

Makale Türü: Araştırma Makalesi

KELÂM-BİLİM İLİŞKİSİ: RÜ'YETULLAH METİNLERİNDE OPTİK

Osman DEMİR¹

Öz

Müminlerin ahirette Allah'ı gözle görmeleri anlamına gelen rü'yetullah, kuruluşundan itibaren kelâm ilminin önemli bir bölümünü oluşturdu. İlk olarak Cehmiyye'nin dile getirdiği bu konu, Mu'tezile'nin konuyu mezhebin temel bir görüşü yapması sebebiyle uzun yıllar Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî arasında ciddi biçimde tartışıldı. Fizik ötesi bir mevzu olduğu için daha naklî açıdan ayet ve hadisler etrafında ele alınan bu konu, kelâmın temel yöntemi olan gâibin şahide kıyas metodu sebebiyle aklî ve mantıkî açıdan da incelendi. Bu yönde Allah'ın ötede görüleceğini ya da görülmeyeceğini iddia eden gruplar görmenin fizyolojisinden bahsetmeye başladılar. Bu doğrultuda görmenin tanımı, görülenin niteliği, görme engelleri ve yansıma gibi doğrudan optikle ilgili bahisler rüyetullah başlığı altında tetkik edildi. Tercümelemlerden de istifade ile önceleri göz-ışın teorisi, İbn Sînâ'dan sonra da nesne-ışın teorisi belli oranlarda benimsendi. Kelâmcılar İslâm öncesi kültürlerden her iki görüşü de alırken, kendi teolojik hedefleri ile telif etmeye özen gösterdiler. Bahsi geçen bu çerçeveyi dikkate alan bu yazı, rü'yetullah konusunda ihmal edilen bir boyutu vurgulamayı ve bu başlık altında tartışılan optik verilere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm-Bilim İlişkisi, Rüyetullah, Kelâm'da Optik

THE RELATIONSHIP BETWEEN KALAM AND SCIENCE: OPTICS IN THE TEXTS OF RU'YATALLAH

Abstract

Ru'yatAllah (vision of God) which means that believers can see God in the afterlife through perception, has been an important part of the kalâm works since its formation. This, first mentioned by al-Jahmiyya, was seriously discussed between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila for many years because Mu'tazila made the issue a basic view of the sect. Since it is a metaphysical question, which is discussed in transmitted perspective around verses and hadiths from a more specific point of view, it was also examined in terms of reason because of the basic method of kalâm which depends on the analogy between visible and invisible worlds. Therefore, groups are claiming that God will be seen or not seen in the hereafter, have also begun to talk about the physiology of seeing. In this respect, direct optical bets such as the definition of vision, the nature of what is seen, visual impairments and reflection were examined under the heading ruyatAllah. With the benefit of the movement of the translation, the extramission theory (*shuā*) was adopted in certain proportions first, but after the Avicenna, the intramission theory (*intubā*) gradually became dominant. While the scholars received both views from pre-Islamic cultures, they took care to conceal it with their theological concerns. Taking into account this framework, this article aims to emphasize a neglected dimension in the matter of ru'yatAllah and to draw attention to the optical data discussed under this title.

Key words: Kalâm, Kalâm and Science Relationship, RuyatAllah Texts, Optics in the Kalâm

¹ Doç.Dr., Ankara Hacı bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi, e-posta: demirosman1974@gmail.com. orcid: 0000-0003-3851-0439

Bu Yayına Atıfta Bulunmak İçin: Demir, O. (2019), Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 107-120.

1. Giriş

Müminlerin Allah'ı ahirette “gözle” görmesi şeklinde tanımlanan² rü'yetullah, erken dönemden itibaren kelâmın temel tartışma alanları içinde yerini aldı. Bu meseleyi inceleyen eserler konuyu ele alış bakımından naklî ya da aklî yöneme ağırlık verenler şeklinde kabaca iki gruba ayrılabilir. Rü'yetullah naklî açıdan ilgili ayetlerin gramatik incelemeleri ve yorum vecihleri üzerinden incelenirken, aklî açıdan ise mantıki ve felsefi incelemeler söz konusu edildi. Kelâm-bilim ilişkisi bağlamında meseleyi ele almaya sevkeden husus ise bu muhteva içinde görmenin tanımı, görülenin mahiyeti ve görme ortamına dair bilgilerin yer almasıdır. Bu hasıla, hâricî varlığı fizik ötesi maksatlara önerme yapma anlamında bir tür metafizik olsa da, doğrudan görme, yansıma ve kırılma gibi optik konuları içerdiği için, bu açıdan da incelenmeyi gerekli kılmaktadır.³

Bu makale rü'yetullah çalışmalarında genelde ihmal edilen bir boyutu, bu metinlerde yer alan bilimsel malumatı kelâm-bilim ilişkisi açısından vurgulamayı ve ileride bu yönde yapılacak çalışmalara ışık tutmayı hedeflemektedir. Esasında kelâm ilminde atomcu teorinin ulûhiyetten, haşre ve oradan insan fiillerine kadar oldukça geniş bir alanda istihdam edildiği bilinir. Kelâmın çağının bilimine olan ilgisi de daha çok bu teori ve kullanım alanları örnek gösterilerek ifade edilir. Oysa ki naklî yöntemi esas alan metinler hariç, muhtevalı eserlerin rüyet kısmında ve bu konuya hasredilen eserlerde cevher-i ferd teorisi görmenin fizyolojisinin açıklanması için de kullanılmıştır. Bu durum gelişmiş metinler dışında erken döneme ait risaleler için de söz konusudur. Böylece rü'yetullah meselesi kelâmın belli bir bilimsel kavramı ya da teoriyi ne amaçla ve nasıl kullandığı ile bunu yaparken ne gibi değişimlere uğrattığını tespit açısından da incelenmeyi hak etmektedir. Burada yer alan optik verilerin bilimsel değeri ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bu yazıda öncelikle kelâmda rü'yetullah tartışmasının önemi üzerinde durulduktan sonra bu başlık altında müzakere edilen hususlara genel olarak işaret edilecektir. Ardından ilk dönem kelâmı ile Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) sonrasında yazılan ve temsil gücü olan bazı eserlerde optik bilginin mahiyeti, hangi amaçla ve nasıl kullanıldığı hususu üzerinde durulacak ve kelâm-bilim ilişkisi bağlamında değeri gündeme getirilecektir. Konu oldukça geniştir ve belki analitik bir sonuca varmak için tarihi süreç içindeki etkili olan tüm metinleri ve kişileri gözden geçirmek gerekmektedir. Bunun ötesinde, tespit edilen hasılanın değerini kavramak için optik ilminin İslâm düşüncesi ve kelâmı ile bu süreçte etkili olan kişiler ve teorilere de atıf yapmak gerekecektir. Bu yazının bu türden soruları tetiklemesi ve daha çok atomcu teorisi üzerinden yürütülen kelâm-bilim ilişkisinin rü'yetullah metinlerine taşınmasına vesile olması amaçlanmaktadır.

2. Kelâmda Rü'yetullah Meselesi

Hicrî II. asırdan itibaren rü'yetullah konusu, kelâmcılar, muhaddisler ve sûfiler arasında tartışılmaya başlandı. Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) *Fıkhu'l-Ekber*'inde geçen “Rü'yetullah hakır ve müminler ahirette Allah'ı göreceklerdir” cümlesi, Cehm b. Safvân'la (v. 128/745-46) konunun müzakere edildiğini ve sünni cepheye dair belli bir kanaatin oluştuğunu gösterir.⁴ Süreç içinde Mu'tezile'nin tevhid anlayışı gereği rü'yeti aklî deliller çerçevesinde reddi ve bu bağlamda

² Mu'tezile'nin asıl itirazı duyu organı olan gözle görmeyedir. Allah'ın ahirette bir şekilde idrak edileceği hususunda ise mezhepler arasında bir anlaşmazlık yoktur. Bu sebeple Ehl-i sünnet naslarda geçen “idrâk ve nazar” kelimelerine “gözle görme” anlamı vermiş, görmenin tanımıda “tam inkişâf” ve “gözle idrak” ifadelerini vurgulamıştır. Bk. Teftâzânî, 1988/1408: 51. Mu'tezile ise O'nun gözle görülmeyeceğinde fikir birliği etmiş, kalple görülmesinde ise ihtilaf etmiştir. Bk. Eş'arî, 1980: 216.

³ Meselâ *DİA* rü'yetullah maddesi meselenin optik teorisiyle ilgili olan boyutuna hiç yer vermemiştir. Bk. Yeşilyurt, 2008: XXXV, 311-314. Aynı durum müstakil eserler ve makaleler için de söz konusudur. Bk. Yeşilyurt, 2001.

⁴ “Allah ahirette görülecektir. Müminler Allah'ı cennette aralarında bir mesafe olmaksızın teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözüyle göreceklerdir.” Ebû Hanîfe, 1992: 58. Cehm'in rü'yeti reddetmek için getirdiği deliller ve buna karşı eleştiriler dikkate alınrsa, onun dünyadaki görmeyi reddettiği anlaşılır. Ahmed b. Hanbel, 2003: 129; Dârimî, ty.: 130-140. Teşbihçi fikirleriyle tanınan Hişâm b. Hakem'in bu görüşü de eleştirildi. Ebu Ali el-Cübbâi'nin ona yönelik *Nakzu Kitâbi Hişâm b. Hakem fi'l-cism ve'r-rü'ye* adında bir reddiye yazdığı bildirilir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, 1974/1393: 152.

gerçekleşen polemikler, Ehl-i sünnetin temel bir ilkesi haline sağladı. Öyle ki Ehl-i hadis rü'yetullahı reddedenleri küfür ve sapkınlıkla ithâm etmekten çekinmedi. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve takipçileri ise rü'yeti ilâhî bir sıfat olarak gördüler ve haberî sıfatların te'viline paralel olarak O'nun her iki âlemde de görüleceğini söylediler. (Ahmed b. Hanbel, 2003: 129-134; İbn Kuteybe, 1349: 32-35; Dârimî, ty.: 130-140) Bazı rivayetlerde kırk yıl Mu'tezilî olarak yaşayan Eş'arî'nin (v. 324/935-36) fikrî dönüşümün hemen ardından Basra minberinde reddettiği bildirilen üç ilke; halku'l-Kur'ân ve fiillerin yaratılmasıyla birlikte rü'yetullahtır. (Bk. İbnü'n-Nedim, 1978: 257; Zehebî, 1403/1983: XV, 89) Eş'arî bunun ardından yazdığı *el-İbâne*'de ise rü'yete geniş yer ayırmış ve bu inancını daha çok naklî deliller etrafında izah etmiştir. (Eş'arî, t.y.: 17-18)

Her ne kadar bu konudan söz edildiğinde genelde uhrevî rü'yet anlaşılrsa da meselenin hem dünya hem de ahiretle ilgili farklı yönleri bulunmaktadır. Bu doğrultuda rü'yetullah başlığı altında tartışılan hususlardan biri Allah'ın dünyada görülmesidir. Nitekim Eş'arî'de yer alan rivayetler bu konunun ilk dönemde ciddi olarak tartışıldığını göstermektedir (Eş'arî, 1980: 214-216) Resûlullahın miraçta O'nu gördüğüne dair rivayetler ile bazı tefsirlerde bu hadiseyle ilintilendirilen ayetlerin tartışmaya yol açtığı görülmektedir. Mesela Teftâzânî (v. 792/1390) Necm suresindeki; "Gözünün gördüğünü kalbi yalanlamadı."⁵ (en-Necm 53/11) ayetinin zâhirinden hareketle dünyada rü'yetin gözle değil kalple olacağını belirtir. Zira bu ayette görme fiili kalbe izafe edilmiştir. Cürcânî (v. 816/1413) ise Eş'arîlerin dünyada ve ahirette görmenin imkânında uzlaşırken, dünyadaki vukûunda naklî açıdan ayrıldıklarını belirtir. Ona göre aksini nefyeden bir delil olmadığı için ayetler açıkça işaret etmese de rü'yet aklen mümkündür (Cürcânî, 2015: III, 186-187). Osmanlı dönemi alimi olan Ali el-Üsküdârî (v.?) de rü'yete dair risalesinde, Resûlullah ve Hz. Mûsâ dışında O'nu gördüğünü iddia edenlerin ittifakla dalalette olduğunu hatta onların küfrüne kâil olanların da bulunduğunu söyler.⁶

Allah'ı ahirette görmenin cennete has olmayıp farklı evrelerde de gerçekleşeceği, ayrıca müminler dışında kâfirler için de söz konusu olacağı ifade edildi. Örneğin Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), bu tür bir görmenin cennete girmeden önce arasatta hatta kabirde ve ruhun çıkışı anında mümkün olacağını bildirir. O, kâfirlerin de kıyamette, bu fırsatı kaçırmaları sebebiyle manevî azaplarının artması için bir kere göreceklere de belirtmiştir. İbn Fûrek (v. 406/1015) ise selef alimlerinin görmenin müminlere özgü olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir. (İbn Fûrek, 1987: 82)

Kadınların ahirette Allah'ı görmesi ve bunun mahiyeti de bu bağlamda üzerinde durulan bir başka konudur. Süyûtî'nin (v. 911/1505) kadınlar, melekler, cinler ve önceki ümmetlerden müminlerin cennete görmesini konu edinen küçük hacimli bir risale de yazmıştır.⁷ Hadîmî pek çok hükümde erkeklere ortak olan kadınların özel bir delil olmadıkça Allah'ı görmelerine bir engel olmadığını belirtmektedir. Bu doğrultuda geçmiş milletlerden olan müminler de Allah'ı görebilirler (Hâdimî 1316: I, 215).⁸ Meleklerin ve cinlerin Allah'ı görmesi hususunda tercih edilen görüş, Eş'arî'nin de kabul ettiği gibi, görmeyi tüm varlıklara teşmil etmek olsa da buna muhalefet edenler de vardır. Zira rü'yet amellerin sevabı olarak bir cennet nimetidir, oysa ki meleklerin sevabı olmadığı için cennet nimetlerinden nasipleri yoktur. Cebrail (a.s.)'in bir kere görmesi dışında hiç bir

⁵ İbn Fûrek bu ayeti Resûlullah'ın O'nu dünyada gördüğüne delalet eden naslar içinde zikretse de meselenin ihtilafı olduğuna dikkat çeker. İbn Fûrek, 1987: 83-84. Eş'arî ise dünyevî rü'yeti nefyederken akıl ve nazarın bunu caiz gördüğünü belirtmiştir. Bk. İbn Fûrek, 1987: 86-87.

⁶ Aslında Üsküdârî nebiler dışında O'nu dünyada görmenin aklen mümkün olduğunu ancak naklî delil olmadığı için imkânsız görüldüğünü belirtir. Bk. Bekir b. Ali el-Üsküdârî, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi nr. 405, vr. 104a. Allah'ı dünyada ve ahirette görme konusuna ayrılan Osmanlı döneminde yazılan başka bir risale için ise bk. el-Gürânî, Burhaneddin İbrahim b. Hasan, *Risâle fi Cevâzi Ru'yeti'llâhi Teâlâ fi'd-dünyâ ve'l-âhira*, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade Böl. nu: 34, vr. 19-24.

⁷ Celâleddin es-Suyûtî, *Tuhfetül-cülesâ bi rü'yetillâhi li'n-nisâ*, Süleymâniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Böl. nu. 2098. Bu eser sadece kadınların görmesini değil ahirette O'nu göremeyecek olan tüm varlıkları konu edinmektedir.

⁸ Nebilerin eşleri ve kızları istisna edilmiş, onların bayram ve Cuma dışında da Allah'ı göreceklere belirtilmiştir. Bk. Ali el-Üsküdârî, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 107a.

meleğin O'nu göremeyeceği de ifade edilmiştir. Pek çok kişi aklın idrakini aşan bu konuda tevakkuf etse de İbn Abdüsselâm (v. 660/1262) gibi bazı Hanefî fakihleri cinlerin O'nu göremeyeceğini açıkça belirtmiştir. (Hâdimî, 1316: I, 215-216)

Allah'ı rüyada görme de, imkân ve mahiyet açısından üzerinde durulan bir diğer konudur. Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184) Ehl-i sünnet'in bu hususta ihtilaf ettiğini belirtir. (es-Sâbûnî, 1991: 98) Eş'arî'ye göre ise ister tahayyül ve zan şeklinde isterse de hakikî manada olsun, O'nu rüyada görmek mümkündür. (İbn Fûrek, 1987: 87) Teftâzânî ise seleften bu konuda gelen pek çok rivayet olduğunu kaydeder. Ona göre rüyada görmenin gözle değil kalple gerçekleşen bir müşâhede olduğu açıktır. Âmidî (v. 631/1233) de gerçek bir görme olmayan bu olayın vukuunda herhangi bir engel görmemektedir. (Teftâzânî, 1988/1408: 54; Âmidî, 2004: I, 491)

Rü'yetullah metinlerinde tartışılan bir diğer konu Allah'ın zâtını ve başka varlıkları görmesidir. Ehl-i sünnet, mâhiyeti tam olarak izah edilemeyen bu görmeyi, O'nu başkasının görmesi yönünde delil kılmıştır.⁹ Bunun için Mu'tezile'nin sakıncalı gördüğü herhangi bir şart ya da illet de gerekmemektedir. Yüce Allah gören ve görülen arasında bir mesafe olmaksızın, gözden bir ışın çıkmaksızın ya da görülen göze yansımaksızın ve diğer öne sürülen şartlar de vukû bulmaksızın her şeyi görebilir ve insanlar tarafından da görülebilir. Mu'tezile bu hususta ihtilafa düşmüş; Nazzâm (v. 231/845) ve Ka'bî (v. 319/931) O'nun görmesini reddederken görülmesini ise "insanlar tarafından bilinmesi" diye tevîl etmişlerdir (Nesefî, 1993: I, 562-563; Âmidî, 2004: I, 401-402). Basra ekolü ise Allah'ın insanları aletsiz ve vasıtasız, insanların ise O'nu belli şartlara bağlı olarak gördüğünü belirterek birbirinden ayırmışlardır. (Nesefî, 1993: I, 564; Âmidî, 2004: I, 402-405)

Görüldüğü üzere rü'yetullah meselesi farklı bağlamlarda metinlerde tartışılmış ancak tarihi süreç içinde bu alanlardan biri olan "uhrevî görme" hususu Mu'tezile'nin konuyu mesele haline getirmesinin de etkisiyle öne çıkmıştır. Ancak tartışmanın diğer boyutlarına, az da olsa metinlerde yer verilmiş hatta sonraları bu doğrultuda biraz önce bahsi geçen Üsküdârî ve Gürânî gibi müstakil telifler kaleme alanlar da olmuştur. Bu sebeple her ne kadar ahirette müminlerin görmesi merkezde olsa da, meseleyi bir bütün olarak tüm yönleriyle görmek adına, dünyada ve rüyada görme ile ahirette görmenin yerine ve failine dair izahlar da optik teorisi bağlamında incelenmelidir. Bunun gibi görme dış dünyadan bilgi elde etmenin en önemli yolu olması hasebiyle bilgi, görmenin konusu ve gerçekleşme şekli itibarıyla da tabiat teorisiyle de ilgilidir. Bu sebeple rü'yetullah meselesinde müelliflerin bu alandaki teorilerini de gözönünde bulundurmak zorunludur.

3. İlk Dönem Rü'yetullah Literatüründe Optik

Mezhepler tarihi yazarlarının ilk dönem ihtilafli konularına dair verdikleri bilgilerden hareketle bu dönemde görme ve yansıma gibi doğrudan optikle ilgili konuların da tartışıldığı anlaşılır. Eş'arî ilk dönemde "görülenin ne olduğu" sorusuna verilen cevapları nakleder. Bu soruya; i) Ebu'l-Huzeyl (v. 235/849-50) ve Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) cisimler, ii) Nazzâm renkler, iii) Abbâd b. Süleyman (v. 250/864) cisimler ve bir yönde olan varlıklar, iv) Ebu'l-Hüseyn es-Sâlihî renk benzeri arazlar, v) Muammer b. Abbâd (v. 215/830) cismin arazları diye cevap vermiştir. (Eş'arî, 1980: 361-363) Eş'arî bu dönemde gözle idrak (görme) hususunda da farklı teoriler olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda Nazzâm görmenin görülen nesnenin görene (*müdrîk*) sıçraması ve onunla iç içe geçmesi (*müdâhale*) şeklinde olduğunu belirtmiştir. Zira insan duyulur bir şeyi ancak iç içe girer, bitişir (*ittisâl*) ve yan yana olursa (*mücâvere*) bilebilir. Bu sebeple arazlar değil ancak cisimler görülebilir (Eş'arî 1980: 384) Bu ibareler her ne kadar detaylı bilgiye sahip olamasak da Nazzâm'ın nesne-ışın teorisini benimsediğine dair bir izlenim uyandırmaktadır.

Makâlât'ta yer alan bilgilerden hareketle bu dönemde bir şeyin ancak gören ve görülen arasında renk ve ışığın varlığı şartına bağlı olarak görülebileceği de iddia edilmiştir. Tatma ve koklama gibi duyuların oluşumu için de aynı şekilde nesnenin parçalarında olan koku ve tadın

⁹ Sâlih b. Süleyman, Hâfiz, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâla*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667, vr. 4b.

burna ve dile ulaşması gerekir. Ayrıca “idrak edileni bilmek” diye tanımlanan görmenin, gözbebeğinde değil de zihinde (*kalb*) gerçekleştiği de söylenmiştir. Bu doğrultuda görme (*rü'yet*), karşılaşma sonrasında görülenin hayalinin gözde veya kalpte olması diye tanımlanır. Görmenin gözbebeğinin bir kısmında bilginin ise kalpte oluştuğunu iddia ederek bu ikisini ayırt eden yaklaşımlar da olmuştur. (Eş'arî, 1980: 382-384) Önemli bir optik konusu olan yansıma da bu dönemde incelenmiş, Sâlih el-Kubbe aynadaki görüntüyü Allah'ın yarattığını, Sâlihî ise sırf renkler görüldüğü için, görülen şeyin insanın yüzünden aynaya varan ışığın rengi olduğunu söylemiştir. (Eş'arî, 1980: 434)

Eş'arî çeşitli eserlerinde *rü'yetullah* bağlamında optik meselesine yer vermiştir. Allah'ı ahirette görmenin aklen câiz olduğunu belirten Eş'arî, *rü'yet* ve idrak arasında lügat açısından bir fark gözetmemiştir. Zira basar ile gerçekleşen idrak de ancak göz ile meydana gelir. Allah'ın görülmesinin illeti ise var olmasıdır (*vücûd*) ve her var olan görülebilir. Görmeyi inkâr edenlerin öne sürdükleri; karşıda bulunma, renkli olma, yakınlık, uzaklık, yoğunluk ve ışının bitişmesi gibi hususlar ise görülenin vasıflarıdır, görmenin illeti ya da şartı değildir. Bu ilave sıfatlar ister var isterse de yok olsun, vücud üzerine zaid bir sıfat değildirler. Görme için bir şeyin varlığı yeterlidir. Karşıda olan nesne olduğu gibi görülür yoksa karşıda olma görülmenin gerekçesi olamaz. Böylece görme, görülen şey gözün karşısında olursa ancak gerçekleşebilir (İbn Fûrek, 1987: 82-83).¹⁰

Eş'arî'ye göre görmenin belli şartlara bağlı olarak gerçekleştiği dile getirilebilirse de, bu şartların aksi düşünülemez biçimde görmeyi zorunlu kıldığı iddia edilemez. Allah, yakınımızda olan ancak duymadığımız şiddetli sesleri, görmediğimiz kimseleri, korkutucu yoğun ve sert (*ğalîz*) cisimleri, melekler gibi şeffaf (*rakîk*) varlıkları ve bunların konuşmaları gibi gizli sesleri yaratabilir. İnsan, zihninde mevcut zorunlu bilgi sayesinde bunların vaki olmayacağını bilir. Tüm bunlar âdet yöntemi üzere meydana gelen şeylerdir. Yüce Allah bizde küçük bir cismi idrak etmeyi yarattığı gibi yakınlığı, heyeti ve kevnî üzere büyük bir cismi idrak etmeyi de yaratabilir. Âdet açısından karşımızda olan bir varlığı görmekle yine karşımızda olan bir fili görmemek arasında bir fark yoktur. Allah dilerse yoğun olan bir şeyi görmeyi bizde yaratır latif olanı ise yaratmaz. *Rü'yet* görüleni olduğu gibi idrak etmektir ve bu olay âdete bağlı olarak çeşitli şekillerde gerçekleşir. (İbn Fûrek, 1987: 85-86) Yansıma ise görme ya da bilgi değil mukâbeleden hasıl olan bir tür hayal görmedir (*tahyîl*). Zira görme, görülen şeyi bilmek, bilmek ise bilineni olduğu hal üzere açıkça kavramaktır. Bu sebeple rüyada uzun ya da geniş olarak tahayyül edilen bir nesne vâkıada farklı olabilir. (İbn Fûrek, 1987: 90) İbn Fûrek onun *Kitâbü'l-İdrâk* adında bir eseri olduğunu belirtse de içeriği hakkında bilgi vermemiştir. (İbn Fûrek, 1987: 11, 271, 274.)¹¹

İmam Mâturîdî (v. 333/944) ise *rü'yetullahı* daha çok naklî deliller çerçevesinde incelemiştir.¹² Ona göre Allah özel idrak türüyle görülebilir, görülen varlığın ihata edilememesi buna engel olmaz. Ka'bi'nin görmenin gerçekleşmesi için ileri sürdüğü şartları ve bunlar olmadan Allah'ın görülemeyeceği iddiasını ise reddeder.¹³ Zira görmenin reddine dair hüküm, beşerî yapı dikkate alınarak verilmiştir; oysa ki melekler ve cinler gibi cevherler ile sivrisinek ve tahta biti gibi gözle görülemeyen küçük canlıların olması bu şartların görmede zorunlu olmadığını ispatlar. Bu dünyada bilgi vasıtalarıyla ancak araz ve cisim görülür ancak duyu ötesi varlık alanında farklı bir ortam söz konusudur. Ayrıca belirtilen şartları taşımadığı halde; gölge, karanlık ve aydınlık gibi şeylerin de görülmesi bunların mutlak olmadığını ispatlar. Bu sebeple, şartlar varken görmenin oluşmaması, bunlar yok olduğunda ise meydana gelmesi mümkündür. Kâ'bi'nin iddiaları görmenin

¹⁰ Eş'arî'nin ortaya koyduğu vücûd delilini Fahreddin er-Râzî görünürlüğe dayandırdığı ve gayb konusunda kesin sonuç vermeyeceği için eleştirmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, ty.: 189-190.

¹¹ Kaynaklarda Eş'arî'ye *el-Kitâb fi cevâzi rü'yeti'llâhi bi'l-ebşâr* adında Mu'tezile'nin eleştirilerine cevap verdiği bir eser nisbet edilir. Bk. İbn Asâkir, 1404/1984: 129-131; Zehebî, 1403/1983: XV, 87.

¹² Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî bu yaklaşımı takdir etmektedir.

¹³ Kâ'bi'nin sıraladığı şartlar; i) gören, görülen ve onun kuşattığı mekan arasında belli bir mesafenin olması, ii) görülenin gözün karşısında olması, iii) görme ortamında havanın bulunması ve ortamda görmeye mani engel olmaması, iv) görülecek şeyin çok büyük v) çok küçük ve vi) uzakta olmaması. Bk. Mâturîdî, 2013: 147-148.

şartlarını ve mevcut engellerini tanıtmaktan öteye geçmez. O, cismin görülebilme şeklini anlatmış, aleyhine delil olmaması için de cisim olmayanların görülme şekline bahsetmemiştir. Neticede her cisim görülür, araz ise zâtı itibarıyla görülmez. (Mâtürîdî, 2013: 145-150)

Mu‘tezile’nin klasik çağının önemli ismi olan Kâdî Abdülcebbar’a (v. 415-1025) göre de görme, gözden çıkan ışının (*şua*) pürüzsüz (*sakîl*) bir cisimde, aynada ya da durgun bir suda yansmasıyla oluşur. Burada cisim, ayna ve su, kişinin yüzünü görmesi için bir alettir. Kâdî, *el-Muğni*’nin rü’yetullah cildinde, dönemin hakim görüşü olan şua teorisini yani görmeye gözden çıkan ışının sebep olduğu fikrini (göz-ışın teorisi) genişçe savunur. Bu metnin dönemi itibarıyla konuyu bu başlık altında etraflıca tartışan en önemli metin olduğu söylenebilir. Kâdî’ya göre görmeye sadece ayna ya da gözden çıkan ışın sebep olmaz; burada âdet gereği bulunan bazı şartlar da vardır. İnsanın yüzünü küçük aynada küçük, büyük aynada ise büyük görmesi, kılıcın geniş tarafına baktığında yüzünü geniş, uzun tarafa baktığında uzun görmesi de ışının etkisini ispatlar. Gözde, gözün içinden ışık hüzmelerinin çıkışına yol açan doğal eğilimler vardır. Bunlar ağır cisimlerde olduğu gibi aşağı, karıştırılan ateşin yalazında olduğu gibi yukarıya doğrudur. Bir yöne doğru bakan kişinin bu eğilimi ağır bir cismi sağa veya sola itirmeye çalışırken olduğunun aksine sonradan kazanılmış da değildir. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 51-52, 58-59)

Ona göre görmenin ilk şartı gözdür; göz bozulur ya da bir arıza onun işlevini iptal ederse görülebilen varlıkları (*mer’iyyât*) göremez. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 80-81) Diğer bir şart ise gözden çıkan ışının nesneye bitişmesidir (*ittisâl*). Buna göre görme sırasında görenin (*nâzır-râî*) gözbebeğinden (*nokta*) ayrılan bu ışın düz bir çizgi (*şua* açısı) boyunca ilerler. Böylece gören ve görülen arasında bir perde yoksa ve göz de kapalı değilse şua belli bir miktara ulaşarak görülenin tabanına (*kâide*) ulaşır. Gözden çıkan bu ışın, her durumda vardır, gece ve gündüze göre değişmez. Gündüz görülen bazı şeylerin gece görülmemesi ise görme ortamının (*ahvâl*) değişmesinden dolayıdır. Tüm bunlar ise görmede asıl şartın şua olduğunu ortaya koyar. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, s. 37, 59) Bunun dışında görmenin gerçekleşmesi için görülen şeyin gözün karşısında olması (*mukâbele*) da gerekir. (Kâdî Abdülcebbar, 2013: I, 400-402) Kâdî bu doğrultuda görme engelleri ile görme bozuklukları konusuna da geniş yer ayırmaktadır. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 71-78; IV, 115; Kâdî Abdülcebbar, 2013: I, 418).

Gazzâlî (v. 505/111) de Allah’ın zâtı gereği ahirette görülmesini ispatlarken görme olgusuna işaret etmiştir. Ona göre rü’yeti reddeden kimseler görme ile cisimlere ve renklere bakıldığında idrak edilen halin kastedildiğini zannederler. Oysa görme, renk, cisim, miktar ve görülme türünden olan şeylerle ilgili gözde gerçekleşen bir anlamdır. Görmede göz temel şart değil görmenin aleti ve gerçekleşme yeridir. Göz ve görülenin, siyahlık, beyazlık, cevherlik ve arazlık gibi özellikleri görmenin şartları değildir. Görmenin asıl şartı, onun herhangi bir varlık ya da zâtla ilintilenmesidir. Bir idrak türü olmak dışında görmenin hakikati yoktur. O, aynı zamanda bir yetkinlik (*istikmâl*) ve hayal edilene nisbetle gözdeki açıklığın (*keşf*) artmasıdır. Bir kişiye baktıktan sonra gözümüzü kapatırsak, o kişinin sureti zihinde tahayyül yoluyla oluşur ve gözümüzü açınca aradaki farkı anlarız. Burada görülen suret, hayaldeki surete uygundur. İkisi arasında, görmenin tahayyülü yetkinleştirip ortaya çıkarması dışında bir fark yoktur. Bu nedenle, göz açıldığında kişinin sureti, en açık ve yetkin biçimde oluşur. Tahayyül bir idrak türüdür ve onun ötesinde daha iyi ve açık olan hatta onu yetkinleştiren ve hayale nisbetle “görme” denen bir merteye vardır. Allah’ın zâtı ve sıfatları ile kudret, ilim, aşk, görme, hayal gibi miktarı ve rengi olmayan, sureti bulunmayan tüm şeyleri bilmek de bir tür idraktır. İnsan zorunlu olarak bu dünyada ilâhî zâtı ve sıfatlarını bilmenin mümkün olduğunu ancak bedenle meşguliyet ve sıfatlarının bulanıklığı nedeniyle bundan mahrum kaldığını bilir. Göz kapağı, bir örtü ya da gözde mevcut bir siyahlık, âdet gereği hayal edilen

varlıkları görmeye engel olabilir. Fakat ahirette şartlar değişip beden arındığında görme yetkinleşir ve Allah'ın zâtı görülebilir. (Gazzâlî, 2012: 64-70)¹⁴

Mâtürîdî gelenekte rü'yetullah konusunu en muhtevalı ele alan kişilerden biri Ebu'l-Mûîn en-Nesefî'dir (v. 508/1115). *Tebşıra*'da bu konuyu genişçe inceleyen Nesefî, ekoller arası ihtilaflı konulara değinmiş ve özellikle Mu'tezile'nin görüşlerini nakletmiştir. Ona göre Ehl-i sünnet, rü'yetin cevazı, aklî delil ile bilindiği, müslümanların O'nu cennette görecekleri ve bunun sem'î delillerle sabit olduğu hakkında ittifak ederken, Mu'tezile, Havâric, Neccâriyye ve Zeydiyye bunun hem dünyada hem de ahirette reddetmiştir. Onlara göre muhal olan şey, zaman, mekân ve bölgelere göre değişmez, rüyet hiç bir şekilde ne dünyada ne de ahirette caizdir. Görmenin duyulur alemde bazı şartları ve illetleri vardır ve hiç bir varlık bu durumları aşamaz. Bir şeyin şâhitte var ya da yok olması gâibe kıyasladır; şahitte olmayan şey gâipte de olamaz, o halde bu şartların şahitte olduğu gibi varsa gâipte de olduğu düşünülmalıdır. (Nesefî, 1993: I, 508)

Nesefî ilk dönemden beri tartışılan görülenin ne olduğuna dair görüşleri de nakleder. Buna göre Nazzâm arazların (renk), bazı filozoflar renklerin, Neccâriyye var olan şeylerin, görmenin cisim, renk ve kevnden biriyle bağlantılı olduğunu söyleyen Ebû Ali el-Cübbâî ise oluşların (*ekvân*) görüldüğünü belirtir. Ebû Hâşim (v. 321/933) ise kevnlere değil cisimlerin ve renklerin görüldüğünü iddia eder. Nesefî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile görmenin şartlarını; gören ve görülen arasında mesafenin olması, ışının görülene bitişmesi ve görülenin görme aletinde intibai şeklinde açıklamıştır. Nazzâm'a göre ise görme için temas ve mücâvere şarttır; zira diğer duyularda olduğu gibi gözden çıkan ışın görülene ulaşıp ona temas etmeden görülen bilinemez. Temas ancak cisimler için söz konusu olduğundan rü'yetin illeti cisim olmaktır. Nesefî isim belirtmese de bu dönemde görmenin şartını -cisimlerin aynaya yansması gibi- görülenin suretinin göze yansması olarak kabul edenler de vardır. Son olarak gören ve görülen arasında ışığın (*dav'*) olması da şart koşulmuş ve buna delil olarak da gece karanlık çöküp ışık ortadan kalktığında görmenin yok olması gösterilmiştir. Ona göre görülen şey, cevherlerden (atomlar) oluşan cisimdir. Ancak cismi görmek onun atomunu görmeye engel olmaz, bir araya gelerek cismi oluşturan atomların da görülmesi mümkündür. (Nesefî, *Tebşıra*: I, 510-514)

Nesefî, Mu'tezile'nin görmeyi göz ve görülen arasındaki engellerin kalkması şartına bağlamasını da reddeder. Görmenin doğrudan Allah tarafından gözün açılması ile yaratılan bir fiil olduğu kabul edilirse bu şartlar gerekmez. O, dilerse insanın gözünde bunu yaratmaz ve görenle görülen arasında bir engel olmasa da insan göremez. Ayrıca engeller varken de bir kimsede görme yaratılabilir.¹⁵ Renk ve tat gibi arazların görülmemesi de yine âdet gereği Allah'ın onları görmeyi yaratmamasından ileri gelir. Zaten arazların görülmediği hususunda yukarıdaki şartları zikreden Mu'tezile dahil herkes müttefiktir. (Nesefî, 1993: I, 549) Bu sebeple gören ve görülen arasındaki mesafe, ışının ulaşması, görülenin görenin gözüne yansması, engellerin kalkması gibi durumlar görmenin şartı değildir. Nesefî tüm bunların zorunlu olmadığını mantıkî ilkelere bağlı olarak bazen de ilâhî kudret ve âdet kuralına nisbetle çürütür. Ona göre hasmın görme engelleri konusunda tüm şüphelerini iptal eden ve asla cevap veremeyecekleri delil ise arada mesafe yokken, şuâ bitişmeden ve görülen şey göze yansmadan Allah'ın görülebilmesidir.¹⁶ Nesefî, rü'yetullahı belli dünyevî şartlara bağlamayı da muhal görür. Zira görmenin dünyaya özgü olan gerekçeleri duyu ötesine

¹⁴ Gazzâlî ayna yardımıyla görme (yansıma) olayının görme şartları konusunda Mu'tezile'yi ilzam ettiğini belirtse de Mu'tezile bu hususa açıklık getirmişti. Onlara göre gören ve görülen karşı karşıya olmaksızın bu hadise gerçekleşir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 116. Gazzâlî ayrıca *Mişkâtü'l-envâr*'da görme konusuna farklı bir pencereden yaklaşmış, bu doğrultuda görme duyusu ile irtibatı bakımından şeyleri ve görme kusurlarını detaylıca incelemiştir. (Bk. Gazzâlî, 2016: 24).

¹⁵ Nesefî geminin içindeki bir kimse gemiyi göremezken geminin dışındakilerin görmesini, ayrıca nebinin meleği görünürken yanındakilerin görmemesini buna delil getirir. Bunun nedeni Allah'ın nebide görmeyi yaratırken diğerlerinde ise bunun tam tersini yaratmasıdır. Nesefî, 1993: I, 546-547.

¹⁶ Nesefî daha çok arazların görüldüğünü iddia edip görmenin şartlarından bahsetmenin bir çelişki olduğunu da kaydeder. Zira engellerin ortadan kalkması sadece cisimler için söz konusudur. Ayrıca cisimler için söz konusu olan mukâbelenin şart kılınması da fasittir. Neticede isterse araz olsun bir şey herhangi bir şarta bağlı olmaksızın olduğu hal üzere görülür. Nesefî, 1993: I, 558-559, 560-561.

(*gâib*) taşınamaz. Gözdeki bir kusur, görülenin dakîk ve latîf olması, gören ve görülen arasındaki uzaklık ya da engel gibi durumlar cisimlerle ilgilidir ve Allah'ın zâtı için imkânsızdır. Zira Allah ile kulu arasında bir mesafenin olması imkânsızdır; uzaklık iki mütehayyiz arasında söz konusudur. Engel (*hicâb*) ve mekânda yer tutma (*tehayyüz*) cevherin bir özelliğidir. (Nesefî, 1993: I, 513). Nesefî fizik dünyada görülen varlıkları; cisim, araz, renk, kâim bizzat, kevn, ma'lûm, mezkûr, muhdes, mevsuf, bâkî ve mevcut olarak tespit ettikten sonra bunları tek tek gözden geçirir. Tüm bunlarda görülmeye vesile olan ortak illet, zâtı ile kâim olmak ya da muhdeslik değil var olmalarıdır. Bu sebeple Allah da var olduğu için görülebilir. (Nesefî, 1993: I, 529-530; 535-537) Böylece öteden beri rüyetin vukuuna dair getirilen en önemli akli delili (vücûd) daha belirgin bir hale getirmiştir.

Görüldüğü üzere ilk dönemden itibaren mesele kelâm metinlerinde önemli bir bölüm olarak yer almıştır. Bu süreçte kelâmcılar görmeye dair belli bir teoriyi savunur görünmese de, tercüme hareketleri sonucu elde edilen verilerden mezhebî hedefleri yönünde istifade ettiler. Bu görüşler kelâmın fizik teorisini büyük oranda temsil eden atomculuk lehinde yorumlandı ancak Nazzâm gibi farklı görüşler de oldu. Daha çok fragmanlar halinde bulunan verilerin titiz bir incelemesi bu dönemde eserlerde yer alan mevcut optik verilerin mahiyetine dair önemli ipuçları verebilir. Özellikle İslâm optik tarihi açısından önemli olan Kindî'nin görüşleri ilk dönemi, İbnü'l-Heysen'in görüşleri ise sonraki dönemdeki gidişatı etkilemiş görünmektedir.

4. Fahreddin er-Râzî Sonrasında Rü'yetullah ve Optik

Fahreddin er-Râzî'nin müteahhir dönem İslam düşüncesinin nazarı alanında yaptığı dönüşüm, rü'yetullah metinlerine de yansımış görünmektedir. O, bilgi ve tabiat bahislerinde görme konusunu önceki teorileri gözden geçirerek inceledi ve elde ettiği sonucu rü'yetullah'a tatbik etti. Râzî'ye göre bir bilgi kaynağı olarak görme; duyu organı sağlam olduğunda, şartlar oluştuğunda ve engeller de ortadan kalktığına, gözden bir cisim (*şuâ*) çıkmaksızın veya göze bir suret girmeksizin (*intubâ*) gerçekleşen izâfi bir durumdur. Görme, bir şeyin göze yansımaları (*intubâ*) ya da gözbebeğinin görülenden etkilenmesi (*teessür*) ile değil inkişaf ve tecellî ile gerçekleşir. (Fahreddin er-Râzî, 1410/1990: II, 320; Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 188-189) Böylece o gözden çıkan ışığın görmeyi sağladığını iddia eden göz-ışın teorisi ile görmeyi nesneden göze ulaşan suretin gözbebeğine yansımaları şeklinde açıklayan nesne-ışın teorisinin tatmin edici olmadığını düşünür ve başka bir modelin imkânını göstermek için çeşitli deliller kullanır.

Râzî, Öklid ve Galen'in savunduğu (*ashâb-ı şuâ*) teoriyi çeşitli açılardan eleştirir. Öklid'e göre gözden çıkan ışınlar görme sahasını kuşatan maddi bir koni oluşturur, Galen'e göre ise bu ışınlar görülme özelliğine sahip nesnelere görülmesine alet olacak biçimde gözün dışında bir hava oluşturur. Üçüncü teori ise İbn Sina'nın da formüle ettiği ve Râzî'nin intubâ teorisi diye tanımladığı, cisimlerin imgelerinin gözün kristaline şeffaf hava yardımıyla yansımalarıdır.¹⁷ XI. yy. da görmeye dair kabul edilen felsefi idrak teorilerini gözden geçiren Râzî'nin nihai tahlilde İbnü'l-Heysen'in (ö. 432/1040) benimsediği görüşü tercih ettiği ifade edilmiştir. Buna göre ışınlar gözden değil nesneden çıkar ve görme, göz ve nesneyi bağlayan, nesnede başlayıp gözde biten bir koni aracılığıyla oluşur. Işıklı nesneden çıkan formlar karşıdaki tüm yönlere doğru şeffaf bir ortamda küre oluşturarak doğrusal biçimde yayılır. Görme, nesnelere gelen ışık ve renk aracılığıyla oluşur. Hem renk hem de ışık, hâricî bir varlığa sahip olup birbirinden farklıdır, ancak renk, ışık sayesinde görünmektedir.¹⁸

Râzî çeşitli eserlerinde görme teorisini rüyetullah meselesine de uygulamıştır. O, *Muhassal*'da Allah'ı görmenin "keşf-i tâm" diye nitelenen gözle görme suretinde olduğunu, bunun ise bahsi geçen teorilerle olmadığını söyledi. Zira görülenin suretinin gözde belirmesi (*irtisâm*) ve

¹⁷ Râzî'nin şuâ teorisini eleştirisi için bk. Fahreddin er-Râzî: 1987, II, 299-308. Ayrıca bu konuyu inceleyen bir çalışma için bk. Bk. Bilal İbrahim, 2013: 305-306.

¹⁸ Fahreddin Râzî ve İbn Heysen ilişkisi için bk. Bilal İbrahim, 2013: 406-411. Kübra Şenel, 2015: 54-123.

gözden çıkan şuânın görülene ulaşması şeklindeki bir görme Allah için muhaldir. O'nun görülmesini sağlayan şey, zâtı ile ilgili bir sıfattır ki o da varlığıdır. (Fahreddin er-Râzî, ty.: 189) *el-Metâlib*'de ise icabî bir sıfat olan Allah'ın görmesini; görmenin mahiyetinin, Allah'ta bu sıfatın ispatını gösteren delillerin ve bunun sübutunu inkâr edenlerin delillerinin araştırılması şeklinde üç başlıkta inceledi. (Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 188-189) İlk bölümde görme ve bilme farkını izah eden Râzî, ikinci bahiste Allah'ın görmesinin tecellî ve inkişâf türünden olmasını ele aldı ve bu yönde Mu'tezile¹⁹ ile Eş'arîlerin delillerini gözden geçirdi²⁰ ve sonunda Mu'tezile'nin öne sürdüğü görme şartları üzerinde durdu.²¹

Âmidî ise rü'yetullahı kabul edenlerin aklî delillerini genel olarak dört kısımda ele almıştır. Bâkılânî ve çoğu imamın dayandığı ilk delil, cisimler ile renklerin görülebilme konusunda eşit olmasıdır. Bu durumda cisimler ancak var oldukları taktirde görüleceği için, burada görmeyi sağlayan belirleyicinin (*muhasıs*), adem, hudûs ya da imkân değil vücut olduğunu söylemek gerekir.²² Buna nisbetle daha anlaşılır olan ikinci delil ise cisim ve renk gibi varlıkların zâtları ve vücutları sebebiyle görülmesidir. Cevaz fikri üzerine oturan üçüncü delil ise kadîmin zâtının ya da sıfatlarından birinin görülmesinin imkânsızlığı ispatlandığında, rüyetin de imkanının ortaya çıkmasıdır (Âmidî, 2004: I, 511).²³

Âmidî'ye göre delillerin en anlaşılması, görmenin fiziksel izahının yapıldığı dördüncü delildir. Buna göre idrak kişide ilave bir açıklık (*keşf*) ve nefste oluşan ilave bir yetkinliktir (*kemâl*). Rü'yet ile oluşan idrak, gözden görülene doğru çıkan bir şeyle ya da görülenin suretinin görende intıbaî ile gerçekleşmez. Bunun için mukâbele, cisimlerin birleşmesi ya da özel bir bünye gibi şartlara da ihtiyaç yoktur. Bu manayı Allah duyulur varlıklarda âdetinin icrasıyla yaratır. Bu idraki kalpte ya da başka bir uzuvda da yaratabilirdi. Akıl gözde ya da başka bir duyuda bu zâid keşfin yaratılmasını mümkün görebilir, ilahi kudret bundan aciz değildir. Mu'tezile ise bu delile itiraz ederek Allah görülseydi bunun dünyada da olması gerektiğini varsaymış ve görme engelleri sebebiyle realitede vukuunu reddetmiştir. Âdeten câri olan engellere rağmen, O'nu burada görmek söz konusu olsaydı, bu bazı imkânsız durumları (görülmeyen yüksek dağ ve büyük bir deve) gerektirirdi (Âmidî, 2004: I, 514-515). Eş'arî'ye göre Allah'ın beş duyu ile idraki mümkündür, bu olay şâhitte âdet gereği gözün çevrilmesi, kulak verme ya da O'na doğru hareket etme gibi idrakler olmadan gerçekleşir. Engeller sebebiyle dünyada görmenin yokluğunun bir dayanağı yoktur. Bunun kabulü Allah'ın bunu yaratmaması câiz olduğu için rü'yetin taallukunu ve vukûunu reddetmeyi gerektirir. (Âmidî, 2004: I, 515-516)

Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta detaylı biçimde ele aldığı rü'yetullah, daha önce bu minvalde üretilen bilgilerin sistemli biçimde tertip edildiği, incelendiği ve sorun alanlarının tartışıldığı bir muhtevadır. Cürcânî bu konuyu İcî'nin belirlediği üç başlık (*makâm*) altında inceler: Görmenin imkânı, görmenin vukuu ve inkarcıların şüpheleri. Ona göre güneşe bakıp ardından gözümüzü kapadığımızda, ilk bilgiye sebep olan tahayyüle ilave durum görmedir. Aynı şekilde bir şeyi tam ve apaçık bir şekilde bilip sonra onu gördüğümüzde iki durum arasındaki farklılığın, ikincide ilkinde olmayan fazlalığın olduğu açıkça anlaşılır (Cürcânî, 2015: III, 186). Filozofların, bu ilave durumun gözbebeğinin ışıktan etkilenmesinden (*teessür*) oluştuğu görüşü ise yanlıştır. Allah görmeyi canlıda yaratır ve gerçekleşmesi, ışık, karşılıklı olma ve başka bir şarta bağlı değildir. (Cürcânî, 2015: III, 188)

¹⁹ İlk itiraz, şayet görme Allah'a isnat edilirse bunun O'nun zatında değişmeyi gerektirmesi, ikinci delil ise O'nun görmesinin görülmesi şartına bağlanması bunun da O'nu başkasına bağımlı kılmasıdır. Bk. Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 192-193.

²⁰ Eş'arîlere göre Allah diri ve canlıdır; her diri ve canlı olanın görmesi de zorunludur. Zira bunun zıddıyla nitelenmek bir eksikliktir. Bk. Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 193-196.

²¹ Râzî bu görüşe, insan ve Allah arasındaki mahiyet farkı ile şahitte belli şartlara bağlı olarak gerçekleşen bir hükmün gaibte farklı biçimde gerçekleşebileceğini vurgulayarak cevap verir. Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 196-197.

²² Âmidî renk ve cisimleri görmenin ortak illetini, ittifak, iftrak, muhâlefet ve mümâselet kavramların üzerinden izah eder. Âmidî, 2004: I, 492-494.

²³ Âmidî Bâkılânî'ye nisbet ettiği bu delile zayıflığı sebebiyle çeşitli itirazlar yapıldığını belirtir. Âmidî, 2004: I, 512.

Cürcânî'ye göre görülen şeyler ya cevher ya da arazdır. Zira görülen şeylerden ışık ve renk araz, uzunluk ve genişlik ise atomların (*cevher-i fert*) bileşmesinden oluşan boyutlardır.²⁴ Bunların görülmesine dair imkân ise ortak bir illet olup bu da yokluk değil varlıktır. Allah mevcut olduğuna göre O'nun ve diğer varlıkların görülmesi arasındaki ortak illet de budur.²⁵ Cürcânî tüm varolanların görülme imkânı bulursa da bunun realiteye uygun olmadığını belirtir. Nitekim tüm arazlar görülebilir ancak âdet gereği bazıları (ilim, irade vb. nefsânî arazlar) vaki değildir.²⁶

Cürcânî son kısmı inkârcıların aklı ve naklî şüphelerine ve bunların cevabına ayırır. Burada aklı kısımda toplam üç şüphe vardır; görme engelleri, karşılıklı olma (*mukâbele*) ve intibâ. Girişte Mu'tezile'nin şartlı bir önermesine yer verir: Allah'ı görmek mümkün olsaydı burada da mümkün olurdu. Oysa ki O'nu dünyada görmenin mümkün olmadığı bilinir, o halde ahirette de görülmeyecektir. Zira görme dünyada olduğu gibi ahirette de bazı şartlara bağlıdır. Bu dünyada görme cisimlerle ilgili olduğuna göre cisim olmayan bir varlık asla görülemez. Aksi halde önümüzde görülmeyen büyük dağları görmek gibi imkânsız durumlar söz konusu olurdu. (Cürcânî, 2015: III, 224) Cürcânî sorunu ortaya koyduktan sonra dış dünyada görmenin bağlı olduğu sekiz şartı sıralar²⁷ ve içlerinde, gözün sağlıklı olması ve şeyin görülür olması dışındakilerin cisimlere özgü olduğunu belirtir. Bu iki şart ise şimdi gerçekleştiğinden O'nun görülmesi esasen gerçekleşmiştir. Bunun gibi bu şartların görme konusunda zorunlu olduğu da söylenemez; zira istisna da olsa bu şartlara aykırı olarak gerçekleşen durumlar vardır. Mesela bir cismin uzaktan küçük, yakından ise büyük görünmesi bahsi geçen tüm şartlar açısından eşit olsa da cisim yine de olduğu gibi görülmemektedir.²⁸

Cürcânî şartları oluştuğunda görmenin zorunlu olarak vuku bulduğu aksi halde imkânsız durumlarla karşılaşılacağı iddiasını ise âdet teorisi etrafında cevaplar. Çünkü âdete bağlı olayların (*âdiyyât*) çelişkileri aklen mümkün olsa da hariçte vaki olmadıkları kesindir. Ayrıca şahitte mevcut şartların görmeyi zorunlu kılması, aynı şartların gâipte de zorunlu kılacağı anlamına gelmez. Zira mahiyet farklılığı sebebiyle gâipteki görmenin, şahitteki görmeden farklı gerekleri ve şartları olabilir. Şâhitte şart koşulan altı ilke gâipte şart koşulmaz. (Cürcânî, 2015: III, 230) Cürcânî karşılıklı olma ve intibâ şüphelerini de ya mutlak olarak reddederek ya da gâipte geçersiz olduklarını belirterek bertaraf eder. Zira iki tür görme hakikat bakımından farklıdır ve şahidin görülmesinde şart olan karşılıklı olma gâipte şart koşulmayabilir.²⁹

Râzî'nin gerek arazlar gerekse rü'yet konusunda yaptığı eleştirilerin, İcî (v. 756/1355) ve Cürcânî'nin metinlerine yansması ve bu çerçevede ortaya çıkan sorunların sonraki döneme taşınmasını taşıdı. Özellikle Osmanlı'da bu doğrultuda eser yazan müellifler bu hâsılada içerilen teorileri, tartışmaları ve atıfları dikkate almayı sürdürdüler. Naklî deliller bir yana özellikle rüyetin aklı delilleri kısmı, atomcu tabiat felsefesine uygun biçimde görme olgusunun yorumlandığı bir alana karşılık gelmektedir. Erken dönemden itibaren biriken, konu, kavram ve önermeler, dakik tartışmaları da bünyesine katarak sürdürüldü. Hususen rüyet meselesinde bu mecmûun en belirgin gözlenebildiği metinlerden biri de Fatih ve II. Bayezid dönemlerini idrak eden Hatibzâde

²⁴ Cürcânî cevher-i fert teorisini görme olgusuna tatbik etmiş; atom görülmezken onların birleşmesiyle oluşan uzunluk ve genişlik gibi boyutların görüldüğünü söylemiştir. Cürcânî, 2015: III, 200-201.

²⁵ Cürcânî burada mümkün olan iki seçenektен hudûsu iptal etmektedir. Cürcânî, 2015: III, 201.

²⁶ Cürcânî bu aşamada "var olan şey görülür" önermesine yöneltilen yedi itirazı ayrıntılı olarak inceler. Cürcânî, 2015: III, 204-214.

²⁷ Cürcânî burada dokuzuncu bir şart olarak şeyin kendiliğinden ya da başkası sebebiyle ziyadar olmasını zikreder. Bu şart daha önce görülen nitelikler kısmında zikredildiği ve ayrıca ikinci şarta dahil edilebildiği için İcî tarafından hususen zikredilmemiştir. Cürcânî, 2015: III, 226.

²⁸ Urmevî, nesnenin mesafeye göre küçük ya da büyük görülmesini, gözden çıkıp görülene ulaşan iki çizginin nesnenin tabanında oluşturduğu açının darlığı ve genişliği ile izah etmektedir. Cürcânî, 2015: III, 228.

²⁹ Mu'tezile'nin bu iki itirazı da yine tevhid ilkesinden kaynaklanan şahit ve gaip arasındaki doğrusal bir analogiye dayanır. Buna göre şahitte bir şeyin görülmesi için görenin karşısında olmasına bağlıdır; Yüce Allah mekandan münezzehe olduğu için bu söz konusu değildir. İntibada ise görülenin sureti gözbebeğine yansımaktadır ki Allah'ın sureti olmadığı için bu da geçersizdir. Cürcânî, 2015: III, 230-232.

Muhyiddin'e (v. 901/1496) aittir.³⁰ Yazma halinde bulunan eserlerinden hareketle mütekellim kimliği ağır basan Hatipzâde'nin dönemin nazarî meseleleriyle en üst seviyede ilgilendiği anlaşılmaktadır.³¹

Hatibzâde dönemin canlı tartışmalarından olan kelâm ve rü'yetullah meselesine dair *Risâle fi kelâmillâhi teâlâ ve rü'yetih* adlı müstakil bir eser yazmıştır.³² Dibâcede eserin yazılışı talebi hakikati öğrenme arzusuna bağlanmış ve risale dönemin Sultanı II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. Kaynaklarda bu metnin oluşumuna yol açan bir hadiseden de bahsedilir. II. Bayezid'in huzurunda akdedilen bir ilim meclisinde konu ilâhî kelâma ve Allah'ın yalan söylemesi meselesine geldiğinde Hatibzâde yalanın O'nun zâtı için imkânsız olduğunu Alâeddin el-Arabî (v. 901/1496) ise bu fiilin Tanrı için zâtında imkânsız (*imtina' bi'z-zât*) olmadığını savunmuş, bunun üzerine Hatibzâde kendi görüşünü desteklemek ve sultanı hoşnut etmek için bu metni kaleme almıştır.³³ Hatibzâde risâlenin kelâmullah kısmını başlıca üç başlık altında ele almış ve burada sırasıyla (i) Allah'ın mütekellim oluşunun ispatını (ii) Allah'ın diğer sıfatlarından farklı olan nefsi kelâmı reddedenlerin görüşlerini ve (iii) Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığını incelemiştir. (Hatibzâde, t.y.: vr. 3b-47a) İkinci kısmını Mu'tezile ve Eş'arîler arasında tartışmalı bir konu olan rü'yetullaha ayırmış, bu bölümü ise İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta ortaya koyduğu tasnife göre Allah'ı görmenin imkânı, bunun vukuu ve inkârcıların şüpheleri başlıkları (*makâm*) altında incelemiştir.

İlk bölümde rü'yetin imkânını izah eden müellif, naklî deliller bu konuyu açıkça ispatlasa da aklın bu durumu mümkün gördüğünü öncelikle vurgular. Ona göre güneşe bakıp gözümüzü kapadığımızda, ilkinde ikinciye ilave olarak meydana gelen hal "görme" dir. Bu olay filozofların iddia ettiği gibi gören ve görülene dair bir etkiyle değil doğrudan yaratmayla meydana gelir. Sanıldığı gibi görmede göz kapağı ya da göz etkili değildir; görme başka bir etki olmadan oluşan bir açıklıktır (*inkişâf*). Bu dünyada görme yön ve mukâbele gibi şartlarla gerçekleşse de esasında bunlar görmede zorunlu değildir ve var-olan her şey görülür. Nitekim dış dünyada cevher ve arazların görülmesi var olmaları sayesinde. Allah da var olduğu için görülür. Çeşitli tecrübî olaylar sonucu ve âdete bağlı olarak görmenin bu dünyada belli şartlara bağlanması ya da O'nun burada görülmemesi, aksinin olamayacağını ispatlamaz. Bu doğrultuda filozofların iddia ettiği gibi ilk görülenin renk ve ışık olduğu ve ardından cismin görüldüğü iddiası da yanlıştır. Bir imge (*şebeh*) görüldüğünde onda ayırt edici olan hususiyet nesnenin hüviyetidir. Bu görülen imge ise derinlik ve uzunluktan oluşan uzam, yönde, mekanda ve renkli olma sayesinde görülür. (Hatibzâde, t.y.: vr. 47a-50b)

Hatibzâde bu bölümün ikinci kısmında naklî delillere yer vermiş ve burada en önemli delil olarak Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi ve bunun dağın yerinde kalabilmesi (*istikrâr-ı cebel*) şartına bağlanmasını göstermiştir (el-A'râf 7/143). Bu ayette Hz. Musâ gibi önemli bir nebinin görme talebi ve buna karşılık görmenin dünyevî mümkün bir olaya bağlanması delilin sıhhat yönü olarak belirtilir. Hatibzâde bu delillere yapılan muhtemel itirazlar yanında Cürcânî ve Teftâzânî'nin yorumlarını ve Mu'tezile'den özellikle Zemâşerî'nin görüşlerini de dikkate alarak meseleyi mezhepler üstü bir perspektifle tahkik ve tetkik etmiştir. (Hatibzâde, t.y.: vr. 50b-63b)

³⁰ Müellifin hayat hikayesi için bk. Taşköprizâde, 1975: I, 91; Kefevî, 2017: IV, 324; İlyas Üzüm, 1997: XVI, 463. Osmanlı'da rüyetullaha dair yazılan önemli metinler: Salih b. Süleyman, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667. Anonim, *Risâle fi tahkiki rü'yetih sübhânehü*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi Böl. Nu. 1045-18 vr. 136-138.

³¹ Bunlar içinde *Mukaddimât-ı Erba'a Hâşiyesi*, *İslâhu kavli İbn Hayrüdîn*, *Cihet Risalesi*, *Risâle fi bahşi'l-ilm ve'l-kelâm* veya *el-Ecvibetü't-tis'a* adlı eserleri öne çıkmaktadır. Tefsirle ilgili *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*, fûrû fıkıhla ilgili *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Vikâye* ve *Risâle fi naqdi'l-vudû'* ile yine aynı eser olduğu tahmin edilen *Risâle fi hükmi't-tahtîr* ve usul-i fıkıhla ilgili *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Muhtasar* adlı risaleleri sıralanabilir.

³² Risâlenin kelâm bölümünün incelenmesi için bk. Mustafa Bilal Öztürk, 2017: 263-278.

³³ Çandarlı İkinci İbrahim Paşa (v. 905/1499) bu risaleyi sultana gönderilmiş ve eseri okuyan II. Bayezid burada yer verilen fikirlerden dolayı öfkelenmiş ve müellifin derhal ülkeyi terk etmesini emretmiştir. Ancak İbrahim Paşa olayın büyümesini engellemek amacıyla padişahın emrini Hatibzâde'ye iletmemiş hatta onu hoşnut etmek için hediyeler vermiştir. Hatibzâde hediyenin gecikmesi ile miktarından memnun olmayınca büyük bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Bk. Kâtib Çelebi, 1941: I, 220; Taşköprizâde, 1975, I, 91. Kefevî, 2017: IV, 327.

Hatibzâde rü'yetin imkânına dair en önemli delilin ise varlık delili olduğunu belirtir ve bu delili cevher-araz ilkesi üzerine bina eder. Buna göre görülen şey, cevher ve arazdan oluşan cisimdir. Farklı boyutlarda yer alan varlıkların görülmesini sağlayan şey ise cevher ve araz arasında ortak olan bir illettir ki bu da hudûs ya da arazlık değil varlıktır. Bu dünyada mevcut tüm şeyler var olmaları sebebiyle görülünce, ötede de sadece bu illet görme için yeterlidir. Buna uygun biçimde var olan arazların görülmemesi sebebi ise bu yönde insanda yaratılan bir alışkanlıkla (*âdet*) ilgilidir. Bu doğrultuda görülenin cevher mi yoksa araz mı, uzunluğun ise miktar mı yoksa cevher mi olduğu şeklindeki teknik bir konu da cevaplanmaktadır. (Hatibzâde, t.y.: vr. 63b-75b)

Hatibzâde rü'yet bölümünün optikle doğrudan ilgisi olan üçüncü kısmını ise aklî ve naklî olarak iki alt bölüme ayırmıştır. Burada yöneltilen üç aklî itirazdan ilki, görme engelleri konusunda Mu'tezile'yi cevaplamayı amaçlamaktadır. Mu'tezile bu dünyada görmenin bazı maddî şartları olduğu ve Allah bunlarla kayıtlanmadığı için görülmediği öncülleri üzerine, iki alem arasında yaptığı bir kıyası sonucu olarak ahirette görülemeyeceği sonucunu bina etmiştir. Hatibzâde *el-Mevâkıf*'taki tertibe göre görmeyi etkileyen şartlar; a) duyunun sağlamlığı b) kişinin uyku, gaflet, başka şeye yönelmek vb. sebeplerle nesneyi görmemesi c) görme organının karşıda olması d) nesnenin çok küçük olmaması e) nesnenin çok şeffaf (latif) olmaması f) nesnenin fazla uzak olmaması g) nesnenin fazla yakın olmaması h) gören ve görülen arasında bir engelin bulunmamasıdır. (Hatibzâde, t.y.: vr. 81a-82a)³⁴

Hatibzâde'ye göre diğer şartlara bakmadan sadece duyunun sağlamlığı ve görmenin sıhhati O'nu bu dünyada görmek için yeterlidir. Ayrıca bu şartlar da görmeyi zorunlu kılmaz. Nitekim uzaktaki bir cismin küçük, yakındaki cismin büyük görülmesi zikredilen şartlar bir araya gelse de görmenin zorunlu olmadığını ispatlar. Hatibzâde bu olgunun görme açısıyla izah edilmesini de atomcu teoriye aykırı bulur. Buna göre nesne gözlemciden belli bir mesafede olduğunda, gözden çıkan ve görenin iki yanına ulaşan iki çizgi, gözde bulunan ve görenin sûretini resmeden iki açı tarafından kuşatılır. Uzaklık arttığında bu çizgilerin açılması azalır. Açının ve görülenin küçüklüğü, bu çizgiler gözde tek bir çizgi haline gelinceye kadar sürer. Açı yok olunca görme de kaybolur. Görülen yakınlaştığında ve bu iki çizgi arasındaki açı giderek büyüdüğünde obje de olduğundan büyük görünür. Açıklığın artması giderek öyle bir noktaya ulaşır ki açı yok olur, görme de ortadan kalkar.³⁵ Cismin tüm parçaları görüldüğünde, ister uzak isterse yakın olsun dışta nasılsa öyle görülür. Parçaları olduğundan küçük görmek bölünmeyi gerektirecek biçimde daha küçüğünün de olduğu anlamına gelir. Bu sebeple parçaların her birini olduğundan büyük görmek yanlıştır. Her bir parçanın mislinden büyük görülmesi de bölünmeyi gerektirir. Bu sebeple farklılık, cismin küçüklük ya da büyüklüğünden değil, parçaların bir kısmını görmekten kaynaklanır. Görülen nesnenin ortasındaki parçalar, görene yanlardaki parçalardan daha yakın olunca, orta parça bir misli fazla, yanlar ise olduğu gibi görülebilir. Hatibzâde görülen şeyin ne olduğu konusuna da açıklık getirir. Ona göre çok küçük olan şeylerin görülmemesi sebebiyle atomlar değil onlardan oluşan cisimlik hüviyeti görülür. Görülenin tüm cüzlerini bilmemek ise görmeye engel değildir. (Hatibzâde, t.y.: vr. 82a-86a)

Şartlar bir araya geldiğinde görmenin zorunlu olmaması, önümüzde göremediğimiz dağların olması türünden bir imkânsızlığı gerektirmez. Zira görme aklî bir gereklilik değil zâtî bir cevazdır. Ayrıca bu hadise âdet teorisiyle de ilgilidir. İmkân ve vukû birbirinden ayrı olduğundan aklen buna ihtimal yoktur. Şâhid ve gâip arasındaki mahiyet farkı da dünyada rü'yeti zorunlu kılan şartların ahirette bunu gerektirmemesini sağlayabilir. Görme görülene dair bilgi olduğundan şahide dair bilgi gâipten farklıdır, ayrıca şahid için gereken şartlar gaibi bağlamaz. Şâhidde görme mahiyet açısından gâipteki görmeden farklı değildir. Bu dünyada olduğu gibi gâipte de nesnenin hüviyeti görülür. Bu

³⁴ Hatibzâde, Cürçânî'nin burada dokuzuncu bir şart olarak nesnenin zâtî gereği ya da başkası ile aydınlık olmasının da ilave edilebileceğini belirtir.

³⁵ Hatibzâde'nin reddettiği bu teori görme ortamının görmede etkisini vurgulayan Öklid'e aittir. Öklid gözden çıkan ışının nesneye ulaşmasıyla oluşturduğu görme konisinin darlığı ya da genişliğine göre görülenin küçüklük ya da büyüklüğünün arttığını, hatta açı iyice daraldığında nesnenin gözden kaybolduğunu savunur. Öklid'in görme teorisi için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, 2013: 24-33.

ortaklık Allah'ın görülmesinde dış dünyadakine benzer şartları gerekli kılmaz. O halde şâhidi görmenin mahiyet bakımından mutlak olarak gâibi görmekten farklı olduğuna hükmedilemez. Ayrıca mukabele ya da bu hükümdeki bir şey olmadan da O'nu görmek mümkündür. Hatibzâde bu bağlamda aynada görülen suretin ne olduğu üzerinde de durur ve bunun aynada yerleşik surete göre açıklamayı reddeder. (Hatibzâde, t.y.: vr. 86a-89a)

5. Sonuç ve Değerlendirme

Kelâmda erken dönemden itibaren rü'yetullah meselesi işlenirken fizikî bir olay olarak görme konusuna başvuruldu. Mu'tezile'nin felsefi-bilimsel birikimden istifade etmesi ise mevcut teorilerin kullanımını yaygınlaştırdı; görme, yansıma ve kırılma gibi optik ilmine ait konular metinlerde yer almaya başladı. Muhtemelen Kindî'nin etkisi öncelikle göz-ışın teorisini hakim hale getirirse de İbn Sînâ sonrasında nesne-ışın teorisi yaygınlaştı ve belli ölçüde kabul gördü. Bu teorinin atomculukla telifi, felsefî unsurlardan arınmış ve kelâmın hedeflerine uydurulmuş bir modeli öne çıkardı. Fahreddin er-Râzî'nin rü'yetullaha zemin hazırlayacak biçimde görmeyi bilgi ve tabiat bahislerinde felsefî hasılayla hesaplaşarak incelemesi, sonraki metinlerin içeriğine ve şemasına da yansdı. İcî'den itibaren, onun çeşitli eserlerinde ortaya koyduğu izah modeli belirgin biçimde takip edildi. Bu bağlamda Gazzâlî ve Râzî arasında kurucu bir müellif olarak İbnü'l-Heysen'in kelâm fizik teorisine olan etkisi, ayrı bir çalışma konusu olarak belirtilmelidir.

Kelâmcılar görmenin üç temel unsuru olan göz, görme ortamı ve görülen nesnenin mahiyeti konularına farklı vesilelerle değindiler. Gözde yerleşik bir tabiat olmadığı, gözden çıkan ışının ise onun sıfatı olduğunu vurgulandı ve belli şartları, altında vukû bulan görmenin âdete göre oluşan ilâhî bir yaratma olduğu belirtildi. Atomcu teoriye uygun olarak, görülen şeyin neliği konusunda cevher ve araz arasında değişik görüşler savunuldu. Görme olgusunu, gözbebeğinin nesneden etkilenmesi ya da nesnenin silüetinin göze girmesi ile izah eden felsefî görüşler nefyedildi. Meselenin fizik ötesi boyutunu da dikkate alarak, göz-ışın ve nesne-ışın teorileri enstrümantalist bir yaklaşımla, en azından bir döneme kadar güncel bilimsel birikim üzerinden izlendi. Bu hasılanın ortaya çıkarılması, kelâmın bilimsel bir teoriye sahip çıkması ve özümsemesi yönünden nasıl bir ilişki kurduğunu tespiti için önemlidir. Kelâm-bilim ilişkisi açısından konunun epistemik değeri ise bilim yapmak ile bilimin felsefesini yapmak arasındaki ilişkinin izah edilmesine bağlı olarak açıklanmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, (2003). *er-Red ale'l-Cehmiyye ve 'z-zenâdika*, Riyad.
- Âmidî, Seyfüddin, (2004). *Ebkâru'l-efkâr*, Kahire: Dâru'l-Kütüb.
- Anonim, *Risâle fi tahkîki rü'yetihî sübhânehû*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi Böl. Nu. 1045-18 vr. 136-138.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, (2015). *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, (t.y.). *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Sana: Mektebetü'l-İmâm el-Vâdî'î.
- Ebû Hanife, (1992). *Fıkhu'l-Ekber*, (İmam-ı Azamın Beş Eseri İçinde) trc. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, (t.y.). *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Beyrut: Dâru İbnü Zeydün.
- Fahreddin er-Râzî, (1410/1990). *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi 'Ilmi'l-İlâhiyyât ve 't-Tabî'iyât*, Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî.
- Fahreddin er-Râzî, (1987). *el-Metalibü'l-'aliyye mine'l-ilmi'l-ilahi*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- Fahreddin er-Râzî, (t.y.). *Muhassalu efkâri'l-müteakaddimîn ve 'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve 'l-hükemâ ve 'l-müteakaddimîn* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Telhîs*'i ile birlikte), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtı'l-Ezheriyye.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid, (2012). *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd/İtikatta Orta Yol*, İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, (2016). *Mişkâtü'l-envâr*, İstanbul: Klasik.
- Gürânî, Burhaneddin İbrahim b. Hasan, *Risâle fi Cevâzi Ru'yeti'llâhi Teâlâ fi'd-dünyâ ve'l-âhira*, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade Böl. nu: 34. vr. 19-24.
- Hâdimî, Ebû Saîd, (1316). *Berîkatü'l-Ahmediyye fi Şerhi Tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul: Şirketi Sahafîyyeti Osmâniyye.
- İbn Asâkir, (1404/1984). *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Fûrek, (1987). *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- İbn Kuteybe, (1349). *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî.
- İbnü'n-Nedim, (1978). *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbrahim, Bilal, (2013). "Fahr ad-Dîn ar-Râzî, Ibn al-Haytam and Aristotelian Science, *Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought*, Oriens (41).
- İbrahim, Bilal, (2013). *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena* (doctoral dissertation) McGill University.
- Kâdî Abdülcebâr, (1963). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Rü'yetü'l-Bârî) Kâhire: Dârü'l-Misriyye.
- Kâdî Abdülcebâr, (1974/1393). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye.
- Kâdî Abdülcebâr, (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kâtib Çelebi, (1941). *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman (2017). *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuqahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, (2013) *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, (1993). *Tebîrâtü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, Mustafa Bilal, (2017). "Osmanlı'da Kelam Tartışmaları: Hatibzade-i Rumi ve 'Risâle fi isbâti'r-rü'ye ve'l-keâm' Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Mahya Yayınları.
- Sâbûnî, Nûreddin, (1991). *el-Bidâye fi Usûlü'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Sâlih b. Süleyman, Hâfız, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâla*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667.
- Suyûtî, *Celâleddin, Tuhfetül-cülesâ bi rü'yetillâhi li'n-nisâ*, Süleymâniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Böl. nu. 2098.
- Şenel, Kübra, (2015). *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Platoncu İdeler* (y.lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşköprizâde, (1975). *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Teftâzânî, Sa'düddîn, (1988/1408). *Şerhü'l-Akâid*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, (2013). *Işığın Öyküsü Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi*, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Üsküdârî, Bekir b. Ali, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi nr. 405, vr. 105-107.
- Üzüm, İlyas, (1997). Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *DİA*, XVI, 463.
- Yeşilyurt, Temel, (2001). *Tanrının Aşkınlığı Bağlamında Rüyetullah Sorunu*, Malatya.
- Yeşilyurt, Temel, (2008). Rüyetullah, *DİA*, XXXV, 311-314.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin (1403/1983). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.