıldı artık Rabbinize bakın. Vallahi, Allah'ın onlara verdiği bu mükâfat, onlara hiçbir şeyden daha sevimli gelmemiştir.*"[79] ez-Zemahşerî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu destekleyen bu hadisin merfû'luğunu reddederek, hadisin delil oluşunu da kabul etmez. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mu'tezilî âlimler kendi inanç ilkelerine ters düşen hiçbir rivâyeti kabul etmez, ancak kendilerini destekleyen zayıf bir rivâyet olsa da bunu delil olarak sunmaktan çekinmezler.

---

[76] ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II, s. 501-507.

[77] en-Nûr 24/38.

[78] ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, III, s. 131-132.

[79] Müslim, "*İman*", 297.

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler (vardır ki) Rablerine bakıp (ışıl ışıl) parlayacaktır.*"

ez-Zemahşerî'ye göre ayette geçen "nâdırah" (نَاضِرَةٌ), yüzlerin parlaklığı demektir. Bu parlaklığın sebebi de kendisine göre Rablerinin cennet ehline vermiş olduğu nimetlerden dolayıdır. Bu nimetleri de başkasından değil sadece Allah'tan beklerler (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ). Bu mana da mef'ûlün takdimiyle sağlanmıştır.[80] ez-Zemahşerî, mezhebi gereği ru'yetullahı kabul etmediğinden bu ayette geçen "nâzırah" (ناظرة) kelimesine Allah'a bakma anlamı değil O'ndan gelecek nimetleri bekleme anlamı vermiştir. Bu ayet bağlamında Allah'ın görülebileceğinin mümkün olduğuna dair vârid olan hadisleri de yine kendi inanç ilkelerine aykırılığından dolayı ele almamış, yok hükmünde saymıştır.

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır, şüphesiz onlar, o (kıyamet) günü Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*"

Müellifin bu ayet hakkındaki açıklamalarına göre "kellâ" (كَلَّا) edatı, bir önceki ayette[81] bahsedilen kalpleri paslanmış olanların yaptıklarından, müminleri men etmek için gelmiştir. Yaptıklarından dolayı onlar Rablerinden mahrum bırakılmışlardır. Bu onları hafife almak ve hakaret etmek için kullanılan bir temsildir.

ez-Zemahşerî'ye göre İbn Abbas (r.a.), Katâde ve İbn Ebî Müleyke bu ayeti Allah'ın rahmetinden, İbn Keysân da Allah'ın cömertliğinden perdelenme (mahrum bırakılma) olarak tefsir etmişlerdir.[82]

Mu'tezilî yaklaşım başlığı altında incelemeye çalıştığımız müfessirlerin ardından şimdi de bu müfessirlerin ru'yetullaha yaklaşımlarının değerlendirmesine geçelim.

2. Mu'tezilî Yaklaşımın Değerlendirilmesi

---

[80] ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, VI, s. 270.

[81] "Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır." (el-Mutaffifîn 83/14)

[82] ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, VI, s. 337.

Bilindiği üzere Mu'tezile mezhebi, nassları yorumlarken aklı ön planda tutmasıyla temayüz etmiş, kimi zaman da aklı nassa tercih etmiştir. Kendi inanç sistemlerine ters düşen hadisleri ise toptan reddetmiş, bu hadisleri delil olarak kabule yanaşmamıştır. Dolayısıyla bu yaklaşıma mensup müfessirlerin ru'yetullah hakkındaki açıklamaları ve getirmiş oldukları deliller, ru'yetullahı kabul edenlere göre sınırlıdır. Bu sınırlılık da görüşlerinin ve delillerinin daha zayıf olmasına neden olmuştur. Zira Mu'tezilî yaklaşıma mensup müfessirler, ru'yetullah hakkındaki ayetleri, tefsirde takip ettikleri metot gereği aklî ilkelere göre te'vil etmiş, bu konuda vârid olan hadislere ise hiç değinmemiştir.[83] Onlara göre ru'yetullah hakkındaki hadisler teşbih ifade ettiğinden Hz. Peygamber (sav) tarafından söylenmiş olamaz. Söylenmiş olsa bile bu ifadeler ancak başkalarından aktarılan hikayeler olabilir.[84]

Mu'tezilî müfessirlerin ru'yetullaha ilişkin açıklamalarını inceledikten sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın el-En'âm 6/103. ayet hakkındaki yorumlarını değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Müellif, bu ayetin açıklamasında sadece gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini, ancak Allah'ın gözleri idrak edebileceğini, bu sebeple de Allah'ın gözlerle görülemeyeceğini ifade eder.[85] Ancak ayet hakkında daha önce yapılan tartışmalara hiç değinmez. Dolayısıyla ayetin dünya hayatını mı yoksa ahireti mi veya her ikisini de mi kapsadığını müellifin bu görüşünden çıkaramıyoruz ve Kâdî Abdülcebbâr'ın, ayetin izahında bu vb. meselelere değinmediği için ne demek istediğini tam olarak anlayamıyoruz. Bu sebeple müellifin ru'yetullahın mümkün olmadığını savunmasında, savunmasının gerekçelerini ve tafsilatını yeterince sunmadığından müellifin bu görüşlerini yetersiz buluyoruz.

el-A'râf 7/143. ayette de müellif hiçbir delil ve tartışmayı sunmadan doğrudan sonucu zikretmiştir. Müellife göre bu ayet Allah'ın görülemeyeceğine delalet eden açık ayetlerdendir. Ancak bu görüşünü destekleyen hiçbir açıklamaya ve delile yer vermemiştir.

---

[83] Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, s. 11.

[84] Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yay., Ankara, 2012, s. 255.

[85] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 135.

Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Musa (as)'nın, Allah'ın zâtını göstermesini kendisi için değil kavmi için istediğini, Allah'ın görülmesinin dağın yerinde durması şartına bağlandığını ancak dağın yerinde durmamasının, Allah'ın görülemeyeceğine delalet ettiğini ifade eder.[86] Bu açıklamalar ru'yetullahın imkansızlığına delil için yetersizdir. Zira Hz. Musa (as)'nın Allah'ı görme talebini kavmi için istediği hususunda hiçbir karine yoktur. Aksine kendi için istediğine dair karine mevcuttur ki bu da Hz. Musa (as)'nın Allah'a "*Kendini bana göster de Sana bakayım*" niyazıdır. Eğer durum müellifin izah ettiği gibi olsaydı o zaman Hz. Musa (as)'nın "*Kendini onlara göster de Sana baksınlar*" demesi gerekirdi. Dolayısıyla Hz. Musa (as)'nın bu talebinin kavmi için olduğunu söylemek ayetin zâhirine göre mümkün değildir. Bizce bu görüş zorlama bir te'vil ile ortaya atılan görüştür.

Allah'ın görülmesinin dağın yerinde durması şartına bağlanması ve dağın da yerinde durmayıp paramparça olmasının Allah'ın görülemeyeceğine hamledilmesi de yine bizce yetersiz bir delildir. Aksine bu şart yani Allah'ın tecellisi ile dağın paramparça olması bizce Allah'ın görülmemesine değil görülmesine delil olabilir. Çünkü Allah kendi zâtıyla dağa tecellide bulunmuş ve dağ da bu tecelli sonucu paramparça olmuştur. Eğer Allah görülemez olsaydı o zaman dağ parçalanmaz, ortada bir tecelli olmadığı için de yerinde dururdu. Allah, dağa kendisini göstermiştir ki dağ bu sebeple paramparça olmuştur. Bu da Allah'ın görülebilirliğine delil olabilir ancak.

Müellifin el-Yûnus 10/26. ayet hakkındaki yorumlarına gelince; konuya ilişkin "ziyâde" kelimesi için ru'yetullaha delil olduğunu ifade eden hadisler vârid olmuşken[87] Kâdî Abdülcebbâr bu hadislere hiç değinmemiş, kelimeye sevap, karşılık, mükafat anlamı vermiştir.[88] Oysa ayette iyilik yapanlara karşılıklarının verileceği "el-hüsnâ/daha

---

[86] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 151.

[87] Örneğin; "Süheyb (r.a.)'den rivâyetle; "*Rasulullah (sav) buyurdular ki: "Cennetlikler cennete girince Allah Teâla hazretleri: 'Daha başka bir şey ister misiniz vereyim' buyurur. Cennetlikler: 'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyelim?)' derler. Derken perde açılır ve onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir." Süheyb (r.a.) der ki: "Rasulullah (sav) bu sözlerinden sonra şu ayeti tilavet buyurdular: 'İyi iş, güzel amel yapanlara, daha güzeli bir de fazlası vardır.' (el-Yûnus 10/26).*"(Müslim, "*İman*" 297; Tirmizî, "*Cennet*" 16/2552)."

[88] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 177.

güzel bir karşılık" kelimesiyle zaten ifade edilmiştir. O halde "ziyâde"nin "el-hüsnâ"dan farklı ve daha üst bir mükafatı karşılaması gerekir ki bizce bu da ru'yetullahtır. Bu sebeple müellifin, ru'yetullahın mümkün olmadığını savunduğu bu görüşü de kanaatimizce zayıftır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın el-Kıyâme 75/22-23. ayetler hakkındaki yorumları da meselenin açıklanması için yetersizdir. Ayetlerin zâhirine baktığımızda bazı yüzlerin kıyamet günü Rablerine bakıp parlayacağı zikredilmektedir. Ancak müellif ayetlerin zâhiri manasını dikkate almadan te'vil ederek, bu ayetlerin Allah'ın görülmesine delalet etmediğini söyler. Görüşünü desteklemek için de Allah'ın görülmesinin ancak bir cisim olması halinde mümkün olduğunu, Allah'ın da bundan münezzeh olduğunu ifade ederek görülmesinin de mümkün olmadığını iddia eder.[89] Bizce de Allah'ın bir cisim olması imkansızdır. Ancak Allah'ın bir cisim olmaması O'nun görülemeyeceğine delalet eder mi? Ya da Allah bir cisme veya yaratığa benzemeden görülemez mi? Bu ve benzeri sorular gaybî aleme dair bilgiler olduğu için kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Ancak şunu ifade edelim ki müellifin ve ru'yetullahı imkânsız gören diğer müfessirlerin yanlışa düştüğü nokta müşahede ve gayb alemini kıyaslamalarıdır. Bu müellifler, Allah'ın görülememesini mevcut müşahede alemi ile anlatmaya ve görüşlerini somut delillerle delillendirmeye çalışmışlardır. Oysa bu mesele gaybî aleme aittir ve o alem şu anki müşahede aleminden farklıdır. Dolayısıyla böyle bir kıyas en başından yanlıştır ve bizce müellifleri yanlış sonuçlara götürmüştür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Kâdî Abdülcebbâr'ın ru'yetullah hakkındaki görüş, tafsilat ve delilleri, hem delillerinin sınırlı oluşu hem de görüşlerini ayetlerin zâhiri anlamlarını dikkate almadan aklî izahlarla te'vil etmesi sebebiyle zayıftır. Bu nedenle müellifin ru'yetullahın imkânsız olduğunu savunması ve bu yönde ileri sürdüğü deliller bizce tatmin edici değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra ele almış olduğumuz başka bir Mu'tezilî müfessir ez-Zemahşerî'nin, ayetler hakkındaki yorumlarının değerlendirilmesine geçmeden önce

---

[89] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 440.

şunu ifade edelim ki ez-Zemahşerî, Kâdî Abdülcebbâr'dan daha fazla delil ve tafsilatla meseleyi izaha çalışmıştır. Hem dil konusundaki yetkinliği hem de mesele hakkındaki tartışmalara vakıf oluşu, delillerinin Kadî Abdülcebbâr'dan daha sağlam ve tatmin edici olmasını sağlamıştır diyebiliriz.

ez-Zemahşerî'nin yorumlarının değerlendirmesine geçecek olursak; ilk olarak el-En'âm 6/103. ayet hakkındaki açıklamalarına bakalım. Müellife göre bu ayetin, Allah'ın görülmesiyle alakası yoktur. Ona göre bu ayetin asıl muradı, Allah'ın gözlerle idrak edilemeyecek derecede latîf bir varlık oluşunun açıklanması, Allah'ın görme kudretinin övülmesi, O'nun her cihetten mükemmel bir varlık oluşunun ilan edilmesidir. Müellifin ayet hakkındaki bu görüşlerine katılmak mümkündür. Sonuçta bu da bir bakış açısıdır ve ayetin böyle bir anlamı ihtiva etmesi imkânsız değildir. Fakat müellifin "idrak" kelimesini dikkate alarak Allah'ın görülemeyecek olmasını savunması bizce sağlam bir delil değildir. Çünkü müellif, bu kelimenin sadece kendi görüşünü destekleyen manasını ele almış diğer anlamlarına değinmeden Allah'ın görülemeyeceği sonucuna ulaşmıştır.

El-A'râf 7/143. ayetin açıklamalarında ise müellif, Allah'ın görülebilmesi değil de bilenebilmesi konusuna dikkat çeker. Ona göre Hz. Musa (as)'nın talebi Allah'ın zâtını görmek için değil, O'nu hakkıyla tanımak, bilmek içindir. Yani Hz. Musa (as)'nın talebi "bakmak" anlamında "nazar etmek" değil, "idrak etme, bilme" anlamında "ru'yettir". Burada da görüyoruz ki ayetin zâhiri anlamı müellif tarafından göz ardı edilmiştir. Zira ayetin zâhirine baktığımızda Hz. Musa (as), Allah'tan kendisini göstermesini talep etmiştir. Üstelik bu istek dolaylı olarak değil doğrudan "*erinî/bana (kendini) göster, enzur ileyke/Sana bakayım*" şeklinde ifade edilmiştir. Bu da gösteriyor ki Hz. Musa (as), Allah'tan bilgi değil görme talep etmiştir. Müellif ayrıca Kadî Abdülcebbâr gibi Hz. Musa (as)'nın talebinin kendisi için değil kavmi için olduğunu da söyler. Ona göre kavmi Hz. Musa (as)'dan Allah'ı kendilerine göstermesini talep etmiş, Hz. Musa (as) da bu talebin imkânsız olduğunu göstermek için Allah'tan böyle bir istekte bulunmuştur. Bu açıklamalara baktığımızda müellifin kendi ifadelerinde çeliştiğini görmekteyiz. Şöyle ki; ayetin açıklamasının başında Hz. Musa (as)'nın Allah'tan görme değil bilgi talep ettiğini, daha sonraki ifadelerinde ise görme talep

ettiğini ancak bunu kendi için değil kavmi için istediğini söyler. Burada bize şöyle bir itiraz öne sürülebilir: Müellif burada da daha önce ifade ettiği gibi idrak/bilme anlamını kast etmiş olabilir. Yani Allah'tan, kendisi hakkında bilginin kavmine verilmesini, böylece kavminin de Allah'ı hakkıyla tanımasını murad etmiştir. Bu itiraza verilecek cevap gayet açık ve nettir. Eğer durum böyle olsaydı müellif bunu açıklamalarında zikrederdi. Ancak görüyoruz ki ez-Zemahşerî, Hz. Musa (as)'nın kavmiyle ilgili olan açıklamalarında bu bilgi isteme olayına hiç değinmez, doğrudan görme olayını esas alır. Üstelik kavmin görme talebinde bulunduğunu desteklemek için de "*Bize Allah'ı açıkça göstermeden sana inanmayacağız*" ayetini delil olarak getirmiş ve bu konuda bir açıklama yaparak meseleyi vuzûha kavuşturmak istemiştir. Görüldüğü üzere müellif, önce Hz. Musa (as)'nın Allah'ı görme değil, O'nu bilmeyi, tanımayı talep ettiğini, daha sonra ise Hz. Musa (as)'nın kavmi için görme talep ettiğini söyler. Dolayısıyla bu ifadelere bakarak müellifin, ifadeleri arasında bir tutarsızlık olduğunu söyleyebiliriz.

el-Yûnus 10/26. ayette geçen ve ru'yetullah ile ilişkilendirilen "ziyâde" ifadesine ez-Zemahşerî lütuf anlamını verir. Yani Allah iyilik yapanlara güzel bir karşılık ayrıca fazladan lütufta bulunacaktır. Ayrıca ez-Zemahşerî, "ziyâde"ye Allah'ın görülmesi anlamını verenleri Müşebbihe ve Cebriyye diye niteler. Şunu ifade edelim ki "ziyâde" kelimesine, Allah'ın görülmesi yönünde verilen anlamlar ve rivâyetler, aksine verilenlerden daha fazladır. Ancak müellif, mensubu olduğu yaklaşım ve inanç ilkelerine göre bu anlamları yok sayarak azınlık ve kendi düşüncesine uygun olanları ele alır, diğerlerini -aralarında merfu' hadis olsa da- tamamen göz ardı eder.

Müellif, el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerin Allah'a bakma değil O'nun sevabını bekleme anlamında olduğunu söyler. Konuya ilişkin "nâzırah" kelimesinin "bakma" anlamındaki zâhiri manasını yine görmezden gelerek bu kelimeye "bekleme, umma" anlamını vermiş, söz konusu kelime ve ayetler hakkında öncekilerden gelen rivâyetlere hiç değinmemiştir.[90] Nitekim ru'yetullaha ilişkin son ayetimiz olan el-Mutaffifîn 83/15'te de müellif, İbn Abbas (r.a.), Katâde ve İbn Ebî Müleyke'nin bu ayeti Allah'ın rahmetinden, İbn Keysân'ın da Allah'ın cömertliğinden perdelenme (mahrum

[90] ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, VI, s. 270.

bırakılma) olarak tefsir ettiğini söyleyerek sadece kendi görüşüne uygun rivâyetleri zikretmiş diğerlerine yine hiç değinmemiştir.[91] Görüldüğü üzere ez-Zemahşerî genelde ayetlerin kelime anlamlarını dikkate almış, ancak bu anlamlardan da kendi düşüncesine uygun olanları tercih ederek ayetleri te'vil etmiştir. Dolayısıyla da bizce meselenin ispatında başvurduğu deliller sınırlı, eksik ve zayıf kalmıştır.

Şunu ifade edelim ki herhangi bir meselenin ispatlanması için, o mesele hakkında tüm görüş ve delillerin verilmesi ve bunların uygun bir şekilde eleştirilip açıklanması gerekir ki ileri sürülen görüş kabule şayan olsun. Ancak ele aldığımız Mu'tezilî müfessirlerde gördük ki ru'yetullaha ilişkin görüşlerinde sadece kendi fikrî yapılarına uygun delilleri ele almış, kendi aklî izahlarını zikretmiş ancak mesele hakkında kendilerinin aksine delil getirilen onca rivâyet ve delili görmezden gelmişlerdir. Bu yüzdendir ki bizce ru'yetullahı kabul etmeyenlerin delilleri, edenlere göre sınırlı ve zayıftır.

Mu'tezilî yaklaşım ve müfessirlerin değerlendirilmelerinden sonra, şimdi de ru'yetullahı kabul etmeyen başka bir yaklaşım olan Şiî yaklaşım ve buna mensup müfessirlerin mesele hakkındaki yorumlarına ve değerlendirilmelerine geçelim.

3. Şiî Yaklaşım

Şia mezhebi de Mu'tezile gibi te'vile oldukça fazla başvurmuş, nassların yorumlanmasındaki metodunda ise zâhir-bâtın ayrımına gitmiştir. Şia'ya göre her nassın bir zâhir bir de bâtın anlamı vardır. Mesele de bu bâtın anlamı ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle Şia, nassların zâhir anlamının herkes tarafından anlaşıldığını, ancak bâtın anlamlarının sadece kendileri tarafından anlaşıldığı düşüncesindedir. Bu düşünceye göre de naslardan çıkardıkları imâmet görüşü ile kendilerine has bir iman konusu geliştirmişlerdir. İmamet görüşü, nassların yorumlanmasında odak noktası olmuş, bu görüşe ters bir nass varsa, uyması için nasslar te'vil edilmiştir.[92]

---

[91] ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, VI, s. 337.

[92] Şîa ve fırkaları hakkında daha geniş bilgi için bakınız: Mustafa Öz-İlyas Üzüm, *"Şîa" mad*., DİA, 2010, XXXIX, s. 111-123; Büyükkara, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 93-170.

Bu kısa bilgilerden sonra Şia'nın önemli müfessirlerinden et-Tabersî (v. 548/1154) ve et-Tabâtabâî (v. 1402/1981)'nin ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladıklarını incelemeye çalışalım.

a. et-Tabersî / Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Ebû Ali Emînü'd-Din (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, döneminde İmâmiyye Şîa'sının ünlü âlim, müfessir ve fâkihlerindendir.[93] et-Tabersî, Şiî dünyasında müfessirliğiyle ön plandadır. Tefsir alanında yazmış olduğu *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri, Şiî dünyası için önemli ve muteber bir kaynaktır. Müellif bu eserin mukaddimesinde i'râb, lügat, esbab-ı nüzul, müşkil hususlar, kıssalar, haberler, helal-haram, Şia'nın diğer fırkalardan farklı görüşlerinin doğruluğunun ispatı, aklî ve naklî ilimlere işaret ve Kur'ân'a dil uzâtanlara verilen cevaplar gibi birçok konuyu ele aldığını belirtir.[94]

et-Tabersî ve eseri hakkında verilen bu kısa bilgilerin ardından müellifin ru'yetullaha dair ayetleri nasıl yorumladığını görmek için tefsirine göz atalım.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O tüm gözleri idrak eder. O latîf ve her şeyden haberdar olandır.*"

et-Tabersî, ayetin tefsirine geçmeden önce, ayette zikredilen kelimelerin anlamlarını verir. İlk olarak "idrak" kelimesini açıklayarak bu kelimenin "yetişmek, ulaşmak, olgunlaşmak, nihayete ermek" anlamlarına geldiğini ifade eder. Daha önceki müfessirlerin zikrettiği şekilde idrakin ihâta anlamına geldiğini et-Tabersî kabul etmez.

Allah'ın "*gözler O'nu idrak edemez*" sözü müellife göre "gözler O'nu göremez" anlamındadır. Çünkü ona göre "idrak", göze yakın olan, görebileceği kadar yakınında olan şeyin görülmesidir. Yoksa onun ne olduğunu anlaması manasına gelmez. Bu tıpkı kulağın, duyulacak kadar yakın olan bir sesi sadece işitmesi gibidir. "Kulağımla idrak ettim" demek "kulağımla işittim" anlamına gelir. Yine aynı şekilde "ağzımla idrak ettim"in manası "tadını aldım" anlamındadır. Bu nedenle "idrak" ihâta

---

[93] Bilmen, *a.g.e.*, II, s. 477.

[94] et-Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtezâ, Beyrut, 1427/2006, I, s. 76-77.

anlamında değil o nesneyi somut olarak görmek, tatmak veya işitmek anlamındadır. Yani duyu organlarıyla hissedilebilen şeydir. "*O ise tüm gözleri idrak eder*" sözü de "Allah'ı hiçbir göz sahibi göremez fakat O her göz sahibini yani görenleri görür" anlamındadır. Bu da kısaca Allah görür ama görünmez şeklinde ifade edilebilir. İşte bu vasfı sebebiyle Allah tüm yaratıklardan farklıdır. Çünkü tüm yaratıklar kendisi tarafından görülür fakat yaratıklar O'nu göremezler. Bu Allah için bir övgü sebebidir. Tıpkı "*O doyurur (fakat kendisi) doyurulmaz*"[95] ayetinde olduğu gibi, bu ayette de Allah için iki övgü sebebi vardır. Bunlar hiçbir varlığın O'nu görememesi fakat O'nun tüm varlıkları görebilmesidir.

et-Tabersî, yukarıdaki açıklamalarından sonra bu ayetle ilgili el-Ayyâşî'den muttasıl bir senetle geldiğini ifade ettiği bir rivâyet aktarır. Şöyle ki; el-Fazl b. Sehl, Ebu'l-Hasen Ali b. Musa er-Rızâ'ya insanların ru'yet hakkında ihtilaf ettiğini, bu konuda kendisinin ne düşündüğünü sorar. Ebu'l-Hasen de "*gözler O'nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder*" ayetini okuyarak, bu ayetin Allah'ın kendisini, yaratıkların vasıflarından farklı bir vasıfla nitelendirdiğini söyler. Burada zikredilen gözler ise kafa gözü değil evhamın girmediği kalp gözüdür.[96]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da 'Beni katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi.*"

et-Tabersî, bu ayette de bir önceki ayette olduğu gibi önce bazı kelimelerin anlamlarını verir. Ayette geçen "dekkâ"ya yerle bir olma, "tecellî"ye de zuhur etme anlamlarını verdikten sonra ayetin tefsirine geçer.

---

[95] el-En'am 6/14.

[96] et-Tabersî, *a.g.e.*, IV, s. 96-97.

et-Tabersî bu ayetin açıklamalarında, Allah'ın Musa (as) ile konuşmak ve ona Tevrat'ı vermek için "mîkât"a çağırdığını söyler. Burada zikredilen "mîkât"tan maksadın da Allah'ın belirlemiş olduğu zaman ya da mekân olması muhtemeldir, der. Müellife göre Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşması ise peygamberlerin kavimlerine melek diliyle konuştuğu gibi bir vahiy veya aracı ile değil doğrudan olmuştur. Fakat burada Hz. Musa (as)'nın Allah'ın kelâmını nasıl/nereden işittiği zikredilmemiştir. Başka bir ayette[97] ise Hz. Musa (as) ile konuşmasında Allah'ın kelâmının ağaçtan geldiği ifade edilmişti. O ayette ağaç, kelâmın çıktığı yer olarak zikredilmiştir. Çünkü kelâm bir arazdır ve bir cisim olmadan tek başına kâim olamaz. Bu nedenle müellif, buradaki ayette de Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşması nasıl oldu, ses nerden geldi diye soranlara, sesin tek başına kâim olamayacağı sebebiyle bulutlardan geldiğini söyleyenler vardır, der.

et-Tabersî, ayetin "*Rabbim! Kendini bana göster de Sana bakayım*" kısmı için âlimlerin ihtilaf ettiğini ve bu kısımda zikredilen meselenin "ru'yet" olduğunu ifade eder. Müellif, Hz. Musa (as)'nın, hislerle Allah'ın idrak edilemeyeceğini bildiği halde neden böyle bir talepte bulunduğu sorusuna âlimlerin şöyle cevap verdiklerini söyler: Hz. Musa (as)'nın bu talebi kendisi için değil "*biz Allah'ı açıkça görmeden sana asla inanmayacağız*"[98] diyen kavmi içindir. et-Tabersî, bazı âlimlerin de bu konuda şöyle söylediğini ifade etmiştir: "Hz. Musa (as) Allah'ın görülebilmesinin imkânsız olmadığını bildiği için kavmi adına böyle bir talepte bulunmuştur."

Ru'yet konusunda âlimlerin ihtilaf ettiği konuların ikincisi de Hz. Musa (as)'nın talep ettiği ru'yetin, gözlerle görmek değil, Allah hakkında zorunlu bir bilgiye sahip olmak anlamında olduğu görüşüdür. Bu görüşte olanlara göre Hz. Musa (as)'nın talebi, tıpkı Hz. İbrahim (as)'in Allah'tan talep ettiği gibi[99] kendisi hakkında bir bilgi sahibi olmak istemesidir.

---

[97] el-Kasas 28/30: "Oraya geldiği zaman vadinin sağ tarafından, mübarek yerdeki ağaçtan (şöyle) seslenildi: Ey Musa! Muhakkak ki ben, alemlerin Rabbi olan Allah'ım."

[98] el-Bakara 2/55.

[99] el-Bakara 2/260: "İbrahim: "Rabbim! Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster" demişti."

Hasan el-Basrî, er-Rebî' ve Süddî'nin ifade ettiklerine göre Hz. Musa (as) Allah'ı teşbih etmeksizin, yani bir varlığa veya cisme benzediğini düşünmeksizin görmek istemiştir. et-Tabersî, bu görüşün zayıf olduğunu söyler. Çünkü eğer durum böyle olsaydı peygamberlerin, yüksek mertebeleri ve yüce makamlarından dolayı kendilerinden böyle bir şeyin gizlenmesi câiz olmazdı.

Allah'ın "*beni göremezsin*" demesi Hz. Musa (as)'nın talebinin cevabıdır. Bunun anlamı da et-Tabersî'ye göre "ben asla görünmem" demektir. Çünkü müellife göre ayette geçen "len" edatı, nefyin te'kîdi içindir ve ebedîlik ifade eder. Bu nedenle de Allah'ın ebediyen görülemeyeceği ayette geçen bu edatla te'kid edilmiştir. Müellife göre Allah'ın görülemeyeceğinin başka bir delili de ru'yetin, dağın yerinde durması şartına bağlanmasıdır ki ayette de ifade edildiği üzere dağ yerinde durmamıştır. Bu metot, bir şeyin olmayacağını ifade etmenin başka bir yoludur. Burada da Allah, görülmesini dağın yerinde durması şartına bağlamıştır. Dağ paramparça olup yerinde durmadığı için de et-Tabersî'ye göre Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşu bu yolla ifade edilmiştir. Allah'ın dağa tecellî etmesi, kendisini dağa göstermesi değil, emrinin dağa ulaşmasıdır. Yani Allah'ın vahyi/emri dağa ulaşmış, dağ da bu emirle yerle bir olmuştur.

"*Musa bayılıp düştü*" kısmı için bazılarının "öldü" anlamını vermesini et-Tabersî yanlış bulur. Çünkü ayetin devamında Musa (as)'nın ayıldığı beyan edilmiştir. Bir insan ancak baygınlıktan ayılır. Ölen bir insan ise ayılmaz, dirilir. Fakat bu konuda ayette herhangi bir ifade yoktur. Hz. Musa (as)'nın ayıldıktan sonra Allah'ı tenzih ve O'na tevbe etmesi de yine müellife göre Allah'a layık olmayan bir şeyi O'ndan istemesi sebebiyledir. Yani Hz. Musa (as) sanki şöyle demek istemiştir: "Allah'ım! Senden, Sana layık ve Senin hakkında mümkün olmayan şeyi (ru'yeti) istedim. Anladım ki Sen, benim istediğim şeyden münezzehsin. Bundan dolayı Seni tesbih ediyorum. Sen çok yücesin. İstediğim şeyden dolayı Sana tevbe ediyorum. Senin asla görülemeyeceğin konusunda da buna inanların başında gelirim."[100]

[100] et-Tabersî, *a.g.e.*, IV, s. 259-261.

el-Yûnus 10/26: "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*"

et-Tabersî bu ayeti bir önceki ayetle ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Şöyle ki; Yüce Allah bir önceki ayette[101] zikrettiği "daru's-selâm/esenlik yurduna" kimlerin gireceğini bu ayette (el-Yûnus 10/26) zikretmiştir. Buna göre oraya yani cennete güzel amel işleyenler, dünyada Allah'a itaat edenler girecektir. Cennette, onlara mükâfat olarak güzel mekânlar, mümkün olan tüm nimet ve lezzetler hatta bundan daha da fazlası vardır. Ayette geçen bu "daha fazla" ibaresi "ziyâde" kelimesiyle ifade edilmiştir ve müellife göre bu kelime hakkında birkaç görüş vardır. Bunların ilki; ayette zikredilen "el-hüsnâ" hak edilen ödül, mükâfat anlamında iken, "ziyâde" kelimesi ise bu hak edilenden daha fazlasının verilmesidir. İbn Abbas (r.a.), Hasan el-Basrî, Mücâhid ve Katâde bunun on misli olduğunu söylemiştir. İkincisi ise Ebû Ca'fer el-Bâkır'ın ifadesine göre "ziyâde" kelimesi, Allah'ın dünyada vermiş olduğu nimetlerden dolayı kulunu ahirette hesaba çekmemesidir. Üçüncüsü; "ziyâde" cennette inciden yapılmış ve dört kapısı bulunan bir odadır. Dördüncüsü de Ebû Musa el-Eş'arî ve diğerlerinin ifadesine göre "Allah'a bakmak" anlamındadır.[102]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler vardır ki parıldar ve Rablerine bakarlar.*"

Müellife göre bu ayetle Allah, insanların kıyamet günü bazı hallerini beyan eder. Buna göre kıyamet günü bazı yüzler verilmiş olan nimetler sebebiyle parlak, neşeli, yansıyan nurdan dolayı ak ve mutludur. Müfessirler yüzlerin sahip olduğu bu sıfatlar hakkında farklı yorumlar yapsa da sonuç itibariyle durum aynıdır. Fakat et-Tabersî'ye göre "*Rablerine bakarlar*" ifadesinde âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu ifadeye bir grubun "gözün bakması", bir grubun da "bekleme" anlamını verdiğini söyleyen müellif, "bekleme" anlamı veren âlimlere göre bu ayetin "*Rablerinin vereceği mükâfatı beklerler*" anlamında olduğunu söyler. Yani cennet ehli Rablerinin, dünyada yapmış

[101] el-Yûnus 10/25: "Allah esenlik yurduna çağırmaktadır ve dileyeni doğru yola iletir."

[102] et-Tabersî, *a.g.e.*, V, s. 137.

oldukları güzel işlere karşılık kendilerine vereceği nimetleri, lütfu beklerler. Bununla da mutlulukları katlanır. Bu ayete "bakma" anlamı verenlere gelince; onlara göre bu ayetin ifade ettiği mana "ru'yet"tir. Yani apaçık Allah'a bakmaktır. Bu görüşü el-Kelbî, Atâ, Mukâtil b. Süleymân ve diğer bazı müfessirler benimsemiştir. et-Tabersî'ye göre bu müfessirlerin benimsemiş oldukları görüş mümkün değildir. Çünkü gözle bakılan şey, gözün çevrildiği şeydir. Oysa Allah, gözün çevrilmesiyle görülecek, gözle işaret edilecek bir varlık değildir. Tıpkı parmakla işaret edilemeyeceği gibi. Ru'yetin, duyularla gerçekleşen, görülecek şeyin karşıda ve bir yönde olmasını gerektiren bir durum olduğunu belirten et-Tabersî, bu nedenle Allah için ru'yetin ittifakla mümkün olmadığını ifade eder.[103]

Müellif, ayete "bekleme" anlamı verenlerin bu konuda da ihtilaf ettiğini söyler. Bir grup bu ayete "Rablerinin mükâfatını bekleme" anlamı vermiştir. Bu görüşte olanlar Mücâhid, Sa'îd b. Cübeyr ve ed-Dehhâk'tır. Onlar bu görüşü ise Ali b. Ebî Tâlib'ten rivâyet etmişlerdir. et-Tabersî bu görüşe şöyle bir itirazın ileri sürüldüğünü zikreder: Ayette zikredilen "nâzırah" (ناظرة) kelimesi "ilâ" harf-i cerriyle kullanılmaz. Çünkü "bekleme" anlamı kastedildiği zaman "onu bekledim" derken "intezartu ileyhi" (إنتظرت إليه) değil, "ilâ" harf-i cerri kullanılmaksızın "intezartuhû" (إنتظرته) denir. et-Tabersî ileri sürülen bu itiraza cevap olarak şöyle bir delil getirir: Ayette geçen "ilâ"nın isim olabilmesi muhtemeldir. Şöyle ki; "ilâ", "elyün" (اَلْيٌ) veya "ilen" (إلًى) kelimesinin izafet halinde tenvininin düşmüş halidir. "Elyün" veya "ilen" kelimesi ise nimet anlamındadır ve çoğulu Rahman sûresinde çokça geçen[104] "el-âlâ'" (الآلاء)dır. Buna göre de ayetin manası "Rablerinin nimetlerini beklerler" olur.

et-Tabersî'ye göre söz konusu ayete "bekleme" anlamı verenlerden başka bir grup da kastedilen anlamın "cömertliği, lütfu bekleme" olduğunu söyler. Örneğin ikramda bulunması için Allah'a veya herhangi birine "gözlerimi diktim" demek, "ondan bir cömertlik veya lütuf beklerim" demektir. Yani birisinden bir şey istemek için "gözlerinin içine bakmak" deyimiyle aynı anlama gelmektedir. Bu ayette de kastedilen

---

[103] et-Tabersî, *a.g.e.*, X, s. 152.

[104] er-Rahmân 55/13, 16, 18, 21…: "Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkar edebilirsiniz?" (فَبِأَيِّ اَلْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)

anlam "Rabbimin cömertliğini, ikramını, lütfunu elde edebilmek için gözlerimi O'na diktim" demektir.

Üçüncü grubun ayete verdiği anlam ise "Allah'tan başka her şeyden ümidini kesmek, sadece Allah'a yönelip O'ndan beklemek"tir. Bu görüşte olanlara göre Allah'ın bu ayette "nazar" kelimesini "ümit etme"den kinaye olarak zikrettiğini ifade eden et-Tabersî, ayet hakkında yapılan yorumların genel itibariyle bu kadar olduğunu söyleyerek bu ayetin tefsirine son verir.[105]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! O gün onlar (o kâfirler) Rablerinden mahrum bırakılmışlardır.*"

et-Tabersî, bu ayette zikredilen kimselerin kâfir ve fücur ehli olarak vasıflanmış kimseler olduğunu söyler ve bununla ilgili olarak bazı rivâyetler aktarır. Hasan el-Basrî ve Katâde'den rivâyetle bu kimselerin, kıyamet gününde Rablerinin rahmetinden, lütfundan ve cömertliğinden mahrum bırakılacak olanlar olduğunu, Ebû Müslim'in ise Allah'ın rahmetinden ve nimetlerinden engellenmiş, kendilerinden razı olunmayacak ve hiçbir şekilde kendilerinden dünyada yapmış oldukları iyilikler kabul edilmeyecek kimseler olduğunu, Hz. Ali (r.a.)'nin de aynı şekilde bu kimselerin Allah'ın rahmetinden ve lütfundan mahrum bırakılan kimseler olduğunu söylediğini ifade etmiştir.[106]

b. et-Tabâtabâî / el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî (v. 1402/1981) yakın dönemde yaşamış, Şia'nın ünlü müfessir ve felsefecilerindendir. XIX. yy.ın başlarında 1904 yılında (h. 1321) Tebriz yakınlarındaki Şâdâbâd köyünde doğmuş ve ilmî kimliğe sahip bir aileye mensuptur.[107]

et-Tabâtabâî'nin tefsir alanında yazmış olduğu *el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eseri, İmâmiyye Şia'sının önemli Kur'ân tefsirleri arasında sayılan ve telifi yaklaşık

---

[105] et-Tabersî, *a.g.e.*, X, s. 152.

[106] et-Tabersî, *a.g.e.*, X, s. 226.

[107] Mehmet Suat Mertoğlu, *"Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin" mad*., DİA, 2010, XXXIX, s. 306.

yirmi yıl süren hacimli bir eserdir. *el-Mîzân*, on asırlık Şia tefsirinin gelişme düzeyini göstermesi açısından da önemli bir eserdir. et-Tabâtabâî bu eserinde, tefsir adına Şia'nın kullandığı metodu geliştirmiş, başta müspet ilimler olmak üzere ahlakî, ictimâî ve felsefî konuları da yoğun biçimde ele almıştır. Ayrıca psikoloji, sosyoloji, tarih ve felsefe gibi konuların yer aldığı *el-Mîzân,* modern tefsir hareketinin de bir yansımasıdır.[108]

et-Tabâtabâî ve tefsir eseri hakkında vermiş olduğumuz bu özlü bilgilerden sonra müellifin, ru'yetullaha dair ayetleri nasıl yorumladığına bakalım.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O tüm gözleri idrak eder. O latîf ve her şeyden haberdar olandır.*"

et-Tabâtabâî'ye göre "*Gözler O'nu idrak edemez*" ifadesi, Allah'ın bir önceki ayetinde buyurduğu "*O her şeye vekildir*"[109] sözünden dolayı, müşriklerin cahil zihinlerinde meydana gelecek vehimleri bertaraf etmek içindir. et-Tabâtabâî'nin ifade ettiğine göre "*O her şeye vekildir*" sözüyle müşriklerin zihinlerinde tasavvur ettikleri şey şudur: "Eğer Allah her şeye vekilse o halde cismânî ameller sergileyen varlıklar gibi Allah da cismânî bir varlıktır." İşte müşriklerin zihninde teşekkül eden bu vehme cevaben Allah, bir sonraki ayette "*gözler O'nu idrak edemez*" buyurarak, Allah'ın cismânî varlıklar gibi görülebilir olmadığını, gözlerin O'nu göremeyecek kadar yüce bir varlık olduğunu ve müşriklerin zihinlerinde ürettikleri bu vehmin de yanlış olduğunu beyan etmektedir.[110]

"*O ise gözleri görür*" ifadesine gelince; müellif bu ifadenin, müşriklerin maddî bir temele dayanarak düşünmeyi alışkanlık haline getirdikleri, bu nedenle de hisler ve somut varlıkların sınırları içinde kalmış zihinlerinde meydana gelebilecek kuruntuyu def etmek için olduğunu söyler. Müşriklerin zihinleri bu derece sığ olunca fikirleri de haliyle sığ ve temelsiz olur. İşte bu sığ düşünce ile onların bu kez de şöyle dediğini

---

[108] Musa Kâzım Yılmaz, *"el-Mîzân" mad*., DİA, 2005, XXX, s. 213.

[109] el-En'âm 6/102.

[110] Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müesessetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1417/1997, VII, s. 301.

söyler: “Allah, gözlerin algılayamayacağı kadar yüce ve aşkın bir varlık olduğuna göre, duyuların ve somut algıların dışına çıkmış olur. Durum böyle olunca, bilinç ve bilginin değişmez şartı olan var olma da geçersiz olur. Dolayısıyla da Allah, yaratmış olduğu varlıklardan kopmuş olur. Bunun sonucunda da hiçbir şey O’nu bilemediği gibi O da hiçbir şeyi bilemez, hiçbir şey O’nu göremediği gibi O da hiçbir şeyi göremez.” Müşriklerin bu kuruntularına Allah da cevaben “*O gözleri görür*” buyurmuştur. Bu cevaba gerekçe olarak da ayetin devamında “*O latîf ve her şeyden haberdar olandır*” buyurmuştur. “Latîf” bir şeyin içine sızabilen, en ince ayrıntılara muttali olan demektir. “Habîr” ise bilme konusunda sınırsız bir yetkiye sahip, her şeyi hakkıyla bilen anlamındadır.[111]

el-A’râf 7/143: “*Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım’ dedi. Allah da, ‘Beni katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim’ dedi.*”

Müellif, tefsirinde takip ettiği metot gereği öncelikle tefsir ettiği ayette geçen bazı kelimelerin açıklamalarını verir. Bu ayette de “tecellî” kelimesinin ortaya çıkma; “dekken”in un ufak, yerle bir edilmiş; “sa’iga”nın (صعق) ölmek veya duyu organlarının işlevsiz hale gelmesi; “efâka” (أفاق) fiilinin ise akıl ve duyu organlarının tekrar sağlam hale gelmesi anlamında olduğunu söyler.

Yaptığı kelime tahlillerinden sonra ayetin tefsirine geçen et-Tabâtabâî, bu ayette Hz. Musa (as)’nın Allah’tan kendisini göstermesini istediğini ifade eder. Bunun için de Hz. Musa (as) bir talepte bulunmuş ve “beni Sana bakmaya muktedir kıl ki Seni göreyim” demiştir. Çünkü görmek, bakmanın; bakma da bu imkâna kavuşturulmanın sonucudur. Allah da Hz. Musa (as)’nın bu talebine “*Beni katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin*” diye cevap vermiştir.

---

[111] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VII, s. 302.

Müellife göre Allah'ın zikrettiği dağ, Hz. Musa (as)'nın yanında olan bir dağdı. Allah, görülmesini bu dağın yerinde durması şartına bağlamış ve şöyle demek istemiştir: "Ey Musa! Sen beni görmeye güç yetiremezsin. O halde şu dağa bak. Ben ona tecellî edeceğim, görüneceğim. Eğer o beni görmeye dayanır ve yerine durmayı başarırsa sen de beni görmeye güç yetirebilirsin." "*Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi.*" Yani o dağa tecellî ederek onu yerinden koparıp attı veya havaya savurup darmadağın etti. Bunun üzerine Hz. Musa (as) görmüş olduğu dağın o halinden dolayı öldü veya başka bir görüşe göre bayıldı. "*Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi*." Yani "Senden istemiş olduğum şeyden vazgeçtim. Yaptığım teklifi geri alarak Sana döndüm, tevbe ettim. Senin görülemeyeceğine inanların ilki de benim." Müellif ayetin zâhiri anlamının bu olduğunu söyler.[112]

Müellif, yukarıdaki açıklamalarından sonra söz konusu ayette zikredilen Allah'a bakma ve O'nu görme ifadelerini gözle bakma ve görme yani ru'yet olarak anlamanın alt tabakadan insanların anlaması olduğunu söyler. Müellife göre görme olayının vuku bulması için görülen şeyin renk ve şekil bakımından bir taslağı olmalıdır ve bu taslağın gözde oluşması gerekir. Yani maddî olarak görme olayının gerçekleşebilmesi hem görenin hem de görülenin maddî bir cisim olmasına bağlıdır. Oysa Allah hiçbir bakımdan hiçbir şeye benzememektedir. Allah, cisim veya cisim benzeri bir şey değildir ve aynı zamanda zaman ve mekân mefhumlarıyla da sınırlandırılamaz. Hem dış dünyada hem de zihinde hiçbir varlık O'nun benzeri olamaz.[113]

et-Tabâtabâî bu açıklamalarının ardından ayette Hz. Musa (as)'nın Allah'tan talep ettiği görme isteğini, gözle görme değil zaruri bir bilgi anlamı taşıyan görme isteği olduğunu söyler. Bu görüş doğrultusunda da et-Tabâtabâî Allah'ın, Hz. Musa (as)'yı peygamber olarak seçtiğini, ona çeşitli mucizeler verdiğini ve tüm bunlara ek olarak onunla konuştuğunu ifade eder ki kendisine göre bu konuşma Allah'ın kendisine ait

---

[112] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VIII, s. 242.

[113] et-Tabâtabâî, *a.y.*

bilgiyi Hz. Musa (as)'ya işitme yoluyla kazandırmasıdır. et-Tabâtabâî'ye göre tüm bu ayrıcalıklar üzerine Hz. Musa (as), kendisine görme yoluyla da bilgi bahşedilmesini istedi ki bu Allah hakkında bilginin kemal derecesidir. İşte Hz. Musa (as)'nın Allah'tan talep ettiği görme isteği bu türden bir görme olup, gözle görme anlamı taşımamaktadır. Çünkü Hz. Musa (as) gibi büyük bir peygamberin, her türlü eksik sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın gözle görülemeyeceğini bilmemesi mümkün değildir.

Hz. Musa (as)'nın Allah hakkında görme ile bahşedilecek kemal derecesindeki bilgi talebine cevaben Allah, "*Sen beni asla göremezsin*" diyerek ebediyen bu isteğini reddetmiştir. Çünkü Hz. Musa (as)'nın talep ettiği bu bilgi Allah hakkında kemal derecesinde bir bilgi olduğu için bunu dünyada insana vermemiştir. Bu ancak ahirette gerçekleşecek olan bir bilgidir.[114]

Allah'ın tecellisi sonrası dağın paramparça olduğunu gören Hz. Musa (as), görmüş olduğu bu dehşet verici manzaradan dolayı yere düşüp bayılmıştır. Bu öyle alelade normal bir manzara değildir. Hz. Musa (as), daha önce de kendisine verilen mucizelerle birçok olağanüstü olaylara şahit olmuştu. Örneğin, asasının yılana dönüşmesi, denizi yarıp Firavun'dan kurtulması olağanüstü olaylardır. Fakat hiçbirinde Hz. Musa (as) korkudan veya hayretten düşüp bayılmamıştır. Ancak müellife göre dağın yerle bir olması hadisesi tüm mucize ve olaylardan daha şiddetli ve hayret vericidir ki bunun sonucunda Hz. Musa (as) korkudan şuurunu kaybedip bayılmıştır. Aslında dağın yerle bir olması diğer mucizelerden daha basit gelebilir. Çünkü orada Hz. Musa (as) için bir tehlike söz konusu değildi. Fakat buna rağmen Hz. Musa (as)'yı bayıltıp yere düşüren faktör, bir örnek vesilesi ile istediği şeyin ne anlama geldiğinin kendisine bildirilmesi sonucu, görme eşiğine gelip de görmediği ilahî kahrın yüceliği idi.[115]

Müellife göre daha sonra Hz. Musa (as) ayılınca, istediği şeyin yersiz olduğunu anlamış ve bundan dolayı Rabbini ta'zîm ve tesbih edip, O'na tevbe etmiştir. Bu ta'zîm ve tevbenin ardından gelen "*ben Sana inanların ilkiyim*" ifadesi bir ikrar ve şehadet ifadesidir. Bunun anlamı "ben Senin görülemeyeceğine kavmim içinde inanların

[114] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VIII, s. 246-247.

[115] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VIII, s. 248.

ilkiyim" demektir. Konunun akışından ve ayetin zâhirinden çıkan anlamlar işte bunlardır.[116]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*"

et-Tabâtabâî'ye göre ayette geçen "el-hüsnâ*"* kelimesi ahirette verilecek olan mükâfatlar, "ziyâde" ise Allah'ın "*Kim bir iyilik yaparsa ona (yaptığı iyiliğin) on katı vardır*"[117] ayetinde buyurulduğu üzere dünyada işlenmiş salih amellere fazladan vereceği ecirdir. İşte burada zikredilen "ziyâde" Allah'ın, yapmış oldukları amellere göre kullarına lütfederek vereceği misli veya on misli mükâfattır. Nitekim bu gerçek "*İman edip salih ameller işleyenlere gelince; (Allah) onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir*"[118] ayetinde de açıkça ifade edilmiştir.

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler vardır ki parıldar ve Rablerine bakarlar.*"

et-Tabâtabâî, el-Yûnus 10/26 ve 27. ayetlerde olduğu gibi burada da Allah'ın cennet ve cehennem ehlini tasvir ederek bir karşılaştırma yaptığını ifade eder. Cennet ehlinin yüzleri parlak ve sevinç içinde iken bir sonraki ayette ifade edilen cehennem ehlinin yüzü de akıbetleri neticesinde asık ve üzüntülüdür. İşte bu ayetler grubunda Allah kıyamet günü insanların yüzlerinin bürüneceği hali tasvir etmektedir. el-Kıyâme 75/22. ayette Allah cennet ehlinin yüz ifadesini tasvir ederken "*Onların yüzlerinde nimetlerin sevincini görürsün*"[119] ve "*Allah da onları o günün kötülüğünden korur,*

---

[116] et-Tabâtabâî, *a.g.e.,* VIII, s. 249.

[117] el-En'âm, 6/160.

[118] en-Nisâ, 4/173.

[119] el-Mutaffifîn, 83/24.

yüzlerine bir aydınlık ve içlerine bir sevinç verir"[120] ayetlerinde buyurduğu gibi verilen nimetler sebebiyle cennet ehlinin yüzleri sevinç içinde ve parlaktır.

Sûrenin 23. ayetindeki ifadeye gelince; müellife göre burada zikredilen "nazar" kelimesi duyusal ve cismanî bir gözle bakmak değildir. Nitekim Allah'ın gözle görülemeyeceği kesin delillerle ispatlanmıştır. Dolayısıyla burada murad edilen anlam kalbî bir nazardır. Kalbin nazarı/ru'yeti, açık delillerin ve masum imamlardan gelen mütevâtir haberlerin de delâlet ettiği üzere hakiki imanla mümkündür. Nitekim cennet ehlinin kalbi her daim Allah ile meşguldür ve kalplerinde O'ndan başka hiçbir şey yoktur. O gün Allah ile kulu arasına girecek bir sebep veya meşgale de yoktur. Bu nedenle cennet ehli, kalplerinde sadece Allah olması sebebiyle her an O'na bakar gibidir. Bu bakma da göz ile değil kalp iledir.

et-Tabâtabâî bu ayet hakkında bazılarının şöyle bir itiraz öne sürdüğünü söyler: "Ayette zikredilen "ilâ Rabbihâ" kelimesinin "nâzırah" kelimesine mukaddem olması hasr ve ihtisâs ifade eder. Bu da Allah'tan başka bir şeye bakma zaruriyeti anlamına gelir. Cennette Allah'tan başka bir şeye bakılacak olan da ancak cennet nimetleridir. Dolayısıyla ayette zikredilen "bakma" eylemi Allah'a değil cennet nimetlerinedir." Bu itiraza müellif şöyle cevap verir: "Her şey Allah'ın bir nimeti olduğu gibi cennet de O'nun nimetlerinden biridir. Nimete bakmak aslında bir nevi o nimetin sahibine bakmak demektir. Dolayısıyla cennet ehli cennete veya orada bulunan nimetlere bakarken aslında O nimetlerin sahibine bakma arzusundadırlar. Ayrıca dikkat edilmesi gereken başka bir konu da ayette bakma fiili gözlere değil yüzlere isnâd edilmiştir. Bunun anlamı da cennet ehlinin gözleri değil yüzleri Rablerine bakmaktadır. Bu da cennet ehlinin yüzleri her daim Allah'a dönüktür anlamına gelir."[121]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! Muhakkak ki onlar Rablerinden mahrum bırakılmışlardır.*"

---

[120] el-İnsân, 76/11.

[121] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, XX, s. 121-122.

et-Tabâtabâî'ye göre bu ayet, hakiki idrak ve kalp arasına girerek insanı Allah'tan gafil kılan büyük günahları işlemekten bir sakındırmadır. Ayetten kastedilen anlam ise, kıyamet gününde günahkârların, Rablerinin rahmetinden, lütfundan mahrum bırakılmaları, Allah'a yakınlığın kendilerine yasaklanmasıdır.[122]

Ru'yetullahı kabul etmeyen yaklaşımlardan Şiî yaklaşım ve buna mensup müfessirleri incelemeye, nassları görüşlerine uygun olarak nasıl yorumladıklarını ve konuya ilişkin delillerini ve aklî izahlarını aktarmaya çalıştık. Şimdi de bu görüş ve yorumların değerlendirmesine geçelim.

4. Şiî Yaklaşımın Değerlendirilmesi

Şiî yaklaşım başlığı altında da ifade ettiğimiz gibi bu yaklaşıma mensup müfessirler, Mu'tezilî müfessirler gibi nassların yorumlanmasında aklı ön planda tutmuş, ayetlerin zâhir-bâtın ayrımını dikkate alarak aslolanın ayetlerin bâtınî yönlerini açığa çıkarmak olduğunu düşündüklerinden, ayetlerin açıklanmasında te'vile fazlaca başvurmuşlardır.

Ele almış olduğumuz Şiî müfessirlerden et-Tabersî'nin görüşlerini değerlendirecek olursak; müellif, el-En'âm 6/103. ayette zikredilen idrakin ihâta anlamına geldiğini reddeder. Ona göre idrak; "yetişmek, ulaşmak, olgunlaşmak" anlamındadır. Dolayısıyla da ayet, Allah'ın ihâta edilemeyeceğini değil görülemeyeceğini ifade eder. Yani ayet, Allah'ın tam anlamıyla ne olduğunu, O'nun hakkındaki bilginin insana verilemeyeceğini değil görülmesini nefyeder. Dolayısıyla müellife göre idrak, ihâta anlamında değil, bir nesneyi somut olarak görmek, hissetmek anlamındadır.[123] Müellifin idrak kelimesi hakkında yapmış olduğu bu izah bizce eksiktir. Zira müellif, Allah'ın görülemeyeceğini peşinen kabul ettiğinden kelimenin ihâta anlamını kabul etmez. Oysa zâhirine baktığımızda ayet, gözlerin Allah'ı göremeyeceğini değil tam anlamıyla O'nu idrak edemeyeceğini ifade etmektedir.

---

[122] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, XX, s. 260.

[123] et-Tabersî, *a.g.e.*, IV, s. 96.

Müellif el-A'râf 7/143. ayetin ru'yet hakkında olduğunu kabul eder. Ancak bu ayetin, ru'yetin imkânsız oluşuna delil olduğunu iddia eder.[124] et-Tabersî'ye göre Hz. Musa (as)'nın ru'yet talebi câizdir. Nitekim o, Allah'ın sesini duymuştur. Sesi duyduğu için Allah'ı görme hissi de Hz. Musa (as)'da uyanmıştır ve bu sebeple ru'yet talep etmiştir. Ancak bu talep Allah tarafından reddedilmiştir. Bu reddediş de "len" edatıyla ifade edilmiştir ki müellife göre bu edat ebedilik ifade eder ve Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceği anlamına gelir. Ayrıca müellife göre Allah'ın görülemeyeceğinin başka bir delili de dağın yerinde durmamasıdır. Bu delilin değerlendirmesini Mu'tezilî müfessirlerin değerlendirmesinde ele aldığımız için tekrar etmiyoruz. Ancak Şiî müfessirler için de şunu diyebiliriz ki, Mu'tezilî müfessirler gibi ru'yetullahın imkânsız oluşunu savunmalarındaki delilleri ve görüşleri sınırlı ve zayıftır.

et-Tabersî, el-Yûnus 10/26., el-Kıyâme 75/22-23. ve el-Mutaffifîn 83/15. ayetlerin açıklamalarında Mu'tezilî müfessirlerin yorumlarını tekrar eder mahiyettedir. Bu ve benzeri yorumların değerlendirmesini Mu'tezilî müfessirlerin değerlendirmesinde daha önce ele almıştık. Bu sebeple tekrar olmaması açısından bu görüşlerin değerlendirilmesini burada yinelemiyoruz.

Ele almış olduğumuz Şiî müfessirlerden bir diğeri olan et-Tabâtabâî'nin görüşlerinin değerlendirmesine gelecek olursak; müellif, el-En'âm 6/103. ayeti Allah'ın, müşriklerin kafalarındaki Allah algısını bertaraf etmek için indirdiğini söyler.[125] Nitekim bu sûrenin bir önceki ayetinde Allah her şeye vekil olduğunu beyan etmekte, müşrikler de bu beyana dair Allah'ın vekil olabilmesini cismânî özellikler taşımasıyla ilişkilendirir. et-Tabâtabâî'ye göre "*gözler O'nu idrak edemez*" ayeti müşriklerin kafalarındaki işte bu cismânî özellikler taşıyan Allah algısını yıkmak içindir. Bu sebeple de müellif, bu görüşünü delillendirmek için ayetin Allah'ın görülemeyeceğini desteklediğini ifade eder. Yani et-Tabâtabâî, bu ayetin ru'yetullah meselesinde bir tartışma konusu olduğuna ve bu tartışmalara değinmez. Bu ayetin, yalnızca müşriklerin kafalarındaki farklı Allah imajını düzeltmek için indirildiğini savunur. Bizce de ayet bu

---

[124] et-Tabersî, *a.g.e.*, IV, s. 259.

[125] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VII, s. 301.

anlamı da ihtiva edebilir ancak sadece bu anlamı ifade eder demek eksiktir. Zira ayet daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ın görülmesini değil görülerek ihâta edilmesini nefyeder. Dolayısıyla da ru'yetullah ile de alakalı bir ayettir ancak müellif ayetin taşıdığı bu anlama hiç değinmemiştir.

el-A'râf 7/143. ayetin açıklamalarında müellif, bu ayeti avam yani alt tabakadan insanlar gibi anlamamamız gerektiğini vurgular. Ona göre alt tabakadan insanlar bu ayetten Allah'ın gözlerle görülebileceği anlamını çıkarır. Oysa et-Tabâtabâî'ye göre Allah ne dünyada ne de ahirette görülebilir. Çünkü görülen şeyin şekli, rengi, yönü vs. olması yani maddî bir varlık olması gerektiğini söyler. Oysa Allah maddî bir varlık değildir ve bu yüzden de görülemez.[126] Müellif, bu açıklamalarından sonra ayet hakkında şunu ifade eder: "Bizim bildiğimiz ve maddî bir fonksiyon olan gözle görme eylemi ile maddî olmayan bir varlık olan Allah ile bağlantı kurulması imkânsızdır. Buna göre eğer Hz. Musa (as) Allah'tan, kendisini görme talebinde bulunuyorsa bu bizim bildiğimiz gözle görme değildir. Yine Allah'ın Hz. Musa (as)'ya verdiği red cevabı da bizim bildiğimiz gözle görmeye verilen bir red cevabı değildir. Çünkü gözle görmenin imkânsızlığı, soru ve cevaba konu olmayacak derecede açık ve nettir."[127] Bu açıklamalara göre müellif, ayetin ihtiva ettiği mananın görmeyle alakası olmadığını iddia eder gibidir. Nitekim devam eden açıklamalarında bu ayetin görme ile ilgili değil bilme/bilgi ile alakalı olduğunu ifade eder. Yani et-Tabâtabâî'ye göre Hz. Musa (as), Allah'tan kendisini göstermesini değil kendisi hakkında ona kemal derecesinde bir bilginin verilmesini istemiştir ki Allah'ı tam anlamıyla bilebilsin. Allah da bu isteğini reddederek bu bilginin kimseye verilmeyeceğini ifade etmiştir. Bu görüş Mu'tezilî müfessirlerde de mevcuttur. Bunları daha önce aktarmıştık. Ancak et-Tabâtabâî hakkında ez-Zemahşerî için söylediğimiz görüşlerinin tutarsızlığı konusunu burada da tekrarlayabiliriz. Şöyle ki; Hz. Musa (as)'nın talebinin ru'yet değil bilgi olduğunu söyleyen et-Tabâtabâî, Allah'ın görülmesinin dağın yerinde durma şartına bağlandığını ifadesinde ise bu talebin ru'yetmiş gibi olduğunu algılar. Nitekim ayetin bu kısmını açıklarken Allah'ın görülmesinin dayanılamayacak derecede büyük bir olay

[126] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VIII, s. 242.

[127] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VIII, s. 243.

olduğunu, dağın insandan daha iri ve güçlü olmasına rağmen Allah'ın tecellisine dayanamadığını, dolayısıyla insanın hiç dayanamayacağını ifade eder.[128] Burada görülüyor ki müellif ayetin bu kısmında Hz. Musa (as)'nın talebini ru'yet olarak ele almış ve açıklamalarını buna göre yapmıştır. Dolayısıyla önceden "bilgi" olarak ele aldığı meseleyi daha sonra "ru'yet"e çevirmiştir. Bu sebeple görüşleri arasında tutarsızlık olduğunu söyleyebiliriz.

Şiî müfessirlerin görüşlerinin Mu'tezilî müfessirlerle paralellik arz ettiğini daha önce söylemiştik. el-Yûnus 10/26. ayette de et-Tabâtabâî, Mu'tezilî müfessirlerin görüşlerinin aynısını aktarır. Ayette geçen "ziyâde" kelimesine Mu'tezilî müfessirlerle aynı anlamı vererek bu kelimenin Allah'ın görülmesi anlamına gelmediğini iddia eder. Bununla ilgili değerlendirmelerimizi daha önce aktardığımızdan burada tekrar etmiyoruz.

el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerin açıklamasında müellif, 23. ayette zikredilen "nazar"ın duyusal ve cismânî bir gözle değil kalbî bir gözle bakmak olduğunu ifade eder. Kalbî nazar da müellife göre açık delillerin ve masum imamlardan gelen mütevâtir haberlerin delalet ettiği üzere hakiki imanla mümkündür. Bu kalbî nazarla kastedilen anlam ise kalbin Allah ile her daim meşgul olması, kalpte O'ndan başkasının olmamasıdır. Bu sebeple mümin, kalbinde sadece Allah olduğu için her an Allah'a bakar gibidir.[129] Bizce bu yorumların zorlama olduğu gayet açıktır. Meseleye muhalif kalmak yani ru'yeti kabul etmemek için ayetleri olduğundan farklı yorumlamaya çalışmak, var olan açık delilleri görmezden gelerek sırf mezhebinin kendisine dikte ettirdiği inanç esaslarına bağlı kalmak adına ayetlerin bu denli tahrif edilmesi ne derece kabul edilebilir? Meselenin objektif bir şekilde ele alınmaması, var olan görüş ve delillerin göz ardı edilmesi, Mu'tezilî müfessirlerde olduğu gibi Şiî müfessirlerin de ayetlere dar açıdan bakmalarına neden olmuş, dolayısıyla da görüşlerinin zayıf ve tutarsız olmasına sebep olmuştur.

---

[128] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, VIII, s. 246-247.

[129] et-Tabâtabâî, *a.g.e.*, XX, s. 121

et-Tabâtabâî, el-Mutaffifîn 83/15. ayet hakkında daha önce ele almış olduğumuz müfessirlerden farklı bir yorum zikretmemesi sebebiyle tekrar olmaması açısından bu görüşleri yeniden değerlendirmiyoruz.

Ru'yetullahı kabul etmeyen yaklaşımlar ve bu yaklaşımlara mensup müfessirlerin görüşlerini, delillerini, izahlarını aktarmaya ve değerlendirmeye çalıştık. Bundan sonraki bölümde ise ru'yetullahı kabul eden yaklaşımlar ve müfessirleri ele alacak ve ru'yetullah hakkındaki görüşlerini, delillerini ve izahlarını aktarmaya, değerlendirmeye çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM
RU'YETULLAHI KABUL EDENLERİN YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMELER

Bir önceki bölümde ele almış olduğumuz ru'yetullahı kabul etmeyen yaklaşımlar ve müfessirlerden sonra bu bölümde de ru'yetullahı kabul eden yaklaşımlar ve müfessirleri inceleyeceğiz. Fakat ondan önce şunu ifade edelim ki hem ru'yetullahı kabul edenlerin çoğunluğu oluşturması hem de daha önce ifade ettiğimiz gibi kabul edenlerin, etmeyenlere göre konuya ilişkin nassları değerlendirmesi ve getirmiş oldukları delillerin fazlalığı sebebiyle bu bölüm bir öncekinden daha hacimlidir. Ayrıca bu bölümde inceleyeceğimiz müfessirlerin, bir önceki bölümde ele aldığımız ru'yetullahı kabul etmeyen müfessirlerin de delillerini ele alarak bunları çürütmeye, yanlış veya yetersiz olduklarını ve ru'yetullahın mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmaları sebebiyle bu bölüm bir öncekini de kapsar mahiyettedir.

Ru'yetullahı kabul eden yaklaşımların ve müfessirlerin ele alınacağı bu bölümde öncelikle Selefî, Kelam ve Tasavvuf ehli müfessirlerinin yer aldığı geleneksel yaklaşımları, daha sonra da bazı çağdaş müfessirlerin yer aldığı çağdaş yaklaşımları aktarmaya çalışacağız.

Şimdi ilk başlığımız olan Selefîler hakkında kısa bir bilgi verelim ve ardından bu yaklaşıma mensup müfessirlerin ru'yetullah hakkındaki açıklamalarını inceleyelim.

A. GELENEKSEL YAKLAŞIMLAR

1. Selefîlerin Yaklaşımları

Sözlük anlamı "*öne geçmek, geçmişte kalmak, önde olmak*"[130] anlamlarına gelen "*selef*" kelimesinden türeyen Selefiyye, i'tikâdî konularda Kur'ân ve sünnetin lafızlarına bağlı kalan, te'vîli kabul etmeyen ekol olarak İslâm literatüründe yerini almıştır.[131]

---

[130] *Lisânu'l-Arab*, III, s. 2068; el-Isfehânî, *Müfredât*, s. 740-741.

[131] M. Sait Özervarlı, "*Selefiyye*" mad., DİA, 2009, XXXVI, s. 402.

Çalışmamızda Selefî ekolün müfessirlerini İbn Teymiyye (v. 728/1328) sonrasından seçtik. Bunun nedeni İbn Teymiyye sonrası müfessirler, ilk dönem müfessirlerinden farklı olarak salt katı lafızcılığı değil Kur'an ve sünnet ışığında dinî akılcılığı benimsemiş ve görüşlerini bu prensip üzerine temellendirmişlerdir. Bu nedenle İbn Teymiyye tarafından sistemleştirilen Selefîlik, ilk dönem ehl-i hadisin yaptığı gibi rivâyet bulunmayan konularda sessiz kalmak yerine dinî akılcılığı devreye sokmuş, çeşitli gruplarca İslâm'a yöneltilen eleştirilere özden uzaklaşmadan cevaplar vermiştir.

Söz konusu yaklaşım başlığı altında ele alacağımız Selefî müfessirler İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) ve İbn Kesîr (v. 774/1373)'dir. Bu müfessirleri seçmemizin nedeni de hem Selefî ekolü temsil etmeleri hem de Kur'ân'ın tefsirinde ayetleri, ilk nesillerin yani selef-i sâlihînin anladığı şekilde anlamamız gerektiğini savunmalarındandır.

a. İbn Kayyım el-Cevziyye / Bedâî'u't-Tefsîr

Selefîlerin yaklaşımları başlığı altında ele alacağımız ilk müfessir, İbn Teymiyye'nin temâyüz etmiş öğrencilerinden olan ve kendisinden etkilenen hatta kendisinin devamı olduğu kabul edilen[132] İbn Kayyım el-Cevziyye'dir (v. 751/1350).[133] Ru'yetullah meselesinde delil kabul edilen ayetleri, İbn Kayyım'ın tefsir eseri olan *Bedâî'u't-Tefsîr*'den aktarmaya çalışacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez; hâlbuki O, gözleri idrak eder. O, Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfûz eden)dir, Habîr (herşeyden haberdâr olan)dır.*"

İbn Kayyım, bu ayetin tefsirinde, Allah'ın gördüğünü fakat kendisinin görülemeyeceğini ve ihâta (tam anlamıyla anlamak, kavramak, künhüne vakıf olmak)

---

[132] Muhammed Ebû Zehra, "*Mezhepler Tarihi*", çev. İsmail Dağ, Düşün Yay., İstanbul, 2011, I. bs., s. 703.

[133] Tam adı, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî'dir. İbn Kayyım el-Cevziyye hakkında geniş bilgi için bkz.: ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, II, s. 93-97; H. Yunus Apaydın-Yusuf Şevki Yavuz, "*İbn Kayyim el-Cevziyye*" mad., DİA, 1999, XX, s. 109-127.

edilemeyeceğini ifade eder. Zira ona göre bu ayet, Allah'ın azametinin yüceliğine ve her şeyden büyük olduğuna delâlet eder. Bu nedenle de O'nun azameti idrak ve ihâta edilemez. Çünkü bir şeyi idrak etmek, onu ihâta etmek anlamına gelir. Oysa Allah ne tam anlamıyla bilinebilir ne de ihâta edilebilir. İbn Kayyım bu yaklaşımın, sahabe ve önde gelen imamların görüşü olduğunu ifade ettikten sonra ayet hakkında gelen rivâyetleri aktarır. İbn Abbas (r.a.)'tan bu ayet hakkında, gözlerin Allah'ı ihâta edemeyeceğini; Katade'den de gözlerin bu denli idrakinin çok büyük bir şey olduğunu, dolayısıyla da Allah'ın gözler tarafından ihâta edilemeyeceğini, O'nun gözleri ihâta edebileceğini aktarır. 'Atiyye'nin ayet hakkındaki açıklamasını da şöyle zikreder: Müminler Allah'a bakarlar lakin azametinden dolayı O'nu idrak edemezler.

İbn Kayyım bu aktarımlardan sonra ru'yetullah hakkında açıklamalar yaparak Müminlerin Allah'ı görebileceklerini fakat O'nu idrak edemeyeceklerini ifade eder. İbn Kayyım'a göre Allah'ın ihâta edilen bir şey gibi algılanması caiz değildir. Bilakis Allah her şeyi kuşatan/ihâta edendir. Allah'ın, kelâmını yarattıklarından istediğine duyurması veya bilmediklerini öğretmesi de bunun gibidir. Allah, kelâmı işittirmesi veya bilgiyi öğretmesi sebebiyle bu kelâm ve bilgi sayesinde ihâta edilemez. Çünkü bunların verildiği insan, Allah'ı ihâta edecek kapasitede ve donanım sahibi değildir. Gözler de işte bunun gibi eksik ve kusurludur.

İbn Kayyım son olarak İbn Abbas (r.a.)'a bu ayetin sorulması ve İbn Abbas (r.a.)'ın verdiği cevabı zikreder. İbn Abbas (r.a)'a bu ayet sorulmuş, o da "*Gökyüzünü görmüyor musun?*" sorusuyla karşılık vermiştir. Daha sonra karşısındaki "*Bilakis görüyorum.*" cevabından sonra "*Peki idrak edebiliyor musun?*" diyerek ikinci soruyu sormuştur. Diyalog halinde olduğu zât hayır cevabını verdikten sonra İbn Abbas (r.a) meselenin anlaşılmış olduğunu düşünerek Allah'ı ta'zîm etmiştir. [134]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni*

[134] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâî'u't-Tefsîr*, Dâru İbni'l-Cevzî, [bas. y. yok], 1427/2006, I, s. 361-362.

görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden tenzih ederim Allah'ım! Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi."

İbn Kayyım bu ayetin delâlet ettiği mananın açıklanmasında birkaç vecih olduğunu zikreder. Bunlardan birincisi; ru'yetullahı inkâr edenlerin, bu ayetin delil kabul edilmesinde Hz. Musa (as)'nın caiz/mümkün olmayan bir şeyin Allah'tan istenip istenilmeyeceğini bilmediğini iddia etmeleridir. Onlara göre Allah'ın görülmesi muhaldir ve Hz. Musa (as) bunu bilmemektedir. İbn Kayyım bu görüşün bâtıl olduğunu ifade eder. Zira Allah'ın "kelîmi" (O'nunla doğrudan konuşmaya mazhar olan zât) ve rasulü olan bir peygamber nasıl olur da mümkün olmayan bir şeyi isteyebilir. İkincisi; Allah'ın Hz. Musa (as)'nın talebini reddetmemesidir. Eğer Allah'ı görmek muhal olsaydı Allah bunu reddederdi. Nitekim Allah, Hz. İbrahim (as)'in kendisine ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istediğinde[135] bu talebini reddetmedi. Yine gökyüzünden bir sofra indirmesini istediğinde[136] Allah Hz. İsa (as)'nın bu talebini de reddetmedi. Fakat Hz. Nuh (as), oğlu için kurtulmasını isteyip dua ettiğinde[137] Allah bunu reddetmişti. Üçüncüsü; Allah'ın, Hz. Musa (as)'nın talebine verdiği cevaptır. Allah, Hz. Musa (as)'ya "*Beni hiçbir zaman göremezsin"* veya "*Ben görünür değilim"* yahut da *"Görünmem caiz/mümkün değildir"* gibi bir şey söylememiştir. Sadece "*Beni göremezsin*" demiştir. Bu cevaplar arasındaki farklar düşünebilenler için açıktır. Bu, Allah'ın görülmesine delâlet eder. Ancak Hz. Musa (as), bu dünyada beşerî yetersizlik ve zayıflığından dolayı Allah'ı görmeye tahammül edemezdi. Dördüncüsü; Allah'ın "*(şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin*" demesidir. Eğer

---

[135] el-Bakara, 2/260: "İbrahim Rabbine: 'Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster' demişti. Rabbi ona: 'Yoksa inanmadın mı?' dedi. İbrahim: 'Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim)' dedi. Bunun üzerine Allah: 'Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azîzdir, hakîmdir' buyurdu."

[136] el-Mâide, 5/114: "Meryem oğlu İsa şöyle dedi: 'Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofra indir ki, bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir ayet (mucize) olsun. Bizi rızıklandır; zaten sen, rızık verenlerin en hayırlısısın.'"

[137] el-Hûd, 11/45-46: "Nuh, Rabbine seslenip şöyle dedi: 'Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin va'din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.' Allah buyurdu ki: 'Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.'"

ru'yetullah muhal olsaydı Allah dağa tecelli etmezdi. Allah'ın dağa tecelli etmesinin nedeni Hz. Musa (as)'ya dağın bile dayanamadığı tecellîye, zayıf yaratılmış insanın asla dayanamayacağını göstermesidir. Beşinci vecih; Allah, dağı durduk yere paramparça etmeye kâdirdir ve bu gücünü engelleyecek hiç kimse yoktur. Fakat Allah'ın bunu ru'yet ile ilişkilendirmesi, ru'yetullahın muhal olmadığının göstergesidir. Altıncı vecih; Allah'ın "*Rabbi, dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi.*" sözüdür. Bu, ru'yetullahın mümkün olduğuna en açık delildir. Cansız bir varlık olan dağ, Allah'ın tecellîsine binaen idrak sahibi bir varlık haline gelmiş ve Allah'ın azametinden dolayı paramparça olmuştur. Yani Allah dağa kendisini göstermiş, dağ da bu sebeple parçalanmıştır. Eğer Allah'ın görülmesi muhal olsaydı o zaman dağa kendini göstermezdi. Yedinci vecih; Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşmasıdır. Allah onunla muhatap olmuş ve ona seslenmiştir. Hz. Musa (as)'nın vasıtasız olarak Allah ile konuştuğuna, O'nu duyduğuna nasıl cevaz verilirse, görüleceğine de aynı şekilde cevaz verilebilir. Zira konuşan ve kendisiyle konuşulan arasında bir vasıta yoksa ru'yet gerçekleşir. Fakat insan bu dünyada buna dayanacak güçte yaratılmadığı için, Allah bunu Musa (as)'ya dağa tecellî ederek göstermiştir.[138]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır.*"

İbn Kayyım, ayette geçen "el-hünsâ"nın cennet, "ziyâde"nin ise Allah'ın yüzüne bakmak olduğunu ifade eder. Bunu da Hz. Peygamber (sav)'in tefsir ettiğini söyler ve râvîleriyle birlikte şu hadisi zikreder. Süheyb (r.a.)'den rivâyetle; "*Rasulullah (sav) buyurdular ki: "Cennetlikler cennete girince Allah Teâla hazretleri: 'Daha başka bir şey ister misiniz vereyim' buyurur. Cennetlikler: 'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyelim?)' derler. Derken perde açılır ve onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir." Süheyb (r.a.) der ki: "Rasulullah (sav) bu sözlerinden sonra şu ayeti tilavet buyurdular: 'İyi iş, güzel amel yapanlara, daha güzeli bir de*

[138] İbn Kayyım, *a.g.e.*, I, s. 414-416.

fazlası vardır.' (el-Yûnus 10/26)."[139] İbn Kayyım'ın ifade ettiğine göre Allah'ın "el-hüsnâ"ya yani cennete "ziyâde"yi eklemesi farklı bir durumdur. Bu, cennetten de öte bir şey olduğu anlamına gelir. "Ziyâde"yi bazıları mağfiret/bağışlanma ve razı olunmuşluk olarak açıklasalar da İbn Kayyım'a göre bu Allah'ın görülmesi demektir.[140]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*"

İbn Kayyım, "ayet tahrif edilmediği ve söyleyeni yalanlanmadığı sürece muradının, kıyamet gününde müminlerin Allah'ı gözleriyle ayan beyan görecekleri olduğu açıktır. Fakat bu ayeti muharriflerin (tahrif edenler) isimlendirdiği şekliyle te'vîl etmeye ve tıpkı onların me'âd/ahiret, cennet, cehennem, mizan, hesap ayetlerini te'vîle çalıştıkları gibi yorumlamaya çalışırsak bu hem dinî hem de dünyevî hayatın ifsadına/bozulmasına neden olur" der.[141]

İbn Kayyım, bu ayette geçen "nazar" kelimesine dikkat çekerek sözlerini şöyle sürdürür: "Nazar" kelimesinin "vech/yüz" kelimesine "ilâ" (الى) harfiyle bağlanması, görme olayının gözle gerçekleşeceğinin açık bir göstergesidir. Allah'ın bu ayette "nazar" ve "vech" kelimelerini "ilâ" harfiyle bağlaması, kendisinin ahirette yüzde bulunan gözle görüleceğini murad etmesindendir. İbn Kayyım, ayetlerde "nazar" kelimesinin farklı kullanımlarını da zikretmektedir. Örneğin herhangi bir harf ile birlikte kullanılmadan yani "nazar" kelimesinin direkt kullanıldığı yerlerde bekleme, duraklama anlamına "*…Bizi bekleyin de nurunuzdan biz de alalım, faydalanalım...*" "… انظرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ…"[142]; aynı kelime "fî" harfiyle kullanıldığında da tefekkür etme, düşünme, ibret alma anlamlarına "*Onlar göklerin ve yerin nizamına/idaresine bakmıyorlar mı? ...*" "أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ…"[143]; "ilâ" harfi ile birlikte kullanıldığında ise gözlerle

[139] Müslim, "*İman*" 297; Tirmizî, "*Cennet*" 16/2552.

[140] İbn Kayyım, *a.g.e.*, II, s. 35.

[141] İbn Kayyım, *a.g.e.*, III, s. 230.

[142] el-Hadîd, 57/13.

[143] el-A'râf, 7/185.

bakma/müşahede anlamına geldiğini söyler:[144] *"... Meyve verdiği zaman onun meyvesine bakın..."* "...انظرُوا إِلى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ..."[145]

İbn Kayyım, bu ayet hakkında Hz. Peygamber (sav)'den gelen bir hadisi aktarır. Abdullah b. Amr (r.a)'dan rivâyetle bu ayet hakkında Hz. Peygamber (sav), müminlerin yaptıkları iyiliklerden dolayı yüzlerinin parladığını ve Allah'ın vechine/yüzüne bakacaklarını buyurmuştur. İbn Abbas (r.a) da bu ayet hakkında, "cennette müminlere verilen nimetlerden dolayı onların yüzleri parlar ve Rablerine bakarlar" demiştir. İbn Kayyım da bu görüşün tüm Ehl-i Sünnet müfessirlerinin görüşü olduğunu zikreder. Ayette geçen "nazar" ifadesinin "sevap beklemek" olarak te'vîl edilmesinin mümkün olmadığını zikreden İbn Kayyım, bu kelimenin "ilâ" harfiyle vech/yüz kelimesine bağlanmasının gözle görmekten başka bir anlama gelemeyeceğini ifade eder.[146]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır, şüphesiz onlar, o (kıyamet) gün Rablerin(i görmek)den mahrum bırakılacaklardır.*"

İbn Kayyım, bu sûredeki başka ayetlerde nimetlerin iki çeşidinin zikredildiği gibi bu ayette de azabın iki çeşidinin zikredildiğini ifade eder. Ebrar/iyilerin naîm cennetlerinde veya cennet nimetleri içinde koltuklara/tahtlara kurulmuş etrafı seyretmeleri[147] zikredilen iki çeşit nimettir. İki azap çeşidi de cehennem/ateş azabı ve Rabbi görmekten mahrum bırakılma azabıdır.

İbn Kayyım, bu ayet için "*İşkence/azap edilen düşmanlarına bakarlar.*" veya "*Saraylarına, bağ/bahçelerine bakarlar/seyrederler.*" veya "*Birbirlerine bakarlar.*" diyen bir kimse bakma fiilini te'vîl etme açısından ayetin anlamını çarpıtmıştır, der. Tüm bunlar asıl kastedilen mananın dışında başka bir anlama sapmadır. Asıl anlam,

---

[144] İbn Kayyım, *a.g.e.*, III, s. 231.

[145] el-En'âm, 6/99.

[146] İbn Kayyım, *a.g.e.*, III, s. 231-232.

[147] el-Mutaffifîn, 83/22-23.

onlar Rablerinin yüzüne bakarlar ki bu Rablerini görmekten mahrum bırakılan kâfirlerin hallerinin tam zıddıdır. O kâfirler ise daha sonra da cehenneme gireceklerdir.[148]

İbn Kayyım, kâfirlerin dünyada alay ettikleri düşmanları yani Müslümanlar hakkında söylediklerine Allah'ın nasıl karşılık verdiğini bir düşünelim, der. Kâfirler, müminlerin yanından geçerken dalga geçmek maksadıyla birbirlerine kaş göz işareti yaparak gülüşüyorlar ve "*Hiç şüphe yok, şunlar şaşırmış kimselerdir*." " وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ"[149] diyorlardı. Allah da kâfirlerin bu alay, gülüşme ve sözlerine karşılık, "*İşte bugün de müminler kâfirlere gülerler.*" "فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ"[150] buyurmuştur. Daha sonra Allah, "*Tahtlar üzerinde etrafı seyrederler.*" "عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ"[151] buyurmuş fakat bunu herhangi bir manzara ile sınırlandırmamıştır. Bu nedenle Allah'ın bakma fiilini herhangi bir manzara ile sınırlandırmaması, baktıkları şeyin en yüce, en üstün olmasını gerektirir ki bu da Allah'ın kendisidir.[152] O'na bakmak, bakma fiilinin en yücesi, mertebece en yüksek olanıdır. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: kâfirlerin, kıyamet günü Rablerini görmekten ve konuşmalarını dinlemekten mahrum bırakılmaları, kendileri için en büyük azaptır. Eğer müminler de onlar gibi Rablerini görmekten ve kelâmını dinlemekten mahrum bırakılsaydı kâfirlerden ne farkı kalırdı. Bu nedenle müminler kıyamet günü Rablerini göreceklerdir. İbn Kayyım, İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î'nin bu ayeti delil getirerek, Allah dostlarının kıyamet günü Rablerini göreceklerini, kâfirler gibi bundan mahrum bırakılmayacaklarını ifade ettiğini söyleyerek ilgili ayetin tefsirine son verir.[153]

Ru'yetullah hakkında delil kabul edilen ayetler hakkında İbn Kayyım el-Cevziyye'nin yorum ve görüşleri bu kadardır. Bundan sonra yine İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan ve otorite kabul edilen müfessirlerden İbn Kesîr'in görüşlerini *Tefsîru'l-*

---

[148] el-Mutaffifîn, 83/16.

[149] el-Mutaffifîn, 83/32.

[150] el-Mutaffifîn, 83/34.

[151] el-Mutaffifîn, 83/35.

[152] Bu ibarede "mutlak kemâline masruftur" kaidesi göz önünde bulundurulmuştur. Yani bir şey kayıtlanmadan söylenince onun en mükemmeli akla gelir. Örneğin Türkçe'de de"Ali adamdır." cümlesinin "Ali adam gibi adamdır." anlamına gelmesi gibi.

[153] İbn Kayyım, *a.g.e.*, III, s. 270-271.

Kur'âni'l-'Azîm adlı eserinden aktarmaya çalışacağız. Fakat bunu yaparken İbn Kayyım'ın zikrettiği rivâyet ve görüşleri, tekrara düşmemek için zikretmeyecek, sadece farklılıkları ele almaya çalışacağız.

b. İbn Kesîr / Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm

Tam adı Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi'î (v. 774/1373) olan İbn Kesir, döneminin ünlü muhaddis, müfessir ve tarihçisi sayılır.[154]

Birçok alanda eser vermiş olan İbn Kesîr, tefsir alanında da yazmış olduğu "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*" adlı eseriyle halen önemini korumakta ve birçok alana kaynaklık etmektedir. Biz de ru'yetullah konusunda, İbn Kesîr'in bu eserinden yararlanacak ve ayetler hakkındaki yorum ve görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez; hâlbuki O, gözleri idrak eder. O, Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfûz eden)dir, Habîr (her şeyden haberdâr olan)dır.*"

Bu ayetin tefsirinde İbn Kesîr de İbn Kayyım gibi konu hakkında hadisleri zikredip, ru'yetin sadece müminlere has olduğunu, kâfirlerin bundan mahrum bırakıldıklarını belirtir.[155] İbn Kesîr, İbn Kayyımdan farklı olarak "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder*" ayetinde idrakin gözlerle değil akılla olduğunu söyleyenler vardır, der. İbn Kesîr bunun garip ve ayetin zâhirine ters olduğunu ifade eder. Bazılarının da bu ayet hakkında, ru'yetin varlığını kabul etmekle (ispatı) idrakin söz konusu olmadığı (nefyi) arasında bir çelişkinin bulunmadığını söyler. Çünkü idrak, ru'yetten daha özel/dar (ehass) bir şeydir. Daha özel bir şeyin nefyedilmesi, daha genel (e'amm) bir şeyin de nefyedilmesini gerektirmez. Bunu söyleyenler, daha sonra da nefyedilen idrakin ne olduğu konusunda ihtilafa düşmüşler ve bazıları bunun bir şeyin gerçek mahiyetini (hakikatini) bilmek olduğunu zikretmişlerdir. Şöyle ki; müminler

---

[154] İbn Kesîr'in hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında geniş bilgi için bkz.: ez-Zehebî, *a.g.e.*, I, s. 173-286; ed-Dâvûdî, a.g.e., I, s. 111-113; Abdulkerim Özaydın, "*İbn Kesîr*" mad., DİA, 1999, XX, s. 132-134.

[155] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Evladi'ş-Şeyhi Li't-Turâs, Kâhire, 2000, VI, s. 124.

Allah'ı görseler bile hakikatini bilemezler, bunu sadece Allah bilebilir, onlar bunu kavrayamazlar. Tıpkı aya bakıp, onun mahiyetini ve hakikatini bilemediğimiz gibi.[156]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden tenzih ederim Allah'ım! Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi.*"

İbn Kesîr, bu ayetin tefsirinde İbn Kayyım'dan farklı olarak birkaç anekdot ve hadis zikreder. Bunlardan biri eski kitaplarda geçtiğini söylediği, Hz. Musa (as) ile Allah'ın konuşmasıdır. Allah, Hz. Musa'nın kendisini görme talebine "*Ey Musa! Şüphesiz beni gören her canlı ölür, her kuru da yok olur.*" buyurmuştur. Bunun için de ayette "*Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etti*" buyurulduğunu söylemiştir.[157] Dağın paramparça edilmesiyle ilgili olarak İbn Kesîr, Hz. Peygamber (sav)'den birkaç rivâyet kanalıyla gelen bir hadis zikreder. Şöyle ki: "*Hz. Peygamber (sav)'den rivâyet edildiğine göre; o şöyle buyurmuştur: Rabbi dağa tecelli edince, parmağıyla o dağa işaret etmiş ve dağ paramparça olmuştur.*"[158] Başka bir rivâyette de Hz. Peygamber (sav) "*Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etti*" ayetini okuyunca, başparmağını, küçük parmağının en üst boğumuna koymuş ve "*dağ yerle bir oldu, battı*" buyurmuştur.[159] İbn Kesîr dağın batmasıyla ilgili de bir rivâyette şunları zikreder: Dağ, yerinden sökülüp yer altına girdi ve kıyamet gününe kadar girmeye/batmaya devam edecek ve ortaya çıkmayacaktır. İbn Kesîr, Süfyân es-Sevrî'nin bu ayet hakkında, dağın denize döküldüğünü ve denizle birlikte gittiğini söylemiştir.[160] Garîb hatta münker kaydıyla şöyle bir rivâyete de yer vermiştir: Allah dağa tecelli edince, O'nun

---

[156] İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, s. 124.

[157] İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, s. 382.

[158] İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, s. 383.

[159] İbn Kesîr bu hadisin, Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarını taşıdığı halde, ikisinin de tahrîc etmediklerini söyler.

[160] İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, s. 386.

azametinden altı dağ düşmüştür. Bunlardan üçü Mekke'ye üçü de Medine'ye düşmüştür. Mekke'de olanlar Harrâ, Sebîr ve Sevr; Medine'de olanlar ise Uhud, Verikân ve Ravdâ'dır.

Ayetin "*Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü*" kısmında İbn Kesîr, Hz. Musa (as)'nın baygın düşmesini Katâde'nin "*düşüp öldü*" şeklinde yorumladığını zikreder.[161] Fakat İbn Kesîr, ayette geçen "sa'g" (صعق) kelimesinin Katade'nin zikrettiği gibi ölüm değil, İbn Abbas (r.a.) ve diğerlerinin de açıkladığı gibi bayılma anlamında olduğunu söyler. Bu kelime "*Sûr'a üflenince, Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış bakıyorlar!*"[162] ayetinde ölüm anlamında kullanılmıştır. Burada ölüm anlamında kullanılmasının sebebi, ayette ölüme delâlet eden bir karine (sûr'a üflenme) vardır. Fakat Hz. Musa (as)'nın baygın düşmesinde ise ölüme hamledilecek böyle bir karine yoktur. Aksine baygın düşmesini destekleyen karine vardır ki o da ayette geçen "فَلَمَّا أَفَاقَ" "*ayılınca*" ifadesidir. Ayılma, ancak bayılmadan sonra olur.[163] "*Hz. Musa (as): Seni tenzih ederim, Sana tevbe ettim dedi*" kısmını Mücahid, "Seni görmek istememden dolayı Sana tevbe ettim" diye tefsir etmiştir. "*Ben inanların ilkiyim*" kısmı için de İbn Abbas (r.a.) ve Mücahid "İsrailoğullarından" kaydını getirmiştir. Yani "İsrailoğullarından Sana inanların ilkiyim" demektir. İbn Kesîr, İbn Cerir et-Taberî'nin de bu açıklamayı tercih ettiğini söylemiştir. İbn Abbas (r.a.)'tan gelen başka bir rivâyette ise ayetin anlamı şu şekildedir: "Seni görmek isteyenlerin, Seni göremeyeceklerine inanların ilkiyim." Ebu'l-'Aliye ise şöyle der: " Hz. Musa (as)'dan önce de inananlar vardı. Buradaki "*inanların ilkiyim*"den maksat, yarattığın varlıklardan, kıyamet gününe kadar Seni hiç kimsenin göremeyeceği konusunda Sana inanların ilkiyim."[164]dir.

---

[161] İbn Kesîr, *a.y.*

[162] ez-Zümer, 39/68.

[163] İbn Kesîr, *a.g.e.,* VI, s. 387.

[164] İbn Kesîr, *a.g.e*., VI, s. 388.

İbn Kesîr, ru'yetullahın delilerinden olan el-Yûnus 10/26.[165], el-Kıyâme 75/22-23.[166] ve el-Mutaffifîn 83/15.[167] ayetlerin tefsirinde İbn Kayyım'ın görüş ve açıklamalarının benzerini bazen de aynısını söyler ve aynı hadisleri zikreder. Bu nedenle İbn Kayyım'ın görüşlerini verdiğimiz kısımdan farklı bir şey bulunmadığından tekrar olmaması adına bu ayetlerin açıklamalarını zikretmiyoruz.

İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbn Kesîr'in ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladıklarını, delillerini ve izahlarını aktardıktan sonra şimdi de bu izah ve delillerin değerlendirilmesine geçelim.

2. Selefîlerin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

Ru'yetullahı kabul eden yaklaşımlardan ilk olarak ele aldığımız Selefî yaklaşıma mensup âlimler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi nassların zâhirine bağlı kalarak te'vilden sakınmışlardır. Ancak bizim seçmiş olduğumuz müfessirler İbn Teymiyye sonrası müfessirler olduğundan sadece nassların zâhirine kalmamış, gerektiği yerde nassın zâhiriyle çelişmeyecek şekilde İslâmî akılcılığı devreye sokmuşlardır. Bunu yapmalarındaki amacı da ayetin zâhirinden kolayca anlaşılamayacak meseleleri aklî izahlarla açıklamaya çalışmak, muarızlara da nassların özünden uzaklaşmadan gerekli eleştiri ve cevapları vermektir.

Selefîlerin yaklaşımları başlığı altında ru'yetullaha ilişkin ayet ve hadisler hakkında görüşlerini incelemeye çalıştığımız İbn Kayyım ve İbn Kesîr, hem aynı yaklaşıma mensup olmaları hem de eserlerinin rivâyet ağırlıklı olması sebebiyle mesele hakkında beyan ettikleri görüşler ve ileri sürdükleri deliller hemen hemen aynıdır. Bu nedenle bu iki müfessirin görüşlerini birlikte değerlendirecek, farklılıklar varsa onlara da ayrıca değineceğiz.

İbn Kayyım ve İbn Kesîr, el-En'âm 6/103. ayette öncelikle sahabî ve tabiînden gelen sözleri naklederler. Bu nakiller, ayetin zâhiri manasını destekler nitelikte olup

---

[165] "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler ve onlar orada ebedî kalacaklardır."

[166] "O gün birtakım yüzler vardır ki, Rablerine bakıp parlayacaktır."

[167] "Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalacaklardır."

hepsi de Allah'ın gözlerle idrak edilemeyeceğini ifade eder. Her iki müfessir de müminlerin Allah'ı gözleriyle göreceğini ancak tam anlamıyla O'nu idrak/ihâtâ edemeyeceğini söyler.[168] İbn Kesîr, İbn Kayyım'dan farklı olarak ayette zikredilen idrakin gözerle değil akılla olduğunu iddia edenlerin varlığından bahseder ve bunun ayetin zâhirine ters düştüğünü söyler. Yine İbn Kesîr, İbn Kayyım'dan farklı olarak ru'yet ve idrak arasında bazı âlimlerce bir çelişkinin olmadığını, birinin (idrakin) daha özel (ehass) diğerinin (ru'yetin) ise daha genel (e'amm) olduğunu söyler. Daha özel olanın nefyedilmesinin daha genel olanı da nefyetmek anlamına gelmediğini de görüşlerine ekler. Bunun anlamı şudur: Ayette daha özel olan idrakin nefyedilmesi, daha genel olan ru'yetin nefyedilmesi anlamına gelmez. Yani Allah ayette gözlerin kendisini idrak edemeyeceğini ifade etmesiyle aynı zamanda gözlerin O'nu göremeyeceği manasını da kast etmemiştir. Pekâlâ idrak olmadan görme olayı meydana gelebilir. Bu sebeple idrakin nefyi ru'yetin nefyini gerektirmez.[169]

Bizce iki müellifin de ayet hakkındaki görüşleri tutarlıdır ancak ru'yetullah meselesine dair müphem kalmış konular tam anlamıyla izah edilmiş değildir. İbn Kesîr, ru'yet-idrak farkına değinmeye çalışsa da bunu kendi görüşü olarak değil başka âlimlerin görüşü olarak zikreder. Bunun sebebi de daha önce açıklamış olduğumuz gibi bu yaklaşıma mensup müfessirlerin te'vilden kaçınmalarıdır. Görüldüğü üzere her iki müfessir de ayetlerin zâhirine bağlı kalmış, ayet hakkındaki rivâyetleri aktarmış ancak kendileri görüş bildirmekten sanki kaçınmış gibidirler. İbn Kesîr ayet hakkında biraz daha aklî izahlar getirmeye çalışsa da İbn Kayyım bu konuda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Ancak söylediğimiz gibi her iki müfessir, ayetin zâhirine bağlı kalarak ayetin zâhiri anlamını destekleyen sahabî ve tabiîn sözlerini de ayete vermiş oldukları anlam doğrultusunda delillendirmişlerdir. Bu sebeple Mu'tezilî ve Şiî müfessirlerde görmüş olduğumuz tutarsız ifadeleri bu müfessirlerde görmüyoruz.

İbn Kayyım el-A'râf 7/143. ayetle ilgili açıklamalarında, bu ayetin Allah'ın görülmesine dair açık bir delil olduğunu birkaç vecihle açıklamaya çalışır.

---

[168] İbn Kayyım, *a.g.e.*, I, s. 361-362.

[169] İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, s. 124.

Açıklamalarına bakılacak olursa ru'yetullahın mümkün olduğuna dair ileri sürdüğü görüşler ayetin zâhiri anlamıyla da uyuşmakta, müellif ayetin zâhiri anlamına muhalif bir görüş zikretmemektedir. Ayrıca ayet hakkında yapmış olduğu açıklamalar kısa da olsa meselenin anlaşılmasında gayet açık ifadeler kullanmıştır.[170] İbn Kesîr ise İbn Kayyım'dan farklı olarak dağın parçalanmasıyla ve akıbeti ile ilgili de farklı rivâyetler zikreder zikreder. Her iki müellifin de bu ayetin, Allah'ın görülmesine dair açık bir delil olduğunu savunması ve bunu ispatlamak için yapmış oldukları izahlar ve getirmiş oldukları deliller, ru'yetullahı kabul etmeyenlere göre hem daha isabetli hem de tutarlıdır. Bu sebeple biz de bu ayetin ru'yetullahın mümkün olduğuna delil teşkil ettiğini kabul ediyor ve her iki müellifin açıklamalarına katılıyoruz.

Mu'tezilî ve Şiî müfessirlerin el-Yûnus 10/26. ayette geçen "ziyâde" kelimesine vermiş oldukları anlamı İbn Kayyım ve İbn Kesîr reddederek, bu kelimenin açıkça Allah'ın görülmesi anlamına geldiğini söyler. Bu görüşlerini desteklemek için de söz konusu ayeti Hz. Peygamber (sav)'in bizzat kendisinin tefsir ettiğini söylerler ve ilgili hadisi[171] delil olarak getirirler.[172] "Ziyâde" kelimesinin Allah'ı görme anlamına geldiğini biz de kabul ediyoruz. Çünkü İbn Kayyım ve İbn Kesîr bu görüşü destekleyen ve biraz önce bahsettiğimiz hadisi zikretmiştir ki bunu göz ardı etmek mümkün değildir. Oysa Mu'tezilî ve Şiî müfessirler söz konusu kelimeyle ilgili bu kadar net bir delili göz ardı etmişler, eleştiri veya çürütme sebebiyle de olsa bu hadise hiç değinmemişlerdir. Bu nedenle tekrar ifade etmemiz gerekirse Mu'tezilî ve Şiî müfessirlerin ru'yetullah hakkındaki delilleri tam ve açıklamaları yeteri kadar tafsilatlı olmadığından, mesele hakkındaki görüşleri, aklî izah ve delilleri yetersizdir.

---

[170] İbn Kayyım, *a.g.e.*, I, s. 414-416.

[171] Süheyb (r.a.)'den rivâyetle; "*Rasulullah (sav) buyurdular ki: "Cennetlikler cennete girince Allah Teâla hazretleri: 'Daha başka bir şey ister misiniz vereyim' buyurur. Cennetlikler: 'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyelim?)' derler. Derken perde açılır ve onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir." Süheyb (r.a.) der ki: "Rasulullah (sav) bu sözlerinden sonra şu ayeti tilavet buyurdular: 'İyi iş, güzel amel yapanlara, daha güzeli bir de fazlası vardır.' (el-Yûnus 10/26).*" (Müslim, "*İman*" 297; Tirmizî, "*Cennet*" 16/2552)

[172] İbn Kayyım, *a.g.e.*, II, s. 35.

İbn Kayyım, el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerin ru'yetullaha delil olmadığını iddia edenleri ayeti tahrif etmekle suçlar. Zira İbn Kayyım'a göre bu ayetler Allah'ın görüleceğine açık bir delildir. Bu ayetlere özellikle de 23. ayette geçen "nâzırah" kelimesine sevap bekleme, umma vb. anlamlar verenler, ayeti tahrif etme çabası içindedir. Oysa bu kelime açıkça Allah'ın görüleceğine delildir. İbn Kayyım bu açıklamalarını, Arapça dilbilgisi kurallarını zikrederek delillendirmeye çalışır. Şöyle ki; İbn Kayyım'a göre "nazar" kelimesinin "vech/yüz" kelimesine "ilâ" (الى) harfiyle bağlanması, görme olayının gözle gerçekleşeceğinin açık bir göstergesidir ve Allah'ın bu kelimeleri bu harfle birbirine bağlaması kendisinin ahirette yüzde bulunan gözlerle görüleceğini murad etmesindendir. İbn Kayyım bu ayetlerin ru'yetullahın mümkün olduğuna delil oluşunu ayrıca hadis ve sahabîden gelen sözlerle de desteklemektedir.[173] İbn Kayyım'ın bu açıklamaları, söz konusu ayetlerin ru'yetullahın imkanına delil olduğunu destekler niteliktedir.

el-Mutaffifîn 83/15. ayette de İbn Kayyım bu ayetin Allah'ın görülmesine delil oluşunu farklı ayetlerden yararlanarak ispatlamaya çalışır. Bu ayetleri ilgili kısımda zikretmiştik. İbn Kesîr, el-Yûnus 10/26, el-Kıyâme 75/22-23 ve el-Mutaffifîn 83/15. ayetlerin açıklamalarında İbn Kayyım'dan farklı bir şey söylememiştir. Bu nedenle İbn Kesîr'in görüşleri, İbn Kayyım ile paralellik arz ettiğinden İbn Kesîr'in görüşlerini burada tekrar değerlendirmiyoruz.

Selefî yaklaşıma mensup müfessirlerden olan İbn Kayyım ve İbn Kesîr'in ru'yetullah hakkındaki görüşlerini genel olarak değerlendirecek olursak; meseleye dair açıklamaları, izahları, naklî ve aklî delilleri birbiriyle tutarlı ve birbirini destekler niteliktedir. Zira mesele hakkında sadece ayetlerle sınırlı kalmamışlar, Mu'tezilî ve Şiî müfessirlerin aksine ayetleri hadis ve sahabîden gelen sözlerle de desteklemişlerdir. Ayrıca gerek olmadıkça te'vile başvurmayıp ayetin zâhirine bağlı kalmaları da mesele hakkındaki tartışmayı uzatmamış, konu hakkında kısa ve net cevaplar vermeye çalışmışlardır.

---

[173] İbn Kayyım, *a.g.e.*, III, s. 230-232.

İbn Kayyım ve İbn Kesîr'in ru'yetullah hakkındaki görüşlerini aktarıp değerlendirdikten sonra şimdi de kelam ehlinin mesele hakkındaki görüşlerini incelemeye çalışalım.

3. Kelam Ehlinin Yaklaşımları

Bu başlık altında incelemeye çalışacağımız kelam ehlinin ru'yetullah meselesine yaklaşımları ile kast ettiğimiz şey, kelâmî bilgisi olan Ehl-i Sünnet müfessirlerdir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre nasslardan isabetli ve doğru hüküm çıkarmak, o konuda muhkem, yani açık ve anlaşılır nasslara başvurmakla, sahih hadisleri incelemekle, nassın bulunmadığı yerde Kur'ân ve sünnete ters düşmeyecek şekilde aklî izahlarla mümkündür. Naklî ve aklî bir zaruret olmadıkça nassın zâhirine bağlı kalmak ve Mu'tezile mezhebinin aksine nakli akla değil aklı nakle tabi kılmak gerekir. Bu nedenle akla, nasstan bağımsız tam bir yetki verilemez. Bunlar Ehl-i Sünnet'in temel prensipleridir ve i'tikadî bir konuda hüküm verilirken bu temel ilkeler esas alınır.[174]

Sünnî kelamı benimsemiş oldukça fazla müfessir olduğundan biz hem kendi hem de sonraki dönemlerde otorite kabul edilen ve eserleri başvuru kaynağı niteliğini taşıyan müfessirleri ele almaya çalışacağız. Buna binaen de incelemeye çalışacağımız müfessirler listesine şu isimleri alacağız: Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923), İmam Mâtûrîdî (v. 333/944) ve Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210).

a. Muhammed B. Cerîr et-Taberî / Câmi'u'l-Beyân 'An Tefsîri Âyi'l-Kur'ân

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmulî et-Taberî el-Bağdadî (v. 310/923), Taberistan'ın Âmul kentinde doğmuş, müfessir, muhaddis, fâkih ve tarihçi bir âlimdir.[175]

et-Teberî'nin, tefsir alanında yazmış olduğu *Câmi'u'l-Beyân 'An Tefsîri Âyi'l-Kur'ân* adlı hacimli eser, kaynaklarda geçtiğine göre günümüze tam ulaşan iki

---

[174] Geniş bilgi için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "*Ehl-i Sünnet*" mad., DİA, 1994, X, s. 525-530.

[175] Müfessir hakkında geniş bilgi için bkz.: ez-Zehebî, *a.g.e.*, I, s. 147-161; Bilmen, *a.g.e.*, I, s. 363-369; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, II, s. 110-118.

eserinden biridir.[176] Tefsir alanında yazmış olduğu bu hacimli ve değerli eseri sebebiyle kendisine "imâmu'l-müfessirin/müfessirlerin önderi" lakabı verilmiştir. Tefsirinin eşsiz ve otorite olduğu da İslâm âlimleri tarafından defalarca dile getirilmiştir.[177]

et-Taberî, tarihçi yönünün de olması nedeniyle tefsirinde İsrâîliyyâta[178] oldukça yer vermiştir. Ka'b el-Ahbar, Vehb b. Münebbih, İbn İshak ve İbn Cüreyc'ten fazlaca haber rivâyet eden et-Taberî'ye göre tarih bilgisi, insanın aklî delillerle ortaya koyacağı bir şey değildir. Ona göre tarih bilgisi, olayı yaşayan veya görenlerden aktarılarak, sonraki nesillere rivâyet edilerek öğrenilir. Bu nedenle de tefsirinde tarihî bilgi olarak gördüğü İsrâilî rivâyetlere yer vermiştir. et-Taberî'nin tefsiri, ayetlerle ilgili Hz. Peygamber (sav) ve ilk üç neslin rivâyetlerini toplaması bakımından da önemli bir eserdir. et-Taberî'nin en önemli özelliği ise, İslâm'ın ilk üç asrında yazılmış eserleri inceleyip, tefsir ve diğer alanlarda yapmış olduğu te'lifleri bu eserlerden faydalanarak kaleme almasıdır. Bu nedenle ilk üç asrın ilmî ve fikrî yapısını eserlerinde görmemiz açısından da önemli bir âlimdir. Müellif tefsirinde, rivâyet ettiği haberlerin yanında kendi görüşlerine de yer vermektedir. Dolayısıyla tefsirinin rivâyet ağırlıklı olmasının yanında dirâyet metodu da mevcuttur.[179]

Müellif ve eseri hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladığına bakalım.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.*"

---

[176] Günümüze tam ulaşan diğer eseri ise *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*'tur.

[177] Bilmen, *a.g.e.*, I, s. 365.

[178] İsrâîliyyât, İsrâîlî kaynaklardan nakledilen kıssa veya haberlerdir. Yani İslâm'a ve özellikle de tefsire girmiş, Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kırıntılarıyla, İslâm'ın lehine veya aleyhine uydurulmuş haberlerdir. (Doç. Dr. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat*, Beyan Yay., İstanbul, 2000, s. 29.) İsrâîliyyat hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz.: ez-Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1990, s. 13-15; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdû'ât fi Kütübi't-Tefsîr*, Mektebetü's-Sünne, 1408/1987, 4. bs., Kahire, s. 10-14; Abdülhamit Birışık, "*İsrâiliyat*" mad., DİA, 2001, XXIII, s. 199-202.

[179] et-Taberî hakkında geniş bilgi için bkz.: Mustafa Fayda, "*Muhammed b. Cerîr et-Taberî*" mad., DİA, 2010, XXXIX, s. 314-318; Bilmen, *a.g.e.*, I, s. 363-369; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 147-161.

et-Taberî, müfessirlerin bu ayet hakkında ihtilaf ettiğini söyler. Bazıları bu ayetin manasının gözlerin Allah'ı kuşatamayacağını fakat Allah'ın tüm gözleri ihâta edebileceğini ifade etmiştir der ve bununla ilgili olarak bu ayet hakkında rivâyet edilmiş haberleri sıralar. İlk olarak İbn Abbas (r.a.)'ın bu ayet hakkında "hiç kimsenin gözü Allah'ı kuşatamaz" dediğini rivâyet eder. Daha sonra da Katâde'den rivâyetle şöyle der: "Bu ayet gözlerin idrakinden daha büyük bir şeydir." 'Atiyye'nin de el-Kıyâme 75/22-23. ayetleri hakkında "onlar (müminler) Allah'a bakarlar, fakat azametinden dolayı gözleri onu ihâta edemez, O gözleri ihâta eder. Bu nedenle de gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder buyurmuştur." dediğini rivâyet eder.[180]

et-Taberî, "*Nihayet (Firavun) boğulacağını anlayınca iman ettim dedi*"[181] ayeti hakkında "Allah Firavun'un idrakini boğulmayla zikretmiştir" diyenlerin kusur ettiğini söyler. Zira boğulma eylemi görmeyle ilişkilendirilemez. Bu ayette geçen "idrak" kelimesi müellife göre "görmek" anlamında değil "bilmek/anlamak" anlamındadır. Yani "Firavun boğulacağını anlayınca" demektir. et-Taberî bazı âlimlerin de ayetin "*Gözler O'nu idrak edemez*" kısmına "Allah görünmez" manasını verdiğini ifade eder. Çünkü onlara göre bir şey başka bir şeyi idrak edebilir ama göremez. Tıpkı Allah'ın, Firavun ashabına yaklaştığında, Hz. Musa (as)'nın arkadaşlarının kendisine söylediği sözü haber vermesi gibi. "*İki topluluk karşılaştığında Musa'nın adamları 'Eyvah! Yakalandık'* (إِنَّا لَمُدْرَكُونَ) *dediler.*"[182] Allah, "(Firavun'un imana yanaşmaması üzerine) Musa'ya, "*Kullarımı (İsrailoğullarını) geceleyin (Mısır'dan) yürütüp çıkar. Yakalanmaktan korkmaksızın, endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç" diye vahyettik*"[183] diyerek yakalanmayacaklarını vadetmişti. Bu ayetteki "idrak", "yakalanma/erişilme" anlamındadır. Bu nedenle de "bir şey bir şeyi görebilir fakat idrak edemez veya idrak edebilir, göremez" diyenler vardır. Bu Allah'ın "*gözler O'nu idrak edemez*" sözüyle bildirdiği şeydir. Bu ayetin manası, gözler O'nu ihâta edemez demektir. Çünkü Allah'ın gözlerle ihâta edilmesi mümkün değildir.

---

[180] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'An Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, thk. Dr. 'Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dar-u Hicr, Kâhire, 2001, IX, s. 459.

[181] el-Yûnus 10/90.

[182] eş-Şu'arâ 26/61.

[183] et-Tâhâ 20/77.

Bazıları da "müminler ve cennet ehli gözleriyle Rablerini görecekler fakat gözleri O'nu idrak edemeyecek" derler. Bunun anlamı da gözler Allah'ı ihâta edemez demektir. Çünkü Allah'ın kendisini ihâta edecek bir şeyle vasıflandırılması mümkün değildir.

Yine et-Taberî'ye göre bazı âlimler "Allah'ın görülür fakat idrak edilemez şeklinde vasıflandırılması, bilinir ancak ihâta edilemez şeklinde vasıflandırılması ile eş değerdir" der. Bu Allah'ın "*Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar*."[184] dediği şeydir. Allah, yarattıklarına kendi ilminden sadece kendisinin dilediği kadarıyla müsaade etmiştir.[185] Burada ilmin manası ma'lûmdur. Yani Allah'ın ilmi değil, O'nun bildirdikleridir. Allah'ın, kullarını kendi dilediği kadar bilgilendirmesi, kendisini bilmenin/öğrenmenin nefyedildiği anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin ilmî olarak ihâta edilmesinin yani o şey hakkında tam anlamıyla bilgi sahibi olup künhüne vakıf olmanın nefyedilmesi onun bilinmesini nefyetmek anlamına gelmez. O şey bilinebilir fakat tam olarak idrak edilemez. Burada da durum böyledir. Allah'ın, gözlerin kendisini idrak etmesini nefyetmesi, görülmesinin nefyedilmesi demek değildir. Bu tıpkı canlıların, etrafında olan şeyleri görüp, onları ilmî olarak ihâta edememesi gibidir. Bu nedenle gözlerin Allah'ı idrak edemeden görmesi mümkündür. Çünkü idrakin manası ru'yetten, ru'yetin manası da idrakten farklı bir şeydir. İdrakin manası ihâta etmektir.

et-Taberî, eğer birisi bize "*Gözler O'nu idrak edemez*" ayetinin "gözler O'nu göremez anlamına geldiğini neden kabul etmiyorsunuz?" diye sorarsa ona şöyle bir cevap veririz der ve cevabını şöyle aktarır: Bunu kabul etmiyoruz çünkü Allah Kur'ân'da (el-Kıyâme 75/23), kıyamet gününde kendisine bakılacağını; Hz. Peygamber (sav) de ümmetine "*Rabbinizi bulutsuz bir günde güneşi, dolunaylı bir gecede de ayı gördüğünüz gibi açıkça göreceksiniz*" diye haber vermiştir. Mademki Allah, kitabının bir yerinde, bir kısım yüzlerin kendisine bakacağını beyan etmiş, Rasulullah (sav) da bunu sahih haberlerle haber vermiştir, o halde Allah'ın kıyamette, müminler tarafından

---

[184] el-Bakara 2/255.

[185] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 460.

görüleceğini söylemek de kaçınılmazdır. Zira Allah'ın kitabında yer alan ayetler birbirini doğrulamakta ve desteklemektedir.

Allah'ın, bir kısım yüzlerin kendisine bakacağını beyan ettiği haberiyle, gözlerin kendisini idrak edemeyeceğini beyan ettiği haberlerinden herhangi birinin diğerini neshettiğini söylemek caiz değildir. Zira verilen haberlerde nesh caiz değildir. Bu da şuna işaret etmektedir ki "*Gözler Allah'ı idrak edemez*" ayeti ile "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakarlar*" ayeti farklı şeylerdir.[186] Yani, cennet ehli kıyamet gününde gözleriyle Rablerine bakacaklar fakat O'nu ihâta edemeyeceklerdir. Bu iki ayetin bu şekilde açıklanması her iki ayeti sahih bir şekilde anlamak, her iki haberi de tasdik etmek demektir.

et-Taberî'ye göre bazıları idrakin manasının ru'yet yani görmek anlamında olduğunu söyler ve söz konusu ayete göre Allah'ın dünyada ve ahirette gözlerle görülmesini reddeder. "*O gün birtakım yüzler parlaktır ve Rablerine bakarlar*"[187] ayetini ise te'vîl ederek ayete Allah'ın rahmet ve sevabını bekleme anlamı verirler. Bazı kimseler de Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından gözle görüleceği yönünde Hz. Peygamber (sav)'den gelen sahih haberleri te'vîl etmiş veya ondan geldiğini reddetmişler, bu konuda da kendi akıllarına göre hareket etmişlerdir. Bu kimseler akıllarının, Allah'ın gözle görülmesinin imkânsız olduğunu iddia etmişler, bu konuda uzun uzadıya konuşmuşlar ve çeşitli sözler söylemişlerdir. Bu iddiada olanların iddialarının doğru olduğunu ispatlayan ve bu konuda en büyük delil kabul ettikleri söylemlerinden biri şudur: "Gözler, kendisine yapışık olan şeyi değil, kendisiyle arasında görülebilir bir mesafede bulunan şeyleri görebilir. Yani göz ile görülecek şey arasında bir mesafe ve boşluk vardır. Eğer gözlerin, ahirette Allah'ı görebilecek olduğunu söylersek o halde Allah'a bir sınır çizmiş oluruz. Allah'ı böyle bir sıfatla nitelendirmek, cisimleri nitelendirmeye benzer. Oysa Allah yarattığı herhangi bir cisme benzemekten münezzehtir.[188] Diğer yandan, kulakların sesleri, koku alma duyusunun

---

[186] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 461.

[187] el-Kıyâme 75/22-23.

[188] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 463.

kokuları algılaması gibi, gözlerin de renkleri idrak etmesi bir gerçektir. Nasıl ki sesleri duymayan bir duyu organının, kokuları almayan bir koku organının varlığını iddia etmek abes ise renkleri idrak edemeyen bir organın varlığını iddia da aynı derecede abestir. O halde Allah'ı herhangi bir renkle nitelemek nasıl imkânsız ise, O'nun görülebilir olmasını iddia etmek de o derece imkânsızdır.

Bazı kimseler de idrakin sadece dünyada nefyedildiğini, ahirette ise müminlerin gözleriyle Allah'ı idrak edebileceklerini söyler. Bu ve benzeri sözleri söyleyenler hata etmiştir. Bu sözleri sarf edenler şunu da söylemektedir: "İdrak, bazı durumlarda ru'yetin dışında bir anlamda da kullanılabilir. Ru'yet, idrakin anlamlarından sadece biridir." Bu mümkün değildir. Çünkü göz bir şeye iliştiğinde onu görür. Bu görme işi idrak etmeksizin bir görmedir. Zira göz, gördüğü şeyin bütün parçalarına bakmayla ihâta edemez. İşte ru'yet budur.

Bazıları Allah'ın, ayetinde belirttiği gibi kıyamet gününde bazı yüzlerin kendisine bakacağını haber verdiğini, bazıları ise Allah'ın idrak edilemeyecek bir varlık olmasından dolayı bunun mümkün olmadığını, bazılarının da Allah'ın ayetleri arasında bir çelişki olmadığını ve bu nedenle de ayeti dünyayla sınırlamak gerektiğini söyler. Burada gözlerin Allah'ı idrak edememesi söz konusu sadece dünya için geçerlidir. Yani ayetin manası dünyada gözler O'nu idrak edemez fakat O hem dünyada hem de ahirette gözleri idrak eder demektir.[189]

Bazı kimseler ise bu ayet için hususîdir der. Şöyle ki; bu ayetin manasının "zalimlerin gözleri Allah'ı dünyada ve ahirette göremez fakat müminler ve Allah dostlarının gözleri görür" olması mümkündür. Bazıları ise ayetin manasının "gözlerin Allah'ı tam bir ihâta ile değil de genel olarak görme" olması mümkündür der. Yine ayetin manasının "gözlerin Allah'ı dünyada değil de ahirette idrak edebileceği" görüşünü savunanlar vardır. Yine "Gözler Allah'ı, Allah'ın onları gördüğü gibi göremezler. Zira yaratılanların gözü zayıftır. Allah'ın, görme gücü verdiği kadarıyla görebilirler. Allah'ınki ise her şeyi açık seçik olarak görmesidir" diyenler vardır.

---

[189] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 464.

Bazıları da demiştir ki: "Gözler Allah'ı göremez" ifadesi özel bir görememezlik şeklidir ve Allah dostları kıyamet gününde kendisini görecektir. Ancak et-Taberî, bu özel görememezliğin yukarıda zikredilen ihtimallerden hangisi olduğunun belli olmadığını söyler.

Bazı kimseler ise ayetin umum ifade ettiğini ve hiç kimsenin hem dünyada hem de ahirette Allah'ı göremeyeceğini iddia eder. Ancak Allah, kıyamet gününde dostları için beş duyu organı dışında altıncı bir duyu organı yaratacak ve onlar, bu duyu organlarıyla Rablerini göreceklerdir. Bu görüşte olanlar delil olarak şunu iddia ederler: Allah bu ayette genel bir ifade ile gözlerin kendisini göremeyeceğini haber vermiştir. Buradaki görememenin özel bir görememe olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Bu nedenle bu görememe, her zaman ve her mekân için geçerlidir. Diğer yandan başka bir ayette Allah, bir kısım yüzlerin kıyamet gününde Rablerine bakacaklarını beyan etmiştir. Allah'ın haberleri arasında tezat olmayacağına göre ve her iki haber de sahih olduğuna göre bunları birbirleriyle bağdaştırmak izah ettiğimiz şekilde olur. Bu görüşte olan âlimler, aklî delil olarak da şunları söylemiştir: "Ahirette Allah'ı bu gözlerimizle, gözlerimizin kuvvetlendirilmesiyle görmemiz caiz olsaydı dünyada iken zayıf halleriyle de kısmen de olsa görmemiz gerekir.[190] Çünkü herhangi bir fonksiyon için yaratılan bir organ, tamamen yok olmadıkça o fonksiyonunu az da olsa icra eder. Bu nedenle gözün, yaratıcısını herhangi bir haliyle veya herhangi bir zamanda görmesi mümkün kabul edilecek olursa bu gözün, dünyada iken zayıf olduğu halde de yaratıcısını görmesi gerekir. Gözlerimiz dünyada, yaratıcısını görmediğinden, bu halleriyle ahirette de görmesi mümkün değildir. Allah da ahirette, yüzlerin, Rablerine bakacaklarını bildirmiştir. O halde Allah, ahirette özel bir duyu organı yaratacak ve biz de onunla kendisini göreceğiz.

et-Taberî diyor ki: "Bize göre bu hususta doğru olan, Rasulullah (sav)'tan sahih bir şekilde nakledilen haberlerin beyan ettiği görüştür. Rasulullah (sav), kıyamet gününde müminlerin, Rablerini ayın on dördünde ayı ve bulutsuz bir günde güneşi gördükleri gibi göreceklerini haber vermiştir. Evet, müminler Rablerini görecekler,

---

[190] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 465.

fakat kâfirlerin görmelerine engel olunacaktır. Nitekim Allah bu hususta bir ayet-i kerimesinde "*Hayır, o gün yalanlayanların önüne Rablerine karşı perde çekilmiştir*"[191] buyurmuştur. et-Taberî sözlerine devamla diyor ki: "Kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın gözle görüleceğini inkâr edenlere gelince, bunlar delil olarak şunu zikretmişlerdir. "Gözler ancak görülebilecek kadar uzak bir mesafede olanı görebilirler. Kendilerine yapışık olanı göremezler. Bu da gözle, görülen şeyin arasında bir boşluğun ve bir mesafenin bulunmasını gerektirir. Allah'ın bu şekilde görüleceğini söylemek de caiz değildir. Zira bu takdirde Allah'a bir sınır biçilmiş olur ki bu da caiz değildir. O halde Allah'ı gözle görmek mümkün değildir." et-Taberî, bunlara cevap olarak özetle şunu söylemektedir: "Allah'ın herhangi bir sıfatı yarattıklarının sıfatına benzetilemez. Nasıl ki, Allah'ın her şeyi sevk ve idare etmesi, yarattıklarının sevk ve idare etmelerine benzemiyorsa, yaratanın görülmesi de yaratıkların görülmelerine benzemez. Allah'ın dışındaki sevk ve idare eden yaratıklar ya sevk ve idare ettiklerinin yanında ya da uzağında bulunurlar. Allah ise, sevk ve idare ettiklerinin ne yanındadır ne de onlardan belli bir mesafede uzaklıkta bulunmaktadır. Yaratıkların görülmesi, görenden belli bir mesafede uzak olmalarını icap ettirirken Allah'ın görülmesi için böyle bir durum söz konusu değildir." et-Taberî, bu meseleyi izah etmek için şunları söylemektedir: "Sizler, yaratıcınız dışında sevk ve idare etme sıfatına sahip olan bir yaratık biliyor musunuz ki, o size ne temas eder bir vaziyette bulunsun ne de uzak olsun? Şayet onlar böyle birisini bildiklerini iddia ederlerse onu açıklamaları istenir. Buna da imkânları yoktur.[192] Şayet, "Böyle birisinin bulunduğunu bilmiyoruz" derlerse onlara denilir ki "Sizler, yaratıcınızı, size dokunmayan ve uzakta da bulunmayan bir zât olarak bilmiyor musunuz? Hâlbuki O, sevk ve idare etme ve işleri icra etme sıfatlarına sahiptir. İşte Allah'ın görülmesi böyledir. Onun, görene temas eder halde olması veya uzakta bulunması söz konusu değildir. Çünkü O, diğer görülen şeylere kıyas edilemez." et-Taberî, Mu'tezile'nin bu ayete dayanarak, Allah'ın dünyada görülemediği gibi ahirette de görülemeyeceğini iddia ettiklerini söyler. Onların bu sözü yanlıştır. Gerek lügat bakımından gerekse şer'î

[191] el-Mutaffifîn 83/15.

[192] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 466.

yönden ayetin bâtıl bir te'vîlidir. Allah'ın ahirette görüleceği, sahih hadis kitaplarında mevcut olan sağlam nasslar ile de bildirilmiştir.[193]

"*O latîftir, her şeyden hakkıyla haberdardır*" sözü de et-Taberî'ye göre Allah'ın, kıyamet gününde gözlerin idrak etmesini kolaylaştırması, gözlerin görmede zorlandığı şeyi yani ru'yeti onlara mümkün kılması demektir.[194]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi."*

et-Taberî, ayette zikredilen Allah ve Hz. Musa (as)'nın konuşması hakkında bazı rivâyetler aktarır. Şöyle ki, Allah bu ayette kendisi ile Hz. Musa (as)'nın buluşacakları belirli bir vakitte buluştuklarını ve Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuştuğunu haber veriyor. Hz. Musa (as) Rabbinden, kendisini göstermesini istemiş, Rabbi de cevaben kendisini göremeyeceğini bildirmiştir. Hz. Musa (as)'nın Rabbine bakma isteği, Süddî'den gelen bir rivâyetle şöyle anlatılır: Musa Rabbiyle konuşunca, onda Rabbini görme isteği uyandı ve "*Rabbim kendini bana göster de Sana bakayım*" dedi. Fakat Allah "*sen beni göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin*" buyurdu. Derken dağın etrafını melekler kuşattı, meleklerin etrafını da ateş, o ateşin etrafını da yine melekler ve o meleklerin etrafını da tekrar ateş kuşattı. Sonra da Allah dağa tecellî etti.

"*Ona, Tûr dağının sağ tarafından seslendik ve kendisi ile gizlice konuşmak için kendimize yaklaştırdık*"[195] ayeti hakkında Rebî'den rivâyetle, Hz. Musa (as) Rabbiyle konuşmak için kalem gıcırtısını duyacak kadar yaklaşmış ve bu durum kendisinde

---

[193] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 467-468.

[194] et-Taberî, *a.g.e.*, s. 468.

[195] el-Meryem 19/52.

Rabbini görme arzusunu uyandırmıştır. Bu nedenle Hz. Musa (as) "kendini bana göster" talebini iletmiş, Rabbi de ona "beni göremezsin" diyerek cevap vermiştir.

Ebû Bekir el-Huzelî'den rivâyetle: Hz. Musa (as), Rabbinin kelâmını duyunca kendisinde O'nu görme isteği uyanmış ve "kendini bana göster" demiştir. Allah da "hiçbir insan beni dünyada görmeye güç yetiremez, beni gören ölür" demiştir. Hz. Musa (as) da: "Ey Allah'ım! Senin kelâmını duydum ve bende Sana bakma isteği uyandı. Seni gördükten sonra ölmek, Seni görmeden yaşamaktan daha sevimlidir" dedi. Allah da: "O halde dağa bak. Eğer o yerinde dururs sen de beni görebilirsin" buyurdu.

İbn İshâk da bu ayet hakkında şunları söylemiştir: "Hz. Musa (as) "Ben Rabbime gidiyorum. Sen burada benim halifem ol ve sakın bozguncuların yoluna uyma" diyerek kardeşi Hârûn'u İsrailoğulları'nın başına bırakmıştır. Sonra Hz. Musa (as) Rabbiyle görüşmek için hemen yola çıktı. Hârûn da içinde Samirî'nin de bulunduğu İsrailoğulları'nın başında kaldı ve Hz. Musa (as)'nın izinden gitmeye devam etti. Allah, Hz. Musa (as) ile konuşunca, kendisinde Allah'ı görme isteği uyandı ve bu talebini Allah'a iletti. Allah da: "*Sen beni göremezin. Ancak şu dağa bak. O yerinde dururs sen de beni görebilirsin*" buyurdu." İbn İshâk sözlerine devamla: "İşte bu, Allah'ın, kitabında Hz. Musa (as)'nın kendisini görme isteğini bizlere haber vermesidir. Ehl-i kitap ve özelikle Tevrat'a inanalar, bu olayın uzun bir hikâyesinin ve geniş bir açıklamasının olduğunu iddia ederler. Fakat bu konuda bize Allah'ın kitabında bu kadarı dışında bir şey gelmemiştir."

et-Taberî, ayetin "*Musa, ayılınca: "Rabbim, Seni eksik sıfatlardan tenzih ederim. Sana tevbe ettim ve ben Sana inanların ilkiyim*" kısmı ile ilgili bazı rivâyetler aktarır: Buradaki mana, Ebu'l-'Âliye, Rebi' b. Enes ve İbn Abbas (r.a.)'a göre "Ey Allah'ım! Seni tenzih ederim. Seni dünyada görüp de hayatta kalacak kimse yoktur. Senden talep ettiğim şeyden (Seni görmek istememden/ru'yetten) dolayı Sana tevbe ettim ve ben Seni dünyada hiç kimsenin göremeyeceğine inanların ilkiyim" demektir.[196]

[196] et-Taberî, *a.g.e.*, X, s. 432-434.

Bazıları da "Sana inanların ilkiyim" kısmının "İsrailoğulları'ndan veya kavmimden Sana inanların ilkiyim" anlamında olduğunu söylemiştir.[197]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*"

Allah bu ayette, dünyada kendisine en güzel şekilde kulluk eden, emir ve yasaklarını yerine getirenlere güzel bir karşılık ve bir de bundan fazlası olduğunu haber verir. et-Taberî'ye göre müfessirler bu ayette geçen "el-hüsnâ" ve "ziyâde" kelimeleri hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Bekir es-Sıddîk, Âmir b. Sâ'd, Ebû İshâk, Huzeyfe el-Yemân, Hasan-ı Basrî, Ebû Musa el-Eş'arî, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Abdurrahman b. Mehdî, Süheyb er-Rûmî, Katâde, Ka'b b. 'Ucra ve Ubey b. Ka'b'a göre ayette geçen "el-hüsnâ" dünyada iken güzel amel işleyen muhsinlere verilecek bir mükâfattır ki bu da cennettir. "Ziyâde" ise bu muhsinlerin Allah'ın cemalini seyretmeleri, Allah'ın yüzünü görmeleridir. et-Taberî, birçok tarikle verdiği bu rivâyetlerden sonra, Hz. Peygamber (sav)'den gelen "*Cennetlikler cennete girince Allah Teâla hazretleri: 'Daha başka bir şey ister misiniz vereyim' buyurur. Cennetlikler: 'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyelim?)' derler. Derken perde açılır. Onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir*." hadisini de farklı isnâd zincirleriyle zikreder. [198]

Hz. Ali (r.a.)'den rivâyet edilen bir habere göre de ayette geçen "ziyâde", müminler için hazırlanmış, inciden oluşan ve dört kapısı bulunan bir odadır.[199] İbn Abbas (r.a.), Alkame b. Kays, Hasan-ı Basrî'den rivâyet edilen başka bir görüşe göre de ayette zikredilen "el-hüsnâ", kulun yapmış olduğu iyiliklere aynı şekilde birebir karşılık verilmesi; "ziyâde" ise yaptıklarına karşılık daha fazlasının verilmesidir. Bu on kata kadar çıkabilir. [200] İbn Abbas (r.a.) bu hususu izah etmek için de şu ayeti okumuştur:

---

[197] et-Taberî, *a.g.e.*, X, s. 435-436.

[198] et-Taberî, *a.g.e.*, XII, s. 156-162.

[199] et-Taberî, *a.g.e.*, XII, s. 162.

[200] et-Taberî, *a.g.e.*, XII, s. 163.

"*Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.*"[201] Mücâhide'e göre burada zikredilen "el-hüsnâ" misliyle karşılık vermek, "ziyâde" ise Allah'ın bağışlaması ve rızasıdır.[202] İbn Zeyd'e göre de "el-hüsnâ" cennet, "ziyâde" de dünyada verilen nimetlerdir. Bu nimetlerden dolayı kıyamet günü kul hesaba çekilmez. Bu açıklamadan sonra da İbn Zeyd şu ayeti okumuştur: "*Ayrıca ona (İbrahim'e) dünyada mükâfatını da verdik. Şüphesiz o, ahirette de sâlih kimselerdendir.*"[203]

et-Taberî ayet hakkında şunları söylemenin daha doğru ve isabetli olacağını söyler: "Allah iyilik yapan kullarına, yapmış oldukları iyilikler neticesinde onları cennete koyacağını, yüzlerini ağartacağını, bunun dışında da fazladan mükâfatlar vereceğini vad etmiştir. Fazladan vereceği bu şey, kullarını cennete koyduktan sonra onlara kendisini göstermesi, inciden bir oda tahsis etmesi veya onları bağışlayıp razı olması da olabilir. Belki de bunların hepsi birden de olabilir. Çünkü Allah bunu umûmî olarak zikretmiş, herhangi bir kayıtla sınırlamamıştır. Bu nedenle Allah'ın, zikredilen tüm bu mükâfatları, iyilik yapan mümin kullarına vermesi uzak bir ihtimal değil, aksine ümit edilen bir şeydir.[204]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler parlaktır ve Rablerine bakarlar.*"

et-Taberî'nin naklettiğine göre Hasan-ı Basrî, Mücâhid ve İbn Zeyd, "*o gün birtakım yüzler parlaktır*" ayetini sevinçlerinden ve erişmiş oldukları nimetlerden dolayı yüzleri parlak, güzel, mutlu ve sevinçlidir şeklinde izah etmiştir.[205] Yine et-Taberî'ye göre müfessirler "*Rablerine bakarlar*" ayeti hakkında ihtilaf etmişlerdir. İkrime ve Hasan-ı Basrî bu ayeti Allah'ın yüzüne bakma olarak[206]; Mücâhid ise Rablerinden sevap

---

[201] el-En'âm 6/160.

[202] et-Taberî, *a.g.e.*, XII, s. 164.

[203] el-'Ankebût 29/27.

[204] et-Taberî, *a.g.e.*, XII, s. 164-165.

[205] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, s. 505-506.

[206] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, s. 507.

bekleme[207] olarak açıklamıştır. et-Taberî ise birinci görüşün yani müminlerin Allah'ın cemaline bakacaklarının doğru olduğunu ve buna ilişkin olarak Hz. Peygamber (sav)'den gelen rivâyetlerin de bunu desteklediğini ifade eder ve bu rivâyetleri sırayla zikreder. İlk olarak Abdullah b. Ömer (r.a.)'den gelen rivâyeti aktarır: "*Cennetliklerin mertebece en aşağı olan bir insan, mülküne, hizmetçilerine ve oturacağı koltuklara bin yıllık bir mesafeden bakar. (Yani bin yıllık bir mesafede kat edilecek bir alana ve içindekilere sahip olacaktır.) Cennettekilerin en üst mertebesinde olan insan ise sabah akşam Rabbinin cemaline bakacaktır*."[208] Bir diğer rivâyet de Ebu Hureyre (r.a.)'den naklen: "*Bazı kimseler: "Ey Allah'ın Rasulü! Biz kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?" dediler. Rasulullah da "Siz, ayın on dördü bulutsuz bir gecede dolunayın görülmesi konusunda birbirinize engel olur musunuz?" buyurdu. Onlar: "Hayır, Ey Allah'ın Rasulü" dediler. Rasulullah: "Bulutsuz bir günde güneşin görülmesi konusunda birbirinize engel olur musunuz?" buyurdu. Onlar yine: "Hayır" dediler. Rasulullah (sav) da bunun üzerine: "İşte siz, Rabbinizi böylece göreceksiniz" buyurdu.*"[209] Süheyb (r.a.)'den rivâyetle; "*Rasulullah (sav) buyurdular ki: "Cennetlikler cennete girince Allah Teâla hazretleri: 'Daha başka bir şey ister misiniz vereyim' buyurur. Cennetlikler: 'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyelim?)' derler. Derken perde açılır. Onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir*." Süheyb (r.a.) devamla der ki: *"Rasulullah (sav) bu sözlerinden sonra şu ayeti tilavet buyurdular: 'İyi iş, güzel amel yapanlara, daha güzeli bir de fazlası vardır.' (el-Yûnus 10/26).*"[210] et-Taberî bu ve buna benzer rivâyetleri farklı tariklerle tekrarlar ve ayetin manasının, bize gelen bu rivâyetler doğrultusunda Allah'ın cemaline bakmak olduğunu söyler.[211]

---

[207] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, s. 508.

[208] et-Tirmîzî, "*Cennet*" 16/2553, "*Tefsir*" 2/3330.

[209] Buhârî, "*Ezan*" 129, "*Rikak*" 52; Müslim, "*İman*" 182.

[210] Müslim, "*İman*" 297; Tirmizî, "*Cennet*" 16/2552.

[211] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, s. 508-510.

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! Onlar o gün Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*"

Müellife göre Allah bu ayette şunu söylemektedir: "Durum, hiç de din gününü yalanlayanların söylediği gibi değildir. Onlar Allah'a yakın olduklarını söylüyorlar fakat aslında onlarla Rableri arasında bir perde olacaktır. Onlar ne Allah'ı ne de O'nun ikramını göreceklerdir."

et-Taberî'ye göre bu ayet hakkında da müfessirler ihtilaf etmiş, iki farklı izah ortaya çıkmıştır. Birincisi, İkrime ve İbn Ebî Müleyke'ye göre ayetin anlamı "din gününü yalanlayanların, Rablerinin ikramlarından mahrum kalmalarıdır. Bunlar, Allah'ın mümin kulları için hazırladığı nimetlerden istifade edemeyeceklerdir." İkincisi de Hasan-ı Basrî'ye göre bu ayet, "din gününü yalanlayanlar Rablerini göremeyecekler" anlamındadır. et-Taberî'ye göre doğru olan görüş, ayetin delâlet ettiği her iki anlamı da kapsamasıdır. Çünkü bu iki anlamdan sadece birinin kast edildiğine dair herhangi bir delil yoktur. Bu nedenle de et-Taberî, ayetin genel manada anlaşılması gerektiğini ifade eder.[212]

b. İmam Mâturîdî / Te'vîlâtu Ehli's-Sünne

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî (v. 333/944) Semerkand'ın Mâturid mahallesinde doğmuş ve bundan dolayı bu adı almıştır.[213] İmam Mâturîdî, ne sadece nakle bağlı kalan Selefiyye, ne de aklı ön planda tutan Mu'tezile gibi bir yol izlemiş, nakli ve aklı bir arada kullanıp, İslâm'ın temel prensiplerini bu metotla oluşturmuştur. Yani nakli bilgiyi akıl ile ilişkilendirerek, nakli akılla temellendirmeye çalışmıştır. Bu konuda da kelâm ilmi açısından oldukça başarılı olmuş, *Kitabu't-Tevhîd*[214] ve *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne* diğer bir adıyla *Te'vîlâtu'l-Kurân*[215] adlı

---

[212] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIV, s. 204-206.

[213] Mehmet Ali Büyükkara (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi,* AND.Ü.A.Ö.F. Yay., Eskişehir, 2010, s. 66.

[214] Mâturîdiyye akâidi alanında yazılmış tüm eserlere kaynaklık eden, kelâm ilminin ana konularını olan ilâhiyyat, nübüvvât ve sem'iyyât bahislerinin çoğu meselelerini konu edinmiş bu hacimli ve değerli eser, Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin ve gayr-i İslâmî toplulukların görüşlerine yer vererek gerekli tenkitleri yapar ve Ehl-i Sünnet düşünce ve ilkelerini savunur.

[215] Bu eser de İmam Mâturîdî'nin dirâyet metoduyla yaptığı tefsir eseridir. Müellif, eserde sık sık kelâm bahislerine yer vererek, başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezhepler ve İslâm dışı oluşumların

eserlerinde, genelde kelâm ilmini özelde de Sünnî kelâm metodunu sistemli ve başarılı bir şekilde yansıtmıştır. İmam Mâturîdî, sadece aklın veya naklin yeterli olmadığına, bu nedenle de Selefiyye ve Mu'tezile'nin ifrat ve tefrite düştüğüne, yani iki ayrı ucu temsil ettiğine işaret ederek, en mutedil yolun akıl ve nakli birlikte kullanan Sünnî metodun olduğunu ifade eder.[216] İmam Mâturîdî'de akıl, Mu'tezile mezhebinde olduğu gibi her fırsatta ilk sırada yer almamıştır. Mu'tezile'de genelde öncelik akıldır. Bu nedenle nakil aklı değil akıl nakli temellendirmiştir. İmam Mâturîdî'de ise akıl, naklin yardımcısıdır. Yani akıl, naklin hizmetinde, onu teyid edici, açıklayıcı ve tamamlayıcı bir unsurdur. Akıl ve nakil arasında tenâkuz olmaz, eğer var ise sahîh nakil, sarîh akıl karşısında te'vîl edilmelidir.[217]

İmam Mâtûrîdî hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi de müellifin ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladığına bakalım.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, gözleri idrak eder. O Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfuz edendir) ve Habîr (her şeyden haberdar olan)dır.*"

İmam Mâtûrîdî'ye göre ayette zikredilen "gözler"le yaratılmışlar kastedilmiştir. Buna göre Allah ayette "yaratılmış olanlar Allah'ı idrak edemez fakat O tüm yaratılanları idrak eder" demiştir. İmam Mâtûrîdî'ye göre mahlûkattan kinaye olarak özellikle gözün kullanılması, mevcut olan şeylerin gözle idrak edilmesindendir.

İmam Mâtûrîdî bu ayetin Mücessime'ye bir reddiye olduğunu iddia eder. Çünkü onlar Allah'ı zihinlerinde (yaratılmış) bir varlık gibi tasavvur edip O'nu cisimmiş gibi kabul ederler ve tasavvur ettikleri o ilaha ibadet ederler. İşin aslı ise, Allah ayetlerle, hissî ve müşahede edilen şeylerle bilinir. Ayetler, deliller, her şey

---

görüşlerini tenkide tâbi tutar. Eser, İmam Mâturîdî'nin öğrencilerine yaptığı tefsir derslerinin, sonradan öğrencilerinin bu dersleri toplayıp birleştirerek kitap haline getirmesiyle oluşmuştur.

[216] Yusuf Şevki Yavuz, "*Mâturîdîyye*" mad., DİA, 2003, XXVIII, s. 166.

[217] Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 2012, s. 116. İmam Mâturîdî hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz.: Bilmen, *a.g.e.*, I, s. 376-18; Şükrü Özen-Bekir Topaloğlu, "*Mâtürîdî*" mad., DİA, 2003, XXVIII, s. 146-165.

O'nun bilgisine ulaştıran yoldur. O, zâtını ayetlerde vasıflandırdığı gibi ne ihâta[218] ne de idrak edilebilir. Çünkü idrak ve ihâta duyu organlarıyla değil, sadece ayetler ve delillerle bilinebilir. Bu yüzden peygamberler deliller getirmiştir. Tıpkı Firavun'un Hz. Musa (as)'ya "*Ey Musa! Sizin Rabbiniz kim?*"[219] sorusuna Hz. Musa (as)'nın "*Bizim Rabbimiz her şeye yaratılış özelliklerini veren ve sonra da yol gösterendir*"[220] cevabını vermesi gibi. Yine "*İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldürendir, demişti. O (Nemrut) da: Ben de hayat verir ve öldürürüm, demişti. İbrahim: Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir (de görelim) dedi.*"[221] ayetinde olduğu gibi. Bu iki ayet Allah'ın ulûhiyyet ve vahdâniyyetine ayetler ve deliller cihetinden iki farklı delildir.

Allah, yaratmış olduklarına vahdâniyyet ve rubûbiyyet bilgisini ayetlerle delil getirerek zikreder. Şöyle ki; "*Allah, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizler için yıldızları yaratandır*"[222]; "*Allah, güneşi bir ışık, ayı da geceleyin bir aydınlık kaynağı kılan ve senelerin hesabını/sayısını bilmeniz için onlara birtakım menziller takdir edendir*"[223]; "*Allah gökten su indirendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi çıkardık.*"[224] vb. ayetler Allah'ın ulûhiyyetinin idrak ve ihâta bakımından değil, deliller ve ayetler bakımından bilindiğinin göstergesidir.[225]

el-A'râf 7/143: "*Musa belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de on(unl)a konuşunca: 'Rabbim! Kendini bana göster, Sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musa da baygın*

---

[218] et-Tâhâ 20/110; el-En'âm 6/103.

[219] et-Tâhâ 20/49.

[220] et-Tâhâ 20/50.

[221] el-Bakara 2/258.

[222] el-En'âm 6/97.

[223] el-Yûnus 10/5.

[224] el-En'âm 6/99.

[225]Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Dr. Ertuğrul Boynukalın, mür. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul, 2006, V, s. 165-168.

düştü. Ayılınca: '(Rabbim!) Seni eksikliklerden tenzih ederim. Sana tevbe ettim. Ben inanların ilkiyim' dedi."

İmam Mâtûrîdî'ye göre, Allah'ın, Hz. Musa (as) ile konuşmasının dile getirildiği bu ayette konuşmanın şekil ve mahiyetini tespit etmemiz mümkün değildir. Bunun mahiyetini ve keyfiyetini bizim bilemeyeceğimizi ifade eden İmam Mâtûrîdî, ancak bu konuda sadece şunu söyleyebileceğimizi vurgular: Allah sesleri ve kelâmı yaratıp, onları Hz. Musa (as)'ya duyurmuştur.

Hz. Musa (as)'nın Allah'ı görmek istemesi konusuna gelince; İmam Mâtûrîdî buna ilişkin şöyle söyleyenlerin olduğunu ifade eder: "Musa kendisi için değil, "*biz Allah'ı açıkça görmeden sana asla iman etmeyeceğiz*"[226] diyen kavmi için bu talepte bulunmuştur." İmam Mâtûrîdî'ye göre bu görüş oldukça uzak bir ihtimaldir. Çünkü eğer öyle olsaydı Hz. Musa (as) "Rabbim! Kendini bana göster de Sana bakayım" yerine "kendini onlara göster de Sana baksınlar" diye talepte bulunurdu. Dolayısıyla Hz. Musa (as)'nın, Allah'ı kendisinin görmek istemesi, talebinin kavmi için olmadığının delilidir.

Bazıları da Hz. Musa (as)'nın talebinin Allah'ı değil, kendisine mucizelerini göstermesini istediğini söyler. Hz. Musa (as)'nın ru'yet talebi ancak mucizeler söz konusu olduğunda mümkündür derler. İmam Mâtûrîdî'ye göre bu görüş de uzak bir ihtimaldir. Çünkü Allah, Hz. Musa (as)'ya, taşa vurduğunda taştan suyun fışkırmasına vesile olan bir âsa[227], denizin yarılması[228] ve düşmanlarının orada boğulması[229], elini koynuna sokup çıkarttıktan sonra elinin ışıl ışıl olması[230] gibi mucizeler zaten vermişti. Bu nedenle Hz. Musa (as)'nın ru'yet talebi mucizeler için değil, Allah'ın zâtını görmek içindir.[231] Bunun bir başka delili de Allah'ın "*gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri*

---

[226] el-Bakara 2/55.

[227] el-Bakara 2/60.

[228] eş-Şu'arâ 26/63.

[229] eş-Şu'arâ 26/66.

[230] en-Neml 27/12.

[231] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, VI, s. 47.

idrak eder"[232] ayetidir. Eğer Allah görülemez olsaydı, bu ayette idrakin nefyedilmesinin bir hikmeti olmazdı. Çünkü Allah'tan başkası ru'yet dışında idrak edilemez. Yaratılmışların Allah'ı idrakten nefyedilmesi, Allah'ın sadece ru'yet ile idrak edilmesindendir. Yine Hz. Musa (as)'nın "Rabbim! Kendini bana göster de Sana bakayım" sözü Allah'ın görülebileceğinin delilidir. Eğer ru'yet mümkün olmasaydı, Hz. Musa (as)'nın bu talebi Allah hakkında bilgisiz olduğunu gösterirdi. Oysa Allah hakkında bilgisi olmayan birinin risâlet görevini üstlenmesi söz konusu olamaz. Ayrıca Allah, Nuh ve Âdem (as)'de olduğu gibi bazı peygamberlerini yaptıkları bazı şeylerden ya nehyetmiş veya yaptıklarından dolayı onları azarlamıştır. Fakat bu Hz. Musa (as) için söz konusu değildir. Eğer Hz. Musa (as)'nın talebi imkânsız olmuş olsaydı, o zaman Hz. Musa (as) bu talebi sebebiyle ya kınanır ya da bu talebi nehyedilirdi. Ancak Allah, Hz. Musa (as)'nın talebine "*Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde dururs*a *sen de beni görebilirsin*" diyerek cevap vermiştir. İmam Mâtûrîdî: "Eğer, Allah bunu söylemekle kendisinin böyle bir mucizeyle bilinmeyi istemesini dilemiştir diyen olursa bunun birkaç nedenden dolayı mümkün olmadığını söyleyebiliriz" der ve bunları zikreder. Birincisi; Allah "*beni göremezsin*" buyurdu. Eğer bununla mucizeyle kendisinin bilinmesi kast edilmiş olsaydı o mucizeleri zaten önceden göstermişti. İkincisi; mucize taleplerinin çıkış noktası inattır. Daha önce Allah'ın, Hz. Musa (as)'ya mucizelerini gösterdiğini ifade etmiştik. Mucizeleri gördükleri halde tekrar mucize istemek kâfirlerin işidir. İnatlarından dolayı inanmak istemezler ve sürekli mucize isterler. Eğer tanık oldukları mucizeler onlara yeterli gelseydi inat etmeyi bırakıp iman ederlerdi. Burada da durum böyledir. Allah bu ayetle kendisinin bilinmesi için mucizeler yaratmak istememiştir. Çünkü daha önce zaten mucizeleri kendilerine göstermişti. Üçüncüsü; Allah kendisinin görünmesini dağın yerinde durması şartına bağlamıştır. Eğer mucizeyle dağ kast edilmiş olsaydı, dağın yerle bir olmasından sonra ortada mucize kalmazdı. Dolayısıyla bizim için kesinlik kazandı ki Allah burada mucizeyi kast etmemiştir. Dördüncüsü; Hz. İbrahim (as)'in kavmiyle batan ve kaybolan diye nitelediği yıldızlar[233] hakkında olan çekişmesidir. Hz. İbrahim (as), bu konuda kavmiyle

---

[232] el-En'âm 6/103.

[233] el-En'âm 6/76.

görünmeyen Rab için değil, görünüp kaybolan Rab için çekişmiştir. Çünkü Hz. İbrahim (as) "Rabbim" dediği yıldızların görünürlüğünden değil, kaybolmalarından şikâyetçidir. Buna binaen de Allah'ın görülemeyen değil, kaybolmayan, her daim var olan bir varlık olduğu anlaşılır. Beşincisi; Allah'ın "*o gün birtakım yüzler ışıl ışıldır. Rablerine bakarlar*"[234] ayetidir. Bu ayete bazıları gibi "bekleme" anlamı vermek birkaç sebepten dolayı mümkün değildir. Bunlardan birincisi; bekleme yurdunun ahiret değil dünya olmasındandır. Ahiret yurdu, beklentilerin sonuçlanacağı, kişinin yapıp ettiklerine karşılık bulacağı yerdir. İkincisi; Allah'ın "*o gün birtakım yüzler parlaktır*"[235] ayeti, verilen nimetler sayesinde müminlerin yüzlerinin sevinçten dolayı parladığını ifade eder. Üçüncüsü; "*Rablerine bakarlar* (إلى ربها ناظرة)"[236] ayetindeki "ilâ (إلى)" harfi, bekleme değil bir şeye bakma anlamı kastedildiği zaman kullanılır. Dördüncüsü; bu ayetlerden çıkarılacak mana, müminlerin elde ettikleri nimetlerin büyüklüğünü göstermektir. Dolayısıyla bekleme bir nimet olmadığından ayetlerden bu anlam çıkarılamaz. Allah'a izâfe edilen kelâm, fiil, kudret ve irade vb. sıfatlarda teşbihten kaçınarak –ki teşbihe götüren hiçbir anlam Allah için söz konusu değildir- Allah'a bakma anlamını bu ayetlerden idrak etmek gerekir.[237]

"*Güzel işler yapana en güzel şekilde karşılık ve bir de fazlası vardır*"[238] ayetinde de Allah, kendisine bakılacağı haberini veriyor. Bu ayetin tefsirinde farklı açıklamaların olması gayet tabiidir lakin söz konusu ru'yet olunca –ki ayetin zâhirî anlamı budur- bu ayetin başka alanlara çekilmesi lüzumsuzdur. Aynı şekilde Hz. Peygamber (sav)'den gelen haberler de Allah'ın görüleceğini bizlere müjdeliyor. Yine başka bir açıdan bakacak olursak, Allah dünyada güzel işler yapanları mükâfatlandıracağını va'd ediyor. Allah'ı birlemek, ilah olarak yalnızca O'nu kabullenmek, O'na iman ederek O'nun kadrini yüceltmekten daha güzel ve daha yüce bir şey yoktur. Bu nedenle akıl da bunu güzel bulur. Çünkü aklın tabiatı güzel

---

[234] el-Kıyâme 75/22-23.

[235] el-Kıyâme 75/22.

[236] el-Kıyâme 75/23.

[237] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, VI, s. 48-50.

[238] el-Yûnus 10/26.

olduğundan güzel bulduğu şey de güzeldir. Bu güzelliklerin karşılığında da va'd edilen mükâfat cennettir. Aklın hoş ve güzel bulmadığı şeylere de güzel demek mümkün değildir. Çünkü hiçbir akıl sahibi aklın kerih gördüğünü hoş görmez. Bunların yanı sıra akıl, tabiatı gereği zevk duyduğu şeyleri hoş göreceği gibi herhangi bir şey hissetmediği şeyleri de hoş görebilir. Örneğin melekler gibi. Akıl, varlığına inandığı halde onlarla herhangi bir iletişim ve etkileşimde bulunmadığından meleklerin mahiyetini bilemez. Fakat buna rağmen melekleri kerih görmez. Buradan hareketle Allah'ın bir ikramı olan ru'yetin de mahiyetini bilemediğimizden kerih olması zarurî değildir. Akıl bunu pekâlâ hoş görebilir.

İmam Mâturîdî, yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra bazen "ru'yet" ile aynı anlamda kullanılan "idrak"in açıklamasını yapar. İmam Mâtûrîdî'ye göre idrakin manası bir şeyin sınırlarına vakıf olmaktır. Örneğin gölge, görülen bir şeydir. Fakat onun idrak edilmesi ancak güneşin varlığıyla mümkündür. Yani gölge güneşin ışığıyla fark edilir, güneş ışığı kaybolduğunda gölge yok olmaz sadece görüntüsü silinir. Başka bir deyişle gölge ışıkla idrak edilir. Işık bir cisme vurduğunda, cismin sınırları belli olur ve o cisim bu şekilde idrak edilir. Aynı şekilde günün aydınlığı da karanlık da böyledir. Gün ışığı ve karanlık görünür fakat sınırları idrak edilemez. Başka bir örnek olarak ayı da ele alabiliriz. Ayın sınırları, genişliği bilinemediğinden ihâta edilemez fakat gözler onu görmektedir. Bu örnekleri vermekle asıl söylemek istediğimiz, hiçbir varlığın tüm anlamları, tüm sınırları bilinemez, hakkında bize bilgi verilmeyen şeyler de açıklanamaz. Çünkü Allah, yarattıklarına ancak bilebilecekleri kadarını haber vermiştir. Bu sebeple haber vermedikleri hakkında bilgi sahibi olmak ve onu açıklamak mümkün değildir.[239]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel işler yapanlara daha güzel(iyle) karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz bulaşır ne de bir horluk. İşte onlar cennet ehlidirler ve orada ebedi kalacaklardır*"

[239] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, VI, s. 50-53.

İmam Mâturîdî bu ayet hakkında ihtilaflar olduğunu söyler ve bu ihtilafları sırasıyla zikreder. Müellife göre İslâm âlimlerinden bazıları bu ayet için dünyada iyilik yapanlara yaptıklarının karşılığı olarak ahirette Allah'ın onlara ihsanda bulunmasıyla cennet mükâfatı verileceğini söyler. Bu ayette cennet "el-hüsnâ" (الحسنى) diye isimlendirilmiştir. Çünkü o yapılan iyiliklerin bir karşılığıdır. Bununla ilgili olarak Allah Kur'ân'da "*İyiliğin karşılığı ancak iyilik değil midir?*"[240] buyurmuştur. Cehennem ateşi de "es-sû'/kötü"[241] (السوءى) diye isimlendirilmiştir. Çünkü o da yapılan kötülüklerin karşılığıdır. "Ziyâde" kelimesi hakkında da şöyle denilmiştir: Kulların kalplerinde bulunan muhabbettir. İyilik yapan herkes sevilir. İnsanların kalplerinde onların bir heybeti vardır.

Bazıları ise bu ayeti, Allah'ın iyilik yapanlara iyilikle karşılık vereceğini, "ziyâde"nin de on veya yedi yüz kata kadar verilen karşılık olduğunu söyler. "*Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları bir zillet kaplayacaktır...*"[242] ayetini de buna delil olarak getirirler. Bazıları da Allah'ın "*O gün birtakım yüzler parlaktır ve Rablerine bakarlar*."[243] ayetine dayanarak "ziyâde"yi ru'yet yani Allah'ı görme ve O'na bakma olarak anlamlandırırlar. Bazıları ise bu kelimeye, yaptıkları hata ve kötülüklere rağmen iyiliklerin kabul edilmesi ve Allah'ın onlara lütufta bulunmasıyla yapmış oldukları iyiliklere kötülük karıştırmalarına rağmen onlara iyilikle karşılık verme ve onlardan razı olması anlamını verirler. Hz. Ali (r.a.) ise bu kelimeyi "cennette dört kapısı bulunan ve inciden yapılmış bir oda" olarak ifade eder. Biz ise Allah'ın, ayetinde ifade ettiği bu "ziyâde" kelimesi hakkında O'ndan gelen bir haber olması dışında bir şey bilmiyoruz.[244]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler (vardır ki) Rablerine bakıp (ışıl ışıl) parlayacaktır.*"

---

[240] er-Rahmân 55/60: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ)

[241] er-Rûm 30/10: (ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون) "*Sonra, Allah'ın ayetlerini yalanladıkları ve onlarla alay etmekte oldukları için, kötülük işleyenin sonu daha da kötü oldu*."

[242] el-Yûnus 10/27: (وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا…)

[243] el-Kıyâme 75/22-23.

[244] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, VII, s. 44-46.

İmam Mâtûrîdî bu iki ayeti, farklı şekillerde açıklamanın mümkün olduğunu söyler ve ayet hakkındaki açıklamalarını sıralar. İlk olarak, bu ayetler Allah'a itaat eden, yeniden diriliş ve hesap gününe inanların akıbetini haber veren ayetlerdir. İmam Mâtûrîdî'ye göre ayetlerde yüzlerden kinâye yapılarak nefislerin kast edilmiş olması mümkündür. Çünkü nefs, bir şeyden dolayı haz duyduğunda bunun sevinci yüzde tezâhür eder. Yine bir şeyden dolayı üzüntü ve sıkıntı duyduğunda da bunun etkisi yüzde görülür.

Kıyamet gününde birtakım yüzlerin parlak olduğunu haber veren ayet, ikram edilen nimetlerden dolayı yüzlerin sevinçten ve son derece mutlu olmaları nedeniyle sanki yüzlerde bir parıltının olduğunu ifade eder. Bu kimseler, o gün birbirinden farklı nimetler ve lezzetlere nâil olmakla kalmayacak, "*Rablerine bakarlar*" ayeti mucibince de bakmanın hakikatine ulaşacak ve Rablerini göreceklerdir. İmam Mâtûrîdî'ye göre işte bu ayet ru'yetin vuku bulacağının ispatlarından biridir. İkincisi; krallar tebaasına yaklaşmak, onları yakından müşahede etmek istediğinde kendisini onlardan gizler. Fakat içlerinden bazılarına da lütufta bulunarak gizliliğini kaldırır ve kendisini onlara gösterir. İşte Allah'ın da dostlarına kendisini göstermesi ve onlara ikramlarda bulunması da böyle bir şeydir. Üçüncüsü; "*Rablerine bakarlar*" ayetinin bazı Mu'tezilî müfessirlerin yorumladığı gibi sevap bekleme anlamına gelmesi mümkündür. Yani ayet, kendilerine ikram edilecek nimetler ve hediyeleri bekleme sebebiyle yüzlerinde sevinçten dolayı bir parlaklık bulunması anlamına gelebilir. Dördüncüsü; yine bu ayetin, Allah'ın ikram ettiği nimetlere bakma; beşincisi de; "Rablerinin emirlerini bekleme" anlamına gelebilir.

İmam Mâtûrîdî bu açıklamalardan sonra "*Rablerine bakarlar*" ayetini, bakmanın hakikatine hamledersek hiç kimsenin bu ayeti nimetleri bekleme veya onlara bakma anlamına hamletmesinin söz konusu olamayacağını ifade eder. Çünkü ayet ru'yetin zorunlu olduğuna delil olmasa da imkânına bir delildir. Mu'tezile bu ayetin, ru'yetin nefyine dair olduğuna şu delili getirir: Allah "*o gün birtakım yüzler parlaktır*" ayetinin mukabilinde "*o gün birtakım yüzler de asıktır*"[245], "*Rablerinin nimetini*

[245] el-Kıyâme 75/24: (وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ)

beklerler" ayetinin mukabilinde de "*bellerini kıracak bir felakete uğratılacaklarını bilirler*"[246] ayetini zikretmiştir. Bu karşılaştırmayı yaptığımızda "*bellerini kıracak bir felakete uğratılacaklarını bilirler*" ayeti ru'yetin imkânına delil olan ayetin mukabili olmamış olur. Bu nedenle ayet ru'yeti değil sevap beklemeyi ifade eder.

İmam Mâturîdî Mu'tezile'nin bu görüşüne iki vecihle cevap verir: Birincisi; akıbet bekleyenler henüz bu dünyada va'd edilen ve daha önce zikrettiğimiz gibi azabın nihâi noktası olan yüzlerin kararması ve asılması akıbetlerine ulaşmamıştır. Bu nedenle Allah'ın "*bellerini kıracak bir felakete uğratılacaklarını bilirler*" ayeti azabın kendisi olmuş olur. Cennet ehli de yüksek mertebelere ve büyük mükâfatlara ulaşmıştır. Bu sebeple de yüzlerinin parlak olmasıyla vasıflandırılmışlardır. Bu da gösteriyor ki Allah, ayetinde "*nimetleri bekleme*" değil "*kendisine bakma*" anlamını yani ru'yeti kast etmiştir. İkincisi de; ru'yet yani Allah'ı görme, mükâfatların en yüce ve değerli olanıdır. Akıbetlerini bekleyenler, mükâfatların en düşüğüne bile nail olamamışken yani hala bekleme aşamasındayken en yücesi olan ru'yete nasıl nail olsun? Oysa cennet ehli sayılamayacak nimet ve mükâfatlara nail olduğundan onları mükâfatın en yücesi olan ru'yetle ödüllendirmek mümkündür.

İmam Mâtûrîdî bu açıklamalarından sonra sonuç olarak şunları ifade eder ve ayetin tefsirine son verir: "Sözün özü, bizim nazarımızda ru'yet zorunludur ve Allah'ın görülmesi ayetlerce sabittir. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) de şöyle buyurmuştur: "*Siz, ayın on dördü bulutsuz bir gecede dolunayın görülmesi konusunda birbirinize engel olamadığınız gibi Rabbinizi de böyle açıkça göreceksiniz.*" Tevhîd ehli, ru'yetin ispatına delil olan bu hadisin sıhhati hakkında ihtilaf etmemiştir. Ru'yetin vuku bulacağı nasslarla sabittir, fakat nasıl olacağını, keyfiyetini biz bilemeyiz. Çünkü keyfiyet, sûreti olanlar içindir. Allah ise keyfiyyetsiz olarak görülecektir. Allah en iyisini bilir."[247]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır, şüphesiz onlar, o (kıyamet) günü Rablerin(i görmek)den mahrum bırakılacaklardır.*"

---

[246] el-Kıyâme 75/24: (تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ)

[247] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, XVI, s. 300-304.

İmam Mâtûrîdî'ye göre ayetin "*o gün*" (يومئذ) kelimesi hakkında ihtilaf vardır. Ebû Bekr el-Esamm bu kelimenin dünyada olduğunu ifade eder. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: "Onlar Allah'tan başkasına taptıkları için Allah'a ibadetten alıkonulmuşlardır. Allah dışındaki varlıklara yapmış oldukları ibadetler onlara Allah'a ibadet etmeye bir perde olmuştur." Müfessirler ise bunun ahirette olduğunu söyler. Bu müfessirlerden bazıları, o kimselerin Rablerine kavuşmaktan, bazıları Rablerini görmekten, kimisi de Allah'ın rahmetinden ve dostları için hazırladığı nimetlerden mahrum bırakıldıklarını zikreder. Tüm bunlar, yapmış oldukları şeylerden dolayı mahrum bırakılmayla cezalandırıldıkları akıbetlerdir. Çünkü onlar dünyada iken Allah'ın nimetlerinden istifade etmiş fakat karşılığında şükretmemişler, Allah'ın âlemlere rahmet olarak gönderdiği elçisine de iman etmemişlerdir. Bunun sonucu olarak da ahirette Allah'ın rahmet ve cömertliğinden mahrum bırakılmışlardır. Allah "…*onlar Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu…*"[248] ayetinde buyurduğu gibi onları ahirette unutulmuş bir şey gibi yapacak ve bu nedenle onlara orada iltifat edilmeyecektir. Başka bir ayette[249] de kıyamet günü kör olarak haşr edilecekleri haber verilmektedir. Onların ahirette maruz kalacakları muameleler bunlardır.[250]

c. Fahreddin er-Râzî / Mefâtîhu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)

Tam adı Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî (v. 606/1210) olan, kelâm, felsefe, fıkıh ve tefsir alanındaki çalışmalarıyla tanınan Fahreddin er-Râzî, Eş'ariyye'nin önemli âlimlerindendir.

Tefsir alanında yazmış olduğu eşsiz eseri *Mefâtîhu'l-Gayb*, döneminin ilimlerini içermesi bakımından oldukça zengin ve hacimlidir. Ancak er-Râzî, tefsirden ziyade kelâm alanında daha çok eser vermiş ve kelâm ilmini ilimlerin en şereflisi diye nitelendirmiştir. Onun, kelâm yönünün baskın olmasını, şimdi ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladığını inceleyeceğimiz tefsirinden de anlayabiliriz.

---

[248] et-Tevbe 9/67: (…نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ…)

[249] et-Tâhâ 20/125: "O: 'Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin, oysa ben (dünyada iken) gören bir kimseydim' der."

[250] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, XVII, s. 111.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, gözleri idrak eder. O Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfuz edendir) ve Habîr (her şeyden haberdar olan)dır.*"

er-Râzî, bu ayet hakkında birkaç mesele olduğunu zikreder. Birincisi; bu ayetin Allah'ın görüleceğine delil olmasıdır. Bazı âlimler Allah'ın görülebileceğine bu ayeti delil getirmişlerdir. Söz konusu ayete göre Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından görüleceği kesindir. Allah, "*gözler O'na erişemez*" ayeti ile kendisini övmüştür. Şöyle ki; eğer Allah görülemeyecek olsaydı kendisini bu şekilde övmesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü yok olan bir şey görülemez. İlimler, iradeler, kudretler, tatlar ve kokulardan hiçbiri gözle görülemez. Dolayısıyla görülemedikleri için de bunlarla övünülmez. Yani er-Râzî burada şunu ifade etmek istemiştir: bir şeyin zaten görülemez olması, o şeyi övmeyi gerektirmez. Ancak aslında o şey görülebilir olup da gözlerin onu görememesi, idrak edememesi, büyük bir kudret, azamet ve saygınlığın delâletidir. İşte bu nedenle "*gözler O'na erişemez*" ayeti Allah'ın görülebileceğinin delilidir. Bu meseleyi bu şekilde çözüme kavuşturduktan sonra müminlerin Allah'ı kıyamet gününde göreceklerine kesinlikle hükmetmek gerekir.

Ayette zikredilen gözler, bizzat gözler değildir. Bu bir kinayedir. Burada kastedilen şey, idrak eden, gören insandır. Buna göre ayetin anlamı, O'nu görenler, idrak edemez şeklinde olur.[251] "*O ise bütün gözleri idrak eder*" kısmından kastedilen mana da Allah tüm görenleri/insanları idrak eder şeklinde olur.

Ayette zikredilen "el-ebsâr/gözler (الأبصار)" kelimesi, başında lam-ı ta'rîf (elif-lâm takısı) bulunan çoğul bir kelimedir. Bu da kelimenin istiğrak (kapsamlılık) ifade ettiğini gösterir. Yani "*gözler O'nu idrak edemez*" kısmı, her gözün O'nu idrak edemeyeceği anlamına gelir ki bu "*selbin umûmîliği*"ni (görememe fiilinin herkesi kapsadığını) değil "*umûmun selbîliği*"ni (genel manada olumsuzluğu) ifade eder. Yani Allah'ın görülememesi herkesi değil geneli kapsayan bir ifadedir. Bunun anlamı da Allah'ın bazıları tarafından görüleceğidir. Örneğin, "*falancayı herkes dövmedi*" sözü

[251] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Huzur Yay., İstanbul, 2008, X, s. 85.

falancayı hiç kimsenin dövmediği değil, bazılarının dövdüğü anlamına gelir. Allah'ın görülmesi meselesi de işte böyledir. Herkes O'nu göremez demek, hiç kimsenin göremeyeceği anlamına gelmez.

Dırâr b. Amr el-Kûfî'den nakledilen habere göre o, Allah'ın şu anda sahip olduğumuz gözlerle değil, kıyamette yaratacağı başka bir duyu organıyla/altıncı hisle görüleceğini söyler.[252] Dırâr bu görüşüne, bu ayetle istidlâlde bulunarak şöyle açıklık getirir: "Bu ayet, Allah'ı idrak edememenin gözlerle sınırlı tutulduğunu ifade etmektedir. Hükmün bir şeyle sınırlandırılması, o sınırlandırılan şeyin dışında kalan hallerde, söz konusu hükmün durumun aksine olduğuna delâlet eder. Yani Allah'ın kıyamet gününde gözün dışında bir şeyle görülmesi icap eder. Şu anda sahip olduğumuz mevcut görme duyuları, Allah'ı görmeye elverişli değildir. Bu nedenle Allah, kıyamet gününde kendisinin görülüp idrak edilmesi için altıncı bir duyuyu yaratacağı kendiliğinden ortaya çıkmış olur."[253]

Ayet hakkında er-Râzî'nin ele aldığı ikinci mesele, Mu'tezile'nin, bu ayete dayanarak Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmesi meselesidir. er-Râzî meseleye önce Mu'tezile'nin ayet hakkındaki yorumlarını aktararak başlar ve Mu'tezile'nin bu ayetle Allah'ın görülemeyeceğine şu iki yönden istidlâlde bulunduğunu söyler: Birincisi; "Mu'tezile şöyle demektedir" der: "Göz ile idrak, görmekten ibarettir. Şayet bir kimse "*Ben onu gözümle idrak ettim ama görmedim*" veya "*Ben onu gördüm ama gözümle idrak edemedim*" derse bu tutarsız bir söz olmuş olur. O halde göz ile idrakin görme anlamına geldiği bu örnekle sabit olmuş olur. Eğer durum böyle olursa biz deriz ki: Allah'ın "*Gözler O'na erişemez*" ayeti hiçbir durumda hiçbir gözün O'nu görememesi anlamına gelir. Bu umûmî mananın doğruluğunun delili ise şu iki şeydir: Birincisi bütün şahısların ve durumların bundan istisnâ edilmesi ve "*falancanın gözü ve falancanın durumu hariç gözler O'nu idrak edemez*" denilebilmesidir. Yani istisna edilmediği takdirde bu ayet umum ifade eder ve hiç kimsenin hiçbir durumda Allah'ı göremeyeceği anlamı çıkar. İkincisi de Hz. Âişe (r. anhâ)'nin, İbn Abbas (r.a.)'ın "*Hz. Muhammed*

[252] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 86.

[253] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 87.

(sav) miraç gecesi Rabbini gördü" sözünü desteklemeyip, Hz. Peygamber (sav)'in hiçbir şekilde Rabbini görmediği şeklindeki görüşüne bu ayeti delil getirmesidir. Eğer bu ayet, bütün şahıslara ve durumlara göre umûmîlik ifade etmiş olmasaydı, o zaman bu istidlâl tam olmazdı. Bu ayetin bütün şahıslara göre olumsuzluğa delâlet ettiği sabittir ki, bizim varmak istediğimiz sonuç da budur."[254]

Mu'tezile'nin bu ayetle Allah'ın görülemeyeceğine dair istidlâllerinden ikincisi de şudur: Mu'tezile der ki: "Bu ayetten öncekiler bir medh ve övgüyü ihtiva etmekteydi. Allah'ın burada "*O ise tüm gözleri idrak eder*" buyruğu da bir medh ve övgüdür. Fakat bu kısımdan önce gelen "*gözler O'nu idrak edemez*" sözü bir medh ve övgü değildir. Bu da ayetler arasında bulunan insicamın bozulduğunu gösterir. Medh ve övgüler içeren kısımların arasına bunları içermeyen bir ayetin girdiğini söylemek ise Allah'ın kelâmına yakışmayan bir durumdur. Bu durum sabit olunca biz deriz ki: "Fiil cinsinden olmayıp, yokluğu bir övgü sebebi olan her şeyin Allah hakkında sabit olması, O'nun için bir eksiklik teşkil eder. Hâlbuki Allah hakkında hiçbir eksiklik söz konusu değildir. Bu nedenle de bu eksikliğin ortadan kaldırılması için Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu söylemek vâcib/zorunlu olur."[255]

Mu'tezile'nin bu izahlarından sonra er-Râzî, onlara cevap vermek için ayrı bir başlık atmış ve Mu'tezile'nin yapmış olduğu ilk izaha birkaç yönden cevap vermeye çalışmıştır. Şöyle ki; er-Râzî, Mu'tezile'nin ifade ettiği "gözün idrakinin görmekten ibaret olduğunu" kabul etmiyoruz, der. Buna da "idrak"in Arap dilindeki sözlük anlamlarından birini zikrederek delil getirir ve idrakin anlamlarından birinin "yetişmek ve katılmak" olduğunu ifade eder. Nitekim Allah, Kur'ân'da Hz. Musa (as)'nın ashabının "*erişilip yakalandık*"[256] (إِنَّا لَمُدْرَكُونَ) yani "*yetişilenlerden olduk*" demesini ve suyun Firavun'u boğmaya başlamasını[257] (حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ) "*idrak*" kelimesiyle zikreder. Böylece "idrak"in "*bir şeye ulaşmak, yetişmek*" manasına geldiği sabit olmuş olur. er-

---

[254] er-Râzî, *a.y.*

[255] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 87-88.

[256] eş-Şu'arâ 26/61.

[257] el-Yûnus 10/90.

Râzî devamla şöyle der: Bu durum izaha kavuşturulduğuna göre biz deriz ki: "Görülen şeyin bir sınırı ve sonu olduğunda, göz de onun sınırlarını, kenarlarını ve bitim yerini idrak ettiğinde göz onu kuşatmış olur. Böylece bu görme işi idrak diye adlandırılmış olur. Fakat göz, görülen şeyin, tüm sınırlarını kuşatamadığı zaman o görme işi idrak olarak isimlendirilemez. Buradan hareketle ayette bahsedilen görme hakkında şunu diyebiliriz: Buradaki görme, iki türlü görmedir. Birincisi ihâta ederek görme, ikincisi de ihâtasız görme. İhâta ederek görmeye "idrak" adı verilir. O halde "idrak"in olmadığını söylemek, görmenin iki türünden birisini nefyetmek demektir. Türü nefyetmek ise cinsi nefyetmeyi gerektirmez. Dolayısıyla Allah'ı idrak edememekten O'nu görmeme anlamı çıkmaz.

Farz edelim ki göz ile idrak, görme ile aynı anlamda kullanılmış olsun. Ancak Mu'tezile'nin yaptığı şey "*gözler O'nu idrak edemez*" kısmını tüm insanlar ve hallere hamlederek ayetin, nefyin umumîliğini ifade ettiğini söyler. Biz bu lafzın umum ifade ettiğini kabul ediyoruz. Fakat Mu'tezile'nin iddia ettiği nefyin umumîliği başka umumum nefyi ise başka bir şeydir. Yani bu ayette nefyedilen şey daha önce de ifade ettiğimiz gibi tüm insanları ve halleri kapsayan bir nefy değildir. Burada nefyedilen şey genel anlamda olup herkesi değil bazı kimseleri kapsamaktadır.

Mu'tezile'nin, Allah'ın görülemeyeceği konusunda Hz. Aişe (r. anhâ)'nin bu ayeti delil getirdiğini söylemesine gelince; bizce bir dilin sözcüklerinin anlamı ancak o dilin âlimlerinden öğrenilir. Hz. Aişe (r. anhâ) ise bir dil âlimi değildir. Bu nedenle idrak sözcüğünün tam anlamını bilemediği için kelimeye "*görme*" anlamı vermiş olması doğaldır. Bu nedenle muarızların Allah'ın görülemeyeceğine dair getirdikleri bu delil de böylece geçersiz sayılmış olur.

Ayetin "*gözler O'nu idrak edemez*" kısmı dünyada mevcut olan gözleri ifade etmektedir. Bunu biz de kabul ediyoruz. Fakat Dırar b. Amr el-Kûfî'nin de dediği gibi ahirette dünyadaki gözlerimizden farklı bir göz yapısı veya altıncı bir duyunun yaratılmasıyla Allah'ın görülememesi konusunda neden ısrarkârsınız? Farklı bir duyu organının yaratılması veya gözlerin görme kabiliyetinin tam olmasıyla Allah'ın görülebilmesi neden caiz olmasın ki? Aksi halde bu ayete tutunmanın bir manası kalmaz.

Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceği konusundaki istidlallerinden ikincisinin izahına gelince; bize göre Allah'ın görülmesinin imkânsız olması halinde görülemeyeceğini beyan ederek kendi zâtını övmesi imkânsızdır. Aksine, Allah'ın görülmesi söz konusu olduğu zaman, kendisinin görülmesinin nefyedilmesi bir övgü ve medhtir. İşte yapmış olduğumuz bu izah ile Mu'tezile'nin bütün iddialarını çürütmüş olduk.

Yine diyoruz ki; Allah'ın görülemeyeceğini beyan etmesi bir övgü sebebi olamaz. Çünkü sırf 'adem (yokluk) ve nefy (olumsuzluk) övgüyü gerektiren bir şey değildir. Örneğin ayette ifade edilen "*O'nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku*"[258] kısmı nefy bakımından bir övgü ifade etmez. Çünkü cansız varlıkları da bir uyuklama ve uyku tutmaz. Fakat ayette ifade edilen nefy, Allah'ın herhangi bir değişiklik ve zevale uğramaksızın her şeyi bildiğini ifade eder. İşte söz konusu nefyin bir övgü haline gelmesi böyle durumlar için söz konusudur. Yine "*O doyurur, (ama) doyurulmaz*"[259] ifadesi de buna örnektir. Bilindiği üzere cansız varlıklar da yemek yemez ve doymaya ihtiyaç duymazlar. Fakat burada da nefy ile ifade edilen mana Allah'ın zâtı ile kâim olduğu ve zâtı bakımından tüm ihtiyaçlardan beri olduğudur. Durum bu örneklerle açıklığa kavuşunca sonuç olarak deriz ki; Allah'ın görülemeyecek olması halinde O'nun görülmesinin nefyedilmesi bir övgü sebebi değildir. "*Gözler O'nu idrak edemez*" kısmında nefy ile kastedilen mana, Allah'ın gözleri perdelemeye kâdir olduğu ve onları kendisini görmekten alıkoyduğudur. Mana bu şekilde olunca nefy ancak bir övgü sebebi olabilir. Getirmiş olduğumuz bu izahlarla da Mu'tezile'nin bu ayet ile yapmış olduğu tüm istidlaller her bakımdan geçersiz olmuş olur.[260]

er-Râzî, Mu'tezile'ye vermiş olduğu cevaplardan sonra üçüncü mesele olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın bu ayet hakkındaki izahlarına ve bunlara verdiği cevapları ele alır. Kâdî'nin yapmış olduğu izahlar şunlardır: Birincisi; duyu organları sağlam olup, görülecek şey de mevcut olunca ve bu konuda söz konusu şartlar yerine geldiğinde

---

[258] el-Bakara 2/255.

[259] el-En'am 6/14.

[260] er-Râzî, *a.g.e.*, X, 88-90.

görme eylemi vuku bulur. Yani görülecek şeyin, görülebilecek kadar yakın veya uzakta olması, görülecek şeyin gözün/görenin karşısında bulunması, arada görmeye engel bir perdenin bulunmaması gibi şartlar bulunduğunda görme işi gerçekleşir. Bu şartlar bulunduğu halde görme eylemi gerçekleşmeseydi o zaman etrafımızda olup biteni görmemiz imkânsız olurdu ki bu da bir safsatadır. Mu'tezile bunlara istinaden şöyle der: Görülecek şeyin görülmesi için gereken bu şartlar Allah için imkânsızdır. Eğer Allah görülebilir olsaydı, görmeyi gerektiren duyuların (gözlerin) sağlıklı olması ve görülecek şeyin görülebilir biçimde olması şartına bağlı olması gerekirdi. Oysa bu iki şart dünyada mevcuttur. Yani görebilenlerin gözleri sağlıklıdır ve gördükleri şey görülebilecek formattadır. Eğer Allah görülebilir olsaydı o halde dünyada da görülmesi gerekirdi. Allah dünyada görülemediği için ahirette de görülmesi imkânsızdır. İkinci izah; görülen her şey ya görenin mukabilinde (karşısında) olur veya mukabil hükmünde olur. Oysa Allah böyle değildir. O nedenle de görülmesi imkânsızdır. Üçüncü izah; Kâdî şöyle demektedir: "Ehl-i Sünnet'e cehennem ehlinin değil de cennet ehlinin Allah'ı nasıl görüleceği sorulur. Allah onlara yaklaşır veya onların mukabilinde olur. Böylece cennetliklerin Allah ile olan halleri cehennemliklerin aksine olur. Bu da Allah'ın, hakkında yakınlık-uzaklık ve perdelenmenin düşünülmesi gereken bir cisim olmasını gerektirir." Dördüncü izah; Kâdî yine şöyle der: "Eğer siz müminlerin Allah'ı her türlü hal ve durumda görebileceklerini söylerseniz bu bâtıldır. Ya da Allah'ı şu hâlde değil de başka bir hâlde görürler derseniz bu da bâtıldır. Çünkü yine Allah'a bir yakınlık ve uzaklık isnâd etmiş olursunuz." Beşinci izah; Allah'ı görmek arzu edilen şeylerin en büyüğüdür. Hâl böyle olunca cennet ehlinin Allah'ı ebediyen görmeyi arzu etmeleri vâcib olur. Fakat O'nu bazı zamanlar göremeselerdi büyük bir üzüntü ve kedere gark olurlardı. Oysa cennet ehli için üzüntü ve kederin varlığı mümkün değildir.[261]

er-Râzî, Kâdî'nin "*Kitâbu't-Tefsîr"*inde zikrettiği bu izahların zayıf olduğunu söyler ve bunlara cevap verir. Birinci izahın cevabına gelince; Ona şöyle denilir: "Farz edelim ki görme duyusunun sağlam olması, görülecek şeyin hazır bulunması ve görülebilmesi için gerekli şartların mevcut olması halinde araz ve cisimlerin görülmesi vâcib/zorunlu olsun. O halde niçin bundan, duyu organının sağlam olması ve görülecek

[261] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 90-91.

şeyin de görülmesi için gereken şartları taşıması halinde Allah'ın görülmesi gerekir sonucunu çıkarıyorsunuz? Allah'ın zâtının diğer tüm varlıklardan farklı olduğunu bilmiyor musunuz? Bu Mu'tezilîlere şaşılır. Çünkü onlar akıllı ve zeki olduklarını iddia ettiği halde, öncekiler de sonrakiler de hep bu delile dayanmış fakat böyle bir sual karşısında afallayıp kalmışlar, bu delilin bozuk olduğunu ise kimse aklına getirmemiştir. İkinci izaha gelince ona da şöyle cevap verilir: Sizinle bizim aramızdaki münakaşa, bir mekân ve cihete tahsis edilemeyen varlığın görülüp görülemeyeceği hususundadır. Sizler bu sıfatla muvsûf olan varlığın, görülmesinin imkânsız olduğunun bilinmesinin, bedîhî (kat'i ve şüphesiz) veya istidlalî bir ilim olduğunu iddia edersiniz. Birincisi bâtıldır. Çünkü eğer bunu bilmek bedîhî olsaydı akıl sahipleri arasında bu konuda bir anlaşmazlık olmazdı. Ayrıca bunun bedîhî olduğunu kabul etmemiz durumunda bu konuda delil getirmeye çalışmak abes olurdu. Çünkü kesin ve şüphesiz bir konuda delil getirmeye lüzum yoktur. İkinci ihtimale yani mekân ve cihete tahsis edilmeyen varlığın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmenin istidlalî bir ilim olduğunu söylemenize gelince; sizin "görülecek şeyin görenin mukabilinde veya mukabil hükmünde olması gerekir" sözünüz aynı iddianın bir tekrarıdır. Yani siz "görülecek şey gözün mukabilinde veya mukabil hükmünde değilse görünmez" diyorsunuz. Bu aynı cümlenin tekrarından başka bir şey değildir. Üçüncü izaha gelince buna da şöyle cevap veririz: "Cennetlikler Allah'ı görür, cehennemlikler göremez" demek niçin caiz olmasın? Bu senin söylediğin gibi yakınlık-uzaklıkla alakalı değildir. Aksine bu, Allah'ın cennetliklerin gözünde "görme" fiilini yaratması, cehennemliklerin gözünde yaratmaması sebebiyledir. Eğer sen bu sözün yanlış olduğunu ortaya koymak için "bunu caiz görmek yani Allah'ın bazılarının gözlerinde "görme" fiilini yaratıp bazılarınınkinde yaratmazsa etrafımızda bulunan varlıkları da bazılarımızın kör olmadığı halde görememesi caiz olur" deliline başvurursan bunun cevabı birinci izahta verilmişti zaten. O nedenle bu izah da çürümüş oldu. Dördüncü izah; şöyle denilmesi niçin caiz olmasın? "Müminler Allah'ı bazen görür bazen de göremez." Kâdî'nin "bu Allah'ın bazen yaklaşması bazen de uzaklaşması neticesine götürür" sözüne karşılık da şu cevap verilir: Bu "gözlerin görmesi ancak daha önce zikredilen şartlara bağlıdır" şeklindeki görüşe tekrar dönmek demektir. Bunun cevabını ise daha önce vermiştik. Beşinci izaha gelince; Kâdî'nin "Allah'ı görmek arzuların en büyüğüdür" sözüne şöyle cevap verilir: "Bu her ne kadar böyle ise de cennette müminlerin Allah'ı görmeyi arzulaması zaman zaman

olabilir. Her arzuladıklarında görmeleri de muhtemeldir. Nitekim cennette sayısız nimetleri her zaman değil canları istediğinde ara sıra arzulayabilirler. Allah'ı görmek istemeleri de bu türden bir nimettir. Kâdî'nin bu konuda yapmış olduğu izahlara verilecek cevaplar işte bu kadardır.[262]

er-Râzî, bu izahlar ve cevaplardan sonra Allah'ın cennette görüleceğine dair delilleri sıralamaya geçer. Bu izahlardan birincisi; Hz. Musa (as)'nın Allah'tan, kendisini göstermesini talep etmesidir.[263] Bu, Allah'ın görülebileceğinin delillerindendir. İkincisi; Allah'ın kendisinin görülmesini "*Eğer o (dağ) yerinde dursa sen de beni görebilirsin*"[264] buyurarak dağın yerinde durması şartına bağlamasıdır. Dağın yerinde durması ise mümkün bir şeydir. Bu nedenle şartın mümkün olana bağlanması, fiilin yani Allah'ın görülmesinin de mümkün olduğunu gösterir. Üçüncüsü; yukarıda zikredilmiş olan yönlerden, "*gözler O'nu idrak edemez*" ayetine tutunmaktır. Yani Allah'ın görülebilir olmasının mümkün olması, ancak bunun dünyada vuku bulmaması ve ayrıca görme ile idrakin farklı olması nedeniyle, Allah'ın dünyada ve dünyadaki gözlerle görülmesinin imkânsız olması. Dördüncüsü; Allah'ın "*iyi işler yapanlara iyilik bir de fazlası vardır*"[265] ayetine tutunmaktır. Bu ayetin açıklaması daha sonra gelecektir. Beşincisi; yine Allah'ın "*kim Rabbine kavuşmayı ümit ediyorsa*"[266] ayetine tutunmaktır. Allah ile karşılaşma ve O'na kavuşma manası taşıyan tüm ayetler O'nun görülebileceğinin mümkün olduğunu destekler niteliktedir. Altıncısı; "*Orada ne yana bakarsan bak (sonsuz) nimetler ve büyük bir mülk/saltanat görürüsün*"[267] ayetine tutunmaktır. Bu ayetin iki kıraatinden birisi "*mülken*" (مُلْكًا) kelimesinin "*mim*" (م) harfinin fethası ve "*lam*" (ل) harfinin kesresi ile "*meliken*" (مَلِكًا) şeklinde okunmasıdır. Buna göre mana da "*ne yana bakarsan bak (sonsuz) nimetler ve büyük bir melik/hükümdar görürsün*" olur. Burada geçen "*melik*"in de Allah olduğu konusunda

---

[262] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 91-92.

[263] el-A'râf 7/143.

[264] el-A'râf 7/143.

[265] el-Yûnus 10/26.

[266] el-Kehf 18/110.

[267] el-İnsân 76/20.

müminler icmâ etmiştir. Bizce bu ayete delil olarak tutunmak, diğer ayetlere nazaran daha güçlüdür. Yedincisi; "*Hayır! O gün onlar (kâfirler) Rablerinden kesin olarak mahrumdurlar*"[268] ayetine tutunmaktır. Bu mahrumiyetin kâfirlere has olması, müminlerin mahrum bırakılmayacaklarını ve Rablerini göreceklerini ifade etmektedir. Sekizincisi; temiz ve saf olan kalpler, en mükemmel şekilde marifetullah/Allah'ı bilme sevgisi üzere yaratılmışlardır. Marifetullah yollarının en güzeli ise Allah'ı görmektir. Bu nedenle herkesin ru'yetullahı arzu etmesi gereken bir şeydir. Durum böyle olunca "*burada canlarınız ne arzu ederse sizindir*"[269] ayetinin delâlet ettiği gibi, Allah'ı görmek arzu edildiğinde ru'yetullahın vuku bulacağını söylemek gerekir. Dokuzuncusu; "*Hakikaten iman edip de sâlih/hayırlı ameller işleyenlere gelince, onların konakları da Firdevs cennetleridir*"[270] ayeti, Allah'ın Firdevs cennetlerini müminlere bir konak yeri yaptığını ifade etmektedir. Fakat burada sadece konaklama olacağını söylemek doğru değildir. Konaklamanın dışında başka bir nimet ve teşrifin olması gerekir ki bu da Allah'ı görmekten başka bir şey değildir. Onuncusu; "*o gün birtakım yüzler parıldar ve Rablerine bakarlar*"[271] ayetine tutunmaktır. Bu ayetin açıklaması da daha sonra gelecektir. İşte tüm bu deliller Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğine işaret etmektedir. er-Râzî, bu delillerden sonra ru'yetullah ile alakalı hadisleri de vermektedir. Fakat biz daha önce bu hadisleri zikrettiğimiz için burada tekrar etmiyoruz.[272]

er-Râzî, söz konusu ayetle ilgili devamla şunları söyler: Ayetteki "*O ise bütün gözleri idrak eder*" kısmı, Allah'ın her şeyi gören ve idrak eden olduğunu beyan eder. Buradaki gözlerden maksat hakikaten gözler ise mana, Allah o gözleri ve o gözlerin gördüğü her şeyi görür ve idrak eder olur. Eğer buradaki gözlerden maksat görenler ise o zaman da anlam, Allah görenleri görür ve idrak eder olur. Her iki anlam da Allah'ın, gören, görülen her şeyi gördüğünü ve onları idrak ettiğine delâlet eder.[273]

---

[268] el-Mutaffifîn 83/15.

[269] el-Fussilet 41/31.

[270] el-Kehf 18/107.

[271] el-Kıyâme 75/22-23.

[272] er-Râzî ,*a.g.e.*, X, s. 93-94.

[273] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 95.

Allah'ın "*O ise bütün gözleri idrak eder*" sözü hasr ifade eder. Yani bu, gözleri idrak eden yalnızca Allah'tır, O'ndan başkası idrak edemez anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, idrak edici kuvvetlerden hiçbiri Allah'ın hakikatini idrak edemez. Hiçbir akıl da O'nun künhüne vâkıf olamaz. Bu sebeple gözler O'nu idrak etmekten aciz kalır. Hiçbir şey O'nu idrak ve ihâta edemediği halde O'nun ilmi her şeyi kuşatır, idraki de her şeyi içine alır. İşte ayetin önceki kısımla münasebeti de böylece ortaya çıkmış olur.[274]

el-A'râf 7/143: "*Musa belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de on(unl)a konuşunca: 'Rabbim! Kendini bana göster, Sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde dururs*a *sen de beni görebilirsin' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: '(Rabbim!) Seni eksikliklerden tenzih ederim. Sana tevbe ettim. Ben inanların ilkiyim' dedi*."

er-Râzî, Hz. Musa (as)'nın "mîkat"ta bulunmasının sebebinin, Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşması olduğunu ve bu ayette ilahî ilimlere dair çok kıymetli yüce meselelerin bulunduğunu ifade eder.

er-Râzî, birinci mesele olarak Allah'ın kelâmının mahiyetini ele alır. Bu ayet, Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuştuğunu göstermektedir ve "kelâmullah" (Allah'ın konuşması) meselesinde insanların ihtilaf ettiğini söyler. Birinci görüşe göre insanların bazıları, Allah'ın kelâmı, bir araya getirilip tertip edilmiş harflerden ibarettir derken, bazıları da Allah'ın kelâmının harf ve sesler dışında hakiki bir sıfat olduğunu söyler. İlk görüşü benimseyenlere göre Allah'ın kelâmı, ezelî değil sonradan oluşmuş(hâdis)tur. Yani Allah'ın kelâm sıfatı kendisiyle birlikte kâim değil, daha sonra yaratılmıştır. Fakat Hanbelîler ve Haşviyye[275], harf ve seslerden meydana gelen kelâmın kadîm (ezelî) olduğunu iddia etmişlerdir ki bu, akıllı bir kimsenin söylemeyeceği ve dönüp bakmayacağı kadar değersiz ve geçersiz bir görüştür. Çünkü harf ve sesler ezelî değil

---

[274] er-Râzî, *a.y.*

[275] Haşviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip, nassların zâhirine bağlı kalarak, teşbih ve tecsîme varan telakkileri benimseyen bir gruptur.

hâdistir. Dolayısıyla bir şeyin hem ezelî hem de sonradan yaratılmış olduğunu söylemek abestir. Allah'ın kelâmının harflerden ibaret olduğunu savunanlar arsında da iki metot vardır. Birincisi; hâdis olan harflerin yeri ve mahalli Allah'ın zâtıdır ki bu Kerrâmiyye'nin görüşüdür. İkincisi de; o hâdis harflerin yeri ve mahalli Allah'ın zâtından başka bir maddedir ki bu da Mu'tezile'nin görüşüdür.

İkinci görüşe yani Allah'ın kelâmının ses ve harfler dışında hakiki bir sıfat olduğunu benimseyenlere gelince; bu görüş Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun görüşüdür. Bu görüşe göre Allah'ın kelâm sıfatı ezelî ve kadîm bir sıfattır. Bu görüşü benimseyenler, Hz. Musa (as)'nın duyduğu şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. el-Eş'arî, Hz. Musa (as)'nın duyduğu şeyin, bizzat o hakiki ve ezelî sıfat olduğunu söyler. Bu, Allah'ın zâtı, bir cisim ve araz olmadığı halde görülmesinin mümkün olması gibi kelâmının da bir harf veya ses olmadığı halde duyulmasının mümkün olmasıdır. İmam Mâturîdî ise şöyle demektedir: "Hz. Musa (as)'nın duyduğu şey, kesik seslerden ve ağaçla kâim olan ve bir araya getirilmiş harflerden ibarettir. Harf ve ses olmayan, ezelî kelâm sıfatına gelince, Hz. Musa (as) bunu kesinlikle duymamıştır."[276]

er-Râzî, ayetle ilgili olarak ele aldığı ikinci mesele, Allah'ın hitabını, Hz. Musa (as) dışındakilerin duyup duymadığıdır. Âlimler bu konuda ihtilaf etmiştir. Ayetin zâhiri, Allah'ın kelâmını sadece Hz. Musa (as)'nın duyduğuna delâlet etmektedir. Çünkü "*Rabbi ona konuştu*" hitabı sadece Hz. Musa (as)'ya has kılınmış bir şereftir. Kâdî ise, Hz. Musa (as) ile birlikte "mîkat" için seçilmiş yetmiş kişinin de Allah'ın kelâmını duyduğunu söyler. Çünkü o kimselerin orada bulundurulmasının amacı, orada olan şeylerden haberdar olmalarıdır. Bu amaç ise, ancak Allah'ın kelâmını dinlediklerinde tam olur. Hem Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşması bir mucizedir. Fakat Allah, zaten daha önceden başka mucizelerle Hz. Musa (as)'nın nübüvvetini tasdik etmiştir. O halde burada gerçekleşen mucizenin başka bir şey için gösterilmesi gerekir. Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşü işte bu yöndedir.[277]

---

[276] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 48-49.

[277] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 49.

Üçüncü mesele, bu ayetin Allah'ın görülebileceğine delâlet etmesini ele alır. Âlimlerimiz, bu ayetin Allah'ın görülebileceğine delâlet ettiğini ve bunun şu dört delille açıklanabileceğini söylemişlerdir. Birinci delil: Ayet, Hz. Musa (as)'nın Allah'ı görmek istediğine delâlet etmektedir. Hz. Musa (as), Allah hakkında neyin vâcib (zorunlu) neyin mümkün ve neyin de imkânsız olduğunu bilen birisidir. Dolayısıyla Allah'tan imkânsız bir şey dilemesi onun için söz konusu değildir. Bu nedenle, eğer Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı Hz. Musa (as) bunu istemezdi. Hz. Musa (as)'nın bu isteği, bize Allah'ın görülmesinin mümkün ve câiz olduğunu gösterir.[278]

er-Râzî, bu ayetin Allah'ın görülebileceğine delâlet ettiğini gösterir delillerden ikincisine geçmeden önce, konu hakkında Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr'ın iddialarına yer verir ve "Kâdî şöyle demiştir" der: "Âlimlerin bu hususta yani ru'yetullah hususunda dört görüşü vardır. Birincisi: Hasan el-Basrî ve diğerlerinin görüşüne göre, Hz. Musa (as), ru'yetin Allah hakkında câiz/mümkün olmadığını bilmiyordu. İkincisi: Hz. Musa (as), kavminden dolayı Allah'ı görmek istemiştir. Çünkü kavmi bunun imkânsız olmadığını bilmiyordu ve "*Ey Musa! Biz Allah'ı apaçık görmedikçe sana asla iman etmeyiz*"[279] diyerek bu taleplerini sürekli Hz. Musa (as)'ya arz edip duruyorlardı. İşte bu nedenle Hz. Musa (as), Allah'ı görmeyi kendisi için değil, kavmi için istemiştir. Bu isteğe de ret cevabı alınca, Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu anlamıştır. Bu, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in yapmış oldukları izahtır. Üçüncüsü: Hz. Musa (as), Rabbi katından zarurî ve kesin bir bilgi istemiştir. Bu görüşü ileri sürenler de aralarında şu şekilde ihtilafa düşmüştür: Bazıları, "Hz. Musa (as), Rabbinden zarurî bir bilgi istedi" derken; bazıları da "Hayır, aksine O'ndan, geldiğinde marifetullah ile ilgili zan ve vesveseleri gideren, açık ve net mucizeler göndermesini istedi" demiştir. Bu da Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin görüşüdür. Dördüncüsü: Bu isteğin maksadı, Allah'ın, kendisinin görülmesinin imkânsız olduğuna delâlet eden naklî delil zikretmesi ve böylece de aklî delillerin naklî delillerle kuvvet kazanmasıdır. Bu görüş de Ebû Bekr el-Esamm'ın görüşüdür."[280] er-Râzî, Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiği bu

---

[278] er-Râzî, *a.y.*

[279] el-Bakara 2/55.

[280] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 49-50.

görüşlerden sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini sıralar ve şöyle söylediklerini ifade eder: "Mu'tezile'nin birinci görüşü zayıftır. Buna pek çok şey delâlet eder. Birincisi: Hz. Musa (as)'nın Allah hakkındaki bilgisi, Mu'tezile'nin en düşük mertebede olan âlimlerin bilgisinden daha az olmadığı bir hakikattir. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin ru'yetullahın imkânsız olduğunu bildiklerini, Hz. Musa (as)'nın ise bilmediğini varsayarsak, o halde Hz. Musa (as)'nın Allah hakkındaki bilgisi, Mu'tezile'nin mertebece en düşük âlimlerin bilgisinden daha az olmuş olur ki bu görüş bâtıldır. İkincisi; Mu'tezile, görülecek her şeyin görenin ya karşısında ya da karşıda bulunması gerektiği hususunda kesin bir bilginin olduğunu iddia eder. Bu durumda şöyle denilebilir: Bu bilgi Hz. Musa (as)'da ya vardır ya da yoktur. Eğer bu bilgi varsa o zaman Hz. Musa (as), Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu bilmesi ve buna istinaden de Allah'ın bir mekân ve cihette bulunmuş olmasını caiz görmesi gerekir. Oysa Mu'tezile'ye göre bu Allah için mümkün değildir. Böyle düşünen biri küfre düşer. Mu'tezile'nin bu iddiasına göre Hz. Musa (as)'nın da küfre düşmüş olması gerekir. Fakat içlerinden hiçbir akıllı bunu söylememiştir. Eğer ikinci ihtimal yani görülebilen her şeyin görenin ya karşısında ya da karşı hükmünde olması gerektiğine dair kesin bir bilginin Hz. Musa (as)'da olmadığını varsayarsak o halde şöyle dememiz gerekir: Hz. Musa (as) zarurî (kesin ve açık) bilgilerin hiçbirini bilmiyordu. Böyle olan biri ise mecnundur. Binaenaleyh, Mu'tezile'nin, Hz. Musa (as)'nın aklının tam olmayıp deli olduğunu söylemesi gerekir ki bu da ümmetin icmâı ile küfürdür. Bu sebeple, Hz. Musa (as)'nın Allah'ın görülemeyeceğinin farz edilmesi ile birlikte, görülmesinin imkânsız olduğunu bilmemesini söylemek, bu bâtıl olan iki sonuçtan birini doğuracaktır. O halde, bu şekilde hükmetmek bâtıl olmuş olur. Mu'tezile'nin, ikinci görüşü olan "Hz. Musa (as), Allah'ı görmeyi kendisi için değil kavmi için istemiştir" sözü de bâtıldır. Bunun bâtıl olduğuna da şunlar delâlet eder. Birincisi; eğer durum onların dediği gibi olmuş olsaydı, o zaman Hz. Musa (as) Allah'a "kendini onlara göster de Sana baksınlar" derdi. Buna cevaben de Allah "onlar beni göremez" buyururdu. Ayette böyle söylenmediğine göre Mu'tezile'nin bu yorumu bâtıl olmuş olur. İkincisi; eğer Allah'ı görmeyi istemek imkânsız bir şey olsaydı, Hz. Musa (as) kavmini bu isteklerinden men ederdi. Nitekim

Hz. Musa (as)'ya "*onların nasıl tanrıları varsa sen de bize öyle bir tanrı yap*"[281] dediklerinde Hz. Musa (as), onları bu isteklerinden "*siz gerçekten cahil bir milletsiniz*" diyerek men etmiştir. Üçüncüsü; Hz. Musa (as)'nın Allah'ın görülemeyeceğine dair kesin deliller getirmesi ve bu delillerle kavmini bu isteklerinden vaz geçirmeye çalışması gerekirdi. Hz. Musa (as)'nın bu delilleri hemen yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu halde getirmemesi, onun yapması gereken şeyi terk etmesi anlamına gelir ki bu da bir peygamber için söz konusu değildir. Dördüncüsü; Allah'ı görmek isteyen o topluluk, Hz. Musa (as)'nın nübüvvetine ya iman etmiştir ya da etmemiştir. Eğer birinci ihtimal söz konusu ise, o halde Hz. Musa (as)'nın bu konudaki tek bir sözüne itimat edip, isteklerinden vazgeçerlerdi. Bu sebeple de Hz. Musa (as)'nın Allah'tan kendisini göstermesini istemesine gerek kalmazdı. Eğer ikinci ihtimal söz konusu ise, onlar Hz. Musa (as)'nın vereceği cevaptan istifade edemezler. Çünkü onlar Hz. Musa (as)'ya "biz Allah'ın, kendisini görmekten insanları men ettiğini kabul etmiyoruz. Bilakis bu, senin Allah'a iftira edip O'na nispet ettiğin şeydir" diyorlardı. Böylece her iki durumda da Hz. Musa (as)'nın "*Allah'ım kendini bana göster de Sana bakayım*" demesinde kavminin hiçbir istifadesi yoktur. Mu'tezile'nin, "Hz. Musa (as) Allah'tan ru'yeti değil, bazılarına göre açık bir delil bazılarınca da mucize istedi" dediği üçüncü görüşü de uzak bir ihtimaldir. Öncelikle; durumun böyle olması halinde ayetin manası "*bana bir şey göster de ona bakayım*" şeklinde olurdu ki bu, ayetin siyâkı bunun yanlış olduğuna delâlet eder. Çünkü ayetin devamında Allah "*beni göremezsin*" buyuruyor. İkinci olarak; Allah, Hz. Musa (as)'ya en ileri derecede mucizeler vermişti zaten. Dolayısıyla Allah'ın vermiş olduğu harikulade mucizelerden sonra tekrar apaçık ve kesin bir mucize beklemek mümkün değildir. Bu görüşün bâtıl olduğuna delâlet eden üçüncü vecih ise; Hz. Musa (as) Allah ile vasıtasız konuşmuştur. Dolayısıyla Hz. Musa (as)'nın Allah'a: "bana mevcûd/var olduğuna dair apaçık bir mucize ver" demesi nasıl münasip olur? Böyle bir sözün yanlış olduğu herkesçe malumdur. Dördüncü vecih; eğer istenilen şey, Allah'ın varlığını gösterecek bir mucize olsaydı, Allah daha önce de verdiği gibi tekrar Hz. Musa (as)'ya bu mucizeyi verirdi. Ortada böyle bir mucize talebi olmadığı için Mu'tezile'nin bu görüşünün bâtıl olduğu sabit olmuş olur. Mu'tezile'nin, "bundan

---

[281] el-A'râf 7/138 : (...قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ)

maksat, Allah'ın aklî delilleri kuvvetlendiren naklî bir delil/mucize göstermesidir" şeklindeki görüşü de uzak bir ihtimaldir. Eğer Hz. Musa (as)'nın maksadı bu olsaydı o zaman "Allah'ım! Senden, Senin zâtının görülmesinin imkânsız olduğu hususunda akıllarda açık ve zâhir olan şeyi kuvvetlendirmeni istiyorum" demesi gerekirdi. O böyle söylemeyip, aksine Allah'tan kendisini göstermesini talep etmiştir. Böylece Mu'tezile'nin bu konuda yapmış olduğu bütün te'vîllerin bâtıl olduğunu anlamış oluyoruz.[282]

er-Râzî, Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşleri ve Ehl-i Sünnet'in bunlara cevabını aktardıktan sonra, söz konusu ayetin, Allah'ın görülmesine delâlet eden ikinci delile geçer. Ayet-i kerimeden Allah'ın görüleceğine dair çıkartılan ikinci delil şudur: Eğer Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı o zaman Allah "*beni göremezsin*" değil "*ben görülmem*" derdi. Örneğin bir kimsenin elinde bir taş bulunsa ve başkası da "o taşı bana ver de yiyeyim" dese, ona "sen bunu yeme" veya "sen bunu yiyemezsin" değil de "bu yenilmez" der. Fakat elinde taş yerine elma olsaydı o zaman "sen bunu yiyemezsin" derdi. Bunun anlamı "bu elimdeki şey yenilebilir şeydir ama sen onu yiyemeyeceksin" demektir. İşte Allah'ın da "ben görülmem" demeyip de "beni katiyen göremezsin" demesi, O'nun görülebileceğinin delilidir.

Üçüncü delil: Allah, görülmesini mümkün olan bir şarta bağlamıştır. Mümkün bir şarta bağlanan şeyin de mümkün olması gerekir. Bunu daha önce zikretmiştik. Allah, görülebilmesini dağın yerinde durma şartına bağlamıştır. Dağın yerinde durması da mümkün bir şeydir. Bu sebeple Allah'ın görülmesi de mümkündür. Çünkü görülmenin bağlandığı şartın tahakkuk etmesine ya o netice terettüb eder ki bunun sonucunda da Allah'ın görülmesi gerçekleşir. Ya da terettüb etmez. Nitekim şart, olabilecek bir şey olunca, onun olmasının farz edilmesinden, ortaya bir imkânsızlık çıkmaz. Görülme işi, olabilecek bir şarta bağlandığı için Allah'ın görülebileceğine kesin olarak hükmetmek gerekir.

---

[282] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 50-52.

Allah'ın görülebileceğini ispat için bu ayetten çıkarılan dördüncü delil de Allah'ın "*Derken Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça ediverdi*" buyurmasıdır. Bu tecellî ru'yettir. Bunun ru'yet olduğuna şu iki şey delâlet eder: Birincisi; bir şeyin bilgisi o şeyi ortaya çıkarır, tecellî ettirir. Bir şeyi görmek de o şeyi ortaya çıkarır. Ancak o şeyi ortaya koyma hususunda görmek, onu bilmekten daha mükemmel bir anlam ifade eder. Lafzı en mükemmel olana hamletmek ise evlâ olanıdır. İkincisi; bu ayetin zikredilmesinin anlamı, insanın Allah'ı görmeye güç yetiremeyeceğini anlatmaktır. Dağ, onca büyüklüğüne rağmen, Allah'ı görünce paramparça olmuştur. Bu konuda söylenecek son söz şudur: Dağ cansız bir varlıktır. Cansız varlıklar ise göremezler. Fakat biz diyoruz ki; dağın Allah'ı görmesi, onda bir hayat, akıl ve anlayış varlığı söz konusu olduğunda gerçekleşir. İşte bu hayat, akıl ve anlayışı Allah dağda yaratmış, sonra kendisini o dağa göstermiş ve dağ da bu nedenle paramparça olmuştur. Allah'ın dağda hayat, akıl ve anlayış yaratıp sonra da o dağda Allah'ın zâtına taalluk eden bir görme hususiyetini yaratmış olduğunu söylemek imkânsız bir şey değildir. Bunun delili de "*Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla (Davud) birlikte tesbih edin dedik*"[283] ayetidir.[284] Dağın, bu hitaba muhatap olabilmesi, onda hayat, akıl ve anlayışın var olması şartına bağlıdır. İşte bu dört delil ile ayetin, Allah'ın görülebileceğine delâlet etmiş olduğu sabittir.

er-Râzî, söz konusu ayetin, Allah'ın görülebileceğine delâlet ettiğini gösteren delilleri sıraladıktan sonra Mu'tezile'nin ru'yetullahın vuku bulacağına dair itirazlarını aktarır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşu gerek aklî gerek naklî delillerle sabittir. Onların bu konudaki en büyük dayanağı daha önce ele aldığımız "*gözler O'nu idrak edemez lakin O gözleri idrak eder*" ayetidir. Bu ayet hakkında ince bahisler ve derin nükteleri daha önce zikrettiğimiz için burada tekrar etmiyoruz.

Mu'tezile, Allah'ın görülmesinin imkânsız olması konusunda söz konusu ayete (el-A'râf 7/143) birkaç yönden tutunmuş ve delil getirmiştir. Birinci delil, ayette geçen "len" (لن) edatıdır. Mu'tezile ilk olarak Allah'ın "len terânî/beni katiyen göremezsin" (لن

---

[283] es-Sebe' 34/10: (...يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ)

[284] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 52-54.

ترانى) sözüne tutunmuştur. Mu'tezile'nin bu ifadeyle yapmış olduğu istidlâli şöyle özetleyebiliriz: Bu ayet, Hz. Musa (as)'nın Allah'ı ne dünya da ne de ahirette göremeyeceğine delâlet eder. Durum böyle olunca Hz. Musa (as)'nın Allah'ı kesinlikle göremeyeceği ve bunun sonucunda da kimsenin Allah'ın zâtını göremeyeceği sabit olmuş olur. Durum bu yönde sabit olunca Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşu kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Böylece burada üç mukaddime vardır.

Birinci mukaddime, Arapça'da "len" edatının ebedîlik ifade edip etmediğidir. Bunu birkaç yönden izah edebiliriz. Birincisi, lügatçilerden nakledildiğine göre "len" edatı "ebediyen" manasında kullanılır. Vâhidî ise bu konuda şöyle demiştir: "Bu, lügatçiler hakkına asılsız bir iddiadır. Bu görüşün doğruluğunu ispatlayacak ne muteber bir kitap ne de sahih bir rivâyet vardır." Bizim âlimlerimiz de şöyle demektedir: "Bu görüşün yanlışlığının delili, Allah'ın Yahudileri anlatırken söylediği "*onlar onu (ölümü) asla temenni etmezler*"[285] (وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا) ayetidir. Oysa onlar kıyamet günü ölümü temenni edeceklerdir." İkincisi, Allah'ın "len terânî" (لن ترانى) buyruğu istenilen herhangi bir vaktin, bu ifadeden istisnâ edilebilmesinin mümkün olmasının da gösterdiği üzere, bütün zamanları içine alır. İstisnânın gereği ise, eğer istisnâ yapılmamış olsaydı bu ifadenin hükmüne dâhil olacak şeyi, hükmün dışında bırakmaktır. Bu izah da zayıftır. Çünkü fıkıh usûlünün de ortaya koyduğu üzere, istisnanın tesiri, bir şeyin vacip/zorunlu olduğunu men etmede değil sahih oluşunu men etmededir. Üçüncüsü, bir kimsenin "bunu asla yapmayacağım" (لن افعل) şeklindeki sözü, nefyin (olumsuzluğun) te'kidini ifade eder. Bunun manası, o işi yapmanın, o kimsenin durumuna aykırı olmasıdır. Bunun bir benzeri de Allah'ın "*hepsi bunun için bir araya toplanmış olsalar bile o (putlar) bir sinek bile yaratamazlar*"[286] ayetidir. Bu, ru'yetin ulûhiyete aykırı olduğuna delâlet eder. Bu izaha da şöyle cevap verilir: "Len" edatı, hakkında soru sorulan bir şeyi nefyetmeyi te'kit için kullanılır. Buradaki soru da Allah'ın görülebileceği hususunda vaki olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın "len terânî" buyruğu, bu isteği o esnada nefyetmek içindir. Yoksa tüm zamanları kapsayıcı değildir. Çünkü "len" edatı, bir şeyin ebediyen olmayacağı anlamına gelmez. İşte bu meselenin izahında söylenecek sözler bu kadardır.

---

[285] el-Bakara 2/95.

[286] el-Hacc 22/73: (… لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ…)

İkinci mukaddime; Mu'tezile der ki: "Bu hususta söz söyleyenler iki kısımdır. Kimisi "Müminler Allah'ı görürler, Musa da görür" der. Kimisi de hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceğini söyler. Ru'yetin Hz. Musa (as)'dan başkası için olduğunu söyleyip, Hz. Musa (as)'nın Allah'ı göremeyeceği görüşü ise icmâyı çiğneyen bâtıl bir görüştür.

Üçüncü mukaddime; bu, "ru'yetin meydana gelmediğini söyleyen herkes, bunun ileride de meydana gelmeyeceğini söylemiş olur" şeklindeki mukaddimedir. Ru'yetin meydana geldiğini nefyetmekle beraber olabileceğini söylemek, icmânın hilâfına bir görüş olup bâtıldır. Mu'tezile'nin söz konusu ayete tutunup Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşuna dair ikinci delili, Hz. Musa (as)'nın bayılıp yere düşmesidir. Eğer ru'yet mümkün olsaydı Hz. Musa (as) niçin bayılıp düşsün ki? Üçüncü delil; Hz. Musa (as)'nın ayıldığı zaman "sübhâneke/Seni tenzih ederim" demesidir. Bunun, Allah'ı daha önce zikri geçmiş şeyden yani O'nu görmek istemesinden tenzih etme olması gerekir. O halde Hz. Musa (as)'nın bu sözü, Allah'ı görülmekten tenzih etmesidir. Böylece ru'yeti nefyetmenin, Allah'ı tenzih etmek olduğu sabit olmuş olur. Allah, ancak noksanlıklardan ve kusurlardan tenzih edilir. Dolayısıyla ru'yetin, Allah için bir eksiklik ve kusur olmuş olması gerekir. Bu Allah için imkânsız bir şeydir ve netice olarak ru'yetin Allah hakkında imkânsız olduğu kesinlik kazanmıştır. Dördüncü delil; Hz. Musa (as)'nın ayıldıktan sonra "Sana tevbe ettim" demesidir. Eğer Allah'ı görmek istemesi günah olmasaydı Hz. Musa (as) bundan dolayı tevbe etmezdi. Yine ru'yet, mümin olmanın sıhhatine ters düşen bir günah olmasaydı Hz. Musa (as) "ben inananların ilkiyim" demezdi. İmdi biz bu konuda Ehl-i Sünnet âlimleri olarak diyoruz ki; Allah'ı görmek mümkündür. Ancak Hz. Musa (as) bunu izinsiz olarak istemiştir. İyi kulların (ebrârın) iyilik sayılan işleri, Allah'a en yakın olan kulların (mukarrabînin) hataları gibidir. Dolayısıyla Hz. Musa (as)'nın yaptığı bu tevbenin, Mu'tezile'nin zikrettiği şeyden dolayı değil de işte bu minvalde bir tevbe olması gerekir.[287] er-Râzî ayette ifade edilen ru'yet ile alakalı sözlerin tamamının bunlardan ibaret olduğunu söyler ve dağın nasıl paramparça edildiğine dair rivâyetleri zikrettikten sonra Hz. Musa (as)'nın ayıldıktan sonra tenzih ve tevbesinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya

[287] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 55-59.

çalışır. Biz Ehl-i Sünnet başlığı altında ele aldığımız önceki müfessirlerden bu rivâyetleri ve açıklamaları aktardığımız için burada tekrar etmiyoruz.

el-Yûnus 10/26: "*Güzel işler yapanlara daha güzel(iyle) karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz bulaşır ne de bir horluk. İşte onlar cennet ehlidirler ve orada ebedi kalacaklardır.*"

er-Râzî, bu ayeti tefsir edebilmek için, ayette geçen üç lafzın izahına ihtiyaç olduğunu söyler. Bu lafızlar da; "ihsan" (احسان), "el-hüsnâ" (الحسنى) ve "ziyâde" (زيادة) kelimeleridir.[288]

İlk lafız Allah'ın ayetinde buyurduğu "*güzel iş yapanlar*" anlamında olan "ihsan"dır. İbn Abbas (r.a.) bu kelimenin anlamının "lâ ilâhe illellah" cümlesini zikretmektir derken, el-Esamm da bunun "ibadet ettikleri her şeyde güzel davrananlar" anlamında olduğunu söylemiştir. er-Râzî'ye göre el-Esamm'ın görüşü daha doğrudur. Çünkü yüksek dereceler, ancak itaatkâr kullar için tahakkuk eder.

İkinci lafız "el-hüsnâ"dır. İbnu'l-Enbârî bu kelime hakkında şöyle demiştir: ""el-Hüsnâ" kelimesi Arapça'da "ahsen" kelimesinin münnesi(dişili)dir. Araplar bu kelimeyi, sevilen ve arzu edilen şeyler için kullanırlar. Bundan dolayı bu kelime te'kidlenmez ve herhangi bir şeyle sıfatlanmaz."

Üçüncü lafız da "ziyâde" kelimesidir. Biz diyoruz ki; bu kelime müphem yani kapalı bir kelimedir. Müphem olması sebebiyle de âlimler bu kelimenin tefsirinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflar da şu iki görüşe dayanır. Birinci görüş; bu kelimenin anlamı "Allah'ı görmektir" diyenlere aittir. Bunun hem naklî hem de aklî delilleri olduğunu da ilave etmişlerdir. Naklî delil, Hz. Peygamberden gelen şu sahih hadistir: "*el-Hüsnâ cennet, ziyâde de Allah'a nazar/bakmaktır.*"[289] Aklî delile gelince; "el-Hüsnâ" kelimesi,

---

[288] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 356.

[289] Biz bu hadisi kaynaklarda aradık lakin bulamadık. Ancak bu hadise yakın bir ifadeye rastladık. Bu ifade de: "el-Hüsnâ"; Lâ ilâhe illellâh, "ziyâde" de cennet ve Rabbin cemaline bakmaktır. (الْحُسْنَى: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالزِّيَادَةُ: الْجَنَّةُ وَالنَّظَرُ إِلَى وَجْهِ الرَّبِّ جَلَّ ثَنَاؤُهُ)" ifadesidir. (Ahmed b. 'Amr b. Ebî 'Âsım ed-Dehhâk en-Nebîl eş-Şeybânî Ebû Bekr, thk. Musâ'id b. Süleymân er-Râşid el-Hamîd, *Kitâbu'l-Cihâd*, ("Ribât ve fazileti" bâbı), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1409/1989, II, s. 702, 310 nu. hadis.)

başına harf-i ta'rîf (ال) gelen tekil bir kelimedir. Dolayısıyla daha önce geçen ve bilinen bir şeye hamledilmesi gerekir ki, bu da bir önceki ayette geçen "daru's-selâm/esenlik yurdu"[290] kelimesidir. Müslümanlar nezdinde bu kelimenin yerleşmiş anlamı cennet ve oradaki izzet ve ikramlardır. Bunun böyle olduğu sabit olunca "ziyâde" kelimesinin müminlere gösterilen bu izzet ve ikramdan daha değerli ve başka bir şey olması gerekir. Aksi halde bir tekrar olmuş olur. Bu nedenle böyle diyen herkes "ziyâde" kelimesinin "Allah'ı görmek" anlamına geldiğini söylemiş olur. Dolayısıyla "ziyâde"den muradın ru'yetullah olduğu ortaya çıkmış olur. Şu iki şey de bu manayı destekler niteliktedir. Birincisi Allah'ın "*o gün birtakım yüzler parlaktır ve Rablerine bakacaklardır*"[291] ayetidir. Kur'ân ayetleri birbirini tefsir eder niteliktedir. O yüzden burada geçen yüzlerin parlaklığını "el-hüsnâ" kelimesine, ru'yetullahı da "ziyâde" kelimesine hamletmek gerekir. İkincisi de; Allah Hz. Peygamber (sav)'e "*oraya baktığında (sonsuz) nimet ve büyük bir saltanat görürsün*"[292] buyurmuştur. Böylece Allah burada peygamberine, sonsuz nimet ve büyük meliki göreceğini haber vermiştir.[293] Dolayısıyla buradaki "el-hüsnâ" ve "ziyâde" kelimelerini buraya hamletmek gerekir.

Mu'tezile "ziyâde" kelimesinin ru'yetullah anlamına hamledilmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Bunun delillerinin de şunlar olduğunu söyler: Birincisi; aklî deliller, ru'yetullahın imkânsız olduğuna delâlet eder. İkincisi; ziyâdenin, kendisine ziyâde edinilen şeyin cinsinden olmalıdır. Hâlbuki ru'yetullah, cennet nimetlerinden değildir. Üçüncüsü; sizin bu konuda söylemiş olduğunuz "ziyâde, Allah'a bakmaktır" sözü teşbihi gerektirir. Çünkü bakma, başın, görülmek istenen şeyin tarafına doğru çevrilmesidir. Bu da görülmek istenen şeyin bir cihette bulunmasını gerektirir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır. Böylece de ru'yetullahın imkânsız olduğu sabit olmuş olur. O nedenle bu kelimenin başka bir şeye hamledilmesi gerekir. İşte bu noktada el-Cübbâî şöyle der: "el-hüsnâ, hak edilen mükâfat demektir. "Ziyâde" ise, Allah'ın bu mükâfata

---

[290] el-Yûnus 10/25: "Allah esenlik yurduna çağırır ve dileyeni doğru yola iletir." (وَاللّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ وَيَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ)

[291] el-Kıyâme 75/22-23.

[292] el-İnsân 76/20.

[293] Bu anlam, er-Râzî'nin daha önce de ifade ettiği gibi ayette geçen "mülken kebîrâ" (مُلْكًا كَبِيرًا) ifadesinin "meliken kebîrâ" (مَلِكًا كَبِيرًا) olarak okunması halinde geçerlidir.

lütuf olarak ilavede bulunmasıdır. Benim bu söylediklerimin doğruluğuna hem Kur'ân hem de müfessirlerin görüşleri delâlet eder. Ku'ân'ın doğrulamasına gelince; Allah'ın "*Çünkü Allah, onların mükâfatlarını eksiksiz öder. Onlara lütfundan ziyâdesini de verir*"[294] buyurmasıdır. Müfessirlerin görüşlerine gelince de; Hz. Ali (r.a.): "ziyâde, tek bir inciden yapılmış bir odadır", İbn Abbas (r.a.): "el-hüsnâ mükâfat, ziyâde de onun on katıdır", Hasan el-Basrî: "ziyâde on mislinden başlayıp yedi yüz misline kadar çıkan mükâfattır", Mücahid: "ziyâde, Allah'ın bağışlaması ve hoşnut olmasıdır", Yezid İbn Semûre: "ziyâde, cennetliklere bir bulutun uğrayıp "size istediklerinizi yağdırayım" demesi ve istedikleri her şeyi onlara yağdırmasıdır" demiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri de bu vecihlere şöyle cevap vermiştir: "Sizin 'aklî deliller, Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğuna delâlet eder' şeklindeki görüşünüz kabul edilemez. Çünkü biz usûl kitaplarında o görüşlerin tutarsız ve zayıf olduğunu beyan etmiştik. 'Ziyâdenin, kendisine ziyâde edinilen şeyin cinsinden olması gerekir' sözüne gelince; biz diyoruz ki: Kendisine ilave edinilen şey, belli bir miktar ile sınırlandırıldığı zaman, ona ilave edilen şeyin başka bir cinsten olması gerekir. Birincisinin misali, bir adamın başka birine "ben sana ziyadesiyle on ölçek buğday verdim" demesidir. Bu durumda o ilavenin buğday cinsinden olması gerekir. İkincisinin misali de, bir kimsenin bir başkasına "sana buğday bir de ilave verdim" demesidir. Bu durumda da o ilavenin buğdaydan başka bir şey olması gerekir. Bu sebeple ayette zikredilen "el-hüsnâ" cennettir. Cennet de belli bir miktar ile takdir edilmiş değildir. Dolayısıyla "el-hüsnâ" ile birlikte zikredilen "ziyâde"nin cennette bulunan bütün şeylerden farklı olması gerekir ki bu da ru'yetullahtır."[295]

Mu'tezile'nin "Allah'a bakma teşbihi gerektirir. Bu konuda zikredilen hadis[296] hem Allah'a bakma hem de O'nun bir yüzü olduğu anlamına gelir ki bu her iki açıdan da teşbihtir" sözüne gelince; biz diyoruz ki: "Bu haber hem ru'yetullahın imkânını hem de cismiyyeti (cisim olabilmeyi) içine almaktadır. Diğer taraftan Allah'ın bir cisim olmadığı konusunda da kat'î deliller vardır. Fakat O'nun görülmesinin imkânsız

---

[294] el-Fâtır 35/30: لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِن فَضْلِهِ…

[295] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 358-359.

[296] "el-Hüsnâ cennet, ziyâde de Allah'a nazar/bakmaktır."

olduğuna dair böyle kat'î bir delil yoktur. Dolayısıyla yapılacak şey, sadece yanlışlığına delil bulunan şey ile ameli terk etmektir."[297]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler vardır ki parıldarlar ve Rablerine bakarlar*."

Ayette geçen "nâdırah" (ناضرة) kelimesi "nadr"dan (نضر) türemiştir ve anlamı "taze, yumuşak" demektir. Bundan dolayı parlak olan renk için "nadr" kelimesi kullanılır. Buna göre "nâdırah" da her şeyin güzeli iyisi anlamına gelir ki ayetin ifade ettiği anlam da buna uygun olarak "kendisinde bir parlaklık, bir ışık bulunan yüzler vardır" demektir. Hz. Peygamber (sav)'in de "*Benim sözümü duyup da onu ezberleyen (aklına-gönlüne nakşeden) kulun yüzünü Allah parlatsın*"[298] anlamında bu kelimeyi kullanmıştır. Müfessirler "nâdırah" kelimesi hakkında ihtilaf etmişlerdir ancak hepsi de temelde aynı anlama gelir. Örneğin; "sevinçli", "yumuşak", "parlak", "aydın", "güleç" gibi anlamlar verilen "nâdırah" kelimesi temelde aynı şeyi ifade eder. ez-Zeccâc da yüzlerdeki parıltının, verilen cennet nimetlerinin sayesinde olduğunu ifade eder. Nitekim Allah bir ayetinde "*onların yüzlerinden na'îm cennetinin parlaklığını görürsün*"[299] buyurmuştur.[300]

Bir sonraki ayette ifade edilen "*Rablerine bakarlar*" sözüne gelince; Ehl-i Sünnet'in çoğu, kıyamet günü müminlerin Allah'ı görecekleri hususunda bu ayete tutunurlar. Mu'tezile ise bu ayetin Allah'ın görüleceğine delâlet etmediğini şu iki delille ispatlamaya çalışır. Birincisi; ayetin zâhirinin Allah'ın görüleceğine delâlet etmediği; ikincisi de ayet hakkında yapmış oldukları te'vîldir. Birinci delile göre Mu'tezile şöyle der: "Ayette geçen "ilâ" (إلى) harf-i cerri ile birlikte kullanılan "nazar/bakmak" (نظر) fiili, "görme" manasında değil, görmeye öncülük eden şey manasında kullanılmıştır. Bu da görme maksadıyla görülecek şeye gözbebeğinin çevrilmesi demektir. Gözün bakması, görmeye nispetle tıpkı kalbin (aklın) marifete

---

[297] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 359.

[298] İbn Mâce, 231,3056; ed-Dârimî, 233; Ahmed b. Hanbel, 16754, 16738. (نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها)

[299] el-Mutaffifîn 83/24: تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ

[300] er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, s. 302.

(bilgiye), kulağın da duymaya nispeti gibidir. Daha açık bir ifadeyle, nasıl ki kalbin nazarı (bakması) bilmenin öncüsü, kulak verme duymanın öncüsü ise gözün nazarı da görmenin öncüsüdür.

Mu'tezile görüşüne devamla şöyle der: "Nazar"ın görme anlamında olmadığının delilleri şunlardır: Birincisi; Allah'ın "*onların sana baktıklarını görürsün. Hâlbuki onlar görmüyorlar*"[301] ayetidir. Allah burada bir "görme" olmadığı halde "nazar" fiilini kullanmıştır. Dolayısıyla burada "nazar", "ru'yet/görme" anlamı dışında bir şeye delâlet eder. İkincisi; "nazar" fiili, ru'yet fiilinin almadığı sıfatları alır. Mesela; "göz ucuyla bakma", kızgın bir şekilde bakma", "memnun olmuş bir şekilde bakma" gibi anlamlar "nazar" fiiliyle kullanılır. Bütün bunlar, gözbebeğinin hareketinin, bu sıfatlara ve hallere delâlet etmesi sebebiyledir. O nedenle bu sıfat ve haller "ru'yet" fiiliyle birlikte kullanılmaz. Üçüncüsü; Arapça'da "görebilmen için ona bak" ve "ona baktım ve onu gördüm" cümleleri, ru'yetin "nazar"ın neticesi olduğuna delâlet eder. Yani "nazar", "ru'yetin" mukaddimesi durumundadır. Göz önce nazar eder/bakar, daha sonra baktığı şeyi görür ki bu da ru'yettir. Buradan çıkan sonuç şudur ki "nazar" ve "ru'yet" arasında fark vardır. Dördüncüsü; ayetteki "ilâ Rabbihâ nâzırah" (إلى ربها ناظرة) ifadesi "başkasına değil sadece Allah'a nazar eden" demek olup bu mana mef'ûlün fiili üzere takdim edilmesi (öne alınması) durumundaki manadır. Nitekim Allah "*o gün duracak yer ancak Rabbinin (huzuru)dur*"[302], "*o gün sevk yalnızca Rabbine doğrudur*"[303], "*dikkat edin, işler sadece Allah'a dönüp gider*"[304], "*ancak O'na döndürülürsünüz*"[305], "*dönüş ancak Allah'adır*"[306], "*sadece O'na tevekkül eder, yalnız O'na yönelirim*"[307] ayetlerinde buyurduğu gibi mef'ullerin takdimi ihtisas (mahsus kılma) anlamına delâlet etmektedir. İnsanların kıyamet günü sınırlandırılamayacak ve sayılamayacak pek çok şeye bakması mümkündür. Çünkü o gün müminler izleyici

---

[301] el-A'râf 7/198: وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ…

[302] el-Kıyâme 75/12: إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ

[303] el-Kıyâme 75/30: إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ

[304] eş-Şûrâ 42/53: أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ…

[305] el-Yâsîn 36/83: وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ…

[306] et-Teğâbun 64/3: وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ…

[307] el-Hûd 11/88: عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ…

konumundadır. Dolayısıyla ayet, bu "nazar"ın sadece Allah'a delâlet edip, akıl da onların Allah'tan başkasını görebileceklerine delâlet edince, Allah'a "nazar"dan maksadın "ru'yet" olmadığını anlamış oluyoruz. Beşincisi; Allah bir ayetinde "*Allah onlara kıyamet günü nazar etmez*"[308] buyurmuştur. Eğer Allah burada "*Allah onları kıyamet günü görmez*" demiş olsaydı buradan "ru'yet" ile "nazar"ın aynı anlamda olduğu anlaşılırdı. Fakat burada Allah görmediğini değil, onlara bakmadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla buradan da anlaşıldığı üzere "nazar" ile "ru'yet" farklı manalara delâlet eder. İşte bütün bu izahlarla, ayette geçen "nazar" ifadesinin "ru'yet" anlamına gelmediği anlaşılmış olur.[309]

Mu'tezile'nin bu ayetin Allah'ın görüleceğine delâlet etmediğini ispatlamaya çalıştığı ikinci delili de ayet hakkında yapmış olduğu te'vîldir. Mu'tezile ayette geçen "nâzırah" kelimesine bakma değil bekleme anlamı verir. Yani onlara göre ayetin manası "*Allah'ın mükâfatını beklerler*" olur. Araplar'ın "intizâr/bekleme" manasında harf-i cerrsiz kullanmış oldukları "nazar" fiili, insanın bizzat kendisinin gelmesi beklendiğinde kullanılır. Fakat insanın değil de yardım ve bağışın gelmesini bekleme durumunda ise "nazar" fiili "ilâ" harf-i cerriyle birlikte kullanılır. Ayette de bu harf-i cerr "nazar" fiiliyle kullanıldığı için burada Allah'a bakma değil, O'nun rahmet ve bağışlamasını bekleme anlamı kast edilmiştir. Yani ayetin anlamı "*o gün birtakım yüzler güleçtir, sevinçlidir ve ancak Rablerinin nimetlerini beklemektedir*" olmuş olur.

Ayetin başka bir te'vîli de "Bu yüzler, hiçbir şeye dönmez, hiçbir şeye bakmaz, ancak ve ancak Allah'a dönerler" şeklinde olabilir. Bunun anlamı da kıyamet günü orada bulunanlar, Allah'a alabildiğine yalvarıp yakarmalarından, O'nun dışında her şeyden ümit kesmiş olmalarından dolayı sanki O'na nazar ediyor gibidirler.[310]

er-Râzî, Mu'tezile'nin ayet hakkında yapmış olduğu bu yorumlara şu şekilde cevap verilebileceğini söyler: "Mu'tezile'nin "nazar", "ru'yet" manasına gelmez" şeklindeki sözün cevabına gelince; biz "nazar"ın "ru'yet" anlamına gelebileceğine

---

[308] el-Âli İmrân 3/77: وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...

[309] er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, s. 303-304.

[310] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 305-306.

şunları delil getirebiliriz: Birincisi; Hz. Musa (as)'nın Allah'a "Sana bakayım" (أنظر إليك) demesidir. Eğer "nazar", gözü görülebilecek şeye çevirmekse o halde Hz. Musa (as), Allah'ın bir mekân ve cihette olduğunu düşünerek böyle söylemiştir ki bu imkânsızdır. İkincisi de; nazarın, iradeye bina edilmesidir. Böylece nazar, iradeden sonra meydana gelir. Gözbebeğini çevirip durma ise iradeden sonra olan bir iş değildir. Bu konuda başka bir izah da şu şekilde olabilir: Biz "nazar"ın, gözbebeğini, görmeyi isteyerek, görülecek şeye doğru çevirmekten ibaret olduğunu kabul ediyoruz. Fakat diyoruz ki: Bu ifadeyi hakikat manasına hamletmek imkânsız olunca, sebebin ismini müsebbebe vererek, bunu müsebbebe yani görme manasına hamletmek gerekir. Dolayısıyla buradaki "nazar"ı görme manasına hamletmek "intizâr/bekleme" anlamına hamletmekten daha evlâdır. Çünkü gözbebeğini çevirmek, görmenin bir sebebidir. Oysa gözbebeğini çevirme ile bekleme arasında bir ilgi yoktur. Haliyle bunu "ru'yet" manasına almak, "intizâr" manasına almaktan daha uygundur.[311]

Mu'tezile'nin "nazar, intizâr manasına gelir" şeklindeki görüşüne karşı Ehl-i Sünnet olarak onlara şu iki mukaddime ile cevap veririz: Birinci mukaddime: Kur'ân'da "intizâr" manasına gelen "nazar" ifadesi çokça yer alır. Fakat bu kelime bu manada kesinlikle "ilâ" harf-i cerriyle kullanılmamıştır. Örneğin Allah "*bizi bekleyin, nurunuzdan alalım*"[312], "*onlar ancak bunun te'vîlini bekliyorlar*"[313], "*onlar ancak Allah'ın kendilerine gelmesini mi bekliyorlar*"[314] buyurmuştur. Bu ayetlerin tamamında "nazar" bekleme anlamında ve harf-i cerrsiz kullanılmıştır. "İlâ" harf-i cerri ile birlikte kullanılan "nazar"ın ancak "görme" anlamına geldiği ise açıktır. Dolayısıyla "*Rablerine bakarlar*" ayetinde "intizâr" anlamının olmadığını söylemek doğrudur.[315]

İkinci mukaddime: Farz edelim ki "ilâ" harf-i cerri ile birlikte kullanılan "nazar" fiili "intizâr/bekleme" anlamına gelmiş olsun. Fakat bu ayeti bu anlama hamletmek mümkün değildir. Çünkü beklemeden dolayı duyulan lezzet, dünyada iken

---

[311] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 306.

[312] el-Hadîd 57/13: … انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُورِكُمْ…

[313] el-A'râf : 7/53: … هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ

[314] el-Bakara 2/210: … هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّه

[315] er-Râzî, *a.y.*

de söz konusudur. Dolayısıyla, bu işin ahirete teşvik etme sadedinde zikredilmesinin güzel olabilmesi için, ahirette dünyadakinden daha fazla ve mertebece daha üstün bir şeyin bulunması gerekir. Bu yüzden burada kastedilen anlamın "intizâr" değil "ru'yet" olduğu anlaşılmış olur. Mu'tezile'nin bu konuda yapmış olduğu te'vîllerin de bu şekilde tutarsız ve bâtıl olduğu sabit olmuş olur.[316]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır hayır! Şüphesiz ki o gün onlar kesinlikle Rablerinden perdelenmişlerdir.*"

Müellif, bu ayetin başında gelen "kellâ" (كَلاَّ) ifadesi hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini söyler. ez-Zemahşerî buradaki "kellâ"nın "kalplerde hükümran olan ve pas yapan o fiilden men etme" manasında olduğunu söylemiştir. Keffâl ise şöyle demiştir: "Allah diğer sûrelerde, haddi aşan günahkârın şöyle dediğini beyan etmiştir: "*Eğer ahiret gerçekten varsa, Allah orada da bana mal ve evlat verir.*"[317] Daha sonra da Allah, o kimsenin bu sözünü yalanlayarak "*gayba mı muttali oldu, yoksa Allah katından (bu hususta) bir söz mü aldı?*"[318] ve "*ben kıyametin kopacağını da sanmıyorum. And olsun ki, şayet Rabbime döndürülürsem, muhakkak ki O'nun katında benim için cennet vardır*"[319] buyurmuştur. Bu durum, Kur'ân'da bahsi geçen şeylerden bir husus olunca artık Allah aynı ifadeleri burada (el-Mutaffifîn 83/15) zikretmemiş ve sanki "durum onların ahirette kendileri için cennet vardır dedikleri gibi değildir. Aksine onlar o gün, Rablerinden kesinlikle perdelenmişlerdir" buyurmuştur.[320]

Âlimlerimiz bu ayete dayanarak, o günahkârların Allah'ı göremeyeceklerini, müminlerin ise görebileceklerini beyan etmiştir. Yani Allah buradaki perdeleme işini kâfirler için bir tehdit ve va'îd olarak ileri sürmüştür. Kâfirler için ileri sürülen şey de müminler için câiz değildir. Bu nedenle müminler Rablerini görecekken kâfirler bundan mahrum bırakılacaklardır. Mu'tezile'nin burada da ru'yetullahın vuku bulacağına dair

---

[316] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 307.

[317] el-Meryem 19/77.

[318] el-Meryem 19/78: أَاطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

[319] el-Fussilet 41/50: … وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى…

[320] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 574-575.

itirazları vardır. Bu konuda el-Cubbâî şöyle der: "Bu ayetten kastedilen mana Rablerinin rahmetinden perdelenmedir." Ebû Müslim de şöyle demektedir: "Ayetteki perdelenme ifadesi, 'o kimseler yakınlaştırılmışlar (mukarreb) değillerdir' anlamındadır." el-Ka'bî de şöyle demektedir: "O kimselerin perdelenmesi, onların hafife alınıp yardımsız ve çaresiz bırakılarak aşağılanması demektir." İşte Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşleri bunlardır. Öte yandan bizim görüşümüzü teyit eden başka bir husus da müfessirlerin açıklamalarıdır. Mukâtil "ayetin manası şu şekildedir: Onlar, arzolunma ve hesaba çekilmesinden sonra Rablerini göremezler. Müminler ise Rablerini görürler" derken, el-Kelbî de: "Onlar Rablerini görmekten men olurlar. Müminler ise O'nu görmekten men edilmez" demiştir. Malik b. Enes'e bu ayet hakkında soru sorulduğu zaman o da şöyle demiştir: "Allah'ın düşmanları men edilip de O'nu göremeyince, şüphesiz ki Allah dostlarının da Allah'ın onlara tecellisiyle O'nu görmeleri gerekir." İşte ayet hakkında bizim ve diğerlerinin görüşleri bundan ibarettir. Allah en iyisini bilir.[321]

4. Kelam Ehlinin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

Sünnî kelamı benimsemiş müfessirlerin yaklaşımları, çalışmamızda ele almış olduğumuz diğer yaklaşımlardan en mutedil olanıdır. Çünkü bu yaklaşım, ne Mu'tezile ve Şia gibi aklı gerektiğinden fazla ön planda tutmuş ne de Selefiyye gibi sadece nassların zâhirine bağlı kalmakla te'vilden kaçınmıştır. Sünnî yaklaşıma mensup âlimler, nassın zâhirine bağlı kalmakla birlikte gerektiği yerde Kur'ân ve sünnetle çelişmeyecek şekilde aklî izahlara da başvurmuşlardır. Yani Mu'tezile'nin aksine zaruri yerlerde aklî izahlara başvurmuşlar ancak aklı asla naklin önüne geçirmemişler, aklı nassa tercih etmemişlerdir. Bu sebeple Sünnî âlimler, ele alınan konu ya da meselenin çözümü nasslarla tam anlaşılamadığında devreye aklı sokarak meseleyi daha geniş açıdan ele almış ve çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Çalışmamızın konusu olan ru'yetullah meselesinde de bu yaklaşıma mensup müfessirler, konuya ilişkin ayetleri hem diğer naslarla hem de aklî izahlarla açıklamaya çalışmışlar, muarızlarının görüşlerini de ele alarak bunları hem naklî hem de aklî delillerle çürütmeye çalışmışlardır.

---

[321] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 575-576.

Sünnî yaklaşıma mensup müfessirlerin ru'yetullah hakkındaki görüşlerini değerlendirmeye gelecek olursak; bu yaklaşım altında ele almış olduğumuz ilk müfessir olan et-Taberî'nin görüşlerine bir göz atalım.

et-Taberî, el-En'âm 6/103. ayette geçen idrak meselesine dikkat çeker.[322] Gerçi tüm müfessirler bu ayette aynı kelimeye dikkat çeker ancak ru'yetullahı kabul etmeyenler bu kelimeyi ru'yet ile eş tutarlar. Dolayısıyla idrakin nefyedildiği bu ayete, ru'yetullahın nefyedildiğini ifade ederek ahirette Allah'ın gözlerle görülemeyeceği anlamını verirler. Ancak Sünnî müfessirler burada geçen idrak ile ru'yetin farklı anlamlarda olduğunu, bu sebeple ayetin idrakin nefyi ile ru'yetin de nefyedildiği anlamına gelemeyeceğini iddia ederler ve delillerini de bu yönde getirirler. et-Taberî de burada geçen idrakin ihâta anlamına geldiğini, dolayısıyla da ayette nefyedilen şeyin ru'yet değil idrak olduğunu söyler. Yani et-Taberî'ye göre ayet, Allah'ın görülemeyeceğini değil ihâta edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü idrakin anlamı ru'yetten farklıdır. Ayrıca müellif, gözlerin Allah'ı idrak edememesini sadece dünya ile sınırlar. Yani gözlerin dünyada Allah'ı idrak edemeyeceğini savunur.

et-Taberî, bu ayetin Allah'ın görüleceğine delil olduğunu ru'yetullaha ilişkin diğer ayetler ve bu konuda vârid olan hadislerle de destekler. Bu delilleri sunduktan sonra da et-Taberî ru'yetullahı reddetmenin mümkün olmadığını söyler. Zira hem Kur'ân'da bununla ilgili açık ifadeler[323] hem de Hz. Peygamber (sav)'den gelen sahih bir haber[324] varken ru'yetullahı inkâr etmek mümkün değildir. et-Taberî'ye göre bu delillere rağmen ru'yetullahı inkar edenler, kendi akıl ve heveslerine göre hareket etmiştir. Bu sebeple de onların iddiaları asılsız, delilleri de geçersizdir.[325]

et-Taberî, ayet hakkında zikredilen diğer görüşleri aktararak her birine cevaplar verir. Biz bunları ilgili kısımda aktardığımız için burada tekrar etmiyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki et-Taberî vermiş olduğu cevaplarla muarızlarının delillerini çürütmede

---

[322] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 460.

[323] el-Kıyâme 75/22-23.

[324] *Rabbinizi bulutsuz bir günde güneşi, dolunaylı bir gecede de ayı gördüğünüz gibi açıkça göreceksiniz*.

[325] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 461.

başarılı olmuştur. Zira getirmiş olduğu deliller hem naklen hem de aklen makuldür. Ru'yetullah konusunda et-Taberî kendince doğru olan hususun Hz. Peygamber (sav)'den gelen sahih haberlerin beyan ettiği görüş olduğunu söyler ki bu da ru'yetullahın ahirette gerçekleşeceği görüşüdür.[326]

el-A'râf 7/143. ayet hakkında, Hz. Musa (as)'nın Allah ile konuşması konusunda farklı rivâyetler aktaran et-Taberî, tarihçi yönünün de olması hasebiyle bu ayetin tefsirinde isrâlî haberleri aktarmaktan çekinmez. Nitekim ona göre tarih bilgisi herhangi yolla elde edilemeyecek bilgidir. Bu sebeple de tefsirinde isrâiliyyâta oldukça yer vermiştir. Bu ayette de Hz. Musa (as)'nın dağa çıkıp Allah ile konuşmayı istemesi hususunda uzunca bir rivâyet zikreder. Bu rivâyeti, et-Taberî'nin ayeti tefsir ettiği kısımda zikretmiştik. Şunu ifade edelim ki et-Taberî'nin dediği gibi tarihi bilgiler ancak aktarmakla bilinebilir. Bu bilgilerin başka yollarla öğrenilmesi imkansızdır ve doğruluğu ispatlanması güç bilgilerdir. Fakat isrâilî bilgilerin de kaynağı şüphelidir. Zira bu bilgilerin doğruluğu ihtimal dahilinde olduğu gibi İslâm'a zarar vermek için uydurulmuş bilgiler olması da muhtemeldir. Bu nedenle bu gibi bilgilerin, ayetlerin açıklanması konusunda delil gösterilmesi sağlam ve doğru bir yol değildir. Ancak bunların kullanılmasında et-Taberî'ye göre bir beis yoktur. Zaten bu türden bilgiler herhangi bir hüküm içermediğinden bunlara itibar etmemenin doğuracağı bir zarar yoktur. Bunlar hikâye türü bilgilerdir.

et-Taberî'nin, bu ayetin tefsirinde aklımıza takılan bir nokta vardır ki o da ru'yetullah konusunda tartışmalı bir delil olan bu ayetin açıklamalarında bu meseleyi ele almaz. Yani bu ayetin ru'yetullaha delil oluşuna ve bu konu hakkındaki tartışmalara değinmez. Sadece Hz. Musa (as)'nın Allah ile konuşma isteği konusunda farklı farklı rivâyetler aktarır.[327] Rivâyetlere baktığımızda et-Taberî'nin, Allah'ın dünyada değil fakat ahirette görüleceğini ima ettiğini anlıyoruz ancak asıl mesele olan bu konuya değinmeyip sadece rivâyetleri aktarması ayetin tefsiri için eksik kalmıştır diyebiliriz. Zira daha önce de söylediğimiz gibi isrâilî rivâyetlere de yer veren et-Taberî'nin

---

[326] et-Taberî, *a.g.e.*, IX, s. 465-468.

[327] et-Taberî, *a.g.e.*, X, s. 420-436.

ru'yetullah meselesi hakkında sadece bu gibi rivâyetleri delil getirmesi hem taraftarları hem de muarızları için yeterli değildir. Getirilen delilin daha somut ve ispatlanabilir bilgilerden olması, mesele hakkında daha tatmin edici ve sahih sonuca ulaşmada daha isabetli bir yöntem olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

et-Taberî, el-Yûnus 10/26. ayette geçen ve ru'yetullah meselesinde tartışma konusu olan "ziyâde" kelimesiyle alakalı hadis ve sahabi sözlerini aktarır. Bu kelimeye verilen farklı anlamları ele alan müellif, sonuç olarak hepsinin de makul olduğunu söyler.[328] Çünkü et-Taberî'ye göre Allah bu ayette umumî bir lafız zikretmiştir ki bu umumî lafız rivâyetlerde geçen tüm anlamlara hamledilebilir. Bu görüşe biz de katılıyoruz. Zira ayetin metnine baktığımızda "el-hüsnâ" lam-ı ta'rifle, "ziyâde" ise nekra olarak zikredilmiştir. Bu sebeple de bu kelimenin anlam alanı daha geniş olabilir. Ancak ru'yetullah meselesinde delil gösterilen bu ayet hakkında da müellif tartışmalara değinmemiş, ayetin ru'yetulahın imkanına delil olduğunu ispatlama cihetine gitmemiştir.

el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerin açıklamasında et-Taberî yine ayetlerde geçen bazı kelimeler hakkında rivâyetler aktarır. Ancak aktarılan bu rivâyetlerde doğru olan görüşün, Allah'ın görülmesini beyan eden haberler olduğunu söyler. Bunu delillendirmek için de Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre ve Süheyb (r. anhum)'den rivâyet edilen hadisleri zikreder. et-Taberî kendisine gelen rivâyetler doğrultusunda da bu ayetlerin anlamının Allah'ın cemaline bakmak olduğunu ifade eder.[329] Müellif, el-Mutaffifîn 83/15. ayet hakkında da tefsirde takip ettiği metot gereği ayet hakkında farklı rivâyetler aktarır.[330] Ancak ru'yetullah meselesi hakkında bu ayetin delil oluşuna ve mesele hakkındaki tartışmalara yine değinmez.

et-Tâberî'nin ayetler hakkındaki yorumlarına baktığımızda dikkat çeken bir nokta vardır ki o da ayetlere ilişkin rivâyetlerin hiçbirini göz ardı etmemesidir. Yani bir ayet hakkında farklı sahabelerden gelen farklı rivâyetlerin özellikle de ceza ve mükâfata

---

[328] et-Taberî, *a.g.e.*, XII, s. 163-165.

[329] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, s. 505-508.

[330] et-Taberî, *a.g.e.*, XXIV, s. 204-206.

dair haber veren rivâyetlerin hepsinin de mümkün olabileceğini savunur. Ona göre Allah, bu tür haberlerde eğer bir kısıtlama getirmemişse rivâyetlerde bahsedilen akıbetlerin hepsi mümkündür.

Ele almış olduğumuz ikinci bir müfessir de İmam Mâtûrîdî'dir. et-Taberî'den farklı olarak İmam Mâtûrîdî, kelâmcı yönünün de olması hasebiyle ru'yetullah meselesine kelâm açısından da yaklaşmış, konu hakkındaki tartışmaları incelemiş ve kendince deliller getirerek meseleyi vuzuha kavuşturmayı amaçlamıştır.

el-En'âm 6/103. ayette zikredilen "gözler" ifadesi İmam Mâtûrîdî'ye göre yaratılmış olanlardır. Yani ona göre ayetin anlamı gözler değil yaratılmış olan hiçbir varlık Allah'ı idrak edemez. İmam Mâtûrîdî de et-Taberî gibi burada idrak meselesine dikkat çeker. Ona göre gözlerin mahlukat yerine kullanılması, mevcut olan şeylerin gözlerle idrak edilmesindendir. Ayrıca ayete zikredilen eğer kafa gözü olsaydı o halde bu ayet ru'yetin ispatına delil olurdu. Ancak İmam Mâtûrîdî'ye göre burada zikredilen şey kafa gözü değildir. Çünkü görmek idraki de beraberinde getirir. Zira görmeyen idrak de edemez. Burada idrak nefyedildiği için görmek de nefyedilmiştir. Şunu ifade edelim ki İmam Mâtûrîdî burada ru'yeti inkâr etmemektedir. Onun söylemeye çalıştığı şey, idrak ru'yet ile gerçekleşir ancak görünen her şey idrak edilemez. Yani göz, gördüğü her şeyin mahiyetini ve keyfiyetini bilecek şekilde idrak edemez. Sadece görür. Ayette zikredilen şey de Allah'ın gözlerle idrak edilemeyeceği konusudur. Yoksa Allah görülmez demek değildir. İmam Mâtûrîdî'ye göre Allah'ın bilinebilmesi görmeyle değil ayetlerle, hissî ve müşahede edilen şeylerle bilinir. Yani ayetler, deliller her şey Allah'ın bilgisine ulaştırır. Yoksa Allah gözle ne idrak edilebilir ne de tam anlamıyla bilinebilir. Allah, kendisi hakkındaki bilgiyi, dilediğine dilediği kadar verir.[331]

İmam Mâtûrîdî, el-A'râf 7/143. ayette zikredilen Hz. Musa (as) ve Allah'ın konuşmasının şekil ve mahiyetini tespit etmenin mümkün olmadığını söyler ki bu konuda bizde kendisine katılıyoruz. Zira ayette bu konuşmanın nasıl gerçekleştiği ile ilgili bir bilgi yoktur. İmam Mâtûrîdî daha sonra ayet hakkında zikredilmiş farklı

[331] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, V, s. 165-168.

görüşleri aktarır ve bunlara cevaplar verir.[332] Bu görüş ve cevaplarla da ru'yetullahın mümkün olduğunu ispatlamaya çalışır ve görüşüne ayetlerden deliller getirir. Biz bu görüş ve delilleri ilgili kısımda zikretmiştik. İmam Mâtûrîdî'nin görüşlerini incelediğimizde şunu gayet açık ve net bir şekilde görürüz ki neredeyse meseleye dair tüm deliller ve tartışmaları ele almış ve her birine makul izahlar getirmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi müellifin kelâmî yönünün olması da bu izahların makul ve tutarlı oluşunda etkilidir. Zira naklî delilleri aklî izahlarla desteklemiş, meselenin çözümünde kelâm ilminin metotlarından faydalanmıştır. Bu sebeple diyebiliriz ki İmam Mâtûrîdî'nin ru'yetullah meselesi hakkındaki delilleri, izahları ve örneklendirmeleri, böylesi zor ve tartışmalı bir konunun anlaşılmasında bizlere oldukça yardımcı olmuş ve mesele hakkında kafamızdaki bazı soru işaretlerini hemen hemen ortadan kaldırmıştır.

el-Yûnus 10/26. ayette geçen "el-hüsnâ" ve "ziyâde" kelimeleriyle ilgili rivâyetleri aktaran İmam Mâtûrîdî, bu kelimeler hakkında Allah'tan gelen bir haber olması dışında bir şey bilmediğini söyler ve ru'yetullah konusunda bu ayetin ne anlam ifade ettiğine, delil oluşuna ve mesele hakkındaki tartışmalara değinmez. Ancak dikkatimizi çeken bir husus var ki; el-A'râf 7/143. ayetin açıklamalarında söz konusu ayeti yani el-Yûnus 10/26. ayeti Allah'ın görülebileceğine delil olarak getirmiştir.[333] Ayrıca bu ayetin tefsirinde farklı açıklamaların olduğunu ancak söz konusu ru'yetullah ise -ki ona göre ayetin zâhiri anlamı da budur- bu ayetin farklı alanlara çekilmesinin lüzumsuz olduğunu ifade eder. Fakat ayeti müstakil olarak ele aldığında, bu ayet için sadece rivâyetleri aktarır ve Allah'ın bu ayetle haber verdiği dışında başka bir şey bilmediğini söyler.

İmam Mâtûrîdî, el-Kıyâme 75/22-23. ayetler için yaptığı açıklamalarında, bu ayetin Allah'ın görüleceğine delil olduğunu ifade eder. Ancak ayette zikredilen "ilâ Rabbihâ nâzırah" ifadesine Mu'tezile'nin iddia ettiği sevap bekleme anlamının verilmesini de mümkün görür. Fakat daha sonra bu görüşün yanlış olduğunu söyler. Çünkü ayeti, bakma anlamına hamledersek, bundan sonra ayetin sevap bekleme veya

---

[332] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, VI, s. 47.

[333] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, VI, s. 50.

nimetlere bakma gibi anlamlara hamledilmesi söz konusu değildir. İmam Mâtûrîdî'ye göre bu ayet ru'yetin zorunluluğuna olmasa bile imkanına delildir.[334]

Mu'tezile'nin bu ayetler hakkında yapmış olduğu açıklamalar ve farklı ayetlerden getirmiş oldukları delilleri zikreden İmam Mâtûrîdî, aynı ayetleri ele alarak Mu'tezile'ye cevaplar verir ve görüşlerini çürütmeye çalışır ki biz bu konuda muvaffak olduğuna kani olduk. Zira vermiş olduğu cevaplar aklen makul ve tutarlıdır.

İmam Mâtûrîdî, sözün özü ru'yetullahın zorunlu olduğunu fakat keyfiyetinin nasıl olacağını bilmediğini söyler. Çünkü keyfiyet sûreti olanlar içindir. Allah ise keyfiyetsiz bir şekilde görünecektir.

İmam Mâtûrîdî, el-Mutaffifîn 83/15. ayet hakkında farklı rivâyetleri aktarır ancak ru'yetullah ile ilişkisine değinmez ve ayet hakkında kendi görüşünü zikretmez.[335] Ancak diğer ayetlerde getirmiş olduğu deliller, aklî izahlar ve muarızlarına vermiş olduğu cevaplar ru'yetullahın mümkün olduğunu ispatlar niteliktedir. Bu sebeple İmam Mâtûrîdî'nin görüşlerine biz de katılıyoruz.

Sünnî yaklaşım başlığı altında ele almış olduğumuz son müfessir Fahreddin er-Râzî'dir. er-Râzî'nin diğer müfessirlerden farklı olan özelliği ayette bahsedilen konuyu hem tüm yönleriyle ele alması hem de konu hakkında sorulmamış fakat sorulması muhtemel meseleleri sorup ve bunlara cevaplar vermesidir. Ayrıca konu hakkında hem naklî hem de aklî delilleri izah ettiğinden eseri hacimli ve bilgi bakımından dolgundur.

er-Râzî'nin görüşlerine gelecek olursak, tefsirinde izlediği metot üzere öncelikle ayet hakkındaki meseleleri zikreder. el-En'âm 6/103. ayette de ayetle ilgili meseleleri zikrederek ayetin ne anlamlara geldiğini ifade eder. er-Râzî'ye göre söz konusu ayet Allah'ın görüleceğine delildir ve bir övgüdür. Zira Allah'ın görülmeyen bir varlık olup da görüleceğini söylemesi kendisi için bir övgüdür. Aksi halde görülmeyen bir varlığın görülmeyeceğini söylemek zaten malumun ilanıdır ki bu bir övgü sebebi

---

[334] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, XVI, s. 300-304.

[335] el-Mâturîdî, *a.g.e.*, XVII, s. 111.

değildir. Bu nedenle söz konusu ayet Allah'ın idrak edilemeyeceğini ifade ettiğinden bir övgü sebebidir ve ru'yetullahın delilidir. Eğer Allah görülemeyecek olsaydı görülmesini nefyetmesinde bir hikmet olmazdı.[336] er-Râzî'nin bu açıklaması gayet yerinde ve doğru bir çıkarımdır. Zira görülmeyen bir şeyin görülmeyeceğini söylemek boş bir sözdür. Bu sebeple ayetin idraki nefyetmesi aslında ru'yetullahın mümkün olduğuna delildir.

er-Râzî'ye göre ayette zikredilen gözlerden maksat insanlardır ki İmam Mâtûrîdî'nin ifade ettiği yaratıklardan daha özel bir anlamlandırmadır. Ayrıca er-Râzî'ye göre gözlerin Allah'ı göremeyeceğini söylemek umum ifade etmez. Yani nefyedilen şey geneli kapsamaz. Bu sebeple herkes Allah'ı göremez demek hiç kimse göremez anlamına gelmemektedir. er-Râzî bu ifadelerle, ru'yetullahın mümkün olmadığını iddia edenlere cevap vermiş olur. Zira ru'yeti inkâr edenlerin bir kısmı bu ayetin umum ifade ettiğini ve herkesi kapsadığını iddia etmiştir.[337] er-Râzî, daha sonra Mu'tezile'nin ve özel olarak da Kâdî Abdülcebbâr'ın ayet hakkındaki görüşlerini ele almış ve her birine hem naklî hem de aklî delillerle cevaplar vererek ru'yetullahın imkanını ispatlamaya çalışmıştır.[338] Ele almış olduğumuz müfessirler arasında er-Râzî, bu meselede tam anlamıyla vukufiyetini ispatladığını, getirmiş olduğu deliller ve aklî izahların da tutarlı ve sağlam olduğunu açıkça söyleyebiliriz. Zira mesele hakkında hem eşi görülmemiş bir akıl yürütme tekniği kullanmış hem de naklî delillerle aklî izahlarını desteklemiştir. Bu sebeple mesele hakkındaki görüşleri bizce de kabul görmüştür.

el-A'râf 7/143. ayetin açıklamalarında er-Râzî, öncelikle Allah'ın kelâmının mahiyeti üzerinde durur ve bu konuda serd edilmiş görüşleri zikreder. Hanbelîler ve Haşviyye'ye mensup olanlara göre Allah'ın kelâmı kendi gibi ezelîdir. er-Râzî bunun asılsız olduğunu ve aklı başında bir kimsenin bunu asla söylemeyeceğini ifade eder.[339] Çünkü Allah'ın kelâmını kendi zâtı gibi kabul edersek o zaman birden fazla ezelî varlığın mevcut olduğunu söyleriz ki bu imkansızdır. Zira ezelî olan tek varlık Allah'tır.

---

[336] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 85.

[337] er-Râzî, *a.g.e.*, X, s. 86.

[338] er-Râzî, *a.g.e.*, X, 86-92.

[339] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 48.

er-Râzî'nin eleştirdiği ikinci bir görüş de Mu'tezile'ye aittir ki onlara göre Allah'ın kelâmı hâdistir ancak kelâmı oluşturan harflerin yeri ve mahalli Allah'ın zâtından başka bir maddedir.[340] Bu durumda da Allah'ın kelâmının zâtından ayrı olduğu kabul edilmiş olur ki bu da kabul edilemez. Zira Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın kelâmı zâtından ayrı değildir, ses ve harfler dışında hakiki bir sıfattır. Bu konu gaybî bir mesele olduğu için kesin ve doğru bir sonuca ulaşmak zordur. Zira Allah'ın kelâmını Hz. Musa (as)'dan başkası işitmemiştir. Dolayısıyla da mahiyeti bilinememektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'in görüşü, bu konuda söylenen sözlerin en makul olanı gibidir. Onlara göre Allah'ın kelâm sıfatı ezelî ve kadim, ses ve harfler ise hâdistir.

er-Râzî'nin ayetle ilgili ele aldığı başka bir mesele de bu ayetin ru'yetullahın imkanına delil olup olmadığı meselesidir. Bu konuda da öncelikle Mu'tezile'nin özellikle de Kâdı Abdülcebbâr'ın görüşlerini ele alır ve onları eleştirerek her bir iddiasına cevaplar verir.[341] İlgili bölümde aktardığımız bu görüşler ve cevaplar incelendiğinde görülür ki er-Râzî, Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesinde ve bu ayet bağlamında ileri sürdüğü görüşleri gayet açık ve net delillerle geçersiz kılmış, mesele hakkında zikrettiği naklî ve aklî delillerle de konuyu vuzuha kavuşturmuştur. Şunu ifade edelim ki ru'yetullahı kabul eden müfessirler, etmeyenlerin görüşlerini ele almış, incelemiş ve gerekli eleştiri ve cevapları zikretmiştir. Ancak ru'yetullahı kabul etmeyenler ise ru'yetullahı kabul edenlerin delillerini çürütmede ve kendi delillerini ispatlamada yetersiz kalmıştır. Bu da mesele hakkında hangi tarafın daha doğru ve isabetli görüş sunduğunu bizce kanıtlar niteliktedir.

er-Râzî, el-Yûnus 10/26. ayette geçen "ziyâde" kelimesinin müphem olduğunu dolayısıyla da müfessirlerin bu kelime hakkında ihtilaf ettiğini söyler. Bu kelime hakkındaki görüşleri veren er-Râzî, sonuç olarak kelimenin ru'yetullah manasına geldiğini, aksini iddia edenlerin ise hata ettiğini söyler ve bu konuda deliller sunarak görüşünü ispatlamaya çalışır.[342] el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerde de ru'yetullah

---

[340] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 49.

[341] er-Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 50-54.

[342] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 356-359.

meselesinde tartışma konusu olan "nâzırah" ifadesine değinen er-Râzî, bu kelimenin Allah'a bakma anlamına geldiğini, aksini iddia edenlerin ise yine hataya düştüğünü naklî ve aklî izahlarla ispatlamaya çalışır. Bu kelimeye "bekleme" anlamını verenlerin yani Mu'tezile ve taraftarlarının delillerini farklı ayetlerden ve kelimenin sözlük anlamlarından deliller getirerek söz konusu kelimenin bu anlama gelemeyeceğini açıklamaya çalışır.[343] er-Râzî'nin getirmiş olduğu deliller aksini iddia edenlere göre daha sağlam ve tutarlıdır. Zira er-Râzî, tefsirinde takip ettiği usul üzere ele aldığı meseleyi tüm yönleriyle inceler ve birden fazla delille ispatlamaya çalışır. Bu yüzdendir ki er-Râzî'nin görüşleri, delillerinin sağlamlığı ve tutarlılığı açısından oldukça güçlüdür. el-Mutaffifîn 83/15. ayette de aynı metodu kullanan er-Râzî, bu ayetin de ru'yetullahın imkanına delil olduğunu, ayetin ifade ettiği üzere de kafirlerin bu nimetten alıkonulacağını söyler. Bunları ifade ederken de konu hakkındaki delillerini zikreder.[344]

er-Râzî'nin ru'yetullaha ilişkin ayetler hakkında yapmış olduğu açıklamalar, getirdiği naklî ve aklî deliller, muarızlarının eleştiri ve iddialarına vermiş olduğu cevaplar sözün özü bu konuda söylemiş olduğu tüm sözler bizce tatmin edici ve açıklayıcıdır. Çalışmamızda sadece er-Râzî'nin görüşlerine başvursaydık, ru'yetullah meselesinde neredeyse tüm görüş ve delilleri, eleştiri ve cevapları, izah ve açıklamaları görmüş olurduk desek abartmış olmayız.

Sünnî yaklaşıma mensup müfessirlerin görüşlerini değerlendirdikten sonra şimdi de başka bir yaklaşım olan Tasavvufî yaklaşımı ve bu yaklaşıma mensup müfessirlerin ru'yetullah hakkındaki görüşlerini incelemeye çalışalım.

5. Tasavvuf Ehlinin Yaklaşımları

Tasavvuf; İslâm dininin ruhânî hayatı ve İslâm peygamberinin şahsında temsil ettiği manevî otoritenin, müesseseleşmiş ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş halidir.[345]

---

[343] er-Râzî, *a.g.e.*, XXII, s. 303-307.

[344] er-Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 574-576.

[345] Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2012, s. 17.

Tasavvufun bizi ilgilendiren yönü tefsir ilmi ile olan ilişkisidir. Bilindiği üzere tefsir ilminde rivâyet ve dirâyet metodu olarak iki yaygın metot vardır. Fakat hicrî ikinci asrın yarısından sonra terimleşen tasavvufî kavramlar tefsir alanına da dâhil olmuştur. Tasavvuf ilmi, tefsir ilminde var olan rivâyet ve dirâyet metoduna ek olarak geliştirdiği işâri metot sayesinde tefsir ilmiyle irtibatını kurmuştur. Mutasavvıflara göre, müfessirlerin kullandıkları rivâyet ve dirâyet metodu, bazı müteşâbih ayetlerin açıklanmasında yetersizdir. Bu nedenle de mutasavvıf müfessirlerin geliştirmiş oldukları işârî tefsir metodu, müteşâbih ayetlerin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamıştır. İşârî tefsir metodunun yöntemi, ayetlerin zâhirî manalarının dışında öze ait bâtınî manaların da açıklanması üzerinedir. Nitekim "işârî" kelimesinin terim anlamında da bu özellik ön plandadır.

Tasavvuf hakkında vermiş olduğumuz bilgiler genel bilgiler mahiyetinde olup yüzeyseldir. Bu nedenle çalışmamızın konu ve kapsamı sebebiyle daha fazla ayrıntıya girmiyoruz. Vermiş olduğumuz öz bilgilerden sonra konumuzla ilgili olarak, sûfî müfessirlerin ru'yete ilişkin ayetleri nasıl yorumladıklarını aktarmaya çalışacağız. Bunun için de çalışmamızın başından itibaren de yöntem olarak kullandığımız müfessirlerin önde ve otoriter isimlerini ele alacağız. Bu nedenle görüşlerinden faydalanacağımız sûfî müfessirleri, eserlerinin kapsamlı ve diğer tefsirlere kaynaklık etmesi hasebiyle İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) ve el-Âlûsî (v. 1270/1854) olarak belirledik. Şimdi bu iki müellif hakkında vereceğimiz genel bilgilerden sonra ru'yetullaha ilişkin ayetleri işârî tefsir metoduyla nasıl yorumladıklarını aktarmaya çalışalım.

a. İsmail Hakkı Bursevî / Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725), aslen Bulgaristan doğumlu olmakla beraber Bursa'da uzun süre yaşadığı için Bursevî nisbesiyle anılmıştır. Ayrıca bir

müddet Üsküdar'da yaşadığı için Üsküdârî, Celvetiyye tarikatine intisabından dolayı da Celvetî nisbeleriyle anılsa da meşhur olan nisbesi Bursevî'dir.[346]

Oldukça fazla eser kaleme alan Bursevî, tefsir alanında da *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri yazmış ve eserini camilerde yaptığı tefsir sohbetlerinden derlemiştir. Bursevî vaaz ve irşad faaiyetlerine önem verdiği için tefsir eserinde de mev'izaya yani vaaz ve öğüt vermeye özen göstermiştir. Bu nedenle tefsir vecihlerini fazla çoğaltmamış ve ayetlerin kolay anlaşılmasını sağlayacak kadarıyla yetinmiştir. Eserinde öncelikle şer'î esas ve hükümleri daha sonra da tasavvufî yorumları zikretmiştir. *Rûhu'l-Beyân*, tasavvufî yönü ağır basan bir eser olsa da rivâyet ve dirâyet tefsir özelliklerini de içinde barındıran çok yönlü bir eserdir. Eserde, Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle, sahabî ve tabi'înden gelen sözlerle tefsir edilmesi esasına uyulmuştur. *Rûhu'l-Beyân'*da zikredilen hadislerin büyük bir kısmı sahih olsa da aralarında zayıf veya uydurma hadisler de mevcuttur.[347]

Bursevî ve tefsir eseri olan *Rûhu'l-Beyân* hakkında verilen bu bilgilerden sonra, ru'yete ilişkin ayetlerin, tasavvufî çevrelerce nasıl yorumlandığını, ayetlerden ne gibi bâtınî anlamlar çıkarıldığını bu eser özelinde incelemeye ve aktarmaya çalışalım. Ancak şunu ifade edelim ki, bu noktaya kadar oldukça fazla yaklaşım ve müfessir inceledik. Tasavvufî yaklaşım başlığı altında ele aldığımız müfessirler de Sünnî müfessirler olduklarından ve Sünnî yaklaşımı daha önce ele aldığımızdan dolayı tekrar olmaması için daha önceki müfessirlerin yapmış oldukları yorumlara benzer yorumları burada zikretmeyeceğiz. Bizim burada zikredeceklerimiz tasavvufî tefsir metodu olan işârî yorumlardır. Bu sebeple önceki müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar aktarılmadan doğrudan işârî yorumlar aktarılacaktır.

---

[346] Ali Namlı, "*İsmail Hakkı Bursevî*" mad., DİA, 2001, XXIII, s. 102. Daha geniş bilgi çin bkz.: Namlı, *a. mad.*, s. 102-106; M. Murat Yurtsever, a. mad. (II. Bölüm: Edebî Yönü), s. 107-108; Yusuf Şevki Yavuz-Cağfer Karadaş, *a. mad.* (III. Bölüm: İtikâdî Görüşleri), s. 108-110; Bilmen, a.g.e., II, s. 712-714.

[347] Geniş bilgi için bkz.: Ali Namlı, "*Rûhu'l-Beyân*" mad., DİA, 2008, XXXV, s. 211-213.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, gözleri idrak eder. O Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfuz edendir) ve Habîr (her şeyden haberdar olan)dır.*"

İsmail Hakkı Bursevî, bu ayetin tefsirinde öncelikle idrak ve görmenin ayrımını yaparak ikisinin birbirinden farklı olduğunu, idrakin görmekten daha üstün ve özel olduğunu söyler.[348] Daha sonra Mu'tezile'nin ru'yetullahın mümkün olmadığına dair getirdiği delili zikreder ve buna Ehl-i Sünnet'in cevabını aktarır. Mu'tezile'nin bu konuda getirmiş olduğu delil, Ebû Musa (r.a.)'dan rivâyet edilen ve sahih hadis kaynaklarında geçen şu hadistir: "*Cennetlerin ikisi, kapları ve içindekiler gümüştendir. İkisi, kapları ve içindekiler de altındandır. Oradakilerin azîz ve celîl olan Rablerine bakmaları arasındaki tek engel ise, Adn cennetinde O'nun yüzü üzerindeki kibriyâ (büyüklük, azamet) ridâsıdır/örtüsüdür.*" Mu'tezile'nin bu hadise dayanarak iddia ettiği şey şudur: "Ridâ, ridâyı giyen ile ona bakan arasında bir perdedir. Dolayısıyla Allah'ın kibriyâ ridâsınıa bürünmesi, O'na bakanlar için bir perde ve engeldir. Bu nedenle Allah bakanlar tarafından görülemeyecektir." Bursevî, Ehl-i Sünnet'in bu itiraza cevabını şöyle aktarır: "Allah'ın yüzündeki kibriyâ ridâsından maksat, imkânî ve ilâhî bütün hakikatleri bünyesinde toplayan, bir sûret üzere yaratılmış olan kâmil kuldur. "Yüz" kelimesinden maksat ise Allah'ın yüzü değil zâtıdır. "Ridâ" kelimesi ise kibriyânın ta kendisidir. Yani kibriyâ Allah'ın ridâsıdır. "Kibriyâ ridâsı" olarak tamlama şeklinde gelmesi ise beyan içindir. Dolayısıyla Allah'ın kibriyâ ridâsı, giyinmekle kendisini kuşatarak bakanları engelleyecek bir perde değildir. Bu ridâ ancak, Allah'ı hakkıyla bilen âlimlerin akıllarının giydiği bir ridâdır."[349] Bursevî de Ehl-i Sünnet'in görüşünü destekleyerek, ridâ konusunda ayna misalini verir. Şöyle ki; bir elbisenin, giyildiğinde bedenle arasında bir vasıta olmadığından bedene perde olmadığı gibi, aynaya bakan bir kimse ile ayna arasında da bir engel olmadığından ayna ile bakan arasında bir perde yoktur. Ridâ, giyen için bakma açısından ayna mesabesindedir. Yine bu ridâyı giyen, ayna açısından bakan mesabesindedir. Yani ikisi birbirinin aynıdır. Ayna da bakan da ridâ da onu giyen de aynı şey olmuş olur. Hadiste zikredilen "yüz"den maksat zâtın

[348] İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y., III, s. 78.

[349] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 78.

kendisidir. Bu nedenle kibriyâ ridâsının yüzü örtmesi aslında tüm zâtını örtmesi ve bu ridânın o zâtın kendisi olması anlamındadır. Burada bunun anlaşılmasını sağlayan unsur, bir şeyin cüzünün/parçasının zikredilip tamamının kastedilmesi kabilindendir. Yani burada "yüz" zikredilmiş ancak kastedilen şey yüzün, parçası olduğu tüm bedendir.[350] Sonuç olarak bu ridâ zâtın kendisi olduğundan onu giyene, bakana bir perde olmamış olur ve bakan baktığı şeyi görür.

Allah, büründüğü kibriyâ ridâsıyla kendisini perdelemiş olmaz. Ancak kendisi dışında bulunan şeyler için perdelenmiş olur. Bu tıpkı gelinin duvağı gibidir. Duvak, gelinin kendisi için bir perde değil, dışarıdan ona bakanlar için bir perdedir. Kibriyâ ridâsından maksat, tüm hakikatlerin hakikati olan hakikat-ı Muhammediyye'dir. Bütün varlıkların kendi nispetinde bu hakikatten bir payı vardır. Ancak her varlığın hakikatten payı olması bu hakikatin tek olmasını engellemez. O tek hakikat da umumî ve şâmil olan vücuttur. Mesela "konuşan hayvan" terkibinde olduğu gibi. Bu terkip, bütün efradını içinde toplayan umumî ve şâmil bir manadır. Fertlerine nispetle bu topluluğun çokluğu, hakikatin vahdetine asla zıt değildir. Topluluk ne kadar çok olsa da hakikat tektir. İşte Hz. Peygamber (sav)'in hadisinde zikredilen şey bu hakikattir. Şöyle ki; zâtın tecellisi, o ridâda aynanın ve marifetin saflığı ve berraklığı sebebiyledir. Yani bu hakikat bakan ile bakılan arasında bir perde değildir. Bakan, bu hakikatte O'na bakar. İşte bu bakma aynaya bakma gibidir.

Zâhiri nazar mukayyet ve tamdır. Bu hakikatin ötesi ise zâttan mutlak bir sarftır. Bu mukayyet ve mutlak hakikatin arasını cem eden "berzah" vardır. "Nefsini tanıyan, gerçekten Rabbini tanır"[351] hadisinde buyurulduğu gibi, kişi nefsini tanımakla Rabbini tanır. Ancak arif olan bir kimsenin irfanı tamamen kendisinde taalluk etmez. Ayrıca mukayyet ve mutlağı içinde barındıran hakikatten de Rabbinin irfanı gelmez. Çünkü Allah, mukayyet, nispet ve izafetlerden bağımsızdır. Bu irfan ancak Allah'ın tecelli etmesiyle olur ki bu tecelli de O'nun isim ve sıfatlarının kişide tecelli etmesidir.

---

[350] Bursevî, *a.y.*

[351] İsmail Hakkı Bursevî'nin hadis dediği bu rivâyeti biz muteber hadis kaynaklarında bulamadık. Biz bu rivâyeti birkaç vecihle farklı şekillerde sadece Ebû Ne'îm el-Isbehânî'nin *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ* ([c./s.] 7/302, 8/15, 10/205, 10/208) adlı eserinde bulabildik.

İşte bu sebeple görme işi buna taalluk eder. Böylece de kişinin nefsinin hakikat ve marifeti, Allah'ın marifetine bir ayna olmuş olur. Bu durumda ridâ ile onu giyen arasında bir perde olmamış olur.[352]

Müellif bu açıklamalardan sonra ru'yet ile idrak arasındaki farkı açıklar. Ancak biz bu farkı daha önceki başlıklarda zikrettiğimiz için burada tekrar etmiyoruz. Bursevî daha sonra ru'yetin ahirette gerçekleşeceğini, dünyada bunun mümkün olmadığını ifade ettikten sonra Hz. Peygamber (sav)'in miraçta Allah'ı kafa gözüyle gördüğünü zikreder.[353] Ancak şu ilaveyi de yapar: Hz. Peygamber (sav)'in tüm vücudu göz oldu ve Allah'ı sırrı ve ruhuyla gördü. Hz. Peygamber (sav) miraç gecesi sırasıyla anâsır (unsurlar, maddi âlem, dünya), tabî ve ruhlar âleminden geçerek âlem-i emr'e ulaştı. Cisimler (dünya) âlemindeki baş gözü, tüm beşerî özelliklerden sıyrılarak başka bir hal aldı ve tüm vücudu bu şekilde göz oldu. Böylece Hz. Peygamber (sav), Rabbini bu şekilde müşahede etti.[354]

Bursevî, ru'yet konusunda bir hususu daha ele alır. O da Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği meselesidir. Müellif, rüya görmenin bir çeşit müşahede olduğunu söyler. Bu müşahede de göz ile değil kalp ile gerçekleşir. Allah, insanı yaratıp yeryüzünde halife kılmış, onu yaratırken de Allah'ın kendi zâtında bulunan bütün isim ve sıfatları insanın yaratılışına yerleştirmiştir. İşte bundan dolayı insan ve yaratıcısı arasında bir bağ mevcuttur. Bu bağı kuvvetlendirmek veya zayıflatmak insanın elindedir. Bağı kuvvetlendirip her daim yaratıcısı ile hemhal olan bir kul, rüyada melekût âlemine yükselerek Rabbini yine kalp gözüyle müşahede edebilir. Çünkü rüya, keşf ve ilmin bir parçasıdır. Bu nedenle rüya ile görmek, ilim ile bilmekten daha kuvvetlidir.[355] Bursevî, ayetin son kısmında yer alan "lâtîf" ve "habîr" kavramlarını da

---

[352] Bursevî, *a.y.*

[353] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 79.

[354] Bursevî, *a.y.*

[355] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 80.

açıklayarak bu ayetin tefsirine son verir.[356] Ayetin son kısmı hakkında yapmış olduğu açıklamalar önceki müfessirlerden farklı olmadığı için burada tekrar zikretmiyoruz.

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi.*"

İsmail Hakkı Bursevî, ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tefsire geçmeden önce ayet hakkında bazı açıklamalar yapar. İlk olarak Allah'ın Hz. Musa (as) ile konuşmak için neden dağı tercih ettiğini açıklar. Müellifin açıklamalarına göre dağların başı da yıldızların altı da hepsi Allah katında birdir. Fakat Allah Hz. Musa (as) ile konuşmak için özellikle neden dağı tercih etmiştir? Bursevî buna şöyle cevap verir: "Dağda sebat, yükseklik ve yalnızlık vasıfları vardır. Allah onları yeryüzünün sâbiteleri, kazıkları kılmış, dağları yüce ve yüksek yaratmıştır. Bütün bu özellikleri sayesinde dağlar, yeryüzünde diğer mekanların üzerine faziletli kılınmıştır. İşte bu nedenle Allah konuşmak için dağı tercih etmiştir fakat bu tercih kendisi için değil Hz. Musa (as) içindir. Yoksa Allah için bir mekân tercihi söz konusu değildir."[357] Bursevî'nin açıklamaya çalıştığı başka bir mesele de Hz. Musa (as)'nın, işittiği sesin Allah'ın kelâmı olduğunu nasıl anladığıdır. Bursevi bu meseleye de şöyle cevap verir: "Hz. Musa (as) konuşanın Allah olduğunu yakinen bilmiştir. Çünkü Allah'ın kelâmı mahlukatın aksine sesi veya nefesi kesintiye uğramadan cereyan etmiştir. Ayrıca Hz. Musa (as), Allah'ın kelâmını altı cihetten (ön, arka, sağ, sol, üst ve alt) birden duymuştur. Hz. Musa (as)'nın bütün organları altı cihetten birden gelen sese kulak kesildi, bütün vücudu kulak oldu. Bu sebeple Hz. Musa (as), kulağıyla işitme lezzetini hissettiği gibi bütün vücuduyla da Allah'ın kelâmının lezzetini hissetmiştir."[358]

---

[356] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 80-81.

[357] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 229.

[358] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 230.

Bursevî, Hz. Musa (as)'nın Allah'ın kelâmını, tüm vücuduyla nasıl işittiği hakkında kendi görüşlerini şöyle aktarır: "Hz. Musa (as)'nın o an bulunduğu makam irdeleme ve inkâr etme makamı değildir. Allah, sesleri idrak etmek için nasıl ki işitme özelliğini kulakta yaratmış ise başka organlarda da sesi işitme özelliğini pekâlâ yaratabilir. Çünkü sesleri idrak etme özelliği zaten Allah'ın yaratmasıyladır. Dolayısıyla istediği organda bu özelliği yaratabilir. Mesela gözlerde görme duyusunu yaratan Allah, aynı gözlerde işitme duyusunu da yaratmaya kâdirdir. Buradan şu sonuç çıkar ki, insan uzuvlarından her bir uzva, Allah'ın sesleri işitme duyusu yaratması muhal değildir. Çünkü Allah'a hiçbir şey muhal değildir."[359]

Bursevî'nin ele aldığı bir diğer mesele de Allah'ın neden diğer peygamberlerle değil de özellikle Hz. Musa (as) ile doğrudan vasıtasız bir şekilde konuştuğudur. Müellife göre bunun nedeni, Hz. Musa (as)'nın,-Hz. Muhammed (sav) hariç- diğer peygamberlerin düşmanlarından daha şiddetli düşmanlarının olmasıdır. Hz. Musa (as), Firavun, Hâmân, Kârûn, Yahudiler ve Sâmirî gibi düşmanlarla baş etmeye çalıştı. Bu peygamber düşmanlarının her biri birbirinden çetin ve şiddetli düşmanlardır. Bu sebeple Allah Hz. Musa (as)'ya kelâmını vasıtasız bir şekilde ileterek onu teskin ve teyit etti, kuvvetlendirdi.[360] Bursevî, Hz. Muhammed (sav)'i hariç tutmasının nedenini ise şöyle açıklar: "Hz. Muhammed (sav)'in düşmanı Hz. Musa (as)'nın düşmanlarından daha şiddetliydi. Çünkü Firavun Hz. Musa (as)'ya olan düşmanlığına rağmen ölüm anında iman etmeye çalışmıştır. Oysa Hz. Muhammed (sav)'in düşmanları ölüm anında bile düşmanlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Bu nedenle Hz. Muhammed (sav)'in düşmanları tüm peygamberlerin düşmanlarından daha şiddetlidir."[361]

Bursevî, ayet hakkında yukarıda zikrettiğimiz açıklamaları yaptıktan sonra, ayetin tefsirine geçer. Hz. Musa (as)'nın ru'yet talebi ve bu talebin reddedilmesi konusunda daha önce ele almış olduğumuz Ehl-i Sünnet müfessirlerinin görüşlerini zikreder. Fakat onlardan farklı olarak ru'yet meselesinin zâhir değil bâtın bir eylem

---

[359] Bursevî, *a.y.*

[360] Bursevî, *a.y.*

[361] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 231.

olduğunu söyler. Şöyle ki; Hz. Musa (as)'nın ru'yet talebinin reddedilmesi henüz buna hazır olmaması sebebiyledir. Bu hazırlık da bedenî değil tamamen ruhânî bir hazırlıktır. Hz. Musa (as) bu ruhânî olgunluğa ulaşamadığından Rabbini görememiştir. Bursevî bu konuda Hz. Musa (as) ile Hz. Muhammed arasında bir kıyas yapar. "Hz. Muhammed (sav) talep etmediği halde miraç gecesi Rabbini kafa gözüyle görürken, Hz. Musa (as) talep ettiği halde neden bundan men edildi?" sorusunu sorar. Cevap olarak da şunları ifade eder: "Hz. Muhammed (sav), miraç gecesi cismanî ve diğer tüm alemleri terk ederek ruhî olgunluğa erişmiş ve alem-i emr'e ulaşmıştır. Bunun anlamı da beşeriyetten tamamen soyutlanmış, Allah ile hemhal olmuştur. İşte bu ruhî olgunluk sebebiyle Hz. Muhammed (sav) Rabbini görmüştür. Böyle bir ruhî olgunluğa erişmek de ancak Hz. Muhammed (sav)'e mahsustur. Hz. Musa (as) ise, ru'yet için gerekli makama erişemediği için ru'yeti talep etse de bundan men edilmiştir. İşin sırrı işte bu olgunluk meselesindedir."[362]

Bursevî, Allah'ın dağa tecelli ederek onu yerle bir etmesini, Musa (as)'ya dağı fidye kıldığını söyler. Eğer dağ paramparça olmasaydı o halde Musa (as) Allah'ın tecellisi ile erir, paramparça olurdu.[363] Müellif, Allah'ın dağa tecelli etmesiyle birlikte birtakım olayların meydana geldiğini de söyler. O an meydana gelen bazı hadiseler şu şekilde zikredilmiştir: Allah'ın dağa tecellisi ile birlikte bütün sular tatlılaştı, bütün deliler kendine gelip akıllandı, bütün hastalar iyileşti, ağaçlarda bulunan tüm dikenler yok oldu, yeryüzü yeşerdi, çiçekler açtı, mecûsîlerin ateşleri söndü, bütün putlar ve heykeller yüzüstü yere kapaklandı, meleklerin sesleri kesildi, dağ yıkıldı, eridi, zerreleri havada uçuştu.[364] Bursevî, bu dağın Allah'ın tecellisine mazhar olması sebebiyle cennete gireceğini söyler. Bunun dışında dünyada var olan bazı mekanlar da bu dağla birlikte cennete girecektir. Bu mekanlar; Mekke'de bulunan Kâ'be, Medine'de bulunan Mescid-i Nebevî ve Kudüs'te bulunan Beytü'l-Makdis'tir.[365]

---

[362] Bursevî, *a.g.e.*, III, 231-233.

[363] Bursevî, *a.g.e.*, III, 234.

[364] Bursevî, *a.y.*

[365] Bursevî, *a.g.e.*, III, 235.

Bursevî, yapmış olduğu bu işârî açıklamaların ardından ayetin devamı hakkında diğer müfessirlerin yapmış oldukları yorumları aktararak söz konusu ayetin tefsirine son verir. Bu açıklamaları biz daha önce zikrettiğimiz için burada tekrar etmeden diğer ayetin tefsirine geçiyoruz.

el- Yûnus 10/26: "*Güzel ameller işleyenlere daha güzel karşılık, bir de **fazlası** vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır.*"

Bursevî, ayette geçen "*güzel amel işleyenler*"in, Allah'a hakkıyla kulluk edenler olduğunu, hakkıyla kulluk edenlerin de Hz. Peygamber (sav)'in hadisine[366] dayanarak Allah'ı görüyormuşçasına O'na ibadet edenler olduğunu söyler.[367] Bu ayette Allah, "el-hüsnâ" ile cenneti, "ziyâde" ile de kendisini göstermeyi murad etmiştir. Bursevî'ye göre Allah'ın görülememesinin sebebi görülmesini engelleyen bir perdedir. Fakat bu perde Allah'ta değil insandadır. Yani perdelenmiş olan Allah değil insandır. Eğer insanın üzerindeki perde kalksa ve insan Allah'ın cemâlini görse, cennet ehlinin Allah'ı müşahede ettiğinde cennet nimetlerini unutup gitmesi gibi insan da dünya ve içindeki nimetleri unuturdu. Oysa bu dünya hayatı kulluk ve mükellefiyet makamıdır. Eğer insan kulluk makamını unutursa kulluk imkânı elden gider. Bu nedenle insan başka bir ayette[368] de belirtildiği üzere dünyada Allah'ı müşahede edemez.[369]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler parlaktır ve Rablerine bakarlar.*"

Bursevî bu ayetler hakkında ehl-i hâlin (mutasavvıfların) diğer müfessirlerden farklı bir yorumu olduğunu söyler. Ehl-i hâle göre Allah'ın görülmesi göz ile değildir. Zira bunu açıklamak zordur. Çünkü Allah bir cisim gibi gözle görülmekten münezzehtir. Bu ayetten anlaşılması gereken anlam şudur: Allah'a bakma göz veya yüz

---

[366] Buhârî, "*İman*" 37; Müslim, "*İman*" 57; Ebû Dâvûd, "*Sünnet*" 16; Tirmîzî "*İman*" 4; İbn Mâce, "*Mukaddime*" 9: "*Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibadet etmendir. Sen O'nu göremesen de O seni görüyor.*"

[367] Bursevî, *a.g.e.*, IV, 38.

[368] el-En'âm 6/103.

[369] Bursevî, *a.g.e.*, IV, 39.

ile değildir. Ahiret alemi letâfet alemidir. Bu nedenle orada kalıbın ve zâhir cesedin hiçbir hükmü yoktur. Ahirette bâtın, zâhire dönüşecektir. Zâhir olan da bütün cüzleriyle basara (göze) dönüşecek ve böylece Allah, basar ile müşahede edilecektir. Tıpkı dünyada basiretle müşahede olunduğu gibi.[370] Bursevî bu açıklamalar ışığında ayete anlam verilecekse şöyle bir anlamın verilmesi gerektiğini ifade eder: "Yüzler, O'nun dışındaki hiçbir şeyi fark edemeyecek derecede O'nun güzelliğini incelemeye dalarak apaçık bir şekilde Allah'ı keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak görürler. Böyle yüzlerin Rablerine bakarken pırıl pırıl parlaması da haklarıdır."[371] Bursevî daha sonra bu ayet özelinde Mu'tezile ve özellikle Zemahşerî'nin ru'yetullah hakkındaki yorumlarını ve Ehl-i Sünent'in bunlara cevplarını aktarır. Bu aktarımdan sonra müellif, bazı âlimlerin "…*Biz ona (insana) şah damarından daha yakınız*"[372] ayetinde geçen "yakınlık/kurb" ifadesiyle ru'yet arasında kurdukları ilişkiyi zikreder. Bu âlimlere göre ayette zikredilen "yakınlık/kurb" insanın Allah'ı idrak etmesini engelleyen yakınlıktır. Tıpkı havanın insan gözüne yakınlığından dolayı görülemeyişi veya suya dalıp da gözlerini açtığında suyun göze olan yakınlığından dolayı görülemeyişi gibi. Allah da hava ve suyun göze yakın olmasından dolayı görülemediği gibi kuluna, kulun kendisinden daha yakın olduğu için kul tarafından görülememektedir. Yakınlığın görmeye engel olması gibi uzaklık da görmeye aynı derecede engeldir. Bir şey ya çok yakın ya da çok uzak olduğunda görülemez. Allah da insana kendisinden daha yakın olduğu gibi aynı zamanda insandan çok uzak ve yüce olduğu için de görülemez. Yani son derece yakınlık hicap olduğu gibi son derece uzaklık da göz için hicaptır.[373]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! Onlar o gün Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*"

Bursevî bu ayette zikredilen kimselerin, yapmış oldukları çirkin işlerden dolayı kalpleri pas tutmuş kimseler olduğunu söyler. Bunlar, kıyamet günü Rablerini

---

[370] Bursevî, *a.g.e.*, X, 250.

[371] Bursevî, *a.y.*

[372] el-Kâf 50/16.

[373] Bursevî, *a.g.e.*, X, 251-252.

görmekten mahrum bırakılacaklardır. Bunun nedeni ise, bu kimselerin yapmış oldukları çirkin işlerden dolayı pas tutan kalplerinin Allah'ın tecellisine mazhar olamamalarıdır. Müminler ise yapmış oldukları iyi işlerden dolayı kalpleri saftır ve parlak ayna gibidir. Dolayısıyla Rablerinin tecellisi bu kalplere yansıyacak, onların her yanı yüz/göz olacak ve müminler bu sebeple Rablerini göreceklerdir.[374]

Bursevî, bu ifadelerden sonra farklı müfessirlerin ayet hakkında yaptıkları yorumları zikreder ve ayetin tefsirini bitirir. Biz bu yorumları daha evvel aktardığımız için burada tekrar olmaması açısından zikretmiyoruz.

b. Şihâbuddin Mahmûd el-Âlûsî / Rûhu'l-Me'ânî

Ebu's-Senâ Şihâbuddin Mahmûd b. Abdillah b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî el-Bağâdî (v. 1270/1854), Irak'lı müfessir, şair, edip ve fakih olan bir âlimdir. Nesebi baba tarafından Hz. Hüseyin'e, anne tarafından da Hz. Hasan'a ulaşmaktadır.[375]

İlmî ve edebî alanda birçok eser veren el-Âlûsî, tefsir alanında yazmış olduğu *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* isimli eseri, kendisinin en değerli eseri sayılan meşhur tefsiridir. Bu eser müellifine nisbetle *Tefsîru'l-Âlûsî* adıyla da zikredilmektedir.[376] *Rûhu'l-Me'ânî*'de rivâyet ve dirâyet metodunun yanında ayetler, "ayetlerdeki işârî yorumlar", "dış âlemdekilerin iç âlemdekilere tatbik edilmesi" ve "sûfiyye topluluğunun görüşleri" gibi başlıklar altında işârî olarak da yorumlanır. Biz de ru'yetullaha ilişkin ayetlerin bu işârî yorumunu el-Âlûsî'nin tefsirinden faydalanarak aktarmaya çalışacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder.*"

el-Âlûsî, bu ayetin tefsirinde, diğer müfessirlerin yaptığı gibi ayetin ifade ettiği anlamı, ru'yet ile idrak arsındaki farkı ve ayette geçen kelimelerin tahlilini yaptıktan sonra "ayetteki işârî manalar" diye bir başlık atar ve ayetin zâhirî anlamları dışında kalan bâtınî anlamlarını aktarmaya çalışır. Öncelikle "Şeyhu'l-Ekber" nisbesiyle

---

[374] Bursevî, *a.g.e.*, X, 368-369.

[375] Muhammed Eroğlu, "*Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd*", *DİA*, II, 550.

[376] Ahmet Çelik, "*Rûhu'l-Me'ânî*" mad., DİA, 2008, XXXV, s. 213.

Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin görüşlerini zikreder ve İbnu'l-Arabî'nin bu ayet hakkında şunları ifade ettiğini söyler: "'Gözler O'nu idrak edemez' kısmında bahsedilen gözler tüm gözleri kapsar. Yani hem bildiğimiz kafalarda bulunan gözleri hem de kalplerde bulunan gözleri ifade eder. Çünkü bir şey ya kafadaki gözler ile ya da kalplerdeki gözler ile görülür. Göz, idrakin vuku bulduğu ilk mekandır. İdrak edilecek şey önce gözle görülür daha sonra kalp/akıl ile idrak edilir. Gözün görmesi "ru'yet" olarak isimlendirilirken, kalbin/aklın görmesi ise "basiret" olarak isimlendirilir. Ru'yet, bu anlamda zâhirî alana, basiret ise bâtınî alana dahildir. Ayette ifade edilen gözler kafalarda ve kalplerde bulunan tüm gözleri ifade ettiğini söylediğimizde ayetin anlamı şu şekilde olur: "Ne kafalarda ne de kalplerde bulunan hiçbir göz Allah'ı idrak/ihâta edemez." Nitekim Hz. Peygamber (sav)'den şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: "*Şüphesiz ki Allah, gözlerden perdelendiği gibi akıllardan da perdelenmiştir.*"[377]

el-Âlûsî, İbnu'l-Arabî'den yapmış olduğu bu alıntıdan sonra yorumlarına şu şekilde devam eder: "Gözlerin Allah'ı idrak edememesinin sebebi, Allah'ın son derece latîf olmasından kaynaklanır. Nitekim ayetin sonunda "*O latîftir*" denmektedir. Son derece latîf oluşu Allah'ın zâhiren görülmesini engellemektedir. Cüneyd-i Bağdadî de bu konuda şöyle söylemiştir: "Latîf olan Allah senin kalbini hidayetle nurlandıran, çeşitli gıdalarla seni vücuda getiren, türlü musibetlerle de seni sınayan ve kendine dost edinendir." Bazıları da şöyle demiştir: "Seni me'vâ cennetine sokan, dua ettiğinde sana icabet eden, O'nu sevdiğinde sana yaklaşan, infak ettiğinde sana daha fazlasını veren, bir şeyden dolayı kendisine öfkelendiğinde seni affeden, yüz çevirdiğinde seni tekrar doğru yola ileten, isyan ettiğinde seni her zaman gözeten ve sana her türlü lütfunu ihsan eden O'dur. Tüm bunlar latîf oluşundandır."[378]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da*

[377] Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin zikrettiğibu hadisin kaynağını bulamadık.

[378] Şihâbuddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, [t.y.], VII, 246-248.

baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi."

el-Âlûsî adeti üzere bu ayetin işârî anlamlarını açıklamadan önce ayet hakkında kelime tahlillerini, diğer müfessirlerin görüşlerini, tartışmalarını ve birbirlerine verdikleri cevapları aktarır.[379] Bu aktarımlardan sonra da ayetin işârî yorumlarına geçer. el-Âlûsî de İsmail Hakkı Bursevî gibi ru'yetin ruhânî olduğunu vurgular. Ona göre ru'yet, ruhun çeşitli riyâzât ve mücahedeler sonucu elde ettiği Allah'a yakınlık/kurb ile gerçekleşir. Ruh, elde ettiği bu yakınlık ve muhabbet sayesinde tıpkı kafesinde şakıyan bülbül gibi Rabbine "kendini bana göster de Sana bakayım" der. Bülbülün kafesten çıkıp özgürlüğüne kavuşma arzusu gibi ruh da Rabbini görme arzusundadır. Sevgiliyi görmek için ruhun aşktan, sevgiden eriyip yumuşaması gerekir ki görmek için gerekli olan fenâ makamına erebilsin. Ruh ancak bu makama erebilirse istediğini görebilir.[380]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır.*"

Müellif ayette zikredilen "güzel davranan"ların havâssu'l-havâs kimseler olduğunu söyler. Bu kimseler nefsini her türlü olumsuzluklardan arındırıp fenâ makamına eren, Allah'a en yakın olan kimselerdir. Ayette zikredilen diğer bir kavram olan "el-hüsnâ" da ru'yetullahtır. "Ziyâde" ise ru'yetin devamlı olmasıdır. el-Âlûsî burada diğer müfessirlerden farklı olarak "el-hüsnâ"nın ru'yetullaha tekabül ettiğini söyler. Diğer müfessirler daha önce de zikrettiğimiz gibi bu kelimeyi cennet "ziyâde"yi de ru'yetullah olarak anlamlandırmışlardı.[381]

el-Âlûsî, "güzel davrananlar"ın diğer bir anlamının da kalplerinin veya bedenlerinin yapmış oldukları iyi amellerle Allah'ın huzuruna çıkan kimseler olabileceğini söyler. "el-Hüsnâ" ise nafile ibadetlerin sağladığı Allah'a yakınlık,

---

[379] el-Âlûsî, *a.g.e.*, IX, 44-54.

[380] el-Âlûsî, *a.g.e.*, IX, 54.

[381] el-Âlûsî, *a.g.e.*, XI, 103.

"ziyâde" de farz olan amellerin sağladığı hoşnutluktur. Bu kimseler yapmış oldukları ibadet ve taatler sayesinde yüzleri ak olarak cennete girecekler ve orada ebedi olarak kalacaklardır.[382]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*"

el-Âlûsî bu ayetlerin tefsirinde sadece gerekli izahları ve yorumları aktarıp, diğer ayetlerde olduğu gibi işârî yorumları burada zikretmez.[383]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! Onlar o gün Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*"

Müellif bu ayet hakkında da ele aldığımız bir önceki ayet gibi işârî anlamlara değinmemiş sadece diğer müfessirlerin yaptığı gibi ayeti tefsir etmeye çalışmış ve rivâyetleri aktarmıştır.[384] Bu nedenle de bu ayet hakkında işârî yorumları zikredemiyoruz.

[382] el-Âlûsî, *a.y.*

[383] el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXIX, 144-146.

[384] el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXX, 73.

6. Tasavvuf Ehlinin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

Tasavvufî yaklaşım başlığı altında İsmail Hakkı Bursevî ve Şihâbuddin Muhmûd el-Âlûsî'yi ele aldık ve ru'yetullah meselesi hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalıştık. Bilindiği üzere ayetlere Tasavvuf ekolünün diğer tefsir ekollerinden farklı bir yaklaşım tarzı vardır. Rivâyet ve dirâyet metodu dışında kullandıkları bir metot daha var ki bu da işârî metottur. Mutasavvıf müfessirlere göre rivâyet ve dirâyet metodu bazı müteşâbih ayetlerin anlamını tam olarak ortaya koyamamaktadır. Ancak mutasavvıf müfessirlerin geliştirmiş oldukları işârî metot sayesinde müteşâbih ayetler daha iyi anlaşılmıştır. Bu görüş doğru olsa da ispatlanabilir değildir. Zira söz konusu metot, müfessirlerin kendi içlerinde yaşamış olduğu ruhî tecrübe ve hislerle kalplerine doğan ilham ve keşfin, ayetlerin tefsiri olarak ifade edilmesidir. Ancak bu metot müfessirin duygu ve düşüncelerine göre şekil aldığından objektiflikten uzaktır. Keşf ve ilham yoluyla elde edilmiş bilgi ve sezgilerle ayetlerin yorumlanması, yorumda isabet edilse de bu bilgiler kişinin kendisini bağlar. Zira hiçbir şekilde ispatlanması mümkün değildir.

Mutasavvıf müfessirlerin değerlendirmelerine geçecek olursak; öncelikle Bursevî'nin görüşlerini ele alalım. Bursevî, el-En'âm 6/103. ayetin tefsirinde idrak ve ru'yetin ayrımını yapar. Daha sonra da Mu'tezile'nin, ru'yetullahın mümkün olmadığına dair getirdiği delili[385] zikreder ve bu delilin aslında ru'yetullahın imkanına delil olduğunu ispatlamaya çalışır.[386] Ancak biraz önce de ifade ettiğimiz gibi Bursevî de rivâyet ve dirâyet metodundan çok işârî metodu kullanarak görüşlerini delillendirmeye çalışır. İfade etmemiz gerekirse Bursevî'nin kullandığı işârî metot keşf ve ilham yoluyla elde edildiğinden indî yorumlardır. Dolayısıyla da mesele hakkındaki delilleri diğer müfessirler gibi objektif değildir.

---

[385] Mu'tezile'nin bu konudaki delili "*Cennetlerin ikisi, kapları ve içindekiler gümüştendir. İkisi, kapları ve içindekiler de altındandır. Oradakilerin azîz ve celîl olan Rablerine bakmaları arasındaki tek engel ise, Adn cennetinde O'nun yüzü üzerindeki kibriyâ (büyüklük, azamet) ridâsıdır/örtüsüdür.*" hadisinde geçen kibriyâ ridâsı ifadesidir. Geniş bilgi için Bursevî'nin ilgili ayeti tefsir ettiği kısma bakınız.

[386] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 78.

Söz konusu ayetin açıklamalarının devamında Bursevî, Hz. Peygamber (sav)'in miraç gecesi Rabbini kafa gözüyle gördüğünü iddia eder ki mutasavvıf müfessirlerin çoğunluğu da bu görüştedir.[387]

Bursevî, Allah'ın dünyada görülmesinin mümkün olmadığını zikretmekle beraber Hz. Peygamber (sav)'in miraç gecesinde Rabbini kafa gözüyle gördüğünü ifade eder. Burada müellife şöyle bir itiraz getirilebilir: Hem ru'yetin dünyada mümkün olmadığını hem de Hz. Peygamber (sav)'in hayatta iken Rabbini gördüğünü söylemek bir çelişki değil midir? Aslında burada bir çelişki söz konusu değildir. Unutulmamalıdır ki Tasavvufî yaklaşım başlığı altında incelediğimiz müfessirler mutasavvıf müfessirlerdir. Yani yapmış oldukları yorumlar sübjektiftir, keşf ve ilhama dayanmaktadır. Ancak durum farklı da olsa müellifin zikrettiği bu iki durum çelişki arz etmemektedir. Çünkü müellif, ru'yetin dünyada mümkün olmadığını zikretmiştir fakat Hz. Peygamber (sav)'in Rabbini dünyada gördüğünü söylememiştir. Peygamber (sav)'in Rabbini görme olayı, dünyadan çok uzaklarda, miraç gecesi göğe yükseldiği mekânda vuku bulmuştur. Dolayısıyla ru'yet her halükârda dünyada gerçekleşmemiş demektir. Bursevî yine ru'yetin dünyada gerçekleşmesi konusunda şeriatın bunu men ettiğini, hatta bu konuda bir hadis[388] zikrederek ifade etse de sonraki satırlarda buna zıt olarak bir kimsenin zâtından, sıfatlarından, nefsinden, fiillerinden fenâ bulup, beşeriyet ve hüviyetinden ayrılıp yokluğa erer ve vücudundan tam anlamıyla soyutlanıp ruhî âleme dalarsa Rabbini dünyada basiret gözüyle görmesi mümkündür der.[389] Müellifin burada zikrettiği şey ru'yetin kafa gözüyle değil basiret gözüyle gerçekleşmesidir ki bu da tam anlamıyla ru'yet sayılamaz. Zira ru'yetin gerçekleşmesi için daha önce de zikrettiğimiz birtakım özelliklerin var olması gerekir. Bursevî'nin burada kast ettiği şey ise kişinin fenâ makamına erip benliğini dünyadan soyutlayarak, farklı bir âleme geçmesi ve orada Rabbini basiret yani kalp gözüyle müşahede etmesidir. Bu olay da şahsi tecrübeye dayandığı için kişinin kendisinden başkasını bağlamaz. O nedenle bu

---

[387] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 79.

[388] İbn Mâce, 4077; Ahmed b. Hanbel, 22764: "Sizler ölünceye kadar Rabbinizi göremeyeceksiniz."

[389] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 79-80.

şekilde gerçekleşecek olan şeye ru'yet demek doğru olmasa gerektir. Zira gerçekleşen her ne ise kişinin kendi içinde, kalbinde olup biten şeylerdir.

Bursevî, söz konusu ayetin bağlamında ru'yetullah meselesinde bir hususu daha ele alır ki o da Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceğidir. Müellife göre rüyada görülen şey ilim ile bilmekten daha kuvvetlidir. Bu sebeple rüya sahibi, eğer Allah ile olan bağı kuvvetliyse rüyada melekût alemine yükselerek Rabbini müşahede edebilir. Bu tecrübe, ilim ile bilmekten daha kuvvetlidir zira müşahede etmek bilmenin en kuvvetli yoludur.[390] Müellifin bu açıklamalarını nasıl değerlendireceğimizi bilemiyoruz zira bu konuda bir şey söylemek oldukça zordur. Çünkü mesele hakkında söylediği sözler, daha önce mutasavvıf müfessirler dışında söylenmemiş ve doğruluğunun da ispatlanması mümkün olmayan şeylerdir. Dolayısıyla da bu sözleri toptan reddetmek makul olmadığı gibi öylece kabul etmek de aynı derecede makul değildir.

Bursevî, Hz. Peygamber (sav)'in miraçta Rabbini görme olayını anlatırken Hz. Peygamber (sav)'in tüm vücudunun göz olduğunu ve Rabbini bu şekilde müşahede ettiğini zikretmişti. el-A'râf 7/143. ayette ifade edilen Hz. Musa (as)'nın Rabbi ile konuşmasını açıklarken de Hz. Musa (as)'nın tüm vücudunun kulak olduğunu, Hz. Musa (as)'nın tüm vücuduyla Rabbini işittiğini ifade etmiştir.[391] Gaybî ve sübjektif bir mesele olduğu için biz müellifin bu görüşlerine dair bir değerlendirme yapamıyoruz ancak gördüğümüz kadarıyla mutasavvıf müfessirler bu konuda oldukça rahat davranmış ve olağanüstü detaylar vermişlerdir.

Bursevî, Hz. Musa (as)'nın Rabbini görememe nedenini, henüz ruhî olgunluğa erememesiyle açıklar. Müellife göre Hz. Musa (as), henüz ru'yete hazır olmadığı için Rabbini görememiştir.[392] Bu tür ifadeler keşf ve ilham yoluyla elde edilmiş bilgiler olduğundan gerçek mi yoksa rüya mı olduğu bizce bilinememektedir. Ayrıca ayetin zâhirî anlamından ziyâde bâtınî anlamına yönelerek bu tür ifadelerin dile getirilmesi bizce ayetin vermek istediği mesajın çok ötesinde bir şeydir. Ayet Bursevî'nin ifade

---

[390] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 80.

[391] Bursevî, *a.g.e.*, III, s. 230.

[392] Bursevî, *a.g.e.*, III, 231-233.

ettiği manaları da kapsayabilir ancak ayetin zâhirî anlamlarını göz ardı edip işârî yorumları ön planda tutmak ne derece doğrudur? Mutasavvıf müfessirleri eleştirdiğimiz en önemli nokta da budur.

Bursevî, ru'yetullaha ilişkin diğer ayetlerin açıklamalarında el-Kıyâme 75/22-23. ayetlerin tefsirinde farklı bir noktaya değinir. Bu nedenle sadece bu farklı noktayı ele alacak diğer ayetlere getirdiği yorumları değerlendirmeyeceğiz. Müellif el-Kıyâme 75/22-23. ayetleri tefsir ederken "*Rablerine bakarlar*" ifadesine farklı bir açıdan yaklaşmış ve müminlerin, Rablerini gözleriyle görmeyeceğini söylemiştir. Ona göre ahirette insan bedeninin hiçbir hükmü yoktur. Orada bâtın zâhire dönüşecek, zâhir olan da bütün cüzleriyle göze dönüşecek ve Allah bu gözle müşahede edilecektir.[393] Müellifin bu sözlerle ne kast ettiğini anlamak oldukça güçtür. Zira sarf ettiği sözler tamamen gaybî bir aleme aittir. Gaybî aleme dair bu kadar detayı nasıl elde ettiği ise muammadır.

Tasavvufî yaklaşım başlığı altında ele almış olduğumuz diğer bir müfessir de el-Âlûsî'dir. el-Âlûsî de Bursevî gibi ayetlerin işârî anlamlarına değinmiştir. Ancak Bursvî'den farklı olarak sunmuş olduğu naklî deliller ve aklî izahlar daha fazladır. el-Âlûsî de Bursevî gibi ru'yetin ruhânî olduğunu vurgular. Ona göre ru'yet, ruhun çeşitli riyâzât ve mücâhedeler sonucu ulaştığı olgunlukla, Allah'a yakınlıkla gerçekleşir. Ancak ru'yetullaha ilişkin ayetlere baktığımızda böyle bir anlam çıkmamaktadır. Yani mutasavvıf müfessirlerin yorumları ayetlerin zâhiri anlamından uzak kalmış, hatta bazen zâhiri anlama hiç değinmeden sadece işârî manaları zikretmişlerdir.

el-Âlûsî, ru'yetullaha ilişkin ayetleri genelde hep ibadet, taat, nefs ile mücadele, Allah'a yakınlık vb. konular etrafında tefsir eder. Dolayısıyla da ru'yetullahı da bu konularla ilişkilendirerek ru'yetullahın ruhânî olgunluk sonucu gerçekleşeceğini söyler. Biz bu görüşe katılmıyoruz. Zira biraz önce de ifade ettiğimiz gibi ayetlerde bu ruhânî olgunlukla alakalı bir ifade yer almamaktadır. Ancak tasavvuf ruhânî boyutu esas aldığı için mutasavvıf müfessirler de hemen hemen her ayeti bu minvalde değerlendirmeye çalışmıştır. Ancak her ayeti bu şekilde değerlendirmek bazen zorlama

---

[393] Bursevî, *a.g.e.*, X, 251-252.

te'vile neden olabilir ki bu da ayetlere gerçek manasının dışında bir anlam vermeye, ayetin murad ettiği mesajın anlaşılamamasına neden olur.

Mutasavvıf müfessirlerin ru'yetullaha ilişkin ayetler hakkındaki görüşlerini inceledikten sonra şimdi de çalışmamızda ele alacağımız son yaklaşım olan bazı çağdaş müfessirlerin yaklaşımlarına geçelim.

B. ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR

1. Bazı Çağdaş Müfessirlerin Yaklaşımları

Bu başlık altında ele alacağımız çağdaş yaklaşım ile kast ettiğimiz şey, son yüzyılda ortaya çıkan yeni Kur'ân anlayışı ile yazılan tefsirlerdir. Bu tefsirler daha çok müsteşriklerin, Kur'ân eleştirilerine birer cevap olarak kaleme alınmıştır. Bu nedenle söz konusu tefsirler mücadeleci bir üsluba sahiptir.

Çağdaş müfessirlerin çoğu, eserlerini toplumun ıslah ve reformu için kaleme almış, toplumun eksik ve aksayan yönlerine dikkat çekerek bu sorunlara Kur'ân ışığında çözümler bulmaya, topluma yol göstermeye çalışmıştır. Bu sebeple de son dönemde yazılan tefsirlerin büyük çoğunluğu ictimâî tefsir özelliği taşımaktadır. Bu tefsir ekolünün en belirgin özelliği, tefsirde durgunluk ve donukluğu aşmak, ayetlerin içerdiği mesajların ötesinde faydasız bilgi ve yorumları terk ederek doğrudan mesaja yoğunlaşmak, yaşanan çağda ortaya çıkan problemlere Kur'ân çerçevesinde çözümler üretmektir.[394]

Fazla teferruata girmeden çağdaş tefsir metodu hakkında verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra, çalışmamızın konusu olan ru'yetullah hakkında çağdaş müfessirlerin yorumlarını aktarmaya çalışacağız. Bu başlık altında ele alacağımız müfessirler Reşîd Rızâ, Seyyid Kutub ve Süleyman Ateş'tir. Şimdi incelemeye çalışacağımız müelliflerin ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladıklarına ve konuya nasıl yaklaştıklarına bakalım.

---

[394] Bahattin Dartma (Ed.), *Tefsir Tarihi ve Usulü*, AND.Ü.A.Ö.F Yay., Eskişehir, 2013, s. 146-147.

a. Muhammed Reşîd Rızâ / Tefsîru'l-Menâr

Muhammed Reşîd Rızâ bugünkü Libya sınırları içinde yer alan Trablusşam yakınlarındaki Kalemûn köyünde doğmuş, babası Ali Rızâ da Irak asıllı olup Hz. Hüseyin (r.a.)'in soyundan geldiği için seyyid veya Hüseynî olarak bilinen saygın bir aileye mensuptur.[395]

Her fırsatta toplumun ıslahını savunan Reşîd Rızâ, tefsir alanında yazmış olduğu *Tefsîru'l-Menâr*'da[396] da aynı metodu izlemiş, ayetleri bu minvalde açıklamıştır. Dinin özünün bilim ve teknoloji ile bir probleminin olmadığını savunan Rızâ, ayetleri modern çağa göre yorumlamaya çalışmış, ayetlerin açıklamalarında bilimsel verilerden yararlanmayı da ihmal etmemiştir. *Tefsîru'l-Menâr,* Muhammed Abduh'un *el-Menâr* dergisinde yayımlanan tefsir dersi notlarını onun ölümünden sonra derleyerek Yûsuf sûresinin sonuna kadar devam ettirmesiyle ortaya çıkan bir eserdir.[397] Biz de Rızâ'nın ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl açıkladığını bu eserden faydalanarak aktarmaya çalışacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, Latîf (bütün incelikleri bilen ve bu inceliklere nüfûz eden)dir, Habîr (her şeyden haberdar olan)dır.*"

Tefsîru'l-Menâr'da bu ayet hakkında Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Tasavvuf erbabının görüşleri zikredildikten sonra Allah'ın gözleri idrak etmesi şöyle açıklanır: "İnsanlık göz otopsisi sonucunda gözün oluştuğu tabakaları, bu tabakaların her birinin fonksiyonlarını, objeler yansıdığında bu tabakaların o objeyi hangi aşamalarda nasıl gördüğünü öğrenmiştir. Fakat görme olayının mahiyetini, görme gücünü ve ışığın gerçek yüzünü kavrayamamıştır. Bu ayete göre bunları (gözleri tümüyle) kavrayan Allah'tır. İnsan bunların idrakinde olamaz. Allah'ın bu ayette kendisinin gözleri idrak

---

[395] M. Sait Özervarlı, "*Reşîd Rızâ*" mad., DİA, 2008, XXXV, s. 14.

[396] Muhammed Reşîd Rızâ'nın, üstadı Muhammed Abduh'un tefsir notlarından oldukça istifade ederek kaleme aldığı eserdir. Bu sebeple eser bu iki müellifle anılır. Tefsîru'l-Menâr, daha önce yazılan tefsirlerin Kur'ân'ı gölgelediğini iddia ederek, Kur'ân'ın asıl mesajını tekrar gündeme getirmek ve içinde bulunulan çağı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak amacıyla yazılmıştır. Bu sebeple de ayetler, klasik yorumların yanında modern çağa ait yorumlarla da açıklanmaya çalışılmıştır.

[397] DİA, *a. mad*., s. 17.

ettiğini bildirmesi, insanların gözü idrak edemeyeceklerine delildir. Bir başka ifadeyle bu ayet, insanların gözün mahiyetini ve insanın hangi özelliğinden dolayı başka bir organı ile değil de gözüyle gördüğünü idrak edemeyeceklerine delildir."[398]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi.*"

Reşîd Rızâ, eserinde bu ayetin lafzî manasını ve kelimelerin kısaca açıklamasını verdikten sonra ru'yetullah meselesine girmeden önce ayetin inananlar tarafından nasıl anlaşıldığı hakkında bir girizgâh yapar. Ona göre sahabe topluluğu bu ve benzeri ayetleri anlamada herhangi bir sorun yaşamıyordu. Çünkü onlar hem Kur'ân'ın diline hâkim hem de onu tebliğ eden peygamberden bizzat işitip öğreniyorlardı. Bu sebeple ayetleri anlama konusunda bir müşkülleri yoktu. Daha sonra İslâm coğrafyası genişleyip, daha önce başka dine mensup yeni milletler İslâm'a dahil olunca ortaya dil sorunu çıktı. Bu sorunu da öğretim yoluyla halletmeye çalıştılar. Daha sonra ilimler ortaya çıktı. Akâid, fıkıh, hadis gibi dini ilimler zuhur edince Kur'ân, bu ilimlerle iştigal edenler tarafından sadece iştigal ettikleri alan perspektifinden incelenir oldu. Yani bir bakıma Kur'ân ilimlere göre parçalanmış oldu. Bunlardan sonra daha vahim olan bir durum ortaya çıktı ki Kur'ân'ın gerektiği gibi anlaşılmasına bir perde oldu. Bu olgu mezhep ve grup taassubudur. İnsanlar artık ayet ve hadisleri kendi mezhep veya taassubuna göre te'vil edip, insanları bu te'villere Kur'ânmış gibi davet ediyorlar ve kendilerinden olmayanları tekfirle itham etme gafletine düşüyorlar.

Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki başka bir engel de tefsir ve hadis kitaplarında yer alan İsrâiliyyât ile uydurma ve zayıf haberlerdir. İşte bu sebeplerden dolayı Müslümanlar, kendilerinden önce yaşamış olan toplumların yolundan giderek

---

[398] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, çev. Mehmet Erdoğan-İbrahim Tüfekçi-Nedim Yılmaz, Ekin Yay., İstanbul, 2012, VIII, s. 290-291.

Allah'ın kitabının, toplum ve ümmetin hayatını ifsâd eden ihtilaf ve ayrılığı ortadan kaldırma işlevini işlevsiz hale getirdiler. Çünkü bizzat Kur'ân'ı da ihtilaf konusu yapmışlardı. Halbuki Kur'ân, ihtilaf ve ayrılıkları bertaraf etmek için gönderilmiş bir kitaptır.[399]

Müellif yapmış olduğu bu girizgâhtan sonra, Kur'ân hakkında ihtilafa düşen grupların (Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şia vb.) -kasten olmaması şartıyla- aslında iyi niyetli olduklarını söyler. Şöyle ki; her grup bu ve benzeri ayetleri te'vil ederken aslında kendi fikrî yapılarına göre Allah'ı tenzih ve ta'zim etmek, O'nun zâtı ve sıfatları hakkında rızasına uygun olmayan şeyleri söylemenin yolunu kapatmak ve O'nu yüceltmek gayesindedir. Ancak bu durum bazılarında "tenzih" tarafının ağır basmasıyla hatta bazılarında "ta'til" (devre dışı bırakma) derecesine kadar giderek çeşitli te'villerle Allah'ın sıfatlarını selbî/tenzihî hale getirmektedirler. Böylece Allah'ı her şeyden tenzih etme yanlışına düşerler. Bazıları da te'vil konusunda zâhiri esas almakla "teşbih"e düşmektedir. Ayeti olduğu gibi anlayan, mecaz veya kinaye olduğunu kabul etmeyenler, Allah'a el, ayak, yüz vb. organlar isnâd ederek teşbihe düşerler. Biraz önce de söylediğimiz gibi aslında iki grup da iyi niyetlidir fakat Kur'ân'ın anlaşılmasında geçerli bir ölçü olmaması durumunda sonuç maalesef bundan ibarettir.[400]

Müellif bu konuda en mutedil grubun Selefîler olduğunu söyler. Zira onlar herhangi bir te'vil, ta'til, teşbih veya temsile kaçmadan ayet ve hadislerin zâhirini almış, bu sebeple de derin bir sapıklığa düşmemişlerdir. Ayrıca onlar, Allah'ın Kur'ân'da nitelediği din ve ümmete uygundurlar. İlk asırda Müslümanlar, Allah, kitabında kendisini nasıl nitelemiş ve peygamber de bu konuda onlara ne vermişse onlar da Allah'ı o şekilde niteliyorlardı. Çünkü o zamanlarda tartışmaların kaynağı olan kelâmî felsefe yoktu. Ne zamanki felsefe ortaya çıktı, Müslümanlar Allah hakkında bile ihtilafa düşer oldular. Müslümanların din ve dünyalarının selameti ancak din konusunda Selef akidesine dönmekle, dünyevî mevzularda da bu asırdaki ilim ve tecrübelerin ortaya

[399]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 590-592.

[400]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 594-595.

koyduğu sonuçlara müracaat etmekle ve ihtilaf ve ayrılığın kaynağı olan bütün sebepleri arkalarına atmakla mümkündür.[401]

Bu girişten sonra müellif ru'yet meselesini ele alarak, meselenin ihtilaflı konulardan biri olduğunu söyler. Bu ve benzeri ihtilaflı meseleleri sadece nassları ele alarak incelemekle, meseleyi hem kabul hem de inkâr edenlerin kendilerini haklı çıkaracak gerekçeler bulunabilir. Ancak bu gerekçeler daha önce de söylediğimiz gibi inananlar arasında tefrika yaratmak veya birbirine düşman kesilerek birbirini tekfir etme amacında değildir. Taraflardan her birinin niyeti iyidir ancak ayet ve hadisleri anlama metotları farklı olduğundan mesele hakkında ulaşmış oldukları sonuçlar da birbirinin zıddıdır. Ru'yet meselesinde de durum bu şekildedir. Ru'yetin vuku bulacağını söyleyenler gibi asla gerçekleşmeyeceğini iddia edenler de vardır. Örneğin selef âlimlerinden bazıları ru'yeti inkâr edenlerden bazılarını ve gerek Allah'ın sıfatlarını gerekse de başka nassları te'vilde aşırı gidenleri kâfir olmakla itham etmiştir. Ancak selef âlimlerinin bu ithamı o kimselerin zındık olduklarına inanmalarından kaynaklanmıştır. Yani selef âlimlerine göre te'vilde aşırı gidenlerin amacı Müslümanlar arasında fitne çıkarmak, inançsızlık fikirlerini yaymak, Kur'ân ve sünneti reddedip bunları kendi te'vil anlayışlarıyla olduğundan farklı bir manaya hamletmektir. Bu hususlardan dolayı selef âlimleri bu kimseleri tekfir etmiştir. Yoksa ayet veya sünneti yorumladıklarından dolayı değil. İmam Ahmed b. Hanbel de aynı şekilde ru'yeti inkâr edenleri kâfir saymıştır. O da selef âlimleri gibi bu kimselerin zındık kimseler olduğuna inanıyordu. Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri selef âlimlerinin ve İmam Ahmed b. Hanbel'in yaptığı gibi bu kimseleri tekfir etmemiştir. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimlerine göre zaruret-i diniyyeye dahil olmayan şeyleri inkâr etmek küfrü gerektirmez. Ru'yetullah da zaruret-i diniyyeden olmadığı için bunu inkâr etmek insanı küfre düşürmez. Bu sebeple Ehl-i Sünnet âlimleri bu kimseleri mazur görmüş ve tekfir etmemiştir.[402]

Reşîd Rızâ, yapmış olduğu izahlardan sonra "ru'yetullah meselesinde birleştirici yaklaşımlar" diye bir başlık atar ve bu başlık altında ru'yetullahın mümkün

---

[401]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 596.

[402]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 599-601.

olup olmadığını ele alır. Ona göre Allah'ın, yarattıklarına benzememesi şartıyla görülmesi aklen imkânsız değildir. Eğer imkânsız olsaydı zaten ihtilaflı bir mesele olmazdı. Ayrıca bu konuyla alakalı Kur'ân ayetleri delâleti kesin nasslar değildir. Söz konusu ayetler Allah'ın ne sadece görüleceğine ne de sadece görülmeyeceğine delildir. Her iki sonucu da doğuran ayetler mevcuttur. Bu nedenle iki sonuçtan birine ulaşan âlimleri hatalı kabul edemeyiz. Ru'yetullah meselesinde birleştirici diğer bir yaklaşım da hadislerde yer alan rivâyetlerdir. Hadislerde Allah'ın görüleceğini açıkça ifade eden hadisler olduğu gibi bunun zıddı yönünde rivâyetler de mevcuttur. Örneğin Mesruk vasıtasıyla Hz. Aişe (r. anhâ)'den "*kim Muhammed (sav) Rabbini gördü derse Allah'a büyük bir iftira atmış olur*" hadisi ile Hz. Peygamber (sav)'in "*Rabbini gördün mü?*" sorusuna verdiği "*O nurdur, nasıl göreyim?*" cevabı Allah'ın görülemeyeceğine delil iken, yine "*Apaçık bir gecede dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz*" ve "*Cennetlikler cennete girince Allah Teâla: 'Daha başka bir şey ister misiniz vereyim' buyurur. Cennetlikler: 'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyelim?)' derler. Derken perde açılır ve onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir*" şeklinde vârid olan hadisler de Allah'ın görüleceğine delildir. İşte bunlar üzerinde selef ve halef arasında hatta Eş'ariler gibi onların Ehl-i Sünnet'e mensup olan âlimleri arasında ihtilaf mevcuttur. Kimi zâhiri manayı dikkate alırken kimi de te'vil taraftarıdır. Bu sebeple birini diğerine tercih etmek yanlış olur. Çünkü iki grubun da kendine özgü delilleri vardır. Burada bu konuya değinmemizin amacı, ru'yetullah meselesinde her iki sonuca yani ru'yetullahın imkânı ve imkansızlığı sonucuna ulaştıran nassların, te'vilden dolayı iki farklı grubu düşmanlık ve ayrılığa itecek bir durumunun bulunmadığını göstermektir.[403]

Reşîd Rızâ, ru'yetullah meselesinde birleştirici yaklaşımları zikrettikten sonra "*el-Menâr*" dergisinde bu konuyla alakalı yazdığı fetvayı aktarır. Fetvada özetle ru'yetullahı kabul edenlerin delillerinin etmeyenlere göre daha sağlam olduğunu söyler. Hz. Aişe (r. anhâ) hadisini örnek vererek, bu hadisin yanlış yorumlandığını ve Nevevî'nin *Şerh-u Müslim*'de şöyle dediğini aktarır: "Hz. Aişe (r. anhâ) ru'yetin vuku

[403]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 603-619.

bulmayacağını merfu bir hadisle söylemiyor. Eğer bununla ilgili bir hadis olsaydı onu mutlaka zikrederdi. Hz. Aişe (r. anhâ)'nin yaptığı şey "*Gözler O'nu idrak edemez ancak O tüm gözleri idrak eder*" ayetinin zâhirine bakarak istinbatta bulunmaktır.[404] Reşîd Rızâ ayrıca Hz. Aişe (r. anhâ)'nin bu sözüyle, cumhurun da kabul ettiği gibi ru'yetin dünyada vuku bulmayacağını kast etmiş olmasını da ihtimal dahilinde görür. Çünkü insanların dünyadaki halleri ahiretteki hallerine kıyas edilemez. Dünyada olmayan nice şey ahirette vuku bulacaktır. Ru'yet de onlardan biridir. Bu konuda söylenecek son söz şudur: Ru'yet, imanın kesin esaslarından değildir. Bu sebeple onu inkâr veya kabul etmek aynı derecede bir şeydir. Gayb alemi ile müşahede alemi arasında ru'yet gibi aynı hakikate ait keyfiyet değişikliğine dair başka farkların olmasını garip görmemek gerekir. Bizim asıl amacımız Allah'ın vermiş olduğu misallerden yararlanmaktır. "*Biz bu misalleri insanlar için veriyoruz ve bu misalleri ancak bilenler kavrar.*"[405]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık bir de fazlası ardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır.*"

Ayette zikredilen ziyâde/fazladan ödül, pek çok farklı tarikle gelen hadislere göre ru'yetullahtır. Muhsin, muttaki ve ârif olanlar Allah'ı ahirette göreceklerdir. Bu ise ruhâni olgunluğun zirvesidir. Bu zirveye de ancak bu kimseler ulaşır. Mu'tezile ise getirmiş olduğu delillerle ru'yeti inkâr eder ve bunun aklen mümkün olmadığını iddia eder. Onların bu iddiası gayb alemini, müşahede edilen bu alemle kıyaslamalarından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile'nin bu konuda yanlışa düştüğü nokta budur. Çağımızda öylesine maddi ilimler ortaya çıkmıştır ki bunları Yunan felsefesinden kaynaklanan nazariyelerle sınırlanmış akılların kabul etmesi mümkün değildir. Durum böyle iken ilahi gayb alemi bu nazariyelerle nasıl sınırlandırılabilir?[406] Bu sebeple Mu'tezile'nin salt aklı kullanıp bu gibi felsefî ve aklî nazariyelerle gayb alemine ait olayları müşahede alemiyle kıyaslayarak aklen mümkün görmemesi bizce makul değildir.

---

[404]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 624.

[405] el-Ankebût 29/43.

[406]Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, XIII, 237-238.

Tefsîru'l-Menâr tamamlanmış bir tefsir değildir. İlk on iki sûre ve son cüzün tefsiri olduğu için yetmiş beşinci sûre olan el-Kıyâme sûresinin ilgili ayetlerinin açıklamasını veremiyoruz. Seksen üçüncü sûre olan el-Mutaffifîn'in ilgili ayetinde de daha önceki yorumlardan farklı bir şey olmadığı için tekrar olmaması açısından burada yer alan yorumları da aktarmıyoruz.

b. Seyyid Kutub / Fî Zılâli'l-Kur'ân

Mısır'ın Asyût vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde doğan Seyyid Kutub, Reşid Rızâ gibi son dönemde yaşamış âlimlerdendir.[407] Seyyid Kutub'un II. Dünya Savaşı sonrasında edebî konulara ilgisi devam etse de yazılarını daha çok siyasî ve ictimâî alanlarda yazmıştır. Tefsir alanında kaleme aldığı *Fî Zılâli'l-Kur'ân* da ictimâî tefsir metoduyla yazılmış bir eser olup, tıpkı Reşîd Rızâ'nın yaptığı gibi Seyyid Kutub'un bir dergide yayımlanan tefsire yönelik yazılarından esinlenerek ortaya çıkmıştır. Kutub, *el-Müslimûn* dergisinde *Fî Zılâli'l-Kur'ân* başlığı altında günlük olayları Kur'ân ışığında ele alıp makaleler yayınlamaya başladıktan sonra bu makalelerin ilgi görmesi üzerine bir tefsir yazmaya karar vermiş ve *Fî Zılâli'l-Kur'ân* adlı tefsir eserini 1959'da tamamlamıştır.[408] Kutub'un ru'yetullaha ilişkin ayetleri nasıl yorumladığını biz de bu eserinden faydalanarak incelemeye çalışacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu görmez fakat O gözleri görür. O latîftir (algılanamaz) ve her şeyden haberdardır*."

Seyyid Kutub *Fî Zılâli'l-Kur'ân*[409] adlı eserinde bu ayetin, Allah'ın varlığını kabul etmek için somut deliller arayanlara bir cevap niteliğinde olduğunu söyler. Nitekim bu kimseler, evrende olup bitenleri açıklamak için türlü çabalar içindedir. Örneğin atomlardan, elektronlardan, proton ve nötronlardan bahsedenler bunları görmediği halde varlıklarını farzmış gibi kabul ederler. Fakat bunları yarattığı gibi diğer

---

[407] Hilal Görgün, "*Seyyid Kutub*" mad., 2009, XXXVII, s. 64.

[408] Hilal Görgün, *a. mad*., DİA, s. 66.

[409] Seyyid Kutub'un bu eseri, ictimâî tefsir metoduyla kaleme alınmıştır. Yaşadığı dönemde ıslah ve reform hareketine destek vermek, toplumu bilinçlendirmek ve Kur'ân ışığında toplumsal bir hayat tarzının nasıl olması gerektiğini ifade etmek için eserini irşâd ve tebliğ metoduyla yazmıştır. Bu nedenle fazla bilgi ve rivâyet içermez. Amacı toplumun ihyası olduğundan eser, daha çok sosyolojik bir dile sahiptir.

tüm eşyayı yaratan, varlığını eserleriyle akıllara kanıtlayan Allah'ın varlığını somut bir delil olmadan kabullenemiyorlar. Allah hakkında yakışıksız bir tutumla maddi bir kanıt isteyenler gibi ahmakça bir yaklaşımla O'nu görmek isteyenler ne dediğini bilmeyen kimselerdir.

İnsanların gözleri ve diğer duyu organları, zihinsel kavrama yetenekleri, içinde yaşadıkları evrenle iletişim kurabilmeleri ve yeryüzünde halifelik işlevini yerine getirebilmeleri için yaratılmıştır. Ayrıca varlık safhalarında ilahi varlığın eserlerini algılamaları da istenir. Ancak Allah'ın zâtını kavramaya gelince, insana böyle bir yetenek verilmemiştir. Çünkü sonradan yaratılmış olanın, öncesi ve sonrası olmayan bir zâtı görmeye gücü yetmez.[410]

el-A'râf 7/143: "*Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi.*"

Seyyid Kutub, tefsirinde sadece ayetin manasını verir ve bu konuda bir açıklama yapmaz. Ancak bu ayetin tefsirlerinde Allah'ın dağa tecellisini te'vil eden tüm yorumların toptan bir kenara itilmesi taraftarı olduğunu söyler. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber (sav)'den herhangi bir haber gelmediğini dolayısıyla da Allah'ın dağa tecellisinin nasıl gerçekleştiğini insanın bilemeyeceğini söyler. Bu sebeple de tecelli ile ilgili sözleri tasvir etme ve açıklamaya çalışmadığını söyler.[411]

el-Yûnus 10/26: "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır*"

---

[410] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce-Mehmet Yolcu-Lütfullah Bender, Dünya Yay., İstanbul, [t.y.], IV, s. 125.

[411] Kutub, *a.g.e.*, IV, 414.

Kutub bu ayetin tefsirinde ru'yetullah konusuna değinmez. Ona göre ayette zikredilen "*iyi davrananlar*" inanç sistemlerini, işlerini, amellerini, doğru yola ilişkin bilgilerini, selamet yurduna ileten evrensel yasayı anlamayı en güzel şekilde becerenlerdir. Bunların ahirette alacakları "*iyi karşılık ve bir de fazlası*" da onların mahşer gününün zorluklarından, sıkıntılarından, insanlar arasında hüküm verilmeden önceki o zorlu bekleyiş azabından kurtulmalarıdır.[412]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler ışıl ışıl parlar. Onlar Rablerine bakarlar*."

Kutub, bu ayetlerde sözcüklerin anlatamayacağı ve aklın mahiyetini kavrayamayacağı bir duruma işaret edildiğini söyler. Bu hal, cennetliklere verilen nimetlerin bile yanında sönük kaldığı bir haldir. O gün birtakım yüzler ışıl ışıl parlar ve bu parlaklıklarını Rablerine bakmaktan dolayı alırlar. Bu ne yüce bir mertebe, ne erişilmez bir mutluluktur.[413]

Müellif ayet hakkındaki açıklamalarına şöyle devam eder: "İnsan ruhu zaman zaman Allah'ın yaratma sanatının evrende veya insanın kendisinde beliren bir parıltısının, göz kırpmasının hazzını yaşar. Bu parıltı kimi zaman mehtaplı bir gecede, kimi zaman ışıyan tan yerinde, kimi zaman uzayıp giden gölgede, kimi zaman iç açıcı bir tomurcukta, kimi zaman soylu bir kalpte, kimi zaman güven yüklü bir inançta, kimi zaman da başka bir varlık kesitinde insana göz kırpar ve bu göz kırpış insanı neşeye boğar, gönlünü mutlulukla dolup taşırır, ruha kanatlar takarak onun engin ve özgür alemlerde süzülmesini sağlar. Peki, eğer insan, Allah'ın sanatının parıltılı bir örneğine değil de doğrudan Allah'ın yüce cemaline bakarsa durumu nice olur? Bu öyle bir makamdır ki insan önce Allah'ın lütfuna sonra da O'nun vereceği dayanma gücüne muhtaçtır. Çünkü bu dayanma gücü olacak ki insan kendini kaybetmesin, böyle bir şok

---

[412] Kutub, *a.g.e.*, V, 498.

[413] Kutub, *a.g.e.*, X, 288.

karşısında kendine hâkim olabilsin ve bu tarifi yapılamaz ve akıl tarafından özü kavranamaz mutluluğun tadını duyabilsin.[414]

Ru'yetullah, insanın normalde erebileceği bir makam değildir. Bu makama erebilmesi için, hayale sığmaz böylesine bir zirveye yükselmesini engelleyecek her türlü engelden kurtulmuş olması gerekir. Sadece çevresini saran dış engellerden kurtulması yetmez. Bunun yanı sıra özünde var olabilecek Allah'a bakma dışındaki bütün gereksinimlerden ve eksiklik duygularından da arınması gerek. "İnsan Rabbini hangi gözü ile görür?", "Bu görmenin keyfiyeti nasıl olacaktır?" gibi boş sözler ve tartışmalar gereksizdir. Bazı insanlar neden ruhlarını bu sevinç ve mutluluk kaynağı nurla öpüşmekten yoksun bırakarak alışılmış kavramlara bağımlı insan aklı aracılığı ile kavranması mümkün olmayan bu sınırsız gerçeği tartışma konusu yapar? Kullandığımız sözcüklerin anlamları bile aklımızın sınırlı kavrama kapasitesine ve hayal gücümüzün sınırlarına bağlıdır. Kelimelerin anlamlarını bile değişmez bir zemine oturtamazken aklın alamayacağı sınırsız bir konuyu nasıl tartışma konusu yapabiliriz? Bırakalım ruhlarımız hayalimizin ötesinde olan bu uçsuz bucaksız mutluluğu ve kutsal sevinci beklemeye dursun. Ruhlarımız bu beklentinin coşkunluğu ile meşgul olsun. Çünkü bu beklenti başlı başına öyle bir nimettir ki ancak doğrudan doğruya Allah'ı görebilme nimeti onun üzerine çıkabilir."[415]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! Şüphesiz onlar o gün Rablerinden mahrum bırakılacaklardır*."

Ayette zikredilen kimseler, isyanlar ve günahlar sebebiyle kalpleri kararan kimselerdir. Bunlar dünyada Rablerini hissetmekten perdelenmiş, hayat da kararıp körelinceye kadar üzerlerine çökmüştür. Dolayısıyla onlara verilecek en uygun ceza ahirette Rablerini görmekten mahrum bırakılmalarıdır. Onlar ile büyük mutluluk arasına perde gerilmesidir. Zira bu büyük mutluluğa sadece ruhları şeffaflaşmış, incelmiş, arınmış ve kendileri ile Rableri arasındaki perdenin açılmasını hak etmiş erdemli kişiler erebilir.

---

[414] Kutub, *a.y.*

[415] Kutub, *a.g.e.*, X, 290.

Rablerinden mahrum bırakılanların akıbeti, tüm azapların üstünde bir azaptır. Tüm mahrumiyetlerin ötesinde bir mahrumiyettir. Çünkü insan tüm özelliğini tek kaynaktan alır. Bu da onun Rabbi ile irtibata geçmesi, O'na bağlanması demektir. İnsan bu kaynaktan koptuğu zaman onurlu bir insan olmanın özelliklerini yitirir ve cehenneme girmeyi hak eder.[416]

c. Süleyman Ateş / Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri

1933 yılında Elazığ iline bağlı Tadım köyünde doğan Ateş, Türkiye'nin önemli ilahiyatçı ve yazarlarındandır. Farklı İlahiyat Fakültelerinde öğretim görevlisi olarak görev yapan Ateş, bir dönem de Diyanet İşleri Başkanı olarak hizmet vermiş, onlarca eser ve köşe yazısı kaleme alan bir âlimdir. Tefsir alanında yazmış olduğu *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* adlı eseri de bilinen önemli eserleri arasındadır.[417] Biz Ateş'in ru'yetullaha ilişkin ayetler hakkındaki açıklamalarını bu eserinden faydalanarak aktarmaya çalışacağız.

el-En'âm 6/103: "*Gözler O'nu görmez fakat O gözleri görür. O latîftir (algılanamaz) ve her şeyden haberdardır.*"

Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* adlı eserinde, ayette geçen kelimelerin manalarını verdikten sonra ayetten anlaşılan mananın şu olduğunu söyler: "Allah'ı maddî gözle görmek mümkün değildir. Çünkü maddî göz, O'nu görecek kapasitede yaratılmamıştır. Fakat ruh gözü O'nu görebilir. Yani basar (göz) değil basiret görür. Basar dünyaya, basiret ise ruhaniyyet alemine mahsustur. İnsanın ruh gözü dünyada açılabilir ve Rabbini dünyada görebilir. Fakat Rabbini gördüğünde bunun farkına varmaz. Ruh gözünün açılması kendinden geçmeyi gerektirir ki Tasavvuf erbabı buna "fenâ fillah" (Allah'ta yok olma) der. Ancak kendinden geçerek ruh gözü açılabilir ve Allah görülebilir. Aksi takdirde maddi göz ile görünemez çünkü O latîftir."[418]

---

[416] Kutub, *a.g.e.*, X, 409.

[417] Müellif hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Web adresi: http://www.suleyman-ates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=42. [Erişim Tar.: 10/07/2017]

[418] Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, [bas. yeri: Milliyet Gazeticilik A.Ş.], 1995, II, s. 924-925.

Ateş, ele almış olduğumuz diğer müfessirlerden farklı olarak herkesin kısa bir süreliğine de olsa Allah'ı görebileceğini söyler. Ona göre Kur'ân'da bununla ilgili pek çok ifade vardır. Şöyle ki; hesap ve ahiret hayatının yer aldığı ayetler, insanların dünyada yapıp ettiklerinin hesabını vermek için Rablerinin huzurunda toplanacaklarını haber verir. İnsanların duracakları bu yüce divanda Allah kimisini mükafatlandırıp cennete koyacak, kimisini de cezalandırarak cehenneme atacaktır. İşte bu hesap ve muhakeme görülürken insanlar Allah'ın huzurunda dururken O'nu görebileceklerdir. Bu cehennemlikler için kısa süreli bir görme iken, cennet ehli için bu durum süreklilik arz edecek, Rablerini daima göreceklerdir.[419]

Süleyman Ateş el-A'râf 7/143. ayette Seyyid Kutub gibi sadece ayetin açıklamasını vermekle yetinip yorum yapmadığından bu ayet hakkındaki yorumlarını aktaramıyoruz.

el-Yûnus 10/26: "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler ve onlar orada ebedî kalacaklardır.*"

Ateş, bu ayetin açıklamasında ayet hakkında daha önce yapılmış açıklamaların özetini verdikten sonra kendi görüşünü zikreder. Ona göre müminlerin ahirette Allah'ı görmeleri mümkündür. Ancak ayette zikredilen "ziyâde"nin ru'yetullaha delalet ettiğini söylemek yanlıştır. Burada kast edilen şey, Allah'ın iyilik yapanlara vereceği karşılıktır. Bu karşılık misliyle olabileceği gibi daha fazlasıyla da olabilir. Bu Allah'ın elinde olan bir şeydir. Dolayısıyla burada kast edilen şey ru'yetullah değil, Allah'ın lütfunun ve cömertliğinin bolluğudur.[420]

el-Kıyâme 75/22-23: "*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*"

Ateş, tefsirinde izlediği metot üzere öncelikle ayet hakkında daha önceki yorumları zikreder. Bu ayette de farklı müfessirlerin yorumlarını zikrettikten sonra

---

[419] Ateş, *a.g.e.*, II, 926.

[420] Ateş, *a.g.e.*, III, 1231.

kendi görüşünü aktarır. Bu yorumları biz daha önce ve yeri geldiğinde zikrettiğimiz için burada tekrar etmiyoruz. Ateş'in kendi yorumuna gelince, müellif bu ayet hakkında unutulmaması gereken çok önemli bir husus olduğunu söyler. Bu husus da Kur'ân'da Allah ve sıfatlarının insanların kavrayabilecekleri şekilde anlatıldığı gerçeğidir. Bu nedenle ayette zikredilen birtakım yüzlerin Rablerine bakacağı gerçeği te'vil edilmeden öylece kabul edilmelidir. Çünkü bu ve benzeri durumlar ruhâni gerçeklerdir ve insanların bu dünyada kavrayabileceklerinden daha üstün bir durumdur.[421]

el-Mutaffifîn 83/15: "*Hayır! Onlar o gün Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.*"

Ateş'e göre bu ayette zikredilen gerçek şudur: Allah ancak gönül gözüyle görülebilir. Bu ayette bahsedilen kimseler ise işlemiş oldukları günahlardan dolayı gönül gözleri körelmiş kişilerdir. Onlar, işledikleri günahlar sebebiyle kalpleri pas tutmuş, gönül gözleri kör olmuş ve basiretleri kapanmıştır. Bu nedenle de Rablerini görmekten mahrum bırakılmışlardır. Ayrıca Allah'ı görmek için O'nun huzurunda bulunmak gerekir. Bu kimseler ise durumlarından dolayı Allah'ın huzurundan da uzak kalan kimselerdir. Yine bu kimseler durumları sebebiyle Allah'ı görecek ne göze ne de makama sahiptirler. Onların makamı aşağıların en aşağısı olan cehennemdir.[422]

Bazı çağdaş müfessirlerin yaklaşımları başlığı altında ele aldığımız müfessirlerin ru'yetullah hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalıştık. Bu kadar müfessirler iktifa etmemizin nedeni farklı müfessirleri incelememiz sonucu farklı bir yoruma rastlamamış olmamızdandır. Örneğin İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Muhammed Esed'in *Kur'ân Mesajı*, Said Havva'nın *el-Esâs fi't-Tefsîr* adlı eserlerine göz attık ancak farklı bir yorum bulamadık. Bu sebeple de tekrar olmaması açısından bu müfessirleri ele almadık.

Bazı çağdaş müfessirlerin yorumlarını aktardıktan sonra şimdi de bu müfessirlerin serd ettikleri yorum ve görüşlerin değerlendirilmesine geçelim.

---

[421] Ateş, *a.g.e.*, VI, 2866.

[422] Ateş, *a.g.e.*, VI, 2991.

2. Bazı Çağdaş Müfessirlerin Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

Ru'yetullaha yaklaşımları ele aldığımız bu çalışmamızda son başlığımız bazı çağdaş müfessirlerin yaklaşımlarıdır. Zira daha önce ele almış olduğumuz müfessirler genelde hep klasik dönem âlimleriydi. Bu sebeple modern çağda yaşamış müfessirlerin ru'yetullah meselesi hakkında neler söylediğini görmek için bu müfessirlerin görüşlerini de incelemek istedik. Ru'yetullaha ilişkin ayetleri çağdaş dönemle kıyaslama ve müfessirlerin buna göre bir mana vermesi düşüncesiyle çağdaş müfessirleri ele aldık ancak çalışmamızın konusu olan ru'yetullahın çağdaş dönemle pek alakası olmadığından farklı bir yorum tarzı bulamadık. Bu amaca yönelik ele alınan ayetler daha çok kozmolojik, bilimsel verileri destekleyen, çağdaş döneme hitap eden ayetler grubudur. Oysa bizim konumuz olan ru'yetullah, ahirete taalluk eden gaybî bir mesele olması hasebiyle çağdaş dönemde bu mesele hakkında farklı bir görüş tespit edemedik.

Bu yaklaşım altında ele almış olduğumuz bazı çağdaş müfessirlerin görüşlerini değerlendirecek olursak şunu diyebiliriz ki daha önceki müfessirlerden farklı olarak pek bir şey söylememişlerdir. Sadece temsil ettikleri ekol gereği ayetleri o yönde tefsir etme çabası içindedirler. Örneğin ele almış olduğumuz müfessirlerden biri olan Reşîd Rızâ, modern çağın ihyasının yeniden öze dönmek olduğunu yani Selefiyye'yi savunur. Dolayısıyla da ayetleri bu bağlamda tefsir eder. Ru'yetullaha ilişkin ayetleri de tefsir ederken vermiş olduğu ana mesaj, insanların mensubu olduğu grup ve mezhep taassubundan kurtulup ayetleri ilk neslin anladığı gibi anlamak gerektiğidir. Hatta ru'yetullaha ilişkin ayetlerde konuyla ilgili delilleri ve izahları aktarsa da ru'yetten daha çok bu mesaja ağırlık verir.

Seyyid Kutub ise ictimâî/sosyal tefsir ekolünü benimsediği için ayetlerin tefsirinde topluma bir mesaj ve yön verme, toplumu ıslah etme amacındadır. Dolayısıyla da ayetleri tefsir ederken bu metodu takip etmiş ve ayetlerden toplumsal mesajlar çıkarmıştır. Ancak bizim konumuz olan ru'yetullahta böylesi bir mesaj çıkarmak zordur. Bu nedenle Seyyid Kutub, ru'yetullaha ilişkin ayetleri tefsir ederken bu ayetlerin olduğu gibi anlaşılmasına, mesele hakkında tartışılmamasına, Allah'ın haber verdiği şeyi olduğu gibi kabullenmek gerektiğine dikkat çeker.

Ele almış olduğumuz son müfessir Süleyman Ateş ise daha önceki müfessirlerin tekrarı mahiyetindedir. Aynı görüş ve delilleri sunar. Ancak el-En'âm 6/103. ayetin tefsirinde diğer müfessirlerden farklı olarak, bizim de ilk kez şahit olduğumuz farklı bir yoruma yer verir. Ona göre mümin-kâfir fark etmeksizin herkes kısa süreliğine de olsa Allah'ı göreceklerdir. Çünkü kıyamet gününde hesap için herkes Allah'ın huzurunda bulunacaktır. Bu huzurda bulunma esnasında da herkes kısa süreliğine de olsa Rabbini görecektir.[423] Ateş'in bu ilginç yorumunu biz tasvip etmiyoruz. Zira ru'yetullah, cennet ehli için en yüksek mertebe ve en değerli mükâfattır. Bu sebeple kâfirlerin de bu mükâfata nail olacağını söylemek abestir.

Mümin-kâfir herkesin Allah'ı görebileceğini söyleyen Ateş, el-Mutaffifîn 83/15. ayeti açıklarken bu görüşünden vazgeçmiş gibidir. Hesap için Allah'ın huzurunda bulunan herkes O'nu kısa süreli de olsa görecektir diyen Ateş, söz konusu ayeti açıklarken tam zıddını söylemektedir. Şöyle ki; Allah ancak gönül gözüyle görülebilir. Bu ayette bahsedilen kimseler ise işlemiş oldukları günahlardan dolayı gönül gözleri körelmiş kişilerdir. Onlar, işledikleri günahlar sebebiyle kalpleri pas tutmuş, gönül gözleri kör olmuş ve basiretleri kapanmıştır. Bu nedenle de Rablerini görmekten mahrum bırakılmışlardır. Ayrıca Allah'ı görmek için O'nun huzurunda bulunmak gerekir. Bu kimseler ise durumlarından dolayı Allah'ın huzurundan da uzak kalan kimselerdir. Yine bu kimseler durumları sebebiyle Allah'ı görecek ne göze ne de makama sahiptirler. Onların makamı aşağıların en aşağısı olan cehennemdir.[424] Görüldüğü üzere daha önce herkesin hesap için huzurda bulunması sebebiyle Allah'ı göreceğini savunan Ateş, bu ayetin açıklamasında tam zıddı görüşü savunmuş, kalplerinde pas olanların huzura dahi kabul edilmeyeceklerini ifade etmiştir. Bu nedenle müellifin görüşleri arasında çelişki olduğunu söyleyebiliriz.

Ru'yetullaha ilişkin diğer ayetlerde farklı bir yorum bulamadığımızdan müellifin o ayetleri açıklamalarına değinmiyoruz.

---

[423] Ateş, *a.g.e.*, II, 926.

[424] Ateş, *a.g.e.*, VI, 2991.

Çağdaş döneme ait müfessirlerin, ru'yetullah meselesine dair farklı yaklaşımları var mıdır sorusuna cevap bulabilmek amacıyla bu yaklaşımı çalışmamızda ele alıp incelemek istedik. Ancak ifade ettiğimiz gibi konunun çağdaş dönemle alakasının olmaması sebebiyle bu amacımıza ulaşamadık. Ancak farklı müfessirlerin de mesele hakkındaki yorumlarını incelemek adına faydalı olduğu kanaatindeyiz.

SONUÇ

Çalışmamızda tartışmalı bir konu olan ru'yetullah meselesine, müfessirlerin yaklaşımlarını aktarmaya ve bu yaklaşımları değerlendirmeye çalıştık. Meselenin tartışmalı olması hasebiyle, ele almış olduğumuz müfessirlerin konuya ilişkin yaklaşımlarını, bu mesele hakkında yapılan tartışmaları ve öne sürülen delilleri fazla teferruata girmeden ana hatlarıyla incelemeye gayret gösterdik. Bu çalışmayı yapmamızdaki amaç, baştan da ifade ettiğimiz üzere, böylesi zor bir meseleyi Kur'ânî perspektiften incelemek, ayetlerin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığını görmekti.

Ru'yetullahı kabul etmeyenler ve edenlerin görüşlerini aktardıktan sonra gördük ki kabul edenlerin delilleri, dayanakları ve yorumları etmeyenlere göre daha sağlam ve isabetlidir. Zira ru'yetullahın vuku bulacağını kabul edenler hem ayetleri yorumlamada hem de ayetleri destekleyen diğer nasslar ve aklî izahlar açısından, ru'yetullahı kabul etmeyenlere göre daha fazla ve sağlam deliller öne sürmüştür. Şunu ifade etmemiz gerekir ki müfessirlerin nassları yorumlamada kullandıkları metot, çıkardıkları hükümler ve ulaştıkları sonuçlar birtakım etkiler altındadır. Bunlar gerek siyasi gerek kültürel gerekse de mezhepsel olsun, müfessirler ve diğer âlimler üzerinde etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Çalışmamızda ele aldığımız müfessirlerin yorumlarında da gördük ki, bazıları mensup olduğu mezhebe göre görüş bildirirken, bazıları da yaşamış oldukları dönemin siyasî olaylarından etkilenmiş ve bu doğrultuda nassları yorumlamıştır. Ancak durum ne olursa olsun ilmî bir konunun eleştirisi ve açıklanmasında yapılması gereken şey, o konudaki düşünceler aktarılırken bu düşüncelerin sağlam deliller ve temeller üzerine bina edilmesi, elden geldiğince tüm delillerin ortaya konulması ve fikirlerde objektif olunmasıdır. Fakat ru'yetullahı hem kabul edenler hem de etmeyenleri ele aldığımız bu çalışmada söylemiş olduğumuz kriterlere uyan bir müfessir yok gibidir. Ele almış olduğumuz her müfessir mutlaka bir etkinin altındadır ve görüşleri bu yönde şekillenmiştir.

Mu'tezile ve Şiî yaklaşımlara mensup müfessirlerin, ru'yetullahın vuku bulacağını kabul etmemeleri ve bu konudaki görüşleri mezheplerinin inanç esaslarına ters düşmesinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezile mezhebi te'vile her fırsatta başvurmuş, Allah'ın sıfatlarının yer aldığı ayetleri de kendilerince te'vil etmiş,

Allah hakkında muhal olan sıfatları O'ndan tenzih etmek için bazen zorlama yorumlara başvurmuştur. Çalışmamızda ele almış olduğumuz Mu'tezilî müfessirler incelendiğinde görülür ki, ayetlerin açıklamaları genelde dilbilgisi kuralları ile sınırlı kalmış, konuyla alakalı hadislere hiç değinilmemiştir.

Nassların yorumlanmasında zâhir-bâtın ayrımını her fırsatta ön planda tutan Şia mezhebi, ru'yetullah ile alakalı ayetlerde ise bu ayrımı göz ardı etmiştir. Konuyla alakalı başlıkları incelediğimizde görüyoruz ki Şia mezhebine mensup müfessirler, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini veya Hz. Musa (as)'nın O'nu görememesini te'vil etmeden olduğu gibi kabul etmiş, ayetlerin başka bir anlama gelebileceği ihtimaline değinmemiştir. Bu konu hakkındaki hadisleri de Mu'tezile gibi hiç ele almamış, toptan reddetmiştir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, müfessirler hangi yaklaşıma mensup olursa olsun, intisâb ettiği i'tikadî mezhebin inanç sistemine ters düşen bir şey söylememek için, konuyla alakalı nassları objektif bir şekilde incelememiş, tabiri caizse işine gelen nassları olduğu gibi kabul etmiş, gelmeyenleri de ya te'vil etmiş ya da reddetmiştir. Buna binaen de herhangi bir konuyla alakalı öne sürülen delillerin tamamı ibraz edilmeden ve objektif bir şekilde bu delillerin değerlendirilmesi yapılmadan, konuya ilişkin görüşlerin güvenilir olamayacağını ifade edebiliriz. Bu sebeple bizce ru'yetullahı kabul etmeyenlerin delilleri, edenlere göre daha zayıf kalmış, konu hakkında serd etmiş oldukları görüşler, aklî izahlar ve deliller meselenin kabulünde yeterli olmamıştır.

Ru'yetullahı kabul eden yaklaşımlara gelince, bu bölümde ilk ele aldığımız yaklaşım Selefîlerin yaklaşımlarıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu başlıkta yer alan müfessirleri İbn Teymiyye sonrasından seçmiştik. Bilindiği üzere İbn Teymiyye ve ondan sonra gelenler, nassların katı lafızcılığından sıyrılıp Kur'ân ve sünnete uygun dinî akılcılığı savunan kimselerdir. İbn Teymiyye öncesi Selefîlik ise ayet ve hadisleri te'vil etmeden doğrudan zâhiri manasıyla kabul etmekteydi. Ancak bunun dezavantajı, nasslarda zikredilen ve anlaşılması kolay olmayan konuların öylece kabul edilmesi ve bu konuda akıl yürütülmemesi idi. Durum böyle olunca da din adına birçok konu anlaşılmadan öylece kabul ediliyordu. İşte İbn Teymiyye sonrası Slefîlik, bu katı lafızcılığı reddederek onun yerine Kur'ân ve sünnetin hâkim olduğu dinî akılcılığı

getirmiştir ki anlaşılmayan konularda akıl yürütülüp kapalı olan konu açıklığa kavuşturulsun.

Ru'yetullahı kabul edenler başlığı altında ele almış olduğumuz ikinci yaklaşım da Sünnî kelamı benimsemiş müfessirlerin yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, nassların zâhirine bağlı kalmakla Selefîliğe benzese de onlardan ayrılan tarafı gerektiği yerde te'vile başvurmalarıdır. Bu te'vilin amacı da farklı mezhep ve grupların, nassları olduğundan farklı yorumlayarak İslâm'a uygun olmayan görüşler ileri sürerek fitne çıkarmalarını engellemektir. Bu sebeple Sünnî alimler, her fırsatta tartışmalı konularda İslâm'a uygun olmayan görüşleri eleştirip reddetmişler ve nassları te'vil ederek İslâm'ı muhafaza ve müdafaa etmeye çalışmışlardır. Çalışmamızın konusu olan ru'yetullah meselesinde de aynı metodu benimsemişler, ru'yetullahın vuku bulacağını reddedenlere, nassları zâhirine ters düşmemek kaydıyla te'vil edip bu meselenin vuku bulacağını ispatlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de hem nassları te'vil edip yorumlamışlar hem de gerektiği yerde aklî izahlar getirerek tartışmaları bertaraf edip meselenin aklen de mümkün olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Ru'yetullahı kabul edenlerden Tasavvufî yaklaşıma gelince bu yaklaşım diğerlerinden farklıdır. Zira mutasavvıf müfessirler, konu hakkındaki tartışmalara girmekten ziyade kendi ilmî ve hissî tecrübelerine dayanarak ayetleri yorumlamış, ayetlerin zâhirinden ziyade bâtınî anlamlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Tasavvufî yaklaşım başlığı altında ifade ettiğimiz gibi, bu yaklaşım daha çok olayların ruhânî yönüyle ilgilenmekte ve nassları bu yönde yorumlamaktadır. Dolayısıyla mutasavvıf müfessirlerin yorumları, mensubu oldukları yaklaşım sebebiyle objektiflikten uzak, şahsî yorumlardır. Rivâyet ve dirâyet metodunu kullanmakla birlikte daha çok ayetlerin bâtınî anlamlarını ortaya koymaya çalıştıkları işârî metodu ön planda tutmuşlar, ayetlerin gerçek anlamları altında yatan gizli manaları açıklamaya çalışmışlardır.

İkinci bölümümüz olan ru'yetullahı kabul edenlerin yaklaşımları başlığı altında ele aldığımız son yaklaşım çağdaş müfessirlere ait olan yaklaşımlardır. Konunun modern asra göre nasıl yorumlandığını tespit için ele almış olduğumuz bu yaklaşımda, meselenin modern çağa ait pek ilgisinin olmaması sebebiyledir ki bu konuda diğerlerinden çok farklı bir yorum tarzına rastlayamadık. Ancak son dönem

müfessirlerinin konuyla alakalı görüşlerini de görmek için bu yaklaşımı ele aldık. Kur'ân'da pek çok ayet bilimsel verilerle ve modern çağa göre yorumlanmaktadır. Ancak bu tarz ayetler genelde kozmolojik olayları ihtiva eden ayetlerdir. Bizim, çalışmamızda ele almış olduğumuz konu, bu grup ayetlerden olmadığından modern çağa ait yorumlar da yok gibidir.

Çalışmamız boyunca ele almış olduğumuz ru'yetullah konusunda bizim ulaştığımız sonuca gelince, ru'yetulllahın ahirette vuku bulacağını kabul edenlere bu konuda biz de katılıyoruz. Zira bu meselede ileri sürülen deliller ve akli izahlar, Allah'ın müminler tarafından ahirette görüleceğini destekler niteliktedir. Gerek dilbilgisi açısından gerek ayetlerin yorumlanması ve konuyla alakalı hadislerin varlığı açısından gerekse de akli izahlar açısından olsun, ru'yetullahın vuku bulacağına dair deliller bizce daha isabetli ve tutarlıdır. Bu sebeple çalışmamızın sonucu olarak diyoruz ki Allah, ahirette müminler tarafından görülecektir ve aksi hakkında yapılan eleştiriler, öne sürülen deliller ve izahlar yetersizdir.

KAYNAKÇA

Abacı, Harun, *Beydâvî ve Nesefî'de İ'tizâl Etkilerinin İncelenmesi (Beydâvî ve Nesefî Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım)* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk.: Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.

_____, *er-Red Ale'z-Zenâdıka Ve'l-Cehmiyye*, Ğarâs Li'n-Neşri Ve't-Tevzî'i Ve't-Tıbâ'i Ve'l-İ'lân, Kuveyt, 2005.

Amâre, Muhammed, *Resâilu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, Daru'ş-Şurûk, Kahire, 1408/1988.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, [bas. yeri: Milliyet Gazeticilik A.Ş.], 1995

Bıyıklıoğlu, Yakup, "*Kur'ân'ın Selefî Yorumu Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi*", İz Yay., İstanbul, 2015

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Ravza Yay., İstanbul, 2015.

Buhari, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Dâru Tavkı'n-Necât, Beyrut, 1422/2001.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, [t.y.]

Büyükkara, Mehmet Ali (Ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, AND.Ü.A.Ö.F. Yay., Eskişehir, 2010.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2010.

Dartma, Bahattin (Ed.), *Tefsir Tarihi ve Usulü*, A.Ü.A.Ö.F Yay., Eskişehir, 2013.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, ter.: Şaban Karataş-Ahmet Çelen-Mehmet Çelen, Düşün Yay., İstanbul, 2014.

Dinî Kavramlar Sözlüğü, DİB Yay., Ankara, 2010.

Ebu Dâvud, Süleyman b. El-Eş'âs, *es-Sünen*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, [t.y.]

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kütübi't-Tefsîr,* Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.

Ebû Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, çev.: İsmail Dağ, Düşün Yay., İstanbul, 2011, I. bs.

ed-Dâvûdî, el-Hâfız Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, [bas. t.y.]

el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*, thk.: Hüdâ Mahmûd Kıra'a, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990.

el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, [t.y.]

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk.: Muhammed Osmân el-Huşt, Mektebetü İbn Sînâ, Kahire, [t.y.].

el-Beydâvî, Kâdî Nasırüdiin Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Tefsîru'l-Beydâvî/Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, ter.: Abdulvehhab Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2011.

el-Câbirî, Muhammed 'Âbid, *Fehmu'l-Kur'ân*, çev.: Muhammed Coşkun, İlim Yurdu Yay., İstanbul, 2014.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1987.

el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk.: Mahmûd Ömer Dimyâtî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail b. Abdillah b. Mûsâ b. Ebî Burde b. Ebî Mûsâ, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990.

el-Ezderî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk.: Remzi Münir Ba'lebekî, Beyrut, 1. bs., Dâru'l-İlm, 1987.

el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâleti Li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 2005.

el-Isfâhanî, Râgıb, *Müfredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çev.: Yusuf Türker, İstanbul, Pınar Yay, 2010.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrahim b. Ya'kûb el-Buhârî el-Hanefî, *et-Ta'arruf Limezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hancî, Kahire, 1. bs. 1352/1933, 2. bs. 1415/1994.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, ter.: M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yay., İstanbul, 2015.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk.: Ertuğrul Boynukalın, mür.: Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul, 2006.

_____, *Kitâbu't-Tevhîd*, ter.: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara, 2002.

el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, ter.: Muhammed Han Kayanî-Yusuf Karaca-Nazife Şişman-İsmail Bosnalı-Ali Ünal-Hamdi Aktaş, İnsan Yay., İstanbul, [t.y.]

_____, *el-Mesâil ve'r-Resâil el-Merviyye 'Ani'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi'l-'Akîde*, thk.: Abdulilâh b. Selmân b. Sâlim el-Ahmedî, Daru Taybe, Riyad, 1412/1991.

er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*/*Tefsîr-i Kebîr*, ter.: Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-C. Sadık Doğru, Huzur Yay., İstanbul, 2008.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, Çev.: Cahit KOYTAK-Ahmet ERTÜRK, İstanbul, İşaret Yay., 2002.

es-Suyûtî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1396/1976.

et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müesessetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1417/1997.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmulî el-Bağdadî, *Câmi'u'l-Beyân 'An Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, thk. Dr. 'Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dar-u Hicr, Kâhire, 2001.

et-Tabersî, Ebû Ali Emînü'd-Din (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtezâ, Beyrut, 1427/2006.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer el-Hanefî, *'Akidetü't-Tahâviyye*, Daru İbn Hzm, Beyrut, 1416/1995.

et-Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillah, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk.: Abdurrahman Umeyre, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1419/1988.

_____, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1408/1988.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murteza Muahmmed b. Muhammed b. Abdurrezzaâk el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1433/2012.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâîliyyat fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1990

_____, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed "*el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*", Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad, 1998.

_____, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1998.

Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları*, Kur'ân Kitaplığı Yay., İstanbul, 1995

Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yay., Ankara, 2012.

Havva, Sa'îd, *el-Esâs Fi't-Tefsîr*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, Şamil Yay., İstanbul, 1989.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Bedâî'u't-Tefsîr*, Dâru İbni'l-Cevzî, [bas. yeri yok], 1427/2006.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi'î, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Evladi'ş-Şeyhi Li't-Turâs, Kâhire, 2000.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l'Arabiyye, Beyrut, [t.y.]

İbn Manzûr, Muhammad b. Mukerram b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-İfrîgî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1419/1999.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhmmed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Mürebbiye, Beyrut, 1998.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî el-Mu'tezilî, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Buyrut, [t.y.]

Karagöz, İsmail, *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esma-i Hüsnâ*, Ankara, DİB Yay., 2011.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1989.

_____, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, A.Ü.İ.F. Yay., 1974.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dünya Yay., İstanbul, [t.y.].

Mavil, Kılıç Aslan, "*Bir Mu'tezile-Mâturîdiyye Tartışması -Ru'yetullah-*", A.İ.B.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Bolu, 2014.

Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmmetu Li'l-Kitâb, by.y., 1979.

Müslim, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, [t.y.]

Necmeddîn-i Dâye, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşirvân b. Ebî Necîb el-Esedî er-Râzî, *Tasavvuf Yolu/Mirsâdu'l-'İbâd*, çev.: Halil Baltacı, İFAV Yay., İstanbul, 2013.

Özarslan, Selim, "*Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi*", Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Elazığ, 2001.

Özemre, Ahmet Yüksel, *Modernist Akım İçinde Kur'ân Tefsirleri*, Bilgi ve Hikmet Dergisi, İstanbul, 1995, XI. S.

Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Ekin Yay., İstanbul, 2012.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve, *es-Sünen*, thk.: Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul, 1991.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul-Ankara.

Ünverdi, Veysi, "*Kâdî Abdulcebbâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları*", Bilimname Dergisi, Kayseri Ünv. İlahiyat Fakültesi, 2015.

Vajda, Georges, "*Bazı Şiî- İsnâ-Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi*", çev.: Sabri Hizmetli, A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1981.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2012.