



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

RÜ'YETULLAH TARTIŞMALARINA METODOLOJİK BİR BAKIŞ

A METHODOLOGICAL OVERVIEW OF DISCUSSIONS ON RU'YATULLAH

Murat MEMİŞ

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
murat.memis@deu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9805-4220

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ekim 2020/ 20 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2020 / 12 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 47-104

Cite as / Atıf: Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış [A Methodological Overview of Discussions on Ru'yatullah]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), 47-104

Öz

Allah'ın âhirette görülmesi, Müslüman kelimciler arasında tartışmalı bir meseledir. Mu'tezile, Allah'ın aşkınlığı ilkesini esas aldığı için, O'nun görülemeyeceğini fikrini benimsemiştir. Onlara göre görme eylemi sadece fiziksel şartlar çerçevesinde gerçekleşebilir; Allah'ın fiziksel benzerlikler içerecek şekilde yaratılmışlara benzetilmesi, temel dinî ilkelere aykırıdır. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'te de Allah'ın görülebileceğine dair kesin bir ifade yoktur. Ehl-i Sünnet kelimcileri ise, Mu'tezile'nin aksine, âhirette Allah'ın görülebileceğine inanır. Onlara göre fiziksel şartları barındırmadan görme olayının gerçekleşmesi aklen mümkündür. Nitekim hem Kur'an hem de Sünnet'te rü'yetullahın gerçekleşeceğini belirten beyanlar bulunmaktadır.

Bu makalede, Allah'ın görülmesi meselesinde hem Mu'tezile hem de Ehlî Sünnet kelimcileri tarafından ortaya konan görüşler metodolojik olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, konuyu ispatlamak için ileri sürülen aklî ve naklî delillerin, söz konusu kelimciler tarafından kabul edilen yöntemlere göre üretilip üretilmediği denetlenmiştir. Diğer taraftan bu delillerin, ispat etmeyi hedefledikleri hükümleri gerçekleştirecek kapasiteleri olup olmadığına bakılmıştır. Deliller hakkındaki metodolojik değerlendirmeye rü'yetullah ile kastedilen anlamın belirlenmesi de eklenmiştir. Mesele, lafız-mana ilişkisinde bir anlama yöntemi olan te'vil açısından da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rü'yetullah, Kelâm, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Te'vil.

A Methodological Overview of Discussions on Ru'yatullah

Abstract

The issue of ru'yatullah (seeing God) in the hereafter is a controversial problem among Muslim theologians. Mu'tazila has adopted the idea that God cannot be seen because it is based on the principle of transcendence of God. According to them, the act of seeing can only occur within the framework of physical conditions, and the comparison God to the creatures in a physical meaning is contrary to basic religious principles. There is no definite statement that God can be seen in the Qur'an and Sunnah. The theologians of Ahl al-Sunnah, on the other hand, believe that God can be seen in the hereafter, unlike Mu'tazila. According to them, it is rationally possible to see without physical conditions. As a matter of fact, there are some statements in both the Qur'an and the Sunnah saying that ru'yatullah will come true.

In this article, the views put forward by both Mu'tazila and Ahl al-Sunnah theologians on the matter are evaluated methodologically. In this context, it has been revised the proofs produced from revelation and the rational ones put forward to prove the issue according to the methods accepted by the theologians. On the other hand, it has been examined whether these evidences have the capacity to realize the provisions they aim to prove. Determining the meaning stated by the term ru'yatullah has been added to the methodological evaluation of these evidences. The issue is also discussed in terms of ta'wel (interpretation), which is a method of understanding in word-meaning relationship.

Keywords: Ru'yatullah (seeing God), Kalam, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah, Ta'wel

GİRİŞ

Erken dönemlerden itibaren farklı itikâdî ekollerin üzerinde en çok durdukları konulardan biri şüphesiz “rü’yetullah” problemidir. Kelâmî bir tartışma olarak “rü’yetullah”, Allah’ın âhirette görülmesini ifade eden bir terimdir. Bu mesele bir taraftan âhîret hayatı ile ilgili bir durum olarak ele alınırken diğer taraftan Tanrı’nın nasıl algılanacağına dair bir sorun şeklinde de görülmüştür. Biz, Allah’ın dünyada veya rüyada görülmesi ile ilgili görüşleri bu çalışmamıza dâhil etmeyeceğiz.

Allah’ın görülmesi ile ilişkili olduğu anlaşılan birtakım kavram ve ifadelerin Kur’an ve Sünnet’te yer almasına rağmen, konunun felsefî bir içerikle tartışılmasının tarihsel açıdan hicrî I. asrın sonlarından itibaren Cehmiyye vasıtasıyla ortaya çıktığı bilinmektedir.¹ Meselenin birbirine karşıt taraflarını kısaca belirtmek gerekirse, bir bütün olarak Ehl-i Sünnet Allah Teâlâ’nın âhîrette görüleceğini kabul ederken, Cehmiyye, Hâricîler, Neccâriyye, Şîa, Mürcie’nin çoğunluğu, İslâm filozofları ve Mu’tezile bunun mümkün olmadığını kanaatini taşımaktadır.² Bununla birlikte Kelâm tarihinde bıraktığı izler ve felsefî boyut açısından tartışma büyük oranda Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile Mu’tezile mensupları arasında cereyan etmiştir.³

Metodolojik açıdan bakıldığında her iki tarafın da hem akli hem de naklî deliller kullandığını görürüz. Bununla birlikte deliller hiyerarşisi bakımından ciddi bir farklılık da göze çarpmaktadır. Mu’tezile, beş esastan ilki olan tevhid prensibi çerçevesinde vaz ettiği ilkelere bağlı kalarak, konuyu “Tanrı tasavvuru” problemi olarak ele almıştır. Bunun anlamı, metodolojik

- 1 Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘alel-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*, thk. Sabri Selâme Şâhin (Riyâd: Dârü’s-Sebbât, 1424/2003), 76-78; Kılıç Aslan Mavil, “Bir Mu’tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü’yetullah-”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 450.
- 2 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’r-tevhid ve’l-‘adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd., (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye 1962-65), 4/139; Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Eylül 2019); Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcebbar’ın Rü’yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname*, 28/1, (2015), 202-203.
- 3 İmam Eş’arî, Mu’tezile içerisinde Allah’ın gözle görülebileceği, gözle görülmeyip idrak edilebileceği, kalplerle bilmek anlamında görüleceği şeklinde farklı görüşler bulunduğunu aktarmaktadır. Bk. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfü’l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 191. Ancak bu görüşler Mu’tezile’nin temel görüşü olan Allah’ın görülemeyeceği tezinin yanında oldukça sınırlı ve etkisiz kalmıştır.

bakımdan aklî delillerin merkeze alınması, naklî delillerin ise hem uygunluk hem de anlam bakımından bunlara göre değerlendirilmesi demektir. Bunun temelinde ise, Allah Teâlâ'nın aşkın bir varlık olması bakımından yaratılmış herhangi bir şeye benzemesinin rasyonel imkânsızlığını ifade eden tenzih prensibi yer almaktadır. Bu prensip asıl olarak kabul edildiğinde, onunla çelişen her türlü anlama biçimi otomatik olarak yanlış olmaktadır. Bu durum, nasları anlamada yöntem olarak kabul edilen te'vilin, meselenin tahlilinde ayrılmaz bir unsur olarak görülmesi sonucunu da doğurmaktadır.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, genel olarak Mu'tezile ile aynı metodolojik yaklaşıma sahip olmalarına rağmen, rü'yettullah konusunda deliller hiyerarşisinde farklı bir tavır sergileyerek naklî delillere öncelik tanımak suretiyle hükmü belirlemede, aklî delili ise onu açıklayacak şekilde kullanmaktadır. Bu tavrın, tevhid meselelerinin ortaya konmasındaki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının genel yaklaşımına uygun olmadığını belirtmeliyiz. Zira söz konusu tartışma özü itibarıyla Allah Teâlâ'nın yaratılmışlara benzetilmesi ve cismanî özellikler taşımasının imkânı üzerinde yürümektedir. Benzer bir tartışma olan haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesinde olduğu gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları hicrî IV. asırdan itibaren aklî delili önceleyerek Allah Teâlâ hakkındaki cismanîliği hatırlatan ifadelerin te'vil edilmesi gerektiğinde büyük oranda uzlaşıya varmışlardır. Dolayısıyla onların metodolojisi açısından rü'yettullah konusunda da benzer bir yaklaşımın tercih edilmesi daha uygun olacaktı. Ancak bu yola gidilmemiş, Allah'ın görülebilirliği ile ilgili hüküm naklî delil ile oluşturulmuştur. Kanaatimizce bu durumun oluşmasında, sahabe ve tabiîn döneminde Allah'ın âhirette gözle görüleceğine dair inancın çok açık ve kuvvetli bir şekilde yaygın olması etkili olmuştur. Zira Ehl-i Sünnet kelâmcıları her ne kadar dinin temel iddialarını izah etmede Selef ve Selefilerden farklı bir epistemoloji ve metodoloji takip ediyorlarsa da, onların zamanında kabul görmüş olan akîdenin dışına çıkmama konusunda titiz davranmışlardır.

Bu sebeple biz bu çalışmamızda, tartışmanın hem metodolojik tarafına değinmek, hem de ortaya çıkan sonuçları karşılaştırmalı olarak analiz etmek istiyoruz.

Sünnî Tanrı tasavvurunun bir parçası olması bakımından rü'yetin, Tanrı'yı aşkın/münezzeh ve içkin/müşebbeh algılama biçimleri arasında, Kur'an'ın resmettiğine uygun olması sebebiyle, daha dengeli bir anlama şekli olarak görme fikrinin⁴ üzerinde de düşünülmesi gerekmektedir. Kur'an'ın, bir taraftan Allah Teâlâ hakkında O'nun hiçbir şeye benzemediğini ifade etmesi⁵ diğer taraftan tecrübe dünyamıza ait ilim, irade, hayat, kudret, hikmet vb. nitelermeler kullanması bu fikri doğrular mahiyettedir. Ancak Allah hakkında kullanılan nitelermelerin tamamının O'nun mükemmelliğini gösteren açıklamalar olduğu aşikârdır. Örneğin bir şeyi “bilebiliyor” olmakla “bilemiyor”, “tercih edebiliyor” olmakla “tercih edemiyor” olmak arasında yetkinlik/kemal bakımından fark olduğu açıktır. Dolayısıyla bu sıfatlar ile bir açıdan Tanrı'ya mâhiyeti meçhul olmakla birlikte insan tecrübesine ait pozitif nitelikler yüklenirken, diğer taraftan bunların yokluğunun çağrıştırdığı negatif durumlar, eksiklik ve kusurluluk bildiren anlamlar reddedilmiş olmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın zâtına ait bir nitelik olması bakımından “görülebilir” olmasının, kemal sıfatı olarak değerlendirilmesi ontolojik açıdan kanaatimizce oldukça tartışmalı olacaktır. Zira “var ve görülebilir” olarak nitelenme ile “var ve görülemez” olarak vasıflanma karşısında akla gelen tasavvurlar mükemmellik açısından diğer örnekler gibi değildir. Daha açık bir ifadeyle bütün tecrübesini yaratılmışlık sınırları içinde yaşamak zorunda olan bir varlık olarak insan açısından “görülemez” olmak, “görülebilir” olmaya nispetle Tanrı hakkında tasavvur edilen mükemmellik düşüncesine daha yakın durmaktadır. Elbette bu söylediğimiz meselenin ontolojik yönü ile ilgilidir. “Tanrı'yı algılama biçimi”nin psiko-sosyolojik tarafına ise burada değinmeyeceğiz.

O halde, Allah hakkında bir taraftan rasyonel düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak görülen tenzih, diğer taraftan da ilahî vahyin ihtivâ ediyor olması sebebiyle teşbih arasında, her ikisini de belli yöntemler çerçevesinde kabul eden Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları açısından rü'yetullah tartışması, “görme” ve “görülme”nin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde odaklanmaktadır.

4 Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyrelemek*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 41-45.

5 “O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Sizin için kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle çoğalmanızı sağlamıştır. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O semî'îşittendir, basırî görendir.” eş-Şûrâ 42/11.

Bu sebeple biz burada, iki tarafın da kendi kabullerini gerekçelendirmek üzere ileri sürdükleri aklî ve naklî delilleri bu perspektiften değerlendirmek istiyoruz. Diğer bir ifadeyle görmeye çalışacağımız şey, deliller ile ortaya çıkan hükmün yanı sıra, *istidlâlin yapısı* ve medlûl ile ortaya konulmak istenen *anlam* olacaktır.

AKLÎ DELİLLER

Kelâmcılara göre aklî bilgiler, zarurî olan bedîhî ve nazarî olan iktisâbî olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir. Aklî delil dediğimizde ise, mantıksal bir yapı içerisinde ifade etmek gerekirse, istidlâl sürecinde kendisine başvurulmuş mukaddime/öncüllerin, dinî naslara herhangi bir atıfta bulunmaksızın, aklî bilgilere dayalı olarak ortaya konulmasıyla elde edilen deliller kastedilmiş olmaktadır.⁶ Kelâm ilmi açısından baktığımızda bazı konuların tesbit ve izahında aklî delillerin hiyerarşik önceliği bulunmaktadır. Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ve sıfatlarından bahseden tevhid konuları ile peygamberliğin imkân ve ispatı gibi konular bu bölümde yer almaktadır. Kelâmcılar açısından söz konusu meselelerde aklî delile öncelik verilmemesi, ilahî beyanların doğruluğunun yine kendilerine dayanması (devr) gibi bir sonucu ortaya çıkardığından kabul edilebilir değildir. Nitekim “insana vacip olan ilk şey mârifetullah yolunda tefekkür etmektir”⁷ şeklindeki görüş de bu yaklaşımın bir tür ifadesidir. Aklî delilin öncelenmesi, İslâm dini açısından, akla aykırı bir hususun inanç esasları arasına girmesini engelleme işlevini yerine getirmektedir. Zira bir taraftan vahyin, dinin temel iddiaları açısından, aklî bir delil olarak kabul etmesi, diğer taraftan da akla açıkça aykırı bir meselenin inanç konusu olarak kabul edilmesi tutarsız olacaktır. Bu sebeple kelâmcılar, vahyin açıklanmasında aklın zorunlu/vacip ya da imkânsız/muhal gördüğü yerleri, nasların te'vili için bir kriter olarak kabul etmişlerdir. Aklî delil ile

6 Bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı –İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 167; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 69.

7 Örneğin bk. Kâdi Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 25; Kamil Güneş, “Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdi Abdülcebbar Örneği)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 1/1, (2004), 140 vd.; ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 4-5, 13-15; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 38 vd.

naklî delilin görünürde çeliştiği yerlerde aklî delilin esas alınıp naklî delilin tevîl edilmesinin hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından genel kabul gören bir prensip oluşu⁸ da bu durumu ifade etmektedir. Bununla birlikte aklî delillerin inşasında rü'yettullah meselesi söz konusu olduğunda her iki ekol arasında ciddi farklılıkların olduğunu görmekteyiz.

Yukarıda belirtilen metod çerçevesinde Mu'tezile Allah Teâlâ'nın dünyada da âhirette de görülemeyeceği görüşünü aklî delili önceleyerek ortaya koymaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebbar aklî delil kategorisinde değerlendirilebilecek iki delilden bahseder. Bunlardan birincisi, Allah Teâlâ'nın herhangi bir engel sebebiyle değil, zâtı gereği görülemez oluşudur. Siyahı görebildiğimiz halde örneğin "tad"ı göremiyor oluşumuz, onun zâtı gereği görülemez olmasından dolayıdır.⁹ Kâdî'nin ortaya koyduğu bu delil, iddiasını ispatlar bir mahiyet arz etmez. Zira bu bilgi, Allah'ın insanda yarattığı bedihî/evvelî bilgilerden olmadığı gibi zarurî olarak elde edilen duyu bilgilerinden de değildir. Bir kıyasa bağlı nazarî olarak üretildiği anlaşılan Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıklardan renge değil de, tada benzetilmesinin, burada aklî bir gerekçesi sunulmamaktadır. Öyleyse bu analogiden O'nun görülemez olduğu sonucu zorunlu olarak çıkarılamaz. Böyle bir çıkarım ancak "sadece cisim ya da cismanî olanlar görülebilir" önermesi geçerli olduğunda ulaşılabilir görünmektedir. Bu ise, ileride göreceğimiz üzere oldukça tartışmalıdır.

Ancak bu delil yine de, var olduğu halde bazı şeylerin zâtları gereği görülemez oluşlarının mâkul olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtı gereği görülemez olması, anlaşılabilir bir şeydir ve mümkündür. Ancak bu sonuç Mu'tezile'nin iddiaları açısından yeterli değildir.

8 Örneğin bk. Sabri Yılmaz, *Kelâmda Têvil Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 49-50, 71-73.

9 Kâdî, *Muğni*, 4/140. Neseî bu görüşe itiraz eder. Ona göre "tad"ın görülemiyor olmasının sebebi, âdetullah gereğidir, yoksa var olmasından dolayı tad da görülebilir, bk. Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Teb-sıratü'l-edille fi usûli'd-din*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/534. Nitekim, Ömer en-Neseî'nin "Beş duyudan her biri ile ancak vaz oldukları şeyler idrak edilir" cümlesini şerh ederken Tefâtânî, bu meselenin tartışmalı olmakla birlikte bir duyunun başka bir alanla ilgili idrakte bulunmasının mümkün olduğunu kaydeder; bk. Sa'düddin Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 66-67.

“Mukâbele delili” denilen ikinci delil ise şu üç öncüle dayandırılır:

1. İnsan, görme organı ile görür;
2. Görme organı ile gören, gördüğünü ya karşısında (mukâbil), ya karşısındakine yerleşmiş (hulûl) ya da mukâbil hükmünde olarak görür;
3. Allah Teâlâ'nın birine mukâbil veya ona hulûl etmiş olması ya da mukâbil hükmünde bulunması câiz değildir.¹⁰

Bu önermelerden birincisi insanın görme tecrübesi üzerine kuruludur ve bir takım şartlar taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbar'a göre şayet kişinin sağlam bir duyu organı/gözü var, görülen şey mevcut ve görmeyi engelleyen herhangi bir durum yoksa, görmesi zorunludur.¹¹ Görmeyi engelleyen mâkul engeller olarak isimlendirdiği şeyler ise perde, incelik, kesâfet, aşırı uzaklık^{12*}, nesnenin görenin hizasında olmaması ve nesnenin bulunduğu yerin bu niteliklere aykırı olmasıdır.¹³ Ayrıca o şuâ/ışığı da görmenin fiziksel şartları arasında sayar ve ışık yetersizliğini görmenin bir engeli olarak kabul eder.¹⁴

İkinci önerme, görülenle ilgilidir ve temelde bir mekanda bulunma şartına bağlıdır. Mekanda bulunan ise, kelâmcıların âlem tasavvuru gereği cevher ve araz, Kadî Abdülcebbar'ın kastettiği şekliyle cisimdir. “Mukâbil” terimi cevheri, “mukâbile hulul etmiş” tabiri arazı, “mukâbil hükmünde oluş” ise aynadaki görüntüyü ifade eder. Dolayısıyla üçüncü önerme, Allah Teâlâ'nın cevher, araz veya bunlar hükmünde olamayacağını söyleyerek, O'nun görülemeyeceği sonucuna ulaştırır.

Mukâbele delili, insanın görme tecrübesi üzerine kuruludur ve görme olayıyla ilgili anlaşılabilir şeyler söylemektedir. Diğer bir ifadeyle biz Mu'tezile'nin rü'yeti reddederken ne demek istediğini açık bir şekilde anlamaktayız. Bununla birlikte bu delilin oluşturulması sırasında epistemolojik ve metodolojik açıdan bazı problemlerin olduğunu da hatırlatmak isteriz. Kısaca belirt-

10 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse –Mu'tezile'nin Beş İlkesi-*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/400; Kâdî, *Muğni*, 4/140 vd.

11 Kâdî, *Şerb*, 1/400.

12 “*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*”nin görebildiğimiz bütün baskılarında “البصر المفرد” olarak kaydedilen ve ona göre tercüme edilen tabir kanaatimizce yanlıştır. Doğrusu “البعء المفرد” olmalıdır.

13 Kâdî, *Şerb*, 1/417.

14 Kâdî, *Muğni*, 4/ 59-63.

mek gerekirse, Kâdî Abdülcebbar, görme olayının, fizik âlemin işleyişini açıklayan âdet teorisine göre cereyan etmediğini ileri sürer. Ona göre kendisinde değişkenlik gözlenebilen olaylar âdetullah kapsamında meydana gelmektedir. Oysa görme olayında değişkenlik/istisna yoktur.¹⁵ Bu görüşü üç açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Birincisi âdetullah anlayışıyla ilgilidir. Âlemin işleyişini açıklama konusunda Bağdat Mu'tezilesi'nin tabiat anlayışının aksine Basra Mu'tezilesi Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi âdetullah teorisini benimser.¹⁶ Genel olarak belirtmek gerekirse, âdetullah anlayışı, Allah'ın âlemi belli bir tarzda (düzenli ve sürekli) yaratması olup, kendisini sebep ve sonuçlar arasında *akledilebilir, zorunsuz* bir ilişki olarak göstermekte ve eşya üzerindeki etkiyi sadece Allah'ın yaratmasına vermektedir. Dolayısıyla âlemdeki olaylar vücûb değil, imkân anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmaktadırlar. Yukarıda Kâdî Abdülcebbar'da ifadesini bulan "değişebilirlik", âdetullah fikrinin ana karakteri gibi durmaktadır. Ancak kanaatimizce Kâdî'nin hatası, tamamen fiziksel bir olay olan görmeyi, değişiklik barındırmaması sebebiyle, onun karakteristik olarak değişebilirliğini inkâr etmek suretiyle âlemin işleyiş biçimi olan âdetullah kapsamı dışına çıkarmasıdır. Zira görme olayı ile örneğin güneşin doğup batması arasında tâbi oldukları fiziksel alan itibarıyla bir fark yoktur.¹⁷ Tabiat olayları arasında değişmez olduklarını gözlemlediklerimiz, zâtları gereği değişmez oldukları için değil, Allah'ın iradesi onları değiştirmedeği için böyledirler.¹⁸ Dolayısıyla Kâdî, birbiriyle çelişik iki farklı tabiat anlayışı ortaya koymuş olmakta ve bunun için mâkul bir gerekçe de teklif etmemektedir.

15 Kâdî, *Şerh*, 1/404-406.

16 Bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 147-148.

17 Klasik dönemin tarihsel olarak fizik biliminin konusu olan hadiseleri anlama ve anlamlandırma konusundaki yetersizlikleri üzerinden burada anakronik bir eleştiri yapmak istemiyoruz. Çünkü bu durum tartışmanın bütün tarafları için söz konusudur. Bizim açımızdan aslolan kabul edilen temel prensiplerin dışına çıkmak için yeterli akli/tecrübî gerekçenin olmamasıdır.

18 Böyle bir durumda zarurî olarak elde ettiğimiz bilgilere güvenin kalmayacağını ileri süren Kâdî'ya karşı Mâtürîdîler, aklen imkânsız olmakla âdeten imkânsız olmak arasındaki fark ile cevap verirler; bk. Mavil, "Rü'yetullah", 460-462. Gazzâlî de bu eleştiriye, âdette olanın dışında bir bilgiyi Allah Teâlâ'nın insanda yaratmadığını, sürüp giden olayların zihnimizde iyi yerleştiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre her bakımdan birbiriyle benzeşen iki pamuk ateşe tutulduğunda yanacakları kabul edilir, ancak bu sürekli, bilindik ve alışıldık olmakla birlikte *zorunlu* değildir; bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 170-171.

İkinci husus âdet prensibiyle bağlantılı olarak ele alınabilecek *duyu bilgisinin oluşumuyla* ilgilidir. İdrake dayalı bilginin nasıl oluştuğu ile ilgili Mu'tezilî kelâmcılar arasında görüş farklılıkları¹⁹ olmakla birlikte, genel olarak Basra ekolü bu tür bilginin insanda Allah tarafından yaratıldığı konusunda uzlaşıya sahiptir. Ebu'l-Huzeyl, idrak olmasına rağmen, Allah'ın insanda bilgiyi yaratmamasının ya da idrak olmadığı halde idrak bilgisini yaratmasının mümkün olduğunu ileri sürerken Kâdî Abdülcebbar birincisini mümkün görmez. Ebu'l-Huzeyl'in görüşü, Kâdî'nin görmeyle ilgili zorunluluk iddiasını reddeder mahiyettedir. Kâdî'nin idrak bilgisinin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, idrak hâsıl olduğu halde ona dayalı bilginin yaratılmamasını muhal görmesinin²⁰, âdetullah anlayışında göstermeye çalıştığımız, bunun böyle olduğuna dair ön kabulünden başka bir gerekçesi yoktur. Bu ise, idrak bilgisini, bir taraftan Bağdat Mu'tezilesi'nin tabiat görüşünü reddederek Allah'ın yaratmasına bağlayıp, diğer taraftan da yaratmayı tabiatçı bir yaklaşımla zorunluluğa bağlaması bakımından çelişik durmaktadır.²¹

Üçüncüsü ise, Kâdî'nin görmeyi, âdetullah anlayışının dışına çıkarırken görme olayında istisna olmadığı iddiasıyla ilgilidir. Oysa Kâdî Abdülcebbar'a göre istisna mevcuttur. *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve* adlı eserinde aktardığına göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke'den Medine'ye hicrete çıkarken gündüz vakti kendisini öldürmek için evinin önünde toplanmış silahlı müşriklerin arasından Yâsin sûresi 9. âyet-i kerîmeyi okuyarak geçmiş ve onlar bunu görmemişlerdir.²² Bu olayda Kâdî tarafından ileri sürülen şartların tamamı mevcut olmakla birlikte görme olayı gerçekleşmemiştir. O halde Kâdî'nin kendi

19 Bk. Kâdî, *Muğni*, 9/12-13.

20 Kâdî, *Şerh*, 1/402.

21 Kâdî'nin idrak konusunu ele alışı hakkında daha geniş bilgi için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, (Ankara Sarkaç Yayınları, 2011), 142-159.

22 Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 668. Kâdî Abdülcebbar'ın iki nesil sonraki takipçilerinden Hâkim el-Cüşemî (494/1101) de bahsi geçen âyetin tefsirinde nüzul sebebi olarak kaydettiği iki olaydan birinde Mahzum oğullarından bir adamın Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmek üzere yanına gittiğinde Allah Teâlâ'nın onu kör ettiğini kaydeder; bk. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi'r-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Süleyman es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2019), 8/5866. Aynı olayı Zemahşerî (548/1202) de aktarır; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmiizi'r-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûbi'r-tevil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Riyâd Mektebetü'l-Übeykan, 1998), 5/167.

kaydettiklerine göre olayın istisnası vardır ve âdetullah prensibi içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Ancak o, bu iki görüşünü yan yana getirmez. Kaldı ki, “istisna”yı âdetullah için şart koşmanın mâkul bir gerekçesi de yoktur. Zira âdetullah yaklaşımı açısından asolan değişimin, vâki olması değil, aklen mümkün olmasıdır.

Yukarıda belirttiğimiz bazı metodolojik problemlere rağmen Mu‘tezile’nin rü’yetullahı reddederken ileri sürdüğü aklî deliller, insan tecrübesini doğru bir şekilde yansıtıyor olması ve anlatmak istediği şey bakımından kanaatimizce oldukça kuvvetlidir. Zira görmenin ne olduğunu, onun cisim ve mekanla olan ilişkisini açıklamada ve bu anlamda bir görmenin Allah hakkında imkânsız olduğunu göstermede ileri sürülen görüşler başarılıdır. Diğer bir ifadeyle Mu‘tezile açısından *hâlihazırda deneyimlediğimiz gibi bir görme tecrübesinin* Allah hakkında ister dünyada isterse âhirette gerçekleşmesi mümkün değildir. “Söz konusu insan tecrübesinin dışında bir görmeden bahsedilebilir mi?” sorusuna bazı Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından verilen olumlu ve olumsuz cevaplara ise ileride değineceğiz.

Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü aklî gerekçeler karşısında Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah Teâlâ’nın görülmesinin *aklen mümkün* olduğu, naslarda yer alan beyanları buna göre değerlendirmenin daha doğru olduğu kanaatindedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü’yetullah konusunda nasların esas teşkil ettiğini ve sahabe döneminden itibaren Selef arasında ittifak olduğunu ileri sürmekle birlikte, meselenin aklen de izah edilebileceği görüşündedirler.²³ Mu‘tezile’nin görülebilmenin şartları hakkında ileri sürdüğü hususlar gerçek illeti ifade etmemektedir. Onlara göre görülebilmenin illeti cisim olmak değildir.

Öncelikli olarak şu hususu belirtelim ki, Ehl-i Sünnet ve bazı Mu‘tezilî kelâmcıların benimsediği âdetullah anlayışı çerçevesinde her ne kadar görme bazı şartlara bağlı olarak gerçekleşiyorsa da, duyu idrakine bağlı bilgi Allah tarafından, insanın herhangi bir kesbi olmaksızın yaratılmaktadır. Ehl-i Sünnet

23 Örneğin bk. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *Usûlü Ehlî’s-Sünneti ve’l-Cemâ’a*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cel-yend (Kâhire: Külliyyetü Dari’l-Ulûm, 1987), 76; İbn Fûrek, *Mücerredü’l-makâlât*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrif, 1987), 79, 82; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, 98 vd., 106. Cürcânî bu konuda nakli delilin aslı olduğunu açıkça ifade eder; bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/190.

kelâmcıları, bu dünyada Allah'ın görülmeşi, O'nun zâtı gereği görülemez olmasına değil, bu tür bir bilginin yaratılmamış olmasına bağlamaktadırlar. Bunun da dünya şartlarında mâkul gerekçeleri vardır. Nitekim rü'yetullahın imkânsız olmasına dünyada görülmeşi delil olarak sunan Kâ'bî'ye karşı İmam Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın dünyada da görülmesinin mümkün olduğunu ancak imtihan ve mükellefiyet şartları sebebiyle bunun gerçekleşmediğini söyler.²⁴ Diğer bir ifadeyle mevcut şartlarda insanın görme imkânlarının yetersizliği ve âhirette görmeyi mümkün kılacak fiziksel şartların iyileştirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Allah'ın dünyada görülmemesiyle insanın ahlakî sorumluluğu arasında kurulan bu ilişki elbette onun yeryüzü serüveni ni anlamlandırma biçimiyle ilişkili görünmektedir.

Diğer taraftan tartışmaların ağırlıklı noktası, görmeyi mümkün kılan şartların neler olduğunun belirlenmesi hakkındadır. Yukarıda Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerine temas etmiştik. Görme olayının tamamen fiziksel şartlar içerisinde gerçekleşmesi, teferruattaki bütün farklılıklarla birlikte onların ana düşüncesini oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, Mu'tezile tarafından ileri sürülen bu şartların görmenin asıl illeti olmadığı kanaatindedir. İmam Eş'arî'ye göre, karşılıklı/bir mekânda olma (mukâbele), renklilik, yakınlık-uzaklık, kesâfet ve ışık gibi Mu'tezile tarafından ileri sürülen şartlar, asıl itibarıyla *görülene ait nitelikler* olup, görmenin şartı veya illeti değildir. Bu konuda, kendisine eklenen bir delalet olmadıkça kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanarak sadece tecrübeye dayanmak muteber değildir. Vücûd/varlıkla birlikte bulunan bu niteliklerin var ya da yok olmasının görme üzerinde bir etkisi yoktur. Öyleyse bir şeyin görülme imkânının tek bir illeti vardır, o da var olması/vücududur.²⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu görüşü müteahhir Mâtürî-

24 Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 106. İmam Eş'arî'ye ait benzer bir görüş için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 85.

25 İbn Fûrek, *Mücerred*, 80-81. Nitekim İmam Eş'arî, "Allah idraki, âdet üzere manaların ve mukâbelenin ortaya çıkışı sırasında yaratır; söz konusu manalar ve mukâbele sebebiyle değil. Bunlar illet ya da zorlayıcı sebep değildirler" diyerek rü'yeti âdetullah prensibi çerçevesinde gördüğünü belirtir; bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 88. Ancak İmam Eş'arî'nin kıyâsu'l-gâib yönteminin kullanımıyla ilgili Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirisi, kendi görüşünü de bağlar niteliktedir. Zira şâhidde/fizik âlemde görülmenin illeti olarak kabul edilen varlığın, gâib/metafizikte de illet olarak kabul edilmesini sağlayan yegane yöntem budur.

dâilerin de benimsediğini belirtir.²⁶ Ona göre, bazı Mu'tezilî kelâmcıların da kabul ettiği gibi görme duyusunun alanı cevherler ve bazı arazlardır. Öyleyse yapılması gereken görmeyi mümkün kılan illeti, kelâmcıların evsâfu'l-vücûd dedikleri varlığa ait niteliklerden ayırmaktır. Çünkü fizikle metafizik arasında yapılacak olan kıyasta kendisine başvurulacak olan illetin niteliğidir, vücudun nitelikleri değil. Neseî'ye göre görülenin sahip olduğu söz konusu nitelikler, cisim, araz, renk, renkli, kâim bizzat, kevn/oluş, mütekevvin/olan, mâlum/bilinen, mezkûr/söylenen, muhdes/sonradan olan, mevsuf/nitelenmiş, bâkî ya da mevcûd olmaktır. Neseî, bu niteliklerden sonuncusu hariç hiçbirinin gerçek illet olma imkânı taşımadığını tek tek kaydeder. Örneğin illet "cisim olmak olamaz, zira arazlar da görülebilir"; "araz olmak olamaz, zira cisimler de görülebilir", "renk olamaz, zira hareket ve sükûn gibi başka arazlar da görülebilir"; "mâlum olamaz, zira bilinen olduğu halde mâdum/yok görülemez, ayrıca bu, Allah'ın mâlum olması sebebiyle muhaliflerin görüşlerini çürütür" gibi gerekçelerle vücûd hariç diğer niteliklerden hiç birinin görülebilenin illeti olamayacağını söyler.²⁷ Oldukça benzer bir gerekçeyi Cürçânî de kaydeder ve görülebilen cevher ve arazların yok olmaları durumunda görülmelerinin imkânsız oluşunun zarurî ve üzerinde ittifak edilmiş bir husus olduğunu belirtir. Dolayısıyla görülmeyi mümkün kılan şey cevherler ve arazlar arasında ortak bir nitelik olan "var olmak"tır.²⁸ Var olmanın görülmeyi mümkün kılan illet olduğu fikri Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından çok yaygın bir şekilde

26 Neseî, *Tebîra*, 1/533. Neseî, arazların görülüp görülmediği ile ilgili tartışmalar çerçevesinde İmam Mâtürîdî'nin bu konuda görülme illeti olarak "kâim bizzat" olmayı esas aldığını, ancak bunun muhaliflerin görüşlerini iptal amacı taşıdığını ve onun görüşünün de "vücûd" a döndüğünü söyler; bk. Neseî, *Tebîra*, 1/532; ayrıca bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 106.

27 Neseî *Tebîra*, 1/ 533-538. Reddedilen illet adayları arasında üzerinde en fazla tartışılanı şüphesiz "hudûs"tur. Ehl-i Sünnet kelâmcıları şu açıklamayı sıklıkla dile getirmişlerdir: Muhdes/sonradan var olan, yokluk varlığını önceleyen demektir. Yokluk ise hiçbir şeyin illeti olamaz. Ayrıca hudûs görülmenin illeti olsaydı Mu'tezile'nin görülemez olduğunu kabul ettiği bazı arazların da bu illet sebebiyle görülebilir olması gerekirdi; bk. Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, haz. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 364-365.

28 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/200-202. İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin "ashabımızdan" dediği birinin yokluğun görülmesinin mümkün olduğu görüşünü aktarır, bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 81. Muhakkik, söz konusu kişinin Ahmed b. Sâlim olduğunu belirtir. Onun, âhirette Allah'ın Muhammedî bir beşer sûretinde görüleceği, Allah her bir mahlûkata kendi kavrayışına göre tecelli edeceği ve âhirette kâfirlerin de Allah'ı göreceği gibi bazı fikirleri aktarılmaktadır; bk. Cihat Tunç, "Sâlimiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 10 Haziran 2020).

ana gerekçe olarak kabul edilmiş görünmektedir.²⁹ Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile kelâmcılarının cevherlerin görülebileceğine dair görüşünün tartışılabilirliğini³⁰ bir tarafa bırakırsak, bu mesele esas itibarıyla şâhid/fizik âlemden gâib/metafizik olana yapılan kıyaslarda kabul edilen iki temel prensibin anlaşılması ve uygulanmasıyla ilgili durmaktadır. Bunlardan ilki kıyası mümkün kılan teşbih, ikincisi ise Tanrı'nın aşkınlığı fikrini koruyabilmek için kabul edilen tenzih prensipleridir. Kelâmcılar, kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemini, doğurabileceği komplikasyonların farkında olarak³¹, özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konularında sıklıkla kullanmaktadır. Bu yöntemin kullanımında konusuna göre üzerine kıyasın inşa edileceği ortak noktanın ne olduğu hususunda zaman zaman farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin, ilim/âlim oluş, kudret/kâdir oluş, hayat/hayy oluş gibi bir takım niteliklerin Allah Teâlâ'ya

- 29 Örneğin bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, (İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928), 98; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni kelîmeti'r-tevhîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1153), 147a; Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Luma'ul-Edille Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri*, çev. Murat Serdar (Kayseri Kimlik Yayınları, 2017), 69-70; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İtikadda Orta Yol İktisâd fi'l-i'rikâd*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 65; Nureddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 95; Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, 165; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Kelâm Metafizikiği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 200-202; Ebu'l-Berakât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-İ'rikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 223; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4/188.
- 30 Cevherin görüldüğü konusunda kelâmcılar tarafından yapılan açıklamalar, kanaatimizce, onun görünür olduğunu değil, bilinir olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd gibi filozoflar ile Mu‘tezile'den Nazzâm ve Câhîz'in "görünen renktir" görüşü (bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 275; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 266), "var olma"yı illet olmaktan çıkarır. Nitekim Ehl-i Sünnet'ten Şemseddin Semerkandî cevherlerin görülebilirliğini ve ortak illet konusundaki görüşleri reddederek bu delilin geçersizliğini hatırlatır (bk. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 362-363). Bu sebeple fizik âlemde görünenin ne olduğunu tespit etmek, rü'yettullah tartışmaları açısından önem arz etmektedir. Ancak Ehl-i Sünnetle beraber Mu‘tezile kelâmcılarının büyük bir çoğunluğunun cevheri "görünen" olarak kabul etmeleri, bu hususu tartışma dışı bırakmıştır.
- 31 Örneğin İmam Mâtürîdî, şâhiden gâibe yapılan istidlallerde benzerliklerden çok, benzemeliklerin önemine dikkat çeker ve "âlem içindekilerle birlikte bir yaratıcıya delil teşkil eder, onun keyfiyetine ve mahiyetine değil" der; bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 39-42. Kelâmcıların kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanımı ve eleştirileriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Ahmed Erkol, "Kelâm İlminde Kıyasu'l-Gâib Ala's-Şâhid Metodunun Kullanımı", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20, (2004), 157-176.

izafe edilmesi ile ilgili kıyaslamalarda Mu'tezilî kelâmcılar delâlette ortaklığı tercih ederken Ehl-i Sünnet kelâmcıları illette ortaklığı esas kabul etmişlerdir.³² Bu tercih de, sıfatların kabulü ile reddi gibi bir farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Rü'yettullah örneği üzerinde ifade edecek olursak Ehl-i Sünnet şâhidde görülmenin illeti olarak vücudu kabul etmiş ve aynı illetin gâibde de bulunması sebebiyle benzerliğin inşa edilebileceğini düşünmüştür. Mu'tezile ise, görülmenin illeti olarak cisim oluşu belirlemesi ve bunun da gâib hakkında imkânsız olması sebebiyle, benzerliği reddetmiştir. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, görülmenin illeti olarak belirledikleri vücudu, mutlak olarak ele almışlar, vâcibu'l-vücut (Tanrı) ile mümkünü'l-vücut (âlem) arasındaki var oluştaki mahiyet farkını dikkate almamayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla bu yöntemin uygulanmasında onların tercihleri teşbihe, Mu'tezile'nin tercihi ise tenzihe daha yakın bir pozisyonu ortaya çıkarmıştır.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında da varlık deliline birtakım itirazların yapıldığını görmekteyiz. Örneğin Râzî, Allah'ın varlığı ile zâtının aynı olması, zâtının ise diğer varlıklardan farklı olmasını gerekçe göstererek "bizim varlığımızın, görülebilirliğin illeti olması, Allah'ın varlığının da böyle olmasını gerektirmez" der.³³ Benzer şekilde Cürcânî, varlığın vacip ile mümkün arasında ortak olduğu görüşüne yapılan itiraza, "varlığın anlamı şeyin bir hüviyetinin olmasından ibarettir" diyerek cevap veren Adûduddin el-Îcî'nin görüşünü eleştirir. Ona göre mutlak hüviyet kavramı itibarî olması sebebiyle görmenin konusu olamaz. Bu tip genellemelerde birtakım zorlamalar mevcuttur. Dolayısıyla en doğrusu bu konuda aklî delile dayanmanın çok zor/müteazzir olduğunu kabul edip İmam Mâtürîdî gibi açık naklî delillere tutunmaktır.³⁴ Şehristânî de, rü'yettullahın imkânı konusunda ileri sürülen aklî delillerin tatmin edici olmadığını, bu sebeple imkân konusunda da naklî delillere başvurulması gerektiğini dile getirir. Ona göre bu konudaki en kuvvetli delil Kur'an'da yer alan Hz. Mûsâ kıssası³⁵dır.³⁶ Var olma delilini rü'yeti

32 Kıyasta uygulanan ortaklık çeşitleri hakkında bk. Murat Memiş, *Bilgi Problemi*, 225-228.

33 Râzî, *Muhassal*, 165-166. Devamında Râzî itiraz sadedinde başka gerekçeler de sayar.

34 Cürcânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, 3/210-214.

35 el-A'raf 7/143.

36 Şehristânî, *Nihâyet*, 369. Bu görüşüyle Şehristânî, ileride değineceğimiz üzere, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebiyle birlikte, görmenin aklen mümkün olan dağın istikrarına bağlanmasının, rü'yettulla-

bilmeye kıyas ederek açıklamaya çalışan Gazzâlî'nin açıklamaları da, kanaatimizce, meselenin zorluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Ona göre görme bir bilme türüdür ve varlığı sebebiyle bilinen her şey, yine varlığı sebebiyle görülebilir. Hatta bu görülme durumu bilkuvve zorunludur.³⁷ Bilmenin mahiyet ve alan itibarıyla görmeyi aşan bir olgu olması, dolayısıyla aralarındaki benzerliğe rağmen farklar bulunması, bu analogiyi zayıflatmaktadır. Diğer taraftan Gazzâlî, hudûsa delalet etmedikçe ve diğer ilahî sıfatlarla çelişmedikçe, mümkün varlıklar hakkında kullanılan bir nitelemenin Allah hakkında da kullanılabilir olduğu görüşündedir.³⁸ Bu yaklaşım, Allah hakkında mükemmeliyet ifade eden niteliklerin kullanılması konusunda kelâmcıların geneli tarafından benimsenmektedir. Ancak keyfiyetsiz bir rü'yetin böyle bir nitelik olduğu kanaatimizce çok da açık değildir. Zira keyfiyetsiz görmenin neye tekabül ettiği meçhuldür.

Metodolojik açıdan kıyasın dayandığı esasların tespitindeki farklılığı gösteren benzer bir tartışma, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında kelâm-ı nefsînin işitilmesi konusunda cereyan etmiştir. Mâtürîdîlere göre rü'yetin aksine işitme her varlığa taalluk etmediği için³⁹ Hz. Mûsâ'nın işittiği kelâm-ı nefsî değildir. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdîler işitmeyi görmeye kıyas etmemiş, "ses olmayan bir şeyin işitilmesinin imkânsız oluşu"⁴⁰ aklî gerekçesini esas alarak kelâm-ı nefsînin işitilebileceğini kabul etmemişlerdir. Eş'arîlere göre ise, Hz. Mûsâ Allah'ın kelâmını vâsıtasız, okuma ve ibare olmaksızın işitmiştir.⁴¹ Gazzâlî, kelâm-ı nefsîyi işitmeyi, keyfiyetinin bilinmemesi bakımından rü'yetullah'a benzetir ve "biz O'nun zâtını cisimleri ve arazları görmekten farklı bir şekilde görürüz. O'nu görmek bu iki şeyi görmeye benzemez. O'nun kelâmı da sesler-

hın imkânsız olduğu görüşünü çürüttüğüne dair Ehl-i Sünnet'in açıklamasını kastediyor olmalıdır. Bu her ne kadar naklî bir delil olsa da peygamber algısı ve tabiat tecrübesiyle ilgili aklî birtakım öncülleri ve yorumları içermektedir. Krş. Yeşilyurt, *Rü'yetullah*, 147.

37 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 65-66. İleride temas edeceğimiz üzere Gazzâlî, diğer bazı eserlerinde rü'yet kavramına farklı bir açılım getirmektedir.

38 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 65.

39 Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hılâfiyyât beyne'l-mütellimîn ve'l- hükemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dâru Sâdır, 2007), 154.

40 Neseftî, *Tebîrâ*, 1/398.

41 İbn Fûrek, *Mücerred*, 59.

den ve harflerden farklıdır ve onlara benzemez” der.⁴² Bu meseledeki tercihleri bakımından Mâtürîdîler, rû'yetullah tartışmasındaki Mu'tezile'nin görüşüne yakın bir konumdadır. Mâtürîdîlerin tercihlerindeki bu farklılığın sebebi, kanaatimizce, aklî olanlardan ziyade tarihsel ve sosyolojik gerekçelerdir. Daha açık bir ifadeyle Mâtürîdîler, sahabe döneminden itibaren Müslümanların ana bünyesinde kelâm-ı nefsinin işitilebileceğini ifade eden bir akide olmaması sebebiyle, bu konuda insan tecrübesine dayalı aklî gerekçeyi öncelemiş, diğer taraftan rû'yetullah meselesinde ise, aynı tarihsel ve sosyolojik durum tam tersine cereyan ettiği için, aklî gerekçelendirmeyi ikinci plana almış, cemaatin genel kabulünün dışına çıkmak istememiştir. Bu da, istidlal yöntemlerindeki tercihlerin inanç alanından etkilendiğini gösteren örneklerden biridir.

Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü “var olma” delili, eğer içerisinde, cevher ya da araz olmadığı halde görülebilen şeylerin örneklerini barındırıyor olsaydı, oldukça güçlü bir ispat imkânı taşımış olacaktı. Ancak bu bahsettiğimiz şeyin, şahidde imkânsız oluşu, delili sıradan bir spekülasyona dönüştürmektedir. Bununla birlikte bu delilin yüzyıllar boyunca savunulup günümüze kadar gelmesini sağlayan gizli unsur, kanaatimizce, aklî açıdan taşıdığı kuvvetten ziyade, rû'yetin anlaşılma biçiminin sağladığı destektir. Bu meseleye ileride değineceğiz.

SEM'Î DELİLLER

Rû'yetullah hakkındaki hükmün oluşmasında Ehl-i Sünnet açısından aslolan naklî delillerdir. Onlara göre rû'yetullah aklen câiz, naklen vâciptir. Bu, âyet ve hadîslerde meselenin açık bir şekilde ortaya konduğu ve aklın da buna imkân verdiği anlamını ifade etmektedir. Mu'tezile açısından ise, hükmün aslî dayanağı aklî delillerdir. Aklî delillerin bir şeyi imkânsız görmesi durumunda onun vahiy tarafından vaz edilen bir inanç konusu olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla ilgili âyet ve hadîsler, muhalifleri tarafından yanlış anlaşılmaktadır. Mu'tezile tarafından naklî delillere başvurulmasının sebebi, tartışma konusunun naslarda yer alıyor olmasına bağlı olarak aklî deliller ile naklî deliller arasındaki uyumun gösterilmesidir. Diğer bir ifadeyle hüküm aslen naklî deliller üzerine inşa edilmiyorsa da tartışmanın bir parçası olmaları bakımından önem arz etmektedirler. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, “Naklî delilin geçerliliği bu me-

42 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 110-111.

seleye bağlı değildir. Naklî delilin geçerliliğinin kendisine bağlı olmadığı her meselede naklî delil ile istidlâlde bulunulması mümkündür⁴³ diyerek, deliller hiyerarşisi bakımından rü'yetullah meselesinde naklî delil kullanmanın, örneğin Allah'ın varlığının ispatında naklî delil kullanmada olduğu gibi, devr/kısırdöngüyü gerektirmeyeceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da kabul ettiği bir yöntemdir. Dolayısıyla bize göre, Mu'tezile'nin konuyla ilgili naklî delillere başvurması, onu bir tevhid problemi olmaktan çıkarmadığı gibi, aklî deliller vasıtasıyla ortaya koyduklarının yıkılması sonucunu da doğurmamaktadır.⁴⁴ Zira Mu'tezile'ye göre bu meselede nasları anlamada aklî delilin hiyerarşik üstünlüğü terkedilmiş değildir.⁴⁵

Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile kelâmcıları, kendi iddialarının vahiye açıkça ifade edildiği kanaatindedir. Ancak karşı görüşün de ilahi beyanlarda bir şekilde yer aldığı inkâr edilebilir bir durum değildir. Bu sebeple her iki ekol de naklî delilleri “hakikat ifade edenler” ve “te'vil edilmesi gerekenler” olmak üzere iki kategoride değerlendirirler. Dolayısıyla naslarda yer alan beyanların bir kısmını delil olarak kullanma, diğer bir kısmını görmezden gelme şeklinde ifade edebileceğimiz bir yöntem kullanımından ziyade, ilgili beyanların tamamı hakkında kapsamlı bir değerlendirme girişimi karşımızda durmaktadır. Bu sebeple biz burada her iki ekol tarafından konuyla ilgili olarak ele alınan naklî delillerden öne çıkanları, metodoloji ve ulaşılan anlam açısından incelemek istiyoruz.

1. Âyet: el-En'am 6/103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Gözler O'nu idrak edemez; O, gözleri idrak eder. O, latîf ve habîrdir.”

43 Kâdi, *Şerh*, 1/375. Kâdi bu görüşünü diğer bir eserinde şöyle ifade eder: “Teşbihin reddini ve Allah'ın kelâmıyla istidlalde bulunmanın imkânını bilmekle birlikte, rü'yet konusunda bilgisizlik mümkündür.”; bk. Kâdi, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zenzur (Kâhire Dârü'r-İrâs, 1969), 1/296. Bu ifadeleri, kanaatimizce, rü'yetullahın reddi konusunda ileri sürülen aklî delillerin çok da açık olmadığına bir itirafı olarak görmek mümkündür.

44 krş. Mavil, “Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması – Rü'yetullah”, 472.

45 Mu'tezile'nin naklî delilin konumuyla ilgili metodolojik yaklaşımı için bk. Kâdi Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 1/1-5.

Bu âyet-i kerîmedeki “idrak” ve “basar” terimlerinin tartışmaların merkezinde yer aldığını görmekteyiz. Sürmek, devam etmek, derinlik anlamlarına gelen (درك) kökünden türeyen idrak terimi, sözlüklerde ulaşmak, erişmek, varmak, yakalamak, gelmek gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir.⁴⁶ Halil b. Ahmed, kelimenin “bir şeyin son bulması” anlamını kaydeder.⁴⁷ Cevherî, ulaşmak anlamını verdikten sonra, idrakin basar ile kullanılması durumunda rü'yet/görme anlamına geldiğini söyler.⁴⁸ Askerî, idrakin bilme yollarından biri olduğunu belirtir. Ona göre bu terim, mevcutlar hakkında, bir şeyin en özel vasfını elde etmek manasında kullanılır. Bu sebeple duyu organlarının (hâsse) her biri ile ilişkilendirilir. Allah Teâlâ hakkında kullanılan müdrîk tabiri âlim anlamına gelir. Bazıları duyu olmaksızın da idrakin gerçekleşebileceğini söylerler. Günlük kullanımda meyvenin olgunlaşması, çocuğun buluş çağına ulaşması manalarında da kullanılan idrak terimi, kelâmcılar tarafından bir şeyin açığa çıkması (tecelli-zuhur) şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁹ İsfehânî, idrak tabirinin Kur'an'da ulaşmak anlamında kullanıldığını, bunun yanı sıra gözle görmek ve basîret olarak yorumlandığını da kaydeder.⁵⁰ Tehânevî, idrak kelimesinin felsefî kullanımda eşyanın akılda elde edilen sureti anlamında ilmin müteradifi olduğunu; ihsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakkul kısımlarından oluştuğunu, özelde ise ihsâsî ifade ettiğini belirtir.⁵¹ Buna bağlı olarak idrak teriminin zaman içerisinde, duyu algılaması manasının yanında felsefî bir içerikle aklın bilmesine doğru anlam genişlemesine uğradığını söyleyebiliriz.

Sözlüklerde genellikle görme organı için kullanılan *basar* kelimesi farklı türevleriyle çeşitli anlamlara gelmektedir. Halil b. Ahmed bu kelimeyi isim

46 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/1363; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 66; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/129.

47 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/ 22; Cevherî, *es-Sihâb*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 4/1582; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/1364

48 Cevherî, *es-Sihâb*, IV, 1582; Rü'yetten daha özel bir anlam ifade eden idrak, Ebu'l-Bekâ'ya göre bir şeyi her yönden görmek ve onu ihâta etmek anlamına gelmektedir; bk. Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 66.

49 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 89-91; ayrıca bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1/129.

50 Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 543-544.

51 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/129.

olarak “görme organı”, fiil olarak “görme” anlamında aktarır. Bunun yanı sıra kalb ile ilişkilendirerek, basarı kalbin penceresi olarak kaydeder ve aynı kökten türeyen basîrete de kalbde inanılan şey, işin hakikati, zırrh, ferâset, ibret anlamlarını ekler.⁵² Cevherî de görme organı ile ilim anlamlarını belirttikten sonra basîret kelimesini hüccet ve bir şey hakkında iyice düşünmek şeklinde anlamlandırır.⁵³ Askerî ise, basarın görme organı anlamında kullanılmasını doğru bulmaz. Ona göre bu anlam “ayn” kelimesiyle ifade edilmektedir. Basar ise, rü’yet/görme ile aynı anlama gelmektedir. Basarın göz anlamına gelmesi ancak mecaz ile olabilir.⁵⁴ İsfehânî de, basar için görme organı, görme kuvvesi ve kalbin idrak etme kuvvesi anlamlarını kaydeder ki, basîret bunlardan üçüncüsü için kullanılmaktadır. Basarın çoğulu olan ebsâr göz için kullanılırken, basîret (çoğulu basâir) sözcüğü göz için neredeyse hiç kullanılmaz. Basar ve basîretin fiil olarak kullanımlarında da bazı farklılıklar vardır.⁵⁵ Cürçânî, basarı görme kuvvesi olarak tanımlarken basîreti eşyanın gerçekliğinin kendisiyle görüldüğü, mukaddes nurla aydınlanmış kalbin kuvvesi olarak kaydeder.⁵⁶

Mu‘tezile’ye göre bu âyet-i kerîme açık bir şekilde Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğini ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbar’a göre Arap dilinde idrak kelimesi, bülüğa ermek ve olgunlaşmak gibi anlamları olmakla birlikte göz ile kullanıldığında rü’yet/görmekten başka bir anlam ifade etmez. O yüzden (رأيت بصرى هذا الشخص) “bu kişiyi gözümle idrak ettim”, (أدرکت بصرى هذا الشخص) “bu kişiyi gözümle rü’yet ettim/gördüm” ve (أبصرت بصرى هذا الشخص) “bu kişiyi gözümle basar ettim/gördüm” cümlelerinin Arapça’da ifade ettikleri anlam bakımından aralarında bir fark yoktur. Kâdî’ya göre idrak terimini “ihâtâ” şeklinde anlamak da, farklı kullanımları sebebiyle Arap dili açısından doğru değildir. Diğer taraftan bu âyet Allah hakkında, görülebilen bütün mahlûkat karşısında O’nun gören, ama görülemeyen oluşunu söylemek suretiyle bir medh/övgü ifade etmektedir. Zira övgü zâtâ ve fiile ait olmak üzere iki kısımdan oluşur. Zâtâ ait olan da “kâdir, âlim, hayy” gibi olumlu/müsbet manaların

52 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘ayn*, 1/141-142; görme organı anlamında ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/290;

53 Cevherî, *es-Sihâb*, 2/591-592. Ayrıca bk. Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 82

54 Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 82; görme anlamı için ayrıca bk. el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 448.

55 İsfehânî, *Müfredât*, 211-212.

56 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1996), 66.

yanında, “muhtaç olmama, hareket ve sükûnla nitelenmeme” gibi olumsuz/ menfi ifadelerle ortaya çıkar. Fiile ait olanlar da aynı şekilde, “rezzak, muhsin” gibi müsbet, “yalan söylememek, zulmetmemek” gibi menfi şekillerde görülür. Allah’ın görülmemesi ise zâta ait menfi övgü türüdür. Diğer taraftan bir niteliği zâttan nefyetmek övgü sebebi ise, ki âyet bunu ifade etmektedir, söz konusu niteliği zâta nispet etmek noksanlık manasını gerektirir. Âyetin bağlamı dikkate alındığında da Allah Teâlâ’nın kendini yaratılmışlardan ayırması ve onlara benzememesi dile getirilmektedir. Ayrıca Kâdî’ya göre bu âyetin, el-Kıyamet 75/22-23 âyetleri ile tahsis edildiğini söylemek de doğru değildir. Zira, ileride temas edeceğimiz üzere, söz konusu âyetler Allah’ın görülmesi hakkında bir anlam içermez.⁵⁷ Dolayısıyla Mu’tezile’ye göre Ehl-i Sünnet’in rü’yetullah konusunda ileri sürdüğü dünya-âhîret ayırımını gerektirecek bir husus yoktur. Sonuç olarak Mu’tezile, akli delille ulaşılan hükme uygun bir şekilde, bu âyetten Allah’ın “göz ile görülme”sinin imkânsız olduğunu anlamaktadır.

İmam Mâtürîdî, söz konusu âyeti rü’yetullah tartışmaları çerçevesinde değerlendirirken “idrak” ile “rü’yet” arasında bir ayırma gider. Ona göre Allah Teâlâ bu âyette, görülemeyeceğini söyleyerek değil, idrak edilemeyeceğini belirterek kendisini övmüştür. İdrak ise, rü’yetten farklı olarak sınırlı olan şeyleri kuşatmak/ihâta anlamlarına gelmektedir. Sınırlandırılıp ihâta edilmek Allah hakkında imkânsız olduğu için âyet bu hususu beyan etmiştir. Gölge, aydınlık ve karanlık gibi şeylerin her birinin görülmesinin kendine has durumları vardır. Görülebilen bir şeyin kendine has durumu bilinmiyorsa, görülebilmesi kabul edildiği halde, görmenin mâhiyeti hakkında konuşulamaz. Bu sebeple hadîste⁵⁸, Allah’ın görülmesi, mahiyeti tam olarak bilinemeyen/kuşatılamayan

57 Kâdî, *Şerh*, 1/374-391. Ayrıca bk. Kâdî, *Mütesâbih*, 1/255; *Muğni*, 4/144-161; Cüşemi, *Tebzib*, 3/2346-2349.

58 İmam Mâtürîdî’nin atıfta bulunduğu hadis şu olmalıdır: “Şüphesiz siz kıyamet gününü, şu ayı gördüğünüz gibi, hiçbir sıkıntı çekmeden açık bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz.” Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihul-Buhârî*, (Kâhire: Dâru’t-Te’sil, 1433/2012), “Tevhîd”, 24 (no: 7431); Ebu’l-Hüseyn Müslim en-Nisâbüri, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâil-Kütübî’l-Arabiyye, 1412/1991), “Mesâcid”, 211 (No: 633); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sünnet”, 20 (No: 4729); Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Sıfatu’l-Cenne”, 16 (No: 2551); Ebû Abdullah İbni Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Mukaddime”, 13 (No: 177).

ayın görülmesine benzetilmiştir.⁵⁹ İmam Mâtürîdî'nin açıklamaları, idrak teriminin taşıdığı anlamları hatırlatıyor olmakla birlikte, ebsar sözcüğü ile birlikte kullanımında kavuştuğu anlamın özelliğini ortadan kaldıracak dilsel bir gerekçelendirme barındırmamaktadır. Nitekim takipçilerinin aksine İmam Eş'arî (أدرکت بصرى) / "gözümle idrak ettim" ile (رأيت بصرى) / "gözümle gördüm" sözleri arasında anlam farkı görmez. Ona göre idrak tabiri basar/göz ile birlikte kullanıldığında göz ile görmekten başka bir anlama gelmez. Ancak sonraki Eş'arîler, idrakin ihâta/kuşatma anlamına geldiğini, Allah Teâlâ'nın ise görülebilir olduğu halde kuşatılmaz olduğunu kabul ederler.⁶⁰ Cürcânî, bu âyette idrakin görme anlamına geldiğini kabul etmekle birlikte ona göre idrak, normal görmekten farklı olarak kuşatıcı görmeyi ifâde eden daha özel bir tabirdir. Buna bağlı olarak "onu gözümle gördüm ama idrak etmedim" demek mümkün iken tersini söylemek doğru değildir.⁶¹ Dolayısıyla âyette rü'yeti imkânsız kılan bir durumdan değil, görme ile gerçekleşse bile daha özel bir durum olan idrakten bahsedilmektedir.

Âyette yer alan olumsuzlama/nefyn sadece gözleri idrakten men ettiği, görenlerin ise bu kapsamın dışında kaldığı şeklinde bir yorumdan daha bahsedilmektedir. Bu yoruma göre görme organının karşısında bulunma ve

59 Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 103-104; İmam Mâtürîdî tefsirinde, âyette geçen "ebsar" tabirinin yaratılmışları ifade eden bir kinâye olduğunu kaydeder. Dolayısıyla gözlerle idrak değil, yaratılmışların idraki söz konusudur. Ona göre Allah Teâlâ müşahade yoluyla değil, delillerle bildiğinden ihâta edilemez; idrak tabiri de bunu ifade etmektedir, bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 2/155-156.

60 Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 79-80. Neseî, söz konusu âyet hakkındaki tartışmalar çerçevesinde Mu'tezile'nin tezine karşı üretilen rü'yet-idrak farkı anlayışının İmam Eş'arî'nin *Nakzu Evâilü'l-Edille* adlı eserinde Ka'bi'ye verilen cevaplar arasında yer aldığını hatırlar; bk. Neseî, *Tebîru*, 1/574. Dolayısıyla bu cevap İmam Mâtürîdî döneminde Basra ve çevresinde de kullanılmaktaydı. Ancak İbn Fûrek'in beyanlarından anladığımız kadarıyla İmam Eş'arî böyle bir ayırımı kabul etmemektedir. Rü'yet ile idrak arasındaki kavramsal ayırımı, Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediğiyle ilgili meselede verdiği cevapla İbn Abbas'a kadar götürmek mümkün görülmektedir; bk. Talat Koçyiğit, *Hadîşçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 183.

61 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/232. Cüveynî de Eş'arîler arasında rü'yet-idrak ayırımını benimseyenlerin olduğunu belirtir ve bu görüşe katılır; bk. Cüveynî, *Luma*, 71-72. Bâkıllânî ise, daha önce temas ettiğimiz, rü'yetin Allah tarafından yaratılıyor olması fikrini bu âyetin yorumunda belirterek, O'nun var olması sebebiyle "idrak edilebilir" olduğunu dile getirmektedir; bk. Ebû Bekir el-Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 305. Dolayısıyla o, rü'yet ve idrak tabirlerini tam olarak ayırtırmayarak İmam Eş'arî'nin görüşüne katılmış olmaktadır.

etkilenimi olmaksızın gerçekleşen bir görme mümkündür.⁶² Görmenin Allah'ın insanda yaratmasıyla oluştuğuna dair kabule bağlı olan bu anlama biçimi, mutlak anlamda görmeyi onaylasa da, tecrübe ettiğimiz göz ile görme olayını dışarıda bırakmaktadır. Diğer taraftan görmek için ileri sürülen fiziksel şartları dışarıda bıraksa da, zihinde oluşan görülene ait cismanî özellikler (şekil, sınır, renk, perspektif vb.) varlığını devam ettirmektedir. Ayrıca Ebu'l-Muîn, bu yorumun, herkesin kabul ettiği, âyetteki övgüyü ortadan kaldırdığı gerekçesiyle doğru olmadığını söyler.⁶³ Diğer bir ifadeyle bu yorum, gözlerin olmasa bile görenlerin Allah Teâlâ'yı idrak edebileceği anlamına gelir ki, idrak terimine yüklenen ihata anlamını görmezden gelmesi bakımından sakıncalı görülmüştür.

Diğer sınırlandırma ise, âyetteki olumsuzlamanın bütün gözleri kapsadığı kabul edilse bile anlam itibarıyla bütün zamanları kuşatmadığı şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla bu anlama biçimi, Ehl-i Sünnet'in temel iddiası olan Allah'ın dünyada değil, âhirette görüleceği tezini açıklamış olmaktadır. Bununla birlikte bahsi geçen âyet kapsamında Neseî, Eş'arîlerin yorumunu dayandığı temeller açısından sakıncalı bulur. Aynen yukarıda Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamalarında gördüğümüz gibi Eş'arîler de, Allah hakkında övgü konusu olan hususları iki kısımda değerlendirirler: a) O'nu uyuklama tutmaması⁶⁵ gibi zât ve sıfatlarla ilgili olanlar; b) hâlık ve musavvir⁶⁶ olması gibi fiilleriyle ilgili olanlar. İnsanın gördüğünün zıddını gözlerde yaratmasıyla Allah'ın kendini övmesi fiille ilişkilidir. Fiilî olanın ise ortadan kalkması mümkündür. Neseî, bu açıklamanın ancak, Mâtürîdîlerin reddettiği "fiil sıfatlarının hâdis olarak kabul edilmesi" durumunda geçerli olduğu kanaatindedir. Ona göre doğru olan, övgünün görülenin aksine bir durumun yaratılmasıyla sınırlı olması değil, bütün durumlar için geçerli olmasıdır ki, o da Allah Teâlâ'nın idrak edilemez oluşudur. İdrak edilememe durumu, dünya ve âhiretin her ikisi için de geçerli bir durumdur.⁶⁷ Dolayısıyla Neseî'ye göre

62 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234. Neseî, Eş'arî'nin "idrak eden basar/göz değil, mubtır/görendir" görüşünü hatırlatır; Neseî, *Tebîra*, 1/571.

63 Neseî, *Tebîra*, 1/571.

64 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/204.

65 el-Bakara 2/255.

66 el-Haşr 59/24.

67 Neseî, *Tebîra*, 1/571-574.

de buradaki övgü fiille değil zâtle ilişkilidir. Burada o, övgünün zâtle ilişkili olmasını kabul bakımından Mu'tezile ile aynı çizgide olmakla birlikte, "idrak" terimine yükledikleri anlam açısından ayrılmaktadır.

Eş'arî kelâmcıları, yukarıda ifade ettiğimiz Allah'ın görülemez oluşunun övgü sebebi kılınması şeklindeki Mu'tezile tezini tersine çevirerek, görülmesi imkânsız olanın görülmesinin nefyedilmesinin övgü olamayacağını söyler. Örneğin mâdum, ilim, kudret, koku, tat görülmemekle övülemez. Dolayısıyla âyette Allah hakkında bir övme söz konusudur. Ancak bu, görülme imkânı bulunmasıyla birlikte görülmemesi sebebiyledir.⁶⁸ Bu anlayışın sonuna kadar savunulabilmesi, ancak "görülmesi imkânsız mevcutlar"ın kabul edilmesi şartına bağlıdır. Oysa daha önce gördüğümüz gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları var olan her şeyin görülmesinin mümkün olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla burada, ileri sürülen delilin kabul edilen temel bir prensiple çelişik olması önemsenmemiş görünmektedir. Cedelin tarihsel kullanımı açısından kabul edilebilir olsa da, bu durum hakikatin keşfi bakımından öyle değildir.

Âyette yer alan ifadeleri mantıksal kurallar çerçevesinde değerlendirip rü'yetullah'a delil olarak kabul eden başka bir yaklaşım da şöyledir: "Gözler O'nu idrak eder" sözü, tümel olumlu bir önermedir. Bu cümlenin başına gelen olumsuzlama/nefye, bütünle ilişkili olabileceği gibi bütüne isnad etmekle de ilişkili olabilir. Diğer bir ifadeyle söz konusu olumsuzlama tümel olumlu olan önermeyi çelişigi olan tikel olumsuza dönüştürebilir. Bu da, sonuç olarak Allah'ı bütün gözlerin değil, bazı gözlerin idrak edemeyeceği anlamına gelir.⁶⁹ Teftâzânî ise, Cürçânî'nin aksine, mantıksal önerme şeklinden ziyade Arap dilindeki yaygın kullanıma atıfta bulunarak âyette geçen olumsuzlamanın, bütün fertleri içine alan "umumu's-selb" olduğu görüşündedir.⁷⁰

68 Fahreddin Râzî, *Mefâtihul-gayb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 13/131; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234.

69 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234; ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, haz. Semih Düğeym, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992), 56-57.

70 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/201-203. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserindeki görüşü ise bunun tam tersidir, bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 203. Fahreddin Râzî ise, âyetteki olumsuzlamanın, bütün fertleri içine almayan "selbu'l-umum" olduğu kanaatindedir; bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtihul-gayb*, 13/132. Diğer taraftan *Şerhu'l-Mevâkıf*a hâşiyeye yazan Siyelkûtî de meselenin tartışmalı olduğunu ve Cürçânî'nin görüşüne itiraz edildiğini hatırlatır; bk. Siyelkûtî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*, (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), nşr. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/157.

Allah Teâlâ'yı idrak etmeyi imkân sahasına dâhil etmesi sebebiyle son iki anlama biçiminin Mâtürîdîler tarafından kabul edilmesi söz konusu olamaz. Zira onlar, idrakin bilinenin sınırlarına vâkîf olma anlamına gelmesi sebebiyle, Allah Teâlâ'nın idrak edilemez oluşu konusunda hiçbir istisnayı kabul etmezler. Dolayısıyla ilgili âyet tartışma konusu olan rü'yetullah hakkında değildir. Rü'yetullah ile ilgili sem'î diğer deliller ise mevcuttur.⁷¹ Neseî'nin eleştirileri, özellikle rü'yet-idrak ayrımını net bir şekilde yapmayan Eş'arîlerin, dolaylı da olsa Mu'tezile'nin görüşüne destek oldukları sonucuna yöneliktir. Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus, rü'yet-idrak ayrımı dışında ileri sürülen tezlerin, ancak bu iki terimin aynı anlama geldiği kabul edildiğinde ileri sürülebilir olmasıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye karşı ileri sürülen bu tezler birbirine kuvvet vermediği gibi, aynı anda kabul edilmeleri çelişiktir de. Deliller arasındaki bu uyumsuzluğun Eş'arîler tarafından dikkate alınmaması, dilsel bakımdan söz konusu ayrımı onların Mâtürîdîlerin ileri sürdüğü kadar net bir şekilde görmedikleri fikrini akla getirmektedir. Eş'arîler, rü'yet-idrak ayrımının geçerli olduğu ve olmadığı iki duruma göre farklı istidlaller hazırlamış görünmektedirler. Bu ise, delillerin dayandığı öncüllerin kesin olmadığını baştan kabul etmek anlamına gelmektedir. Metodolojik açıdan burada, delilin götürdüğü yere gitmekten çok, ulaşılmak istenen hedefe göre delil hazırlamak şeklinde bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Diğer taraftan Kur'an'da, *yorum gerektirmeksizin* rü'yeti *doğrudan onaylayan* hiçbir âyetin bulunmaması Neseî'nin konunun kesin sem'î delilleri olduğu görüşünü de tartışılır kılmaktadır.

2. Âyet: el-A'raf 7/143

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ
تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ
لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا
أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

“Mûsâ, belirlediğimiz yere gelip Rabbi onunla konuşunca, “Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni asla göremezsin. Fakat şu dağa

71 Neseî, *Tefsira*, 1/574.

bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da bayılıp düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.”

Bu âyette yer alan “rü’yet” ve “nazar” terimlerine yüklenen manaların tartışmalarda önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Klasik Arapça sözlüklerde (رأى)/raâ kökünden türeyen *rü’yet* kelimesi için, gözle görmek⁷² ve ilim⁷³ anlamları kaydedilmektedir. Örneğin (رأيته رأى العين) cümlesinde bunlardan birinci, (رأيت زيدا عالما) ibaresinde ise ikinci mana kastedilmektedir. Askerî, bu ikisinden ilim anlamının daha geniş kapsama sahip olduğunu belirtir. Zira görmek sadece var olanlarla ilgili iken, bilmek yok olanları da içermektedir.⁷⁴ Bilmek olarak anlamlandırılan *rü’yet*, İsfehânî’ye göre vehmetmek, tefekkür etmek, akletmek gibi farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Nitekim o, *rü’yet* kelimesinin bu farklı kullanımlarına Kur’an’dan şu örnekleri verir: 1. Gözle görmek: (ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْمُتَّقِينَ)⁷⁵; 2. Vehmetmek: (وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا)⁷⁶; 3. Tefekkür etmek: (إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ)⁷⁷; 4. Akletmek: (وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى)⁷⁸. Yine ona göre (وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ)⁷⁹ âyetinde olduğu gibi raâ fiili iki mef’ul aldığında bilme anlamını taşımaktadır.⁸⁰ Bazı sözlük yazarlarının kaydettikleri “kalb ile görme” anlamı da bir tür bilme durumunu ifade etmek için kullanılmış olmalıdır.⁸¹ Askerî, *rü’yet* kelimesiyle ilim veya zan kastedildiğinde bu kullanımın mecazî, göz ile görmek anlamının ise hakikî ol-

72 Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 2/83; Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2347; İsfehânî, *Müfredât*, 652; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/1537; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 151; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mubîr*, 1658; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 474.

73 Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2347; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/1537; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 474.

74 Askerî, *el-Furûku’l-lüğaviyye*, 94.

75 et-Tekâsür 102/7.

76 el-Enfal 8/50.

77 el-Enfal 8/48.

78 en-Necm 53/13.

79 es-Sebe 34/6.

80 İsfehânî, *Müfredât*, 652. Benzer şekilde Askerî de “ونراه قريبا” (Meâric 70/7) âyetindeki *rü’yetin* ilim, “إنهم يرونه بعيدا” (el-Meâric 70/6) âyetinde yer alan *rü’yetin* ise zan anlamına geldiğini kaydeder; Askerî, *el-Furûku’l-lüğaviyye*, 94.

81 Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 2/83; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/1537; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mubîr*, 1658.

duğunu belirtir.⁸² Bu bilgilerden hareketle rü'yet kelimesinin hem Arap dilinde hem de Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarında göz ile görmenin yanında farklı boyutlarda bilmeyi de ifade ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Nazar sözcüğü de konuyla ilgili tartışmalarda yer almaktadır. Rü'yet kelimesinde olduğu gibi nazarda da göze ve kalbe atıfla iki farklı durumun sözlüklerde kaydedildiğini görmekteyiz.⁸³ Askerî, nazarı bir şeyi basar/göz veya fikir yönünden idrak etme talebi olarak açıklar. Ona göre bir şeyi idrak etmek öncelikle göz ile görüp ardından üzerinde düşünmek ile gerçekleşen bir süreçtir. Nazar kelimesi bu iki aşamayı da ifade etmek için gözün ve düşünmenin yönelmesi/ikbâli anlamında kullanılır. Nitekim nazarın, tahmin veya arzu edilene yönelmeyi ifade eden bekleme ve ümit etme anlamları da vardır.⁸⁴ “Evim, falancanın evine bakıyor” cümlesinde olduğu gibi, bir şeyin mukâbilinde/karşısında olma anlamından da bahsedilmektedir.⁸⁵ İsfehânî, nazarın göz ile bakmak anlamının halk arasında, tefekkür anlamının ise havas arasında yaygın olduğunu belirtir. Ona göre görme gerçekleşsin veya gerçekleşmesin nazar fiili (الى) harf-i ceri ile kullanıldığında bakmak, (في) harf-i ceriyle ise düşünmek anlamına gelmektedir. “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتْ” âyetinde⁸⁶ birinci mana, “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetinde⁸⁷ ikinci mana söz konusudur.⁸⁸ Yine İsfehânî'ye göre nazar fiili Arap dilinde ve Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı yerlere göre ihstanda bulunmak, beklemek, ertelemek, şaşırıp kalmak, ibret almak, yardım etmek, birbirine mukâbil/komşu olmak, araştırma-inceleme anlamlarına da gelmektedir.⁸⁹

82 Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 94.

83 Cevherî, *es-Sihâb*, 2/830; İsfehânî, *Müfredât*, 1446; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4465; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, 623.

84 Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 74. Ayrıca bk. Cevherî, *es-Sihâb*, 2/830;

85 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4465.

86 el-Ğâşiye 88/17.

87 el-Araf 7/185.

88 İsfehânî, *Müfredât*, 1446.

89 İsfehânî, *Müfredât*, 1447-1448. Kelimenin geniş mecâzî kullanımları için ayrıca bk. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/444.

Ele aldığımız âyet-i kerîmede Mu‘tezile “*beni asla göremezsin*” ifadesine dayanarak rü‘yetullahın mümkün olmadığını savunurken Ehl-i Sünnet ise, Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebinde bulunmasını konuyla ilgili bir imkân olarak değerlendirmektedir.

Kâdî Abdülcebbar, söz konusu âyette iki tür delâlet bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi (لَنْ تَرِيَنِي) “*beni asla göremezsin*” ibaresinde yer alan (لَنْ) edatı geleceğin tamamını kapsayan bir olumsuzlama olup ebedilik anlamına gelmektedir. (لَنْ) edatının farklı kullanımları olsa da bu âyette hakiki anlamıyla yer almaktadır. Dolayısıyla ne dünyada ne de âhirette Allah’ı görmek mümkündür. İkinci delâlet ise, Hz. Mûsâ’nın talebinin dağın istikrarı/yerinde durması şartına bağlanmış olmasıdır. Buradaki şart, ya doğrudan dağın istikrarına ya da hareket halindeyken istikrarına bağlıdır. Dağ yerinde durmadığından birincisinin olması doğru değildir. O halde şart, dağın hareket halindeyken istikrarı şartına bağlanmıştır. Bu ise imkânsızdır. Bu aynen, “*deve, iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler*” âyetinde⁹⁰ belirttiği gibi *imkânsızın şart koşulması* durumudur.⁹¹ Kâdî’nin ileri sürdüğü bu ikili taksim kanaatimizce doğru görünmemektedir. Zira âyette istikrar, tecelli ile ilişkilendirilmiştir, hareket ile değil. Bununla birlikte, tecelli esnasında dağın parçalanmasından, rü‘yetin imkânsızlığına dair bir sonuç çıkarmak olasıdır. Ancak bu çıkarsamanın zarurî olduğu ileri sürülemez. Ka’bî’ye nispet edilen diğer bir görüşe göre ise, Hz. Mûsâ’nın talebi üzerine Allah, akıllı bir varlık olan insan yerine dağa görünmüştür. Dağın ise görmesi imkânsız olduğundan âyet, rü‘yetullahın imkânsızlığını ifade etmektedir.⁹²

Hz. Mûsâ’nın aklen muhal olan bir şeyi talep etmesi iddiasına Mu‘tezile tarafından bazı cevaplar verilmiştir. Kâdî Abdülcebbar’a göre, bir şeyi sormak/istemek, o şeyin mümkün ya da muhal olmasına delalet etmez. Hatta muhal olan bir şeyin, muhal olduğunun ortaya çıkması ve anlaşılması kastedildiğinde, sormak/istemek “iyi”dir. Nitekim bazı Mu‘tezilî kelâmcılar, âyette ifade

90 el-A‘raf 7/40.

91 Kâdî, *Şerh*, 1/426-427; *Muğnî*, 4/161-172; *Müteşâbih*, 1/296. Ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/198-199.

92 Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 107.

edilen talebi, İsrailoğullarının Allah'ı görmek istedikleri zaman⁹³ Hz. Mûsâ'nın onlara verdiği cevapla ikna olmadıkları için, Hz. Mûsâ'nın kavmi adına dile getirdiği görüşündedirler. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, kavminin istedikleri şeyin muhal olduğuna ikna olmaları ve konunun açıklığa kavuşması için böyle bir talepte bulunmuştur. Böyle bir durumda talebin aracılık edene izafe edilmesi mümkündür.⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, Allah'ı görme isteğinin İsrailoğullarına ait oluşunu Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerle şöyle açıklar: İsrailoğulları Hz. Mûsâ'dan Allah'ı açıkça görme talebinde bulunmuşlar⁹⁵, Hz. Mûsâ İsrailoğullarından 70 kişi seçerek mîkâta çıkmış⁹⁶, orada Allah'tan kendisini göstermesini talep etmiş ve red cevabı almıştır.⁹⁷ Bu olay üzerine Allah Teâlâ'nın İsrailoğullarını sarsması sonrasında da Hz. Mûsâ "*şimdi içimizden birtakım be-yinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helâk mı edeceksin?*"⁹⁸ diyerek talebin kimden kaynaklandığını belirtmiştir.⁹⁹ Kanaatimizce, Kâdî Abdülcebbar'ın âyetleri sıralama ve olayı kurgulama biçiminde bazı problemler göze çarpmaktadır. Âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, İsrailoğullarının Allah'ı açıkça görme taleplerinin, buzağıyı ilah edinme olayından önce olduğu anlaşılıyor.¹⁰⁰ Bu talepten sonra onları yıldırım çarptığı, ölümlerinin ardından tekrar dirildikleri ifade edilmektedir.¹⁰¹ Hz. Mûsâ'nın Allah'tan kendini göstermesi talebi ise, buzağıyı ilah edinme hadisesinden hemen önce tek başına Sina dağında mîkâttayken gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁰² İsrailoğullarından 70 kişinin se-

93 Söz konusu talebin İsrailoğullarına ait olduğu iddiası "*Hani siz, 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız' demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*" (el-Bakara 2/55) ve "*Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı tanrı edindiler. Biz bunu da affettik ve Mûsâ'ya apaçık bir güç ve yetki verdik*" (en-Nisâ 4/153) âyetleri ile ilişkilendirilmiştir.

94 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/291-293.

95 el-Bakara 2/55; en-Nisâ, 4/153.

96 el-A'raf 7/155.

97 el-A'raf 7/143.

98 el-A'raf 7/155.

99 Kâdî, *Muğni*, 4/163-164.

100 en-Nisa 4/153.

101 el-Bakara 2/55-56.

102 el-A'raf 7/143.

çilip tekrar mîkâta gidilmesi¹⁰³ ise buzağı olayından sonradır.¹⁰⁴ Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın “*aramızdaki beyinsizler*” olarak nitelediği topluluk, Allah'ı açıktan görmek isteyenler değil, buzağıyı ilah edinenler olmalıdır. Ayrıca İsrailoğullarının Allah'ı açıktan görmeyi talep etmelerinin hemen ardından yıldırım çarpması ve ölüm ile şiddetli bir şekilde cezalandırıldıktan sonra, aynı talebi çok kısa bir süre içinde yinelemeleri ve Hz. Mûsâ'nın bunu dikkate alması mâkul görünmemektedir. Diğer taraftan İsrailoğullarının Allah'ı görme talebi ile Hz. Mûsâ'nın talebi arasında gerekçe ve tavır gibi bazı açılardan fark olmalıdır. Aksi takdirde aynı talep karşısında İsrailoğullarının cezalandırılmasına karşılık Hz. Mûsâ'ya anlayabileceği bir cevap verilmesinin izahı yapılamaz.

Kâdî Abdülcebbar'a göre, el-A'raf, 143. âyetin son kısmında yer alan “*tövbe ettim*” sözü, talebin bizzat kendisi sebebiyle değil, Hz. Mûsâ'nın Allah'tan izin almaksızın bunu gerçekleştirmesinden dolayıdır.¹⁰⁵ Dolayısıyla ona göre, “Allah'ı görme talebi”nden doğan kusur Hz. Mûsâ'ya ait değildir.

103 el-A'raf 7/155.

104 Olayların bu şekildeki seyri için bk. Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 203-209, 232-238. Söz konusu olayların Tevrat'taki anlatımında ise bazı ciddi farklılıklar söz konusudur. Örneğin 70 kişi ile mîkâta gidilmesi buzağı olayı öncesindedir. Sina dağının eteğinde Hz. Musa ve yanındakiler Rabbi görmüşler, ardından Hz. Musa, Sina dağına yalnız başına çıkıp 40 gün orada kalmıştır, (Çık.24:1-18). Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte Tanrı'nın insan formunda peygamberlere görüldüğüne dair bir inanç mevcuttur (bk. Sa'adya Gaon, *Tefsîrû'l-Tevrât bi'l-Arabîyye Tevrat Tefsîri*, haz. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2018), 1/889, hazırlayanın notu). Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi ise, buzağı olayından sonra (Çık.32:1-35) ve Sina dağına ikinci kez çıkıp yeniden 40 gün kalışından (*Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991), Çık.34:1-35) öncedir (Çık.33:18-23). Burada da Hz. Musa “Niyaz ederim kendi izzetini bana göster” (18) dediğinde Rabb ona “Yüzümü göremezsin, çünkü insan beni görüp de yaşayamaz” (20) şeklinde cevap verir. Bu olayların anlatıldığı pasajlarda İsrailoğullarının Tanrı'ya görme talepleri ve bundan dolayı cezalandırıldıklarıyla ilgili herhangi bir bilgi yer almaz. Ancak Sina dağına yaklaşmamaları, aksi takdirde cezalandırılacakları söylenir (Çık.19:10-13). Yahudi ve Hıristiyan inançlarında Tanrı'nın görülmesiyle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Tanrı'nın görülemez olduğu fikrinin yanında (örneğin bk. David S. Ariel, *What Do Jews Believe*, (New York: Schocken Books, 1995), 18), Eski ve Yeni Ahit'teki paradoksal pasajlardan Tanrı'nın görülebileceği fikrine ulaşmanın mümkün olduğunu söyleyenler de vardır (örneğin bk. Andrew Malone, “The Invisibility of God A Survey of a Misunderstood Phenomenon”, (Erişim 26 Haziran 2020)).

105 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/293-294. Ka'bî'ye göre Hz. Musa'nın tevbe etmesi ya talebinin küçük günah olduğunu düşünmesi ya da olağanüstü olaylardan sonra halk arasında tevbe yenilenmesine dair gelenek sebebiyledir; bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 107. Râzî, Kâdî'nin cevabına katılır, bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saïd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3/65.

Hem bu açıklama hem de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının “olağanüstü olayları görüp tevbe etmenin halk arasında bir âdet olması”¹⁰⁶, “bir günah olmamakla birlikte Allah’ı görme talebinden vazgeçmesi”¹⁰⁷ gibi açıklamalar, kanaatimizce, hikâyede çizilen resimden uzaklaşmaktır. Hz. Mûsâ’nın böyle bir talebin hata olduğunu anlaması, olaya daha uygun bir açıklama gibi durmaktadır. Hatanın kaynağının, Allah’ı görmenin ya tamamen ya da sadece bu dünyada imkânsız olması şıklarından hangisiyle ilişkili olduğu ise açık değildir.

Muhalin talep edilmesiyle ilgili bir diğer açıklama, Hz. Mûsâ’nın burada Allah Teâlâ’yı görmeyi değil, zarurî olarak bilmeyi istediği şeklindedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ’nın muhal olanı istemek gibi bir peygambere yakışmayacak, hatta tevhide aykırı görülen bir şeyi istemesi söz konusu değildir. Ancak bu talep, dünya şartlarında teklif devam ediyorken Allah’ın zarurî olarak bilinmesinin câiz olmaması sebebiyle reddedilmiştir.¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar bu cevaba katılmaz. Zira ona göre rü’yet tabiri, nazar fiili ile bir arada kullanılır ve ona da ilâ harf-i ceri bitişirse, bunun gözle görmekten başka bir anlamı yoktur.¹⁰⁹ Diğer bir ifadeyle bu âyette talep edilen “zarurî bilgi” değil, “rü’yet”tir. Ayrıca ona göre böyle bir yorum, Hz. Mûsâ’nın mükellefiyet şartları altında Allah’ın zarurî olarak bilinmeyeceğini bilmemesi anlamına gelir ki, bu ona cehalet isnat etmek demektir. Eğer bunu bilmemesi peygamberliği açısından sorun teşkil etmiyorsa, aynısının rü’yettullah konusunda da geçerli olması gerekir.¹¹⁰

Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından ileri sürülen bir diğer cevap ise, “rü’yettullah meselesi vahiyle bilinen konulardan olduğu için, Hz. Mûsâ’nın bunu bilmemesi ve böyle bir talepte bulunması mümkündür” şeklinde ifade edilmektedir. K. Abdülcebbar, bu cevabı, mârifettullahı ilgilendiren meselelerde

106 Mâtürîdî, *Tevlât*, 2/285.

107 Bâkîllânî, *Tembid*, 307-308.

108 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/293-294. İmam Mâtürîdî bu görüşün “âyetler vasıtasıyla Allah’ın ilmen ihata edilmesi” şeklini Ka’bî’ye nispet eder, bk. Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 106.

109 Kâdî, *Muğni*, 4/162-163.

110 Kâdî, *Muğni*, 4/166. Nesefî de Ebû Bekir el-Esam ve Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî’ye attığı bu görüşü ortaya çıkardığı pek çok çelişki sebebiyle eleştirir; bk. Nesefî, *Tebîru*, 1/516-518. Ayrıca bk. Cür-cânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/190-192. Rü’yetin, âhirette Allah’ı zarurî olarak bilme şeklinde anlaşılması ise pek çok Mu‘tezilî kelâmcı tarafından kabul gören bir fikirdir.

peygamberlerin bilgisizliğinin câiz olmamasını, böyle bir şeyin insanların peygamberlerden uzaklaşmalarına neden olacağını gerekçe göstererek eleştirir.¹¹¹

Ehl-i Sünnet açısından söz konusu âyetlerden yapılan delillendirmeler ise oldukça farklıdır. Üzerinde en çok durulan hususlardan biri Hz. Mûsâ'nın Rabbini görme talebinde bulunmuş olmasıdır. Eğer rü'yetullah imkânsız olsaydı, bu Hz. Mûsâ'nın Rabbi hakkında cahil olması anlamına gelirdi. Böyle bir cehâlet ise, vahiy konusundaki güvenilirlik ve elçilik imkânını ortadan kaldırır. Eğer Allah'ı görmek imkânsız olsaydı, Hz. Mûsâ'nın bu talebi küfre kadar varırdı. Oysa Allah Teâlâ bu talep sebebiyle, Hz. Nuh ve Hz. Âdem örneklerinde olduğu gibi, Hz. Mûsâ'yı azarlamamış ve onu bundan nehyetmemiştir.¹¹² Hz. Mûsâ, Allah katındaki değerini bilmek, kıymetini artırmak ya da insanların bunun mümkün olduğunu öğrenmeleri için böyle bir talepte bulunmuştur.¹¹³ Bâkılânî, rü'yetullah ile Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan O'nun muhdes, evlatlık, köle, yaratılmış vb. olması arasındaki farka temas ederek, rü'yetullahın imkânsız olması durumunda bir peygamberin bunu bilmemesinin risâlet açısından kabul edilemezliğini hatırlatır.¹¹⁴ Allah hakkında bilmesi gereken konularda peygamberlere cehalet nispet etmek ise küfürdür.¹¹⁵

İkinci bir husus, âyette Hz. Mûsâ'ya verilen cevap, Allah'ın görülemez olduğunu değil, Hz. Mûsâ'nın O'nu göremeyeceğini beyan etmektedir.¹¹⁶ Bu da dünyada Allah'ın görülmesinin câiz olmadığı başka bir ifadeyi olarak anlaşılmıştır. Ancak bu yorum, Allah'ın görülemez olması sebebiyle Hz. Mûsâ'nın O'nu görememesi ihtimalini ortadan kaldırmaz. Zira âyet Hz. Mûsâ'nın Allah'ı neden göremediğiyle ilgili açık bir beyan içermez.

Allah Teâlâ'nın, görülmesini dağın istikrarı/yerinde durmasıyla ilişkilendirmesi üzerinde durulan diğer husustur. Dağın yerinde durması ise mümkün olan şeylerdendir. Bir fiilin, varlığı mümkün olan bir şeyle ilişkilendiril-

111 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/295. Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/196-199.

112 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/282. Ayrıca bk. Cüveynî, *Luma'*, 71-72; Neseî, *Tebîra*, 1/515-516; Râzî, *Muhassal*, 167; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 200-201; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/190-191.

113 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/284.

114 Bâkılânî, *Tembîd*, 302-303.

115 Neseî, *Tebîra*, 1/514.

116 Neseî, *Tebîra*, 1/514.

mesi, kendisinin de mümkün olduğunu gösterir.¹¹⁷ Diğer bir ifadeyle dağın parçalanması Hz. Mûsâ'nın Allah'ı göremeyeceğini gösterse de, görme imkânını ortadan kaldırmaz. Yukarıda temas ettiğimiz gibi Mu'tezile, dağın hareket halindeyken yerinde durmasının şart koşulduğunu, bunun ise imkânsız olduğunu ileri sürmüştü. Dolayısıyla âyette yer alan şart ile imkânın mı yoksa imkânsızlığın mı kastedildiği hakkında uzlaşa sağlanamamıştır. Şu hususu da belirtelim ki, dağın istikrarı özü itibarıyla mümkün olmakla birlikte, tecelli sırasında bu imkânın ortadan kalkması da mümkün görünmektedir. Örneğin, bir mahallin hareket ve sükûn arazlarını taşıması zâtı itibarıyla mümkün olmakla birlikte, ikisinden birinin varlığıyla diğerinin bulunması aklen imkânsızdır. O halde âyette imkânsızlığın bu şekilde anlatılmış olması olasıdır.

Bir başka husus da, âyette Allah'ın dağa tecelli etmesinden bahsedilmektedir ki, tecelli terimi, zuhur etmek/görünmek anlamına gelir. Ancak Allah'ın zuhur etmesinden anlaşılan mana, başkalarının zuhur etmesinden anlaşılandan farklıdır. Örneğin bunu, "Allah ile dağ arasında perde vardı; kalktığında Allah dağa göründü" şeklinde anlamak doğru değildir.¹¹⁸ Ancak, görmenin mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği bir tarafa, âyette "görünme" anlamına gelen bir fiilin kullanılmış olması, bunun mümkün olduğu fikrini destekler mahiyettedir.

Allah'ı görme talebinin Hz. Mûsâ'ya değil, İsrailoğullarına ait olduğuna dair Mu'tezile görüşünü Ehl-i Sünnet kelâmcıları doğru bulmazlar. Şayet iddia edildiği gibi olsaydı, Hz. Mûsâ "bana kendini göster, sana bakayım" yerine "onlara kendini göster, sana baksınlar" derdi.¹¹⁹ Eğer rü'yetullah imkânsız

117 Neseфі, *Tebşıra*, 1/515. Ayrıca bk. Râzî, *Muhassal*, 167; Beyzâvî, *Tavâli'*, 200-201; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/190-191.

118 *Neseфі, Tebşıra*, 1/516. Neseфі, İbn Fûrek'ten naklen İmam Eş'arî'nin, buradaki tecelliyi "Allah'ın dağda hayat ve rü'yet yaratması ile dağın O'nu görmesi" şeklindeki açıklamasına katılır. Tecelli, görülebilenin önündeki engellerin kaldırılarak görülebilir, açık ve net bir hale gelme şeklinde de anlaşılmaktadır. Bu durumda "*Hayır! Onlar (kâfirler) şüphesiz o gün Rablerinden mahrum (mahcûb) durlar*" (el-Mutaffifin 83/15) âyetinde geçen engelleme, tecellinin karşılığı olarak anlaşılmaya elverişlidir; bk. Yeşilyurt, *Rü'yetullah*, 157. Nitekim 83/15 âyeti de Ehl-i Sünnet'in rü'yetullah hakkındaki naklî delilleri arasında yer almaktadır. Zira hicâb tabiri Arap dilinde bir şeyin görülmesini engelleyen perde anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır.

119 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/281. Ayrıca bk. Neseфі, *Tebşıra*, 1/518. İmam Mâtürîdî, el-En'am 6/76-80 âyetlerinde anlatılan Hz. İbrahim'in gezegen, ay ve güneşle ilgili kıssasında, onun bazı şeyleri gizleyerek kavminin inancıyla konuştuğu şeklindeki el-Kutebî (İbn Kuteybe)'nin görüşünü doğru bulur; bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/137-138. Bahsi geçen âyetlerde şirk içeren ifadelerin tamamı Hz. İbrahim'e izafe edilmektedir. Bu durum, yukarıdaki anlama biçimiyle uyumlu görünmemektedir.

olsaydı, Hz. Mûsâ kavminden gelen bu isteği reddetmekte gecikmez, onları câiz olmayan bir inançta terk etmezdi. Nitekim İsrailoğullarının putperestlikle ilgili taleplerini¹²⁰ daha önce reddetmişti.¹²¹

Bu âyetle ilgili tartışmalarda tarafların peygamber anlayışlarının merkezi bir rol üstlendiği görülmektedir. Bazı Mu‘tezilî kelâmcılar hariç, neredeyse her iki taraf da, bir peygamberin aklen “imkânsız” olanı bilmemesini kabul edilebilir bulmamaktadır. Peygamberlerin de beşer olduğu¹²², her şeyi bilmedikleri¹²³, zaman içinde onların da öğrendikleri¹²⁴, bazen hata yapabilecekleri¹²⁵ ilkelerine sahip bir geleneğin, imkânsız oluşu aklî açıdan tartışılabilir bir meselede, rü’yettullah talebini, cehaleti, insanların nefretini ve hatta küfrü gerektirecek bir noktaya taşınması, kanaatimizce aşırı yorum gibi durmaktadır. Rü’yettullah meselesi üzerinde İslâm düşünce tarihinin üst seviye akıllarının ortaya koydukları karşılıklı görüşlere dikkatlice bakıldığında ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Konuyla ilgili ortaya konan aklî delillerin zaruret seviyesine ulaşamaması, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının aklî delilin kapalılığına bağlı olarak naklî delili öncelemeleri bu hususu göstermektedir. Bize göre, böyle bir meselede hem “Hz. Mûsâ gibi bir peygamberin imkânsız olanı talep etmeyeceği”, hem de “talebin İsrailoğullarına ait olduğu” görüşü sonuna kadar savunulabilecek iddialar değildir. Diğer taraftan “dağın istikrarı” hakkındaki beyanlardan vâkıya dayalı aklî sonuçlar çıkarmaya çalışmak da benzer bir özelliğe sahiptir. Bu âyetten çıkarılabilecek en net sonuç rü’yettullah talebinin reddedilmiş olmasıdır. Bu reddin gerekçesine dair ileri sürülen görüşlerin tamamı spekülasyona açık durmaktadır.

3. Âyet: el-Kıyâmet 75/22-23

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“O gün parıldayan yüzler, Rablerine bakarlar.”

120 el-A‘raf 7/138.

121 Nesefî, *Tefsîr*, 1/518-519.

122 el-İsrâ 17/93-95.

123 el-Ahkaf 46/9.

124 eş-Şûrâ 42/52.

125 el-Bakara 2/36-37.

Ehl-i Sünnet açısından bu âyet-i kerîme âhirette Allah'ın mü'minler tarafından görüleceğini çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi (نظر)/nazara fiili (الى)/ilâ harf-i ceriyle kullanıldığında görmek kastıyla bakmak anlamına gelmektedir.¹²⁶ Kralların âdeti kendilerini halktan gizlemeleridir. Ancak yakın gördükleri insanlara kendilerini gösterirler. Bu onların özel ikramıdır.¹²⁷ İmam Mâtürîdî, âyette yer alan (نظر) fiilinin bakmak anlamının dışındaki manaları taşımasının da mümkün olduğu kanaatindedir. Örneğin a) nazarın aynı kökten türeyen intizar şekliyle mükâfatı beklemek, b) âhirette verilen nimetleri kişinin kendisinden bilmeyip nazarını Allah Teâlâ'ya çevirmesi, c) nimetlerin verilenlerle sınırlı olmayıp daha yenilerine doğru bakmak, onları beklemek, d) Allah'ın emrine bakmak vb. yorumlar böyledir. Dolayısıyla bu âyet, rü'yetullahın vücûbu/zorunluluğu hakkında olmasa da, imkânı hakkında bir delildir. Allah hakkında rü'yetin aklen imkânsızlığına dair bir delil bulunmaması, âyetin bu şekilde zâhirî manasına göre anlaşılmasına imkân tanımaktadır.¹²⁸ Oysa Ehl-i Sünnet'in rü'yetullahı "şer'an vacip" olarak görmesinde dayandığı en kuvvetli delillerden birisi bu âyet-i kerîmedir. Anlaşılan o ki, İmam Mâtürîdî burada o gücü görmemektedir. Diğer taraftan ona göre bu yorumlar, bağlamsal olarak düşünüldüğünde eşdeğer güce sahip değildirler. Dolayısıyla yorumlama sözlük anlamlarından herhangi birinin tercih edilmesinden ibaret olamaz. Örneğin âhîret hayatı büyük nimetlerin hemen verildiği yer olduğu için âyetin "bekleme" anlamında yorumlanması uygun değildir.¹²⁹ Zira nimeti beklemek kederdir. Oysa âyet mü'minleri müjdelemektedir.¹³⁰ Dolayısıyla hem dilsel imkânlar hem de âhîret/cennet

126 Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 100; *Tevîlât*, 5/340; Ayrıca bk. Bâkullânî, *Tembid*, 303; Cüveynî, *Luma'*, 71-72; Neseî, *Tebîra*, 1/521.

127 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/340. Bu yorum, yukarıda geçen el-Mutaffîfîn 83/15 âyetiyle birlikte değerlendirilmektedir.

128 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/340. Nitekim Cürcânî de, nazar fiilinin ilâ harf-i ceriyle kullanıldığında, bu âyette öyle olmasa da, bekleme anlamına gelebileceğini onaylar; bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/220-221. İmam Mâtürîdî rü'yetullahın vacib olduğunu söylerken, ileride temas edeceğimiz, meşhur hadîse atıfta bulunur; bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341. Bu da, kanaatimizce, rü'yetullah hakkındaki inancın oluşmasında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetlerin etkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

129 Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 100-101. Ayrıca bk. Neseî, *Tebîra*, 1/522-524; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/218-221; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/192.

130 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/218.

hayatının şartları birlikte düşünüldüğünde ona göre âyetin muhtemel manaları içinde en uygun olanı mü'minlerin Allah'a bakıp görmeleri anlamıdır.

İmam Eş'arî de benzer şekilde âyette yer alan nazar fiilinin muhtemel manaları üzerinde durur. Ona göre bu terim ile *ibret/tefekkür*, *bekleme*, *şefkat* ya da *görmek* kastedilmiş olabilir. Ancak ilk üç anlam dil kuralları içerisinde incelendiğinde geçerli olamaz. O halde âyette kastedilen anlam rü'yettir. Buradaki görmenin "mükâfâtı görmek" şeklinde anlaşılması da doğru değildir. Zira Allah nazarı, başka bir şeye değil kendi zâtına izafe etmiştir. Bir delil olmadıkça lafzı zâhirî manasından uzaklaştırmak doğru değildir. İmam Eş'arî bu âyetteki manayı zâttan başkasına yönlendirmenin mümkün olması durumunda, "gözler O'nu idrak edemez" âyetindeki idrak edilemeyen in de zâttan başka bir şey olarak anlaşılmasını mümkün görür. Bu da Mu'tezile'nin dayandığı delilin geçersiz kılınması demektir.¹³¹ Neseî de Allah'ın zâtı dışında, O'na izafe edilebilecek şeylerin (örneğin, cennet, arş, melekler, peygamberler, mükâfat vb.) sayılamayacak kadar çok olduğunu, bunlardan herhangi birinin tercih edilmesi için hiçbir delil bulunmadığını dile getirerek, Mu'tezile'nin "Rabbinin mükâfatına bakarlar" şeklindeki yorumunu eleştirir. Ona göre fayda bulunmaması sebebiyle Allah'a izafe edilen böyle bir vasfın cümlede gizlenmesi câiz değildir.¹³² Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu âyette gizli bir izafeti gerektirecek sebep olmadığı görüşünü benimser. Mu'tezile ise, rü'yetullahın aklen imkânsızlığını, âyetin manasını gerçek anlamdaki rü'yetten uzaklaştırmak için *zorunlu bir sebep* olarak görür.

Mu'tezilî kelâmcılar açısından bu âyetin ifade ettiği şey, Allah'ın görülmesi değildir. Kâdî Abdülcebbar, Arap dilinde (نظرت الى الهلال فلم) "hilale baktım, ama onu göremedim" örneğinde olduğu gibi bazı kullanımlarda nazar teriminin rü'yet anlamına gelmediğini göstermeye çalışır. Şayet iki terim eş anlamlı olsaydı, cümle çelişkili olurdu.¹³³ Buna karşın nazar/

131 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 47; bk. Neseî, *Tebصرة*, 1/524. Benzer bir açıklama için bk. Râzî, *Muhassal*, 168. Nazarın yukarıda sayılan dört anlamı hakkında ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/216-217.

132 Neseî, *Tebصرة*, 1/524. Benzer bir açıklama için bk. Râzî, *Muhassal*, 168. Nazarın yukarıda sayılan dört anlamı hakkında ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/216-217.

133 Kâdî, *Şerb*, 1/390-393; Kâdî Abdülcebbar, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'ye ait "nazarın hakiki anlamı gözbebeğinin çevrilmesidir" görüşünü doğru bulmaz. Ona göre nazar, pek çok anlama gelen müşterek bir lafızdır; bk. Kâdî, *Şerb*, 1/396.

bakmak ile rü'yet/görmek terimlerinin eşanlamlı olmaması, aralarında bir gereklilik ilişkisi olmadığı anlamına gelmez.¹³⁴ Aksi takdirde “görmek için bakmak” gibi saçma bir durumu mümkün görmek gerekirdi ki, bu da mü'minlerin âhirette mutluluklarını ifade eden âyetin, tersine “baktılar ama göremediler” şeklinde hayal kırıklığını anlatıyor olması sonucunu doğururdu. Kâdî Abdülcebbar'ın dile getirdiği husus “âyetten rü'yettullahın anlaşılması imkânsızdır” hükmünü değil, ancak “başka bir şey anlamak da mümkündür” ihtimalini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Kâdî, nazar fiilinin ilâ harf-i ceriyle geçişli kılınması ve vech/yüz ile birlikte kullanılması durumunda sadece görmek anlamının kastedildiğine dair görüşü de doğru bulmaz. Ona göre nazar fiilinin ilâ harf-i ceriyle geçişli kılındığında beklemek anlamına gelmesi mümkündür. Nitekim şairin *ووجه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص* “Bedir günü yüzler, Rahman'ın kurtuluşu getirmesini beklemektedir” sözünde nazar fiili beklemek anlamında kullanılmıştır. Ayrıca vech/yüz kelimesinin, Arap dilinde zâtı ifade etmek için kullanıldığı da bilinmektedir.¹³⁵

Âyette Allah'ın görülmesinden bahsedilmediğine göre, Mu'tezile âyetin başka manalara hamledilmesi gerektiği görüşündedir. Yukarıda geçtiği üzere, nazar teriminin intizar/beklemek anlamı hatırlandığında âyeti “Rabbin mükâfatını beklerler” şeklinde anlamak mümkündür. Bu durumda “mükâfat” terimi, gizli bir şekilde Rabb'e zıfede edilmiş olmaktadır. Kur'an'da bu tip gizli izâfetlerin olduğu görülmektedir. Örneğin “*Rabbin geldi*” âyetinde¹³⁶ kastedilen Rabbin emridir. Buradaki bekleme, iddia edildiği gibi, kişinin kederlenmesine sebep olmaz. Çünkü mükâfata kesin ulaşacağını bilen için üzüntü ve zorluktan bahsedilemez.¹³⁷ Her ne kadar Kâdî, mükâfat sözcüğünün gizli bir şekilde eklenmesine rağmen nazar terimini beklemek şeklinde anlamakta ısrar etse de, kanaatimizce âyetin beklemek yerine “mükâfata bakıp görmek” mana-

134 Nazar ve rü'yet terimleri arasındaki ilişki ile ilgili Ehl-i Sünnet'in açıklamaları için örneğin bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/220-223.

135 Kâdî, *Şerh*, 1/396-399; Neseî, örnek olarak getirilen şiiirin, Yemâme günü olarak bilinen savaşla ilgili olduğunu, “rahman” olarak anılanın da Müseylimetü'l-Kezzâb olduğunu söyleyerek, nazar tabirinin burada da bakmak anlamına geldiğini kaydeder, bk. Neseî, *Tebşıra*, 1/521. Râzî de, Neseî'nin görüşüne katılarak şiiirin yukarıdaki rivayetinin uydurma olduğunu söyler; bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/229.

136 el-Fecr 89/22.

137 Kâdî, *Şerh*, 1/394-401.

sını engelleyen dilsel veya aklî bir durum yoktur. Böyle bir anlam, mükâfatla ilgili izmar/gizli izâfet tartışmalarını ortadan kaldırmasa da, “beklemek”le ilgili itirazları cevaplayabilir.

Diğer bir yorum ise, âyette yer alan ilâ sözcüğünün harf-i cer olmayıp, nimetler anlamına gelen çoğul “âlâ” kelimesinin tekili olarak görülmesidir. Bu durumda âyetin “Rablerinin nimetine bakıp beklemektedirler” şeklinde anlaşılması gerekir.¹³⁸ İlâ sözcüğüne yüklenen diğer bir anlam da onun (عند)/inde edatı olarak kullanılmasıdır. Bu durumda âyetin anlamı “Rableri katında beklemektedirler” şeklinde olur.¹³⁹ Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre âyetin rü’yetullah şeklinde anlaşılması için dilsel bir zorunluluk yoktur. Aksine rü’yetullahın aklen imkânsızlığı görüldüğünde, bu şekilde anlaşılmaması gereği ortaya çıkmış olur.

Râzî, bu anlamların âyet hakkında kullanılması doğru kabul edilecek olursa, konuşulan sözün anlaşılmasını engelleyecek bir karmaşanın ortaya çıkacağını ileri sürerek bahsi geçen yorumlara karşı çıkar. Ona göre örneğin Allah bize “Zeyd’e nazar et” diye emrettiğinde, bununla “ona bakmamız”, “onun nimetini beklememiz” ya da “onun katında beklememiz” manalarından hangisini anlamamız gerektiği hususu belirsizleşecektir. Ayrıca ilâ kelimesi şayet tekil olarak nimet anlamında yorumlanırsa, bu teşvik için değil, ürkütüp kaçırma için kullanılır. Ona göre, bu kelimelerin bahsedilen sözlük anlamları bulunmakla birlikte cümlenin anlamı kendi bağlamından çıkarılmalıdır.¹⁴⁰

* * *

Rü’yetullah konusunda hem Mu‘tezile hem de Ehl-i Sünnet’in dayandıkları naklî deliller elbette bu kadarla sınırlı değildir. Çeşitli bağlantılarla tartışmaya dâhil edilen pek çok âyet-i kerîme bulunmaktadır. Ancak burada yapmaya çalıştığımız şey, tarafların naklî delilleri ileri sürerken kullandıkları metotları, yaklaşım biçimlerini ve deliller hakkındaki alternatif açıklamaları göstermek olduğundan bu kadarıyla iktifa edeceğiz. Bununla birlikte son olarak naklî deliller içerisinde değerlendirilen Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen konuyla ilgili rivayetler ve icmâ hakkında tarafların tavırları meselesine değinmek istiyoruz.

138 Kâdî, *Şerh*, 1/396.

139 Râzî, *Nihâyet*, 3/115.

140 Râzî, *Nihâyet*, 3/115-116.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü'yetullahın âhirette gerçekleşeceğine dair Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen pek çok sahih rivayet bulunduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Teftâzânî, yukarıda zikrettiğimiz “Şüphesiz siz kıyamet günü, şu ayı gördüğünüz gibi, hiçbir sıkıntı çekmeden açık bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz” hadîsinin yanı sıra, “Perde kaldırılır. Ardından Allah Teâlâ'nın vechine bakarlar” ve “Cennet ehlinin Allah katında en değerlisi, O'nun vechine bakanlardır”¹⁴¹ rivayetlerini de kaydeder. Rü'yetullah hakkındaki ilk hadîsin yirmi bir büyük sahabeden nakledildiğini söyleyen Teftâzânî'ye göre muhalifler ortaya çıkana kadar bu konuda ümmet arasında icmâ söz konusudur.¹⁴² Sahabenin ihtilaf ettiği husus, âhirette rü'yetullahın vukuu değil, Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı görüp görmediği meselesidir.¹⁴³ Ehl-i Sünnet kelâmcıları, konuyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetlerin rü'yetullah hakkında delil olarak kullanılmasında ittifak etmişlerdir.¹⁴⁴

141 Bk. Buhârî, *Sahih*, “Tevhid”, 24 (no: 7431); Müslim, *Sahih*, “İman”, 297 (No: 181); Tirmizî, *Sünen*, “Sıfatu'l-Cennet”, 16 (No: 2551, 2552), 17 (2553); İbn Mâce, *Sünen*, “Mukaddime”, 13 (No:177). Talat Koçyiğit, rü'yetullah konusunda Kütüb-i Sitte'de yer alan hadislerden beş taneisini ele alıp ayrıntılı bir değerlendirmeye tâbi tutar; bk. Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 63-95. Suyûtî, özellikle el-Kıyâmet 75/22-23; Yûnus 10/26 ve el-Mutaffifin 83/15 âyetlerinin tefsiri sadedinde rü'yetullah hakkında Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe ve tâbiinden gelen rivayetlerin hadis uzmanları nezdinde mütevâtir olduğunu söyler; bk. Suyûtî, *el-Budûru's-Sâfira fî Ahvâli'l-Âhira*, thk. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 602. İbn Kayyim da mütevâtir görüşüne katılır; bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh, ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüseyri (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428), 2/625. Müracaat ettiğimiz kaynaklarda söz konusu rivayetlerin mütevâtir olduğunu söyleyen kelâmcıya rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Şu kadar ki, Harputî, söz konusu rivayetlerin meşhur manada mütevâtir olduğunu, inkar edenlerin ehl-i bid'atten sayılacağını söyler; bk. Abdullatif Harputî, *Tenkihul-Kelâm fî Akâidi Ehlil-İslâm*, haz. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman (Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 190. Ona göre sahabe ve tâbiin döneminde bu konuda icmâ olduğu ise tevâtürle aktarılmaktadır. Harputî'nin görüşleri, söz konusu rivayetler hakkında tevâtür hükmü tartışmalı olsa da, bu rivayetlerin taşıdığı epistemik değerin yüksek olduğunu ifade etmektedir.

142 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/192-193. Neseî, Tirmizî'den naklen rü'yetullah hakkında rivayette bulunan sahabelerin isimlerini zikreder; bk. Neseî, *Tebîra*, 1/525. İmam Eş'arî, âhirette Allah'ın görüleceğine dair sahabe arasında icmâ olduğunu söylerken, onlardan rü'yetullah hakkında pek çok haber geldiğini, bununla birlikte Allah'ın âhirette görülmeyeceğine dair hiçbir rivayetin bulunmadığını belirtir; bk. Eş'arî, *İbâne*, 53. Sahabe icmâi hakkında ayrıca bk. Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzû'l-cehlu bih*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2000), 170.

143 bk. Eş'arî, *İbâne*, 53; Bâkîllânî, *İnsâf*, 179.

144 bk. Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 101-102; Eş'arî, *İbâne*, 52-53; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 94-95; Neseî, *Tebîra*, 1/525.

Mu‘tezile ise, Ehl-i Sünnet’in bu konudaki iddialarını reddeder. Kâdî Abdülcebbar rü’yetullah hakkında Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen rivayetler içinde en net olarak nitelendirdiği “Kıyamet gününde Rabbinizi dolunay gece-sinde kameri gördüğünüz gibi göreceksiniz” hadîsini üç açıdan değerlendirir:

1. Ayın görülmesi ancak belirli fiziksel şartlarda olduğu için bu söz teşbih içermektedir. Hz. Peygamber’in böyle bir şey söylemesi düşünülemez. Söylediği varsayılsa bile bunu, başkalarının sözü olarak aktarmış, ancak râviler bu hususu atlamışlardır.¹⁴⁵ Bu şıkta Kâdî, metin tenkidinde bulunarak sözün Hz. Peygamber’e ait olamayacağı kanaatini bildirmektedir. Ancak metin tenkidinde esas aldığı “teşbih içirme” kriteri, Kur’an-ı Kerim’de haberî sıfatlar başta olmak üzere pek çok örneği bulunan bir durum olması sebebiyle amaca uygun görünmemektedir. Metodolojik açıdan bakıldığında Kâdî tarafından dile getirilen husus rivayetin reddini değil, te’vilini gerektirir.
2. Bu haberin râvileri arasında yer alan Kays b. Ebî Hâzim, hem Hâricîlerin görüşlerini paylaşıyor olması hem de ömrünün sonuna doğru akli muhakemesini yitirmesi sebebiyle ta’n edilmiştir. Dolayısıyla ondan gelen bir rivayete güvenilemez.¹⁴⁶ Kâdî, burada rivayetin reddi için sened tenkidi yöntemini kullanmaktadır. Ancak bu yöntemi kullanımında bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Birincisi, bahsi geçen râvî sadece bir hadîsin senedinde yer almaktadır. Oysa konuyla ilgili başka hadîsler de mevcuttur. İkincisi ise, Kays b. Ebî Hâzim’in 100 yaşından sonra akli muhakemesini yitirmiş olduğu bilgisi, zaten hadîsi ondan rivayet eden İsmail b. Ebî Hâlid tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayetin Kays bunadıktan sonra ondan alınmış olma ihtimali düşünülemez.¹⁴⁷
3. Söz konusu haber, sahih olsa bile haber-i vâhid olduğu için, kesin ispat gerektiren böyle bir meselede delil olarak kullanılmaya elverişli değildir.¹⁴⁸ Rü’yetullah meselesinin kesin delil getirilmesi gereken meselelerden olduğu tartışılabilir bir iddiadır. Zira eğer öyle olsaydı, hakkında kesin delil olması sebebiyle her iki tarafın da birbirini tekfir etmesi gerekirdi. Oysa her iki taraf da böyle bir tasarrufta bulunmamıştır. Âhad rivayetlerin sübut bakımından zannî olması onların epistemik değeri bulunmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla diğer delillerin yanında yardımcı ya da açıklayıcı delil olarak kullanılabilirler. Ancak kesin hükmün onlar üzerine inşa edilmesi mümkün değildir. Nitekim kelâmcıların tamamı, iman esasları hariç, kesinlik ifade etmeyen itikâdî konularda bu tip rivayetleri kullanmışlardır.

145 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435.

146 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435.

147 Daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Rü’yet Meselesi*, 70-96.

148 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435; *Muğni*, 4/228.

Konuyla ilgili diğer bir itiraz ise, rü'yetullahı reddeden rivayetlerin varlığıdır. Kâdî Abdülcebbar, Hz. Âişe¹⁴⁹ ve Ebû Zer¹⁵⁰'den gelen rivayetlerin yanında Hz. Ali¹⁵¹'nin konu hakkındaki beyanlarını bu çerçevede zikreder.¹⁵² Ayrıca ona göre konuyla ilgili sahabe icmâi olduğu görüşü de doğru değildir. Burada da zikredilen ve bazı sahabeden gelen rivayetler bunu göstermektedir.¹⁵³ Rivayetler arasında ihtilaf olduğunda, aklın ve Kitâb'ın delalet ettiğine dönmek gerekir.¹⁵⁴

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre bahsi geçen rivayetler rü'yetullahın reddini ifade etmez. Bâkullânî, bu tip rivayetleri birkaç açıdan değerlendirir: 1. İbn Abbas'tan gelen rivayet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mi'rac gecesi Rabbini baş gözüyle gördüğünü ifade etmektedir. Eğer Allah'ı görmek imkânsız olsaydı, sahabe arasında bu konuda ihtilaf olmazdı. 2. Sahabe arasındaki ihtilaf Hz. Peygamber'in Rabbini baş gözü ya da kalb gözüyle gördüğü üzerinedir. Hz. Âişe baş gözüyle gördüğü iddiasına karşı çıkmıştı. Yoksa sahabe arasında Allah'ı görmenin imkânı hakkında bir ihtilaf yoktu. 3. Hz. Âişe, mutlak olarak değil, dünyada sınırlı olmak üzere Allah'ın görülmesini inkâr etmiştir. Nitekim o ve babası Hz. Ebû Bekir, sahabenin tamamı gibi, Yunus 10/26 âyetinde geçen "ziyâde" kelimesini, cennette Allah'ı görmek olarak tefsir etmişlerdir.¹⁵⁵

149 Tirmizî'de geçen uzunca bir metinde Hz. Aişe, kendisine Hz. Peygamber'in Rabbini görüp görmediği sorulduğunda "Kim Muhammed Rabbini gördü derse, Allah'a en büyük iftirayı atmış olur" dedi ve ardından el-En'am 6/103 ve eş-Şûrâ 42/51 âyetlerini okudu; bk. Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 7, (No: 3068). Ayrıca bk. Buhârî, *Sahih*, "Tevhîd", 4 (no: 7375); Müslim, *Sahih*, "İman", 289 (No: 177). Bu rivayetin mi'rac olayıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

150 Ebû Zer, Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) "Rabbini gördün mü?" diye sorduğunda, "O nurdur, nasıl göreyim!" cevabını vermiştir; bk. Müslim, *Sahih*, "İman", 291 (No: 178). Müslim'in diğer bir rivayetinde ise cevap "Nur gördüm" şeklindedir. Ayrıca bk. Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 53, (No: 3282). Kâdî Abdülcebbar cevabı, "O bir nur mudur ki, nasıl göreyim!" şeklinde anlar.

151 Kâdî Abdülcebbar şu rivayeti verir: Hz. Ali'ye "Rabbini gördün mü?" diye sorulduğunda, "Görmediğim hiçbir şeye ibadet etmedim" şeklinde cevap verir. "Nasıl gördün?" diye sorulunca da, "Gözler O'nu baş gözüyle görmez, ancak kalbler O'nu iman hakikatleri ile görür" diye cevap verir; bk. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1430), 301. Sünnî hadis kaynaklarında bu rivayeti bulamadık.

152 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435. Rü'yetullahı reddeden diğer rivayetler için bk. Kâdî, *Muğni*, 4/228-230.

153 Kâdî, *Şerh*, 1/432.

154 Kâdî, *Muğni*, 4/230.

155 Bâkullânî, *İnsaf*, 179-180. Sahabenin tamamının "ziyâde" kelimesini rü'yetullah olarak anladıklarına dair Bâkullânî'nin görüşü gerçeği tam olarak yansıtmaz. Meselâ İmam Mâtürîdî, Hz. Ali'nin "ziyade" kelimesini "tek parça inciden bir oda" olarak tefsir ettiğini aktarır (bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*,

Ehl-i Sünnet kelâmcıları konuyla ilgili hadîsleri mütevâtir seviyesinde kabul etmeseler de, görüşlerini ispatlamak maksadıyla onları delillerinin arasına almışlardır. Sahabe icmâî hakkındaki iddiaları ise metodolojik olarak daha kuvvetli görünmektedir. Kanaatimizce, konuyla ilgili rivayetler, Ehl-i Sünnet'in rü'yetullah hakkında benimsediği inancın ana omurgasını oluşturmaktadır. Zira bu rivayetlerdeki mana, âyetlerle ortaya konanlardan daha açık ve nettir. Dolayısıyla âyetlerin anlaşılmasında, açıkça ifade edilmese bile, bir önceliğe sahip oldukları görülmektedir. Aklî delilin aranması ihtiyacı ve âyetlerin yorumlanmasında bu etkinin belirleyici olduğunu düşünüyoruz.

Mu'tezile ise, Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri, kendi görüşlerini ispatlayan deliller olarak kullanmaktan ziyade, muhaliflerin görüşlerini çürütmek amacıyla ele almışlardır. Deliller hiyerarşisinde söz konusu rivayetlerin önemli bir yeri yoktur. Mu'tezile kelâmcıları icmân dinde hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte¹⁵⁶ rü'yetullah konusunda icmân oluşmadığı görüşündedirler. İleri sürdükleri deliller dikkate alındığında, Kur'an âyetlerini anlama biçimi hariç, İslâm'ın ilk asrına ait tarihsel malzemeye atıfları bakımından Ehl-i Sünnet'e göre oldukça zayıf kaldıkları söylenebilir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü'yetullahı mü'minlerin âhiretteki en büyük saadeti olarak takdim etmektedirler. Bu, Allah'ı bilmekten öte bir durumdur. Zira cennettekiler kadar cehennemdekiler de Allah'ı bileceklerdir. Ancak müşahedeye dayalı bilgi her türlü vesvese ve şüpheden uzak bir şekilde oluşur. Allah Teâlâ kullarına her türlü nimetlerden vermiş, ikramlarda bulunmuştur. Rabbi görmek ise bütün bunlardan daha yüksek ve daha üstündür.¹⁵⁷ İnsan fitratının en yüksek bilme isteği olarak sunulan görme arzusuna karşı çıkan Kâdî Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın bir duyu olan görmenin konusu yapıldığında, insanın arzuladığı diğer şeyler olan dokunmanın, koklamanın, hatta şehvet ve aşkın konusu olmasının da mümkün olacağını, Allah Teâlâ'nın ise

2/476). Taberî de ziyade kelimesinin rü'yetullah dışında, "inci oda, on katını verme, Allah'ın mağfireti ve dünyada müminlere verilen şeyler" şeklinde sahabe ve tâbiinden gelen diğer yorumlarını kaydeder; bk. Taberî, *Tefsîrüh-Taberî*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki, (Gize: Dâru Hicr, 2001), 12/156-165. Bununla birlikte Hz. Ali ve Hz. Âişe'nin de rü'yetullahı beyan eden hadîslerin râvileri arasında olduğu bilinmektedir, bk. İbn Kayyım, *Hâdi*, 2/625, 644, 670.

156 Kâdî, *Şerb*, 1/446.

157 Örneğin bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341.

bütün bunlardan münezzehe olduğunu söyler.¹⁵⁸ Dolayısıyla cennet hayatı bağlamında iki tarafın da ortaya koydukları tasavvurlar, tahayyül edilen mükâfat ve saadetin sınırlarını göstermesi bakımından farklılaşmaktadır.

Buraya kadar Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafından kendi görüşlerini ispatlama adına ileri sürülen deliller, Allah Teâlâ hakkında âhirette "görülecektir" ya da "görülmecektir" şeklindeki hükmü belirlemek için serdedilmiştir. Ancak bu delilleri ortaya koyarken, tarafların görmeye hangi anlamları yükledikleri meselesine temas etmedik. Oysa bu mesele, özellikle Tanrı tasavvurunun belirlenmesi açısından en önemli noktalardan birisidir.

ANLAM SORUNU

Rü'yetullah tartışmalarında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları arasındaki en önemli meselenin "görme"nin mahiyeti ile ilgili olduğunu söylemiştik. Allah'ın görülmesi ile neyin kastedildiği net bir şekilde ortaya konacak olursa bugüne kadar dile getirilen karşıt görüş durumunun farklılaşacağı kanaatindeyiz.

Mutezile'nin "görme"den anladığı, yukarıda aklî delil bahsinde geçtiği üzere, tamamen insan tecrübesi içerisinde fiziksel şartlarda gerçekleşen olgudur. Cisim oluş, ışık, mekân, engellerin bulunmaması gibi şartlar görmenin oluşabilmesi için zorunlu şartlardır. Söz konusu şartların Allah hakkında kullanılmasının imkânsızlığı, yine O'nun hakkında görme olayının imkânsızlığı sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin reddettiği rü'yetten, görme organı ile fiziksel şartlarda gerçekleşen olguyu anladığı konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

Bununla birlikte, özellikle sem'î delillerin anlaşılmasında Mu'tezile içerisinde, rü'yeti yukarıda açıklanan hakikî manasından başka, bir tür bilme olarak anlama yaklaşımının olduğunu da gördük. Bu anlama tarzını mümkün kılan, rü'yet teriminin Arap dilindeki kullanımının yanı sıra "*Görmedin mi Rabbin Âd kavmine ne yaptı?*"¹⁵⁹, "*Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini*

158 Kâdî, *Şerh*, 1/446.

159 el-Fecr 89/6.

görmüyor musun?"¹⁶⁰ vb. âyetlerde söz konusu terimin "bilmek" anlamında kullanılmış olmasıdır. Ancak Mu'tezilî kelâmcılara göre rü'yetullah ile kastedilen bilgi, dünya şartlarında insanların kendi edimleriyle elde ettiği türden bir bilgi değil, aksine tefekkür ve zorlanmaya ihtiyaç duymadan gerçekleşen *zarurî* bir bilgidir.¹⁶¹ Bu yaklaşım, rü'yeti tamamen reddetmek yerine, aklî zorunluluklara uygun bir şekilde onu te'vil etmek anlamına gelmektedir. Metodolojik olarak değerlendirmek gerekirse, bu yaklaşım, rü'yet konusunu haberi sıfatlar gibi görmekte, vahiyde yer alan beyanları "rü'yet" olarak kabul etmekte, ancak bununla hakikî mananın değil, Allah hakkında kullanılması uygun ve Arap dilinde uygulaması olan başka bir anlamın kastedildiğini ileri sürmektedir. Ancak rü'yetin varlığını reddetme işine Mu'tezile o kadar büyük önem atfeder ki, onu te'vil etme yaklaşımı tartışmada neredeyse görünmez hale gelir. Oysa bu te'vil girişimi kelâmcıların hemen tamamı tarafından kabul gören metodolojiye son derece uygundur. Hatta Allah hakkında görmenin aklî imkânsızlığı kabul edildiğinde zorunlu bir anlamlandırmadır.

Bu görüşte yer alan *zarurî* bilgi ile neyin kastedildiği, üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Kâdî Abdülcebbar *zarurî* bilgiyi, insanda, kendi müdahalesi olmaksızın meydana gelen ve herhangi bir şüpheyle ortadan kaldırılması mümkün olmayan bilgi olarak tanımlar.¹⁶² Ona göre *zarurî* bilgiler üç şekilde elde edilir: a) "bir cismin aynı anda iki mekanda bulunamayacağı" örneğinde olduğu gibi Allah tarafından insanda başlangıçta/sebebe bağlı olmaksızın meydana getirilenler, b) "İdrak bilgisi" örneğinde olduğu gibi bir yolla elde edilenler, c) "Hâl bilgisi" örneğinde olduğu gibi bir şeyi bilmeye bağlı olarak elde edilen bilgiler.¹⁶³ Âhirette meydana geleceği kabul edilen ve rü'yetle ilişkilendirilen bilmenin bu şıklardan birine ait olup olmadığı konusunda Kâdî açık bir görüş beyan etmez. Bununla birlikte ona göre ikinci ve üçüncü şıkların rü'yetullah açısından uygun olmadığını söyleyebiliriz. Öyley-

160 el-Mücâdele 58/7.

161 Kâdî, *Muğni*, 4/231-233. Kâdî Abdülcebbar bu yorumu rü'yetullah hakkındaki meşhur hadîsin sahih kabul edilmesi durumunda hocalarının açıklaması olarak kaydeder ve sadece Ebû Ali el-Cüb-bâî'nin ismini açıkça zikreder. İmam Mâtürîdî de, söz konusu hadîsin Mu'tezile tarafından reddedilmediğini, ancak rü'yetin bilmek şeklinde te'vil edildiğini belirtir, bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341.

162 Kâdî, *Şerb*, 1/80-81.

163 Murat Memiş, *Bilgi Problemi*, 120-125.

se âhirette Allah'ın zarurî olarak bilinmesi ile herhangi bir vasıta olmaksızın insanda yaratılan, içinde hiçbir şekilde şüphe barındırmayan ve ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir durum kastedilmektedir. Mu'tezile'ye göre bu tür bir bilme tarzı, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Arap dilinde rü'yete verilen bilme anlamının yanı sıra, duyu bilgisiyle kategorik olarak aynı hükmü taşıyor olması bakımından da yorum için elverişli durmaktadır. Bununla birlikte âhirette gerçekleşecek olan bu zarurî bilginin, insanın dünya tecrübesindeki bilgilere ne ölçüde benzediği hususu kapalılığını devam ettirmektedir.

Bu görüşün bazı açılardan eleştirildiğini görüyoruz. İlk eleştiri, âhirette Allah'ın mü'min-kâfir farketmeksizin herkes tarafından bilineceği kabulüne dayanmaktadır. Oysa rü'yetullah, mü'minlere has bir mükâfat olarak anlatılmaktadır. Öyleyse rü'yetin "bilmek"ten farklı, mükâfat olma durumuna uygun bir fazlalık içermesi gerekmektedir. Diğer taraftan, içerisinde şüphe ve vesvese barındırmayan bilgi, istidlâlî olan değil, müşahedeye dayalı olan bilgidir.¹⁶⁴ Dolayısıyla rü'yet bilgi olarak anlaşılacak olsa bile bunun, müşahedeye/görmeye dayanacak şekilde olması, başka bir şekilde olmasından evlâdır. Ancak bu eleştirinin, bilme, dünyada tecrübe ettiğimiz şekliyle sınırlandırıldığında geçerli olabileceği de unutulmamalıdır. Keyfiyeti meçhul bir görmenin karşısında, bu eleştirileri geçersiz kılabilen keyfiyeti meçhul bir bilmenin sadece imkânından değil, aynı zamanda avantajlarından bile söz edilebilir. Gazzâlî'nin görme ile akletme arasındaki farkı izah sadedinde dile getirdiği görüşler bu avantajlar arasında görülebilir. Ona göre "görme" "akletme"ye göre yedi açıdan eksik, yetersiz ve aldanmaya müsaittir. Şu sözleri ise oldukça çarpıcıdır: "Göz, sonsuz olanı göremez. O ancak cisimlerin niteliklerini görebilir. Cisimler ise ancak sonlu olarak tasavvur edilebilir. Akıl ise, bilinebilirleri idrak eder. Bilinebilirlerin sonlu olduğu ise tasavvur edilemez... Aklın sonsuz olanı idrak gücü vardır."¹⁶⁵

164 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 102-103.

165 Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat, Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 35-38. Gazzâlî bu görüşlerini her ne kadar rü'yetullah tartışmaları bağlamında dile getirmiyorsa da, konuyla ilişkilendirilmeye son derece elverişli durmaktadır. Özellikle *Mişkât*'ta ortaya konan, rasyonel ve ahlaki kategoriler içeren insan ruhunun mertebeleri, bunların ilahî nur ile ilişkileri bağlamında insanın aydınlanması ve bunları vahiy üzerinden anlamayı sağlayan tevîl teorisi buna imkân tanımaktadır.

Kâdî Abdülcebbar, cennet ehlinin Allah'ı zarurî olarak bilmesiyle mutluluklarının arttığını, cehennemliklerin ise tersine keder ve azaplarının çoğaldığını belirterek yukarıdaki eleştiriye cevap verir.¹⁶⁶ Ona göre bizzat bilmenin kendisi değil, ona bağlı olarak gelişen sonuçlar mükâfat olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu açıklama rü'yetin bilmek olarak te'vil edilmesine uygun düşmez. Zira naslarda mü'minlerin Allah'ı görmesi söz konusu edilirken kâfirlerin bundan mahrum kalacakları¹⁶⁷ belirtilmektedir. O halde her iki tarafı da içine alan "zarurî bilme" ortak paydası naslarda belirtileni açıklamaktan uzaktır. Diğer taraftan insan tecrübesindeki zarurî bilgiler arasında netlik ve keyfiyet farklılığına bağlı bir derecelendirme söz konusu olduğuna göre, âhirette de mü'minlerle kâfirler arasında Allah'ı bilme bakımından benzerliklerin yanında farklılıkların bulunabileceğini söylemek mümkündür. Öyleyse rü'yetullahı, mü'minlere has "*benzersiz çok özel bir bilme*" olarak değerlendirmek Mu'tezile açısından iddia edilebilir görünmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına geçmeden önce konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına da burada değinmek istiyoruz. İmam-ı Âzam *Fıkh-ı Ekber*'de konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır: "Allah Teâlâ âhirette görülecektir. Mü'minler cennette Allah'ı, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözleriyle göreceklerdir."¹⁶⁸ Tartışma açısından bu sözde dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, âhiretteki görme olayının insanların "baş gözleri" ile olacağını beyan edilmesidir. Bu da, görme ile insanın fiziksel tecrübesinin kastedildiği, görmeye aklî, ruhsal vb. başkaca yan bir anlam üzerinden bakılmadığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle insanın fizik âlemde görme organı olan göz, âhiretteki görmenin de âleti olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, naslarda yer alan rü'yetullah ile ilgili ifadelerin, duyu organımız olan göz ile ilişkili olduğuna inanmakta, bunların mecazî anlamlar taşıyabileceği ihtimalini dışarıda bırakmaktadır. İkinci husus ise, âhiretteki görmenin "teşbihsiz" ve "keyfiyetsiz" gerçekleşeceğine dair ifadelerdir. "Bi-lâ keyfe doktrini" olarak da isimlendirilen bu yaklaşım, Allah hakkındaki teşbihî

166 Kâdî, *Muğni*, 4/232.

167 el-Mutafifin 83/15.

168 Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı'l-Ekber, İmam-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 58.

ifadelerle ilgili olmak üzere, O'na hiçbir cismanî anlam atfetmeksizin naslarda yer alan beyanları olduğu gibi kabul etmektir.¹⁶⁹ Bu, Allah Teâlâ'ya atfedilen nitelikler hakkında bir taraftan, Müşebbihe'nin yaptığı gibi, O'nu yaratılmışlara benzemeye (teşbih) götüren anlayışı, diğer taraftan da nasların hakkında açıkça konuşmadığı şekilde ucu açık ve belirsiz yorumlama (te'vil) tavrını reddetmektir. Dolayısıyla hem hakiki hem de muhtemel mecazî manası aynı anda reddedilmek suretiyle hiçbir şey söylemeden lafzın bizâtihi kendisi kabul edilmektedir. O halde Ebû Hanîfe'nin, keyfiyetsiz ve teşbihsiz olarak betimlediği görme olayını, aynı zamanda açıkça "göz organı" ile ilişkilendirerek insanın fiziksel tecrübesine atıfta bulunması çelişik görünmektedir. Zira söz konusu göz ile görme tecrübesinin keyfiyeti, insan tarafından açıkça ve zarurî olarak bilinmektedir. Hem göz ile görmekten bahsedip hem de bunun nasıllığının bilgimiz dışında olduğunu söylemek tutarlı değildir. Hicrî II. asrın fikrî karmaşasında, ince bir anlama teorisi olan "te'vil" in kabul görmesini beklemek için erken olsa da, benzer tavrın, Selefler eliyle günümüze kadar sürdürüldüğü de tarihî bir gerçektir.¹⁷⁰ Sonuç itibarıyla bu anlama biçimi, lafzın hakiki ve mecazî manalarını reddetmek suretiyle onu insan için "anlamsız" bırakmaktadır. Görünen o ki, bu anlamsızlığın en kuvvetli gerekçesi, Allah'ın zâtının gerçek anlamda bilinemeyeceğine dair yaygın inançtır.

Rü'yetullahın âhirette keyfiyetsiz bir biçimde gözle gerçekleşeceği anlayışı hemen bütün Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kabul edilir.¹⁷¹ Örneğin İmam Mâtürîdî rü'yetullahın keyfiyeti ile ilgili soruya "nasılsız/bilâ keyf görülür. Çünkü nasıllık/keyfiyet şekli/sureti olan varlıklar için geçerlidir. Aksine O, ayakta durmak-oturmak, bir yere yaslanmak-tutunmak, birleşik-ayrışık olmak, yüzyüze-sırt sırta olmak... gibi bir niteleme, vehmin ve aklın belirlediği bir anlam olmaksızın görülecektir"¹⁷² şeklinde cevap verir. Ebû Hanîfe'nin açıklamalarına ek olarak burada "keyfiyetsiz oluş"un, görme eylemine değil, görülene ait bir durum olduğu açıkça ifade edilmektedir. Böylece rü'yetullah-

169 Binyamin Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. O. Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 214.

170 Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe", 221 vd.

171 Bk. Yeşilyurt, *Rü'yetullah*, 255.

172 Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 134.

tan bahsedilirken Allah Teâlâ'yı cisim olarak nitelemiş olma ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Benzer ifadeleri diğer Sünnî kelâmcılarda da görmek mümkündür. Örneğin İmam Eş'arî, "nasıllık" ile ilgili sorunun a) görme, b) gören, c) görülen olmak üzere üç alan ile alakalı olabileceğini belirttikten sonra, "eğer soru görmenin keyfiyeti ile ilgili ise, arazların keyfiyeti bulunmaz, zira keyfiyetin kendisi arazdır" der. Görülenle ilgili kısmına ise, İmam Mâtürîdî de olduğu gibi, bileşik parçalardan oluşmaması sebebiyle Allah'ın keyfiyetinden bahsedilemeyeceği şeklinde cevap verir. Ona göre rü'yetullahın keyfiyetsiz olması, Allah'ı bilmenin keyfiyetsiz olmasına benzer.¹⁷³

Bu görüşlerde göze çarpan husus keyfiyetsizlik terimi ile, Mu'tezile'nin rü'yetullah tartışmalarında dayandığı aklî görüşün ifade ettiği cisim oluşun reddedilmesidir. Bu ise, rü'yetullah tartışmalarında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in uzlaştığı çok önemli bir noktadır. Her iki ekol de Tanrı'nın aşkınlığı inancına hanel getirebilecek bir anlayışı kabul etmemede ısrarcıdır. Ancak tartışma ihtilaf üzerine o kadar odaklanmıştır ki, bu çok önemli ittifak noktası zaman içerisinde gölgede kalmıştır. Oysa bu tartışmanın en açık ve anlaşılır tarafı, söz konusu ittifak noktasıdır. Nitekim bazı Selefî yazarlar, tam da bunu kastederek Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında lafız farklılığından başka görüş ayrılığı olmadığını dile getirirler.¹⁷⁴ Diğer bir ifadeyle, ironik bir şekilde, Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü'yetullah konusunda aynı itikada sahip oldukları Selefîye'den ziyade, muhalifleri olan Mu'tezile'ye yakın durmaktadır.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından hem görme hem de görülen bakımından ileri sürülen bu fikirler oldukça kapalı görünmektedir. Zira insan tecrübesinde görme ve görülene ait nitelikler son derece belirgindir. İnsan bir şeyi gördüğünde, onu belli bir mekanda, şekilde, büyüklükte, uzaklıkta, aydınlıkta ve renkte görmektedir. Bunların tamamı, görme ve görülene ait "nasıl/keyf" sorusuna kendisiyle cevap verdiğimiz nitelemelerdir. Bu nitelemelerden hiçbiri olmaksızın görme ya da görüleden bahsedebileceğimiz bir tecrübemiz yoktur. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, görmenin bilinen keyfiyeti

173 İbn Fûrek, *Mücerred*, 82.

174 Ahmed b. Nâsir b. Muhammed Âl-i Hamd, *Rü'yetullâbi Te'âlâ ve tahkiku'l-kelâm fihâ*, (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1991), 122.

olmaksızın var olabileceğini kabul etmenin cehâlet olduğunu söyler.¹⁷⁵ Bunun anlamı şudur: Görme eylemini kendi tecrübemizden bildiğimiz bütün niteliklerinden soyutladığımızda, artık üzerinde konuştuğumuz şey “görme” olmaktan çıkar. Bilinen bu anlamından uzaklaştırılmış duruma artık “görme” denilemez ve bahsedilen bu “şey”in ne olduğu da belli değildir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bir taraftan Mu‘tezile’nin akli itirazlarını dikkate alarak görmenin insan zihninde uyandırabileceği cismanîlik anlamlarını reddederken, diğer taraftan Selefin çizgisinden ayrılmama adına rû'yetullahı Allah’ı gözle görme anlamıyla kabul ederek, çelişik bir konuma yerleşmiş görünmektedir. Metodolojik olarak bu çelişkiden kurtulmanın yolu, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da benimsediği te’vil cihetine yönelmektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları, başlangıçta metni anlamak için uygun bir yöntem olarak görmedikleri te’vili, özellikle Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi vahiy metnini yanlış yorumlayan akımlar karşısında hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren kullanmaya, hatta bazı noktalarda zorunlu görmeye başlamışlardır. Ancak onlar bu yöntemi uygularken, diğer bir aşırı yorum çizgisi olan bâtinî tehlikesine karşı, akli zorunluluğu bir kriter olarak belirlemişlerdi. Böylece vahiy metni bir taraftan, Allah’ı yarattıklarına benzeten lafızcı yorumdan, diğer taraftan metni unutturacak kadar aşırı yorum giden bâtinî yaklaşımdan kurtarılmış olmaktadır. Söz konusu kriter çerçevesinde oluşturulan bu anlayışın aşırı yorumlardan uzak kalmayı sağlayan avantajlarının yanında, birtakım dezavantajları da bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, vahiy metninin mecaz kullanımının akli zorunluluklar ile sınırlandırıldığı iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira dilin doğası ve kullanımı bu iddiaya uygun değildir. Mecazın kullanımı zaman zaman akli zorunluluklarla ilişkilendirilebilirse de, edebî yoğunluğu olan metinlerde, sözün gücünü ve güzelliğini artırmak için bu üslûba başvurulduğu da tarihsel bir gerçektir.¹⁷⁶ Ayrıca aşkın bir varlık olan Tanrı hakkında konuşmanın zorluğu da unutulmamalıdır.¹⁷⁷ Dolayısıyla kelâmcıların te’vil için belirledikleri

175 Kâdi, *Muğni*, 4/234.

176 Bk. Abdulhamit Birışık, “Mecâzü'l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 29 Eylül 2020).

177 Yeşilyurt, *Rû'yetullah*, 251.

zorunluluk kriteri, metnin sahip olabileceği edebî anlam imkânlarının “gereğinden fazla” sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır.

Tam da burada söz konusu sınırlandırmanın ötesine geçmeye çalışan yönlemsel bir te’vil girişiminden bahsetmek istiyoruz. Kendisinden önceki kelâmcıların kullandıkları te’vil yönteminin yetersizliklerinin farkında olan Gazzâlî, iki aşırı uç yorum olan Haşviyye ile Bâtînlilik arasında, vahiy metnini daha iyi anlamaya yönelik yeni bir te’vil teorisi geliştirmeye çalışır.¹⁷⁸ Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse bu teori bir taraftan bütün zamanlara hitap eden edebî bir şaheser olan Kur’an lafızlarındaki anlam ve üslup çeşitliliğini, diğer taraftan vahyin muhatabı olan insanın anlama seviyelerindeki farklılığını dikkate almaktadır. Bu açıdan Gazzâlî, te’vile konu olmaları bakımından Kur’an lafızlarını a) haberî sıfatlarda olduğu gibi te’vil edilmesi aklen zorunlu olanlar; b) tarihi anlatı örneklerinde olduğu gibi kesin delillerin sonuçlarının vahiy metniyle uyuşup onu etkilemeyenler; c) âhiret ahvali örneğinde olduğu gibi vahiyle aktarılan bilgiyle çelişecek hiçbir kesin delil ihtimalinin mevcut olmadığı pasajlar, olmak üzere üç grupta ele alır.¹⁷⁹ Bu tasnifte yer alan ikinci grup naslar, bir taraftan lafızları üzerinde bırakılmaya elverişli olmakla birlikte, başka bir açıdan te’vil edilmeye de müsaittirler. Örneğin Hz. Mûsâ’ya hitaben “*nalınlarını çıkar*” âyeti¹⁸⁰ bir taraftan gerçek anlamıyla ayakkabıların çıkarılmasını ifade ederken, diğer taraftan iki oluş alanını yani dünya ve âhireti bir kenara atıp Gerçek Bir’e yönelme anlamını sembolize etmektedir.¹⁸¹ Birinci grup aklî zorunluluğa dayalı bir anlam alanı iken, bu ikinci grup herhangi bir zorunluluk ile ilişkili olmayıp, belli bir ontoloji ve epistemoloji çerçevesinde hakikati anlama çabasının sonucudur. Kur’an âyetlerinin zâhirî anlamlarının yanında bâtîni manalarının da olduğunu kabul fikri¹⁸², Gazzâlî’nin söz konusu çabasının temelinde yer almaktadır. Gazzâlî’nin bu yaklaşımında, sahip

178 Gazzâlî, *Mişkât*, 59. Gazzâlî’nin te’vil yöntemi hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet S. Aydın, “Gazzâlî’nin Te’vil Anlayışı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, ed. Mustafa Armağan, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 65-84.

179 Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 190-191.

180 Tâhâ 20/12.

181 Gazzâlî, *Mişkât*, 57.

182 Gazzâlî, *Mişkât*, 59.

olduğu Tanrı tasavvurunun yanı sıra, bilgi, ahlak, ibadet, toplumsal kabuller gibi pek çok insanî unsurun rol aldığını söyleyebiliriz.¹⁸³

Rü'yettullah meselesine dönecek olursak, Gazzâlî idrak edilenleri tahayyül edilebilenler ve edilemeyenler olarak iki kategoride değerlendirir. Bir rengi ve şekli bulunan cisimler birinci kategoriye girerken Allah'ın zâtı ve sıfatları ise ikincisinde yer alır.¹⁸⁴ Dolayısıyla tahayyül bakımından Allah Teâlâ'nın mahlûkâtтан ayrılması gerekmektedir. Öyleyse her iki alanı ifade etmek için kullanılabilen rü'yet teriminin de anlam itibarıyla her iki alan için ayrışan taraflarının bulunması gerekir. Bu durumu Gazzâlî şöyle ifade eder:

“Rü'yette inkişaf ve vuzuh son hadde varır. Zaten bu sebeple ona rü'yet denilmektedir. Yoksa rü'yet bir şeyin gözle görülmüş olması değildir. Rü'yette inkişaf ve vuzuhun son hadde varmış olması gerekir. İşte bunun için Allah Teâlâ bu tam ve kâmil idraki akılda veya sadrda yaratmış olsa dahi buna rü'yet denilebilir.”¹⁸⁵

Bu ifadelerde dikkat çeken ilk husus, rü'yetin insan açısından bir inkişaf ve vuzuh, başka bir deyişle ele alınan konu hakkında kapalılık durumunun ortadan kalkması ve tam bir açıklığa kavuşma olarak tanımlanmış olmasıdır. Göz ile görmenin tam bir inkişaf ve vuzuh durumu olarak ifade edilmesi, kanaatimizce kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Zira daha önce aktardığımız gibi Gazzâlî akletme karşısında duyu bilgisinin sınırlılığını ve yetersizliğini kabul etmektedir. Dolayısıyla akıl/kalp/ruhta meydana gelecek olan inkişaf ve vuzuhun kategorik olarak üstün olması gerekir. İkinci husus ise, inkişaf ve vuzuhun sadece gözle ilişkili olmayıp insan aklında vuku bulabilen bir durum olarak gösterilmesidir. Aynı zamanda bu durum insanın dünyadaki bilme tecrübesiyle de son derece yakından ilgilidir. Zira Gazzâlî'ye göre cihet ve mekândan münezzeh olması sebebiyle hiçbir şekilde tahayyül ve tasavvur

183 Gazzâlî'nin yorum anlayışının dayandığı rasyonel zemin ve sisteme dâhil psikolojik ve sosyolojik diğer unsurlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması – Gazzâlî Örneği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 109-121.

184 Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş – Meâricü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 129.

185 Gazzâlî, *Meâric*, 130. Tefâtzânî de rü'yettullahı izah ederken inkişaf terimini kullanır. Ancak o, gözün görmesiyle meydana gelen bir açık oluşu kasteder. Bk. Tefâtzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 197. Gazzâlî'nin yukarıdaki ifadelerinden ise, inkişaf durumunun gözün görmesiyle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır.

edilemeyen Allah Teâlâ'nın dünyada bilinmesi ile âhirette müşahede edilmesi arasında sadece inkişaf ve vuzuh yönünden bir farklılık vardır. İnsanların sahip oldukları marifet açısından farklı mertebelerde bulunmalarının sonucu olarak âhirette de tecelliler farklı olacaktır. "Dünyada Allah'ı bilmeyen kimse âhirette O'nu göremez."¹⁸⁶ Böylece Gazzâlî, gözün görmesi ile akletme/bilme arasında açık bir ayrımaya gitmekle birlikte, her iki durumun da rü'yet terimiyle ifade edilme imkânını dile getirmek suretiyle, rü'yetullahın gözle görme anlamının dışında başkaca bir anlaşılma şekline kapı aralamış olmaktadır. Yorumu dayalı bu yeni anlam, insan idrakinde oluşan tam bir inkişaf ve vuzuh durumundan başka bir şey söylemiyorsa da, Gazzâlî'ye göre bu durum kaçınılmazdır. Zira dünyadaki kirlerle pislenmiş ruhların böyle bir anlama seviyesine ulaşmaları mümkün değildir.¹⁸⁷ Bununla birlikte insan, tecrübe ettiği bilişsel durumların seviye farklılıkları arasında karşılaştırma yapmak suretiyle deneyimlediğinden daha "açık" bilişsel durumların olabileceğini kestirebilir. İnsanın dünyevî tecrübesinde netlik bakımından göz ile görmenin diğer bilgiler arasında en üst seviyede bulunması, âhirette dünyevî tecrübeyi aşan yeni durumun anlaşılmasında onu karşılaştırma ve temsil açısından elverişli kılmaktadır. Bu durum aynı zamanda, insanın Yaratıcısı hakkında bilişsel tatmin seviyesini artırmayı talep ettiğinde rü'yeti ifade etmesini de anlamlı kılmaktadır.

SONUÇ YERİNE

Bu makalede klasik dönem Kelâm ilminin en önemli tartışmalarından biri olan rü'yetullah meselesini metodolojik bir gözle incelemeye çalıştık. İslâm dininin aslî kaynakları olan Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'te konuyla ilgili birtakım beyanların bulunması, konuyu Tanrı tasavvurunu içine alan bir inanç problemi haline dönüştürmektedir. Ancak rü'yetullah tartışmalarında naklî delillerin yanı sıra akli delillerin de önemli bir konuma sahip olması, meseleyi ister istemez felsefi tahlillerin alanına da dâhil etmektedir.

Delilleri metodolojik olarak incelediğimizde, tartışmanın önde gelen aktörleri olan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşım biçimlerindeki

186 Gazzâlî, *Meâric*, 132-133. İnkişafın akılda/sadrda gerçekleşmiş olsa bile rü'yet olarak isimlendirilmesi, Teftâzânî'nin söylediğinden oldukça farklıdır.

187 Gazzâlî, *Meâric*, 130-131.

bazı farklılıkları açık bir şekilde görmekteyiz. Özetle belirtecek olursak Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih ilkelerini ele alış biçimi, rû'yetullah konusunu işlerken aklî prensipleri önceleyip naklî delilleri buna tâbî kılmak gibi bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede onlar, Yaratan'ı yaratılanlara benzeten teşbihçi bir kabul olmaksızın Allah'ın görülmesinin aklen imkânsız olduğu iddiasına dayanmışlardır. Bütün kelâmcılar tarafından kabul edilen, akla açıkça aykırı/muhal olan bir hususun vahyin beyanına bağlı olarak literal anlaşılamayacağı ilkesine istinaden Mu'tezile kelâmcıları, rû'yetullah hakkında olduğu ileri sürülen vahyî beyanlara yapılan atıfları, ya asıl itibarıyla bunların Allah'ın görülmesinden bahsetmedikleri, ya da sağlam bir delil vasfı taşımadıklarını gerekçe göstererek reddetmişlerdir. Rû'yet ile ilgili beyanları kabul edip bunları akla uygun bir şekilde te'vil etme girişimi ise Mu'tezile içerisinde oldukça az görülmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, rû'yetullah ile ilgili kanaatlerini, sahabe döneminden itibaren ümmet içinde mevcut olan konsensüse dayandırarak, konuyla ilgili naklî delillerin yeterliliği üzerine inşa etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, rû'yetullahın aklen mümkün olduğunu gösterme gayreti içerisinde de olmuşlardır.

Tartışmanın iki tarafının ortaya koydukları delillere bakıldığında şu hususları hatırlatabiliriz: 1. Söz konusu delillerin hiyerarşik sıralamasında yukarıda belirttiğimiz üzere ekoller arasında farklılıklar bulunmaktadır. 2. Delillerin üretilmesi aşamasında her iki ekolün de Kelâm ilminde kullanmış oldukları metodolojiye uygun ve onunla tutarlı bir tavır sergilemeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Zaman zaman gözlemediğimiz yönetime dair eleştirilerin çok güçlü olduğunu söyleyemeyiz. 3. Rû'yetullah meselesinin hem aklî hem de naklî açıdan son derece karmaşık bir yapıya sahip olması, delillerin, amaçlarını gerçekleştirme ve tartışmayı sonlandırma gücü bakımından her iki taraf açısından da yeterli olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte ileri sürülen deliller karşı görüşü tam olarak ilzam edecek bir güce sahip olmasalar da, tarafların konuyla ilgili inançlarını sürdürübilmesi imkânını sunmaktadırlar. Aklî delilin hazırlanmasında Mu'tezile'nin, naklî delillerin hazırlanmasında ise Ehl-i Sünnet'in daha önde olduğunu söylemek mümkündür. 4. Konunun mahiyetine son derece uygun olan te'vil yönteminin, bazı istisnalar hariç, neredeyse terkedilmiş olması bize göre yöntemsel bir

sorun olarak değerlendirilmelidir. 5. Tarihsel süreçte tartışmanın mezhepçiliğin bir argümanına dönüşmesinde etkili olan “sadece bir tarafın haklı olması gerektiği” fikri, bir taraftan delillerin hazırlanmasında ve değerlendirilmesinde gerekli özenin gösterilememesi, diğer taraftan da sınırlandırıcı bakış açısı sebebiyle ortaya konan muazzam tefekkür birikiminin tam olarak görülemediği gibi bazı olumsuz sonuçları hazırlamıştır. Oysa taraflara değil, konuya odaklanmanın sağlayacağı katkı daha büyük olacaktır. Bu tartışma özelinde örneklerini gördüğümüz, kendi tarafının delillerine eleştirel bakabilen kelâmcıların varlığı, günümüz araştırmacıları açısından da dikkate alınmalıdır. 6. Aklî ve naklî delillerin yanı sıra, tarafların psikolojik, sosyolojik, tarihsel açıklamalara da zaman zaman müracaat etmiş olmalarına rağmen bunların yeterli oldukları kanaatinde değiliz. Bu klasik tartışma günümüzde de Tanrı-âlem-insan tasavvurları ve ilişkileri dikkate alınarak farklı bakış açılarıyla yeniden ele alınıp incelenmeye uygun görünmektedir.

Rü’yettullah tartışmasında en önemli alanlardan birisi hiç şüphesiz kabul veya reddedilen rü’yet kavramının nasıl anlaşıldığıdır. Biz burada, metodolojinin kullanımında sağlanan birliğe benzer bir şekilde, tarafların, karşıt görüşlerine rağmen, İslâm Tanrı tasavvurunun olmazsa olmazı tenzih ilkesi çerçevesinde Allah Teâlâ’nın yaratılmışlara benzetilmemesi konusunda ortak bir hassasiyete sahip olduklarını ve rü’yete yükledikleri anlamı bu çerçevede kurgulamaya çalıştıklarını gördük. Bu durum özellikle Ehl-i Sünnet açısından daha zor olsa da, onların anlam kaybını göze alarak bu hususta taviz vermekten kaçındıklarını söyleyebiliriz. İslâm düşüncesinin klasik döneminde hem Fıkıh hem de Kelâm disiplinlerinde gördüğümüz, mezhepçi kimlik politikasını destekleyen, ihtilaf-lara odaklı “hilâf” literatürünün, sahip olduğu üslup sebebiyle bu ve benzeri fikirlerdeki ittifak noktalarını gölgelediğini de burada hatırlatmak isteriz.

Rü’yettullah tartışmalarında az karşılaşmış olsak da biz, anlamın canlı tutulması açısından te’vil girişimlerinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu, hem metodolojik açıdan konunun haberi sıfatlar örneğine benzerliği açısından hem de ilahî beyanların insanın anlam dünyasına olan katkılarını artırmak bakımından böyledir. Rü’yettullah hakkında bir tür zarurî bilme veya kalbin görmesi/bilmesi şeklindeki açıklamalar, bir taraftan aklî delil çerçevesinde ortaya konan cismanî oluştan kaynaklanan zorlukların giderilmesi diğer taraf-

tan da âhiret hayatına dair insanî bir durumun tam olmasa bile anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından dikkate değerdir. Bize göre, belli sınırlılıklar içerisinde olsa da, çeşitli analogiler yoluyla meselenin akla yakınlaştırılması mümkündür. Makalemizde kısaca temas etmekle yetinmiş olsak da, özellikle Gazzâlî'nin insanın bilme/anlama kabiliyeti (ruhsal derecelendirmeler) ve bunun ahlakî/amelî tecrübeyle olan ilişkisi ile varlık/hakikat anlayışı (nurlar sembolizasyonu), sınırları zorluyor görünmekle birlikte, rasyonel zeminden uzaklaşmadan rü'yetullah konusunun anlam kazanmasına felsefî ve psikolojik katkılar sunmaya, kanaatimizce uygun görünmektedir. Bu, aynı zamanda dinî düşüncenin sahip olduğu çeşitliliğin talep ettiği bir şey olmalıdır.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri". çev. O. Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 213-226.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'alêl-Cehmiyye v'ez-Zenâdika*. thk. Sabri Selâme Şâhin. Riyad: Dârü's-Sebât, 1424/2003.
- Ahmed b. Nâsir b. Muhammed Âl-i Hamd. *Rü'yetullahî Te'âlâ ve tahkiku'l-kelâm fihâ*. Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1991.
- Ariel, David S. *What Do Jews Believe*. New York: Schocken Books, 1995.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-. *el-Furûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.
- Aydın, Mehmet S. "Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışı", *İslam Felsefesi Yazıları*, ed. Mustafa Armağan. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlu'd-din*. İstanbul: Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928.
- Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *el-İnsâf fîmâ yecibu 'irikâduhu ve lâ yecüzul-cehlu bib*. thk. Zâhid el-Keversî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Baskı, 2000.
- Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *Tembidü'l-evâil ve telbîsü'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'ül-Envâr Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Birışık, Abdulhamit. "Mecâzü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecazul-kuran>
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Sabihul-Buhârî*. 9 cilt. Kâhire: Dârü't-Te'sil, 1433/2012.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâb*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Baskı, 1990.
- Cürçânî, Seyyid Şerif el-. *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1996.
- Cürçânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassın b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-. *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman Süleyman es-Sâlimî. 10 cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Misrî, 2. Baskı, 2019.

Cüveyni, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-. *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Baskı, 2017.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı –İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Ebü Dâvûd, es-Sicistâni. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebü Hanife, Nu'man b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

Erkol, Ahmed. "Kelâm İlminde Kıyasu'l-Gâib Alaş-Şâhid Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20, (2004), 157-176.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Abbas Sabbag, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfı'l-Musallin*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *Usûlü Ehlî's-Sünneti ve'l-Cemâ'a*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Kâhire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1987.

Firûzâbâdi, Ebu't-Tâhir. *el-Kâmûsu'l-mubît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Baskı, 2014.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Hakikat Bilgisine Yükseliş – Meâricü'l-Kuds*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2010.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *İtikadda Orta Yol el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Varlık, Bilgi, Hakikat, Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Güneş, Kamil. "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdi Abdülcebbar Örneği)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 1/1, (2004), 135-162.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Harputî, Abdullatif. *Tenkîbu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehlî'l-İslâm*. haz. İbrahim Özdemir - Fikret Karaman. Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin. *Mu'cemü mekâyisü'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.

İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü'l-makâlât*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Hâdî'l-ervâh, ilâ bilâdi'l-efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

İbni Mâce, Ebü Abdullah. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İsfehâni, Râğîb el-. *Müfredât*. çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 4. baskı, 2016.

Kâdi Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-âdl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. 16 cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, 1962-65.

Kâdi Abdülcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2019.

- Kâdi Abdülcebar. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kâhire: Dârü't-Türâs, 1969.
- Kâdi Abdülcebar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdi Abdülcebar. *Tesbitü Delâili'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ el-. *el-Külliyyât*. thk. Adnan Derviş vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1998.
- Kitabı Mukaddes*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 1988.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Malone, Andrew. "The Invisibility of God A Survey of a Misunderstood Phenomenon". Erişim tarihi 26 Haziran 2020. <http://www.theologian.org.uk/bible/invisibility.html>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtu Ehli's-Sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2004.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014) 449-478.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Mestcizâde. *el-Mesâlik fi'l-hılâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*. thk. Seyyid Bahçivan, Beyrut: 2007.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin en-Nisâbüri. *Sahibu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât en-. *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in –en-. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. haz. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âlimu usûli'd-dîn*, thk. Semih Duğeym, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1992.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nibâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Sa'adya Gaon. *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye Tevrat Tefsiri*. haz. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2018.
- Sâbüni, Nüreddin es-. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 1995.
- Sâlimî, Ebû Şekûr es-. *et-Tevhîd fi beyâni kelimeti't-tevhîd*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1153, 1a-217b.
- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2012.
- Semerkandî, Şemseddin es-. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddin es-. *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkif*, (Şerhu'l-Mevâkif içinde), nşr. Mahmud Ömer Dimyâtî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-. *el-Budûru's-sâfıra fî ahvâli'l-âhira*. thk. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Şehristânî, Ebu'-Feth Abdülkerim eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. haz. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.

Şeyh Sadük. *et-Tevhid*. thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrâni. Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 10. Baskı, 1430.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed et-. *Tefsîrü't-Taberî*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Gize: Dâru Hicr, 2001.

Teftâzânî, Sa'düddin et-. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı, 2017.

Teftâzânî, Sa'düddin et-. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.

Tehânevî, Muhammed A'lâ et-. *Keşşâfu istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Tunç, Cihat. "Sâlimiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim tarihi 10 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/salimiyye>

Ünverdi, Veysi. "Kâdi Abdulcebbar'ın Rü'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname* 28/1 (2015), 201-245.

Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim tarihi 28 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruyetullah>

Yeşilyurt, Temel. *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'i Seyrelemek*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Yılmaz, Sabri. *Kelâmda Têvil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-tevil*. thk. Adil Ahmed Abdülmecvûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 6 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Übeykan, 1418/1998.