

## **KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN RÜ'YETULLAH'IN REDDİNE İLİŞKİN DAYANAKLARI**

Veysi ÜNVERDİ

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi  
veysinet@hotmail.com

### **Öz**

Kâdî Abdulcebbar rü'yetullahı ontolojik ve epistemik açılardan reddetmiştir. Ona göre rü'yetin kabulü Allah'ın bir mekân ve yönde yer almasını gerektirir. Bu ise aşkın varlığın sonlu ve sınırlı olan hâdislere benzemesidir. Mu'tezilî tevhid ilkesine göre Allah'ın zâtı itibariyle mahlukata benzemesi muhaldir. Dolayısıyla rü'yetin reddi Allah'ı teşbih ve tecsimden korumak için zorunludur. Bu doğrultuda o, rü'yete ilişkin ayetleri aklın belirlediği ilkelerden hareket ederek tevil etmiş ve bir anlamda vahyin görüşünü değil, aklın öngörüsünü doktrinleştirmiştir. Bunu, onun, tevhid ve adalet konularındaki ayetleri aklın önceden belirlediği ilkelerle anlaşılması gerekir, şeklindeki beyanından anlamak mümkündür. Neticede o, tevhid prensibine dayalı olarak argümanlarını geliştirmiş ve rü'yetullah konusunda Mu'tezilî menfî görüşü ortaya koymuştur. Bunun yanında ona göre rü'yetullah bahsinde delil olarak öne sürülen rivayetler hem sübutu hem de delaleti açısından epistemik değer taşımaz.

Bu çalışma, aklın adeta bir postulat olarak ileri sürdüğü ilkelerle nassı okumanın nasıl bir sonuca ulaştırdığını ortaya koymaya çalışacaktır. Lafzın zahirinin açıkça bir söz söylediği yerde tevilin konuşması, kabulü ya da en azından ispatı mümkün olmayan sonuçlara ulaştırır. Bu yüzden özellikle ahiret hayatı gibi sem'iyât alanına dahil bir konuda aklın değil vahyin diliyle konuşmak daha isabetlidir.

**Anahtar kelimeler:** Mu'tezile, Kâdî Abdulcebbar, rü'yetullah, nazar, idrak.



### **THE BASIS OF QADI ABD AL-JABBAR ON THE REJECTION OF VISIBILITY OF ALLAH**

#### **Abstract**

Qadi Abd al-Jabbar has rejected visibility of Allah because of ontological and epistemological reasons. According to him the acclaim of visibility requires the existence of Allah in particular environment and direction. This means that transcendental presence is similar to finite and limited cases. As to Mu'tazila tawhid principle it is impossible for Allah to resemble a creature. So that the rejection of visibility of Allah is inevitable in order to protect Him from embodying and similitude. In accordance with those thoughts Abd al-Jabbar has interpreted verses on visibility of Allah on the basis of reason, so that he has built a doctrine on foresight of mind instead of the arguments of the verses. This can be inferred from his declaration which indicates that the verses on tawhid and justice should be understood by principles of mind. As conclusion he built

his arguments on the basis of tawhid principle and declared negative view of Mu'tazila on visibility of Allah. Moreover according to him the narrated evidences asserted for visibility of Allah do not bear epistemological merit in terms of certainty and indication.

This study aims to reveal the conclusion of reading written sources of Islam by the principles of mind. The selection of its interpretation instead of the actual thing will lead conclusions that cannot be accepted, or at least cannot be proved. Therefore it is the right decision to speak via verses instead of reason on issues of transmission such as life of the Hereafter.

**Keywords:** Mu'tazila, Qadi Abd al-Jabbar, visibility of Allah, sight, mind.



## Giriş

Kelam ilminin temel problemlerinden birisi rü'yetullah meselesidir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında derin tartışmalara neden olan bu konu Allah'ın ahirette görülmesinin imkânı, görmeyi mümkün kılan unsurlar ve zât-ı ilahiye görmenin keyfiyeti üzerinedir.<sup>1</sup> Mu'tezile'nin bu konudaki rasyonel çözümlenmeleri ve konuyla ilgili nassın tevilde ulaştığı sonuçlar tartışmanın derinlik kazanmasına neden olmuştur. Rü'yetullah mevzusunu Kur'an ve hadis literatüründe bulunması nedeniyle Hz. Peygamber dönemine götürmek mümkün olsa da bu konudaki asıl itikadi tartışmalar hicri II. asırdan itibaren başlamış ve daha çok Cehmiyye'nin Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmeyi esas alan tevhid akidesi etrafında yoğunlaşmıştır.<sup>2</sup>

Sünni kelamcılar Allah'ın bu dünyada görülmesi konusunda ihtilaf ederken, ahirette görülmesi konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>3</sup> Cehmiyye,

<sup>1</sup> Rü'yetullah, Allah'ın kıyamet gününde müslümanlar tarafından görülebilirliğini ifade eden bir kavramdır. Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabü't-Tarîfât*, Beyrut, 1995, 109; Ali Toksarı, *İslami Kavramlar*, Ankara 1997, 613.

<sup>2</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre, Sümeniyye ile Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvan Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremeyeceğini iddia etmiştir. O, bu görüşünü önce akıl yürüterek ispatlamaya çalışmış, ardından gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden müteşâbih ayetleri kendi anlayışı doğrultusunda tevild etmiştir. Bkz. Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *T.D.V.İ.A.*, XXXV, 311-313; "Rü'yetullah Tartışması", (*Kelam kitabı içinde*, editör: Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, 511.

<sup>3</sup> Mâtürîdîler Allah'ı ahirette görmenin akılla bilinmesinin veya akli delillerle ispat edilmesinin mümkün olmadığını ve herhangi bir tevide dayanmaksızın rü'yetullahın gerçekleşeceğine inanmanın gerektiğini savunmuştur. Eş'arilere göreyse rü'yetin mümkün olduğu akli delillerle ispatlanabilir. Dolayısıyla her iki ekol ayet ve hadislerin zâhir manalarına dayanarak Allah'ın görülebileceğini savunmuştur. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (neş. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005, 120-128; *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, (tah. F. Yusuf el-Hayme), Beyrut 2004, II, 281; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (neş. H. Ritter), Wiesbaden 1980, 216; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire tsz., 356; Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid*, (tah. C. Hasen Ahmed), Kahire 1986, 217; *Tabsîratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, (tah. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2004, I, 508; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (tah. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1998, IV, 179, 181; *Şerhu'l-Akaid*, (ter. Süleyman

Hâriciyye, Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Mürcie'nin çoğunluğu, müslüman filozoflar ve Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1024) Allah'ın görülmesinin bu dünya ve ahirette mümkün olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>4</sup> Kâdî Abdulcebbar ve diğer kelam okulları iddialarını ispat için Kur'an'a, hadislere ve akli delillere başvurmuşlardır.<sup>5</sup>

Bu makale kendisine konu olarak Kâdî Abdulcebbar zaviyesinden rü'yetullahın reddine ilişkin akli ve nakli delillerin tespitini seçmiştir. Deliller işlenirken zaman zaman karşıt görüşlere ve değerlendirmelere de kısaca yer verilecektir. Bu bağlamda öncelikle Kâdî Abdulcebbar'ın görüşleri *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserleri esas alınarak irdelenecektir. Kâdî Abdulcebbar *Muğnî'nin Rü'yetu'l-Bâri* cildinde rü'yet konusunu Ehl-i Sünnet'le diyalektik bir yöntem kullanarak uzunca tartışmıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in de temelde rü'yet konusunda tartıştığı ekol Mu'tezile'dir. Bu çalışmada Abdulcebbar üzerinde yoğunlaşma nedenimiz, onun, erken dönem Mu'tezile ekolünün görüşlerini ilk elden öğrendiğimiz ilim adamı olmasındandır. Bu yönüyle onun görüşleri, bağlı olduğu geleneğin genel tutumunu da özetler niteliktedir. Dolayısıyla rü'yetullah probleminde onu anlamak Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşünü kavramak anlamına gelir.

### 1. Rü'yetullah Eleştirisinin Teolojik Arka Planı:

Öncelikle belirtmek gerekir ki Mu'tezilî düşünürlerin tevhid prensibi bütün yaklaşımlarına rengini vermiştir. Bu bağlamda Allah'ın birliği ilkesi, O'nu her çeşit benzerlik ve noksanlıktan uzak tutmayı hedefler. Kulakların O'nu işitmemesi, gözlerin görmemesi ve hayalin düşünmemesi bu ilkenin rükünleri arasında yer alır.<sup>6</sup> Kâdî Abdulcebbar açısından da rü'yetullah problemi tevhid prensibi ile ilişkilidir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre tevhid akidesi temelde aklidir. O, tevhid konusunda aklın nakil karşısında önceliğini işletmiştir. Dolayısıyla

Uludağ), İstanbul 1999, 183-184; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907, VIII, 115; Bakillânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu l'itikâduhû velâ Yecûzu'l-Cehlu bihî*, (tah. M. Zahid el-Kevserî), Kâhire 1421, 170; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2000, 92; Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehl-i'l-İslâm*, İstanbul 1330, 221; Mahmud bin Muhammed el-Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed fî Usuli'd-Din*, London 1991, 359.

<sup>4</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 216; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Rü'yetu'l-Bâri)*, (tah. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefa Gânîmî), Kahire tsz., IV, 139; Nesefî, *Tabsıra*, I, 508; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, (neş. H. Peter Linss), Kahire 1963, 78; Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, Beyrut 1974, 79-80; Abdurrahman Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, Beyrut 1968, 61; Muhammed el-Abdeh-Tarik Abdulhalîm, *el-Mutezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Birmingham 1987, 50.

<sup>5</sup> Sâbûnî, *Bidâye*, 92; A. Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 2014, 351; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978, 181-182.

<sup>6</sup> Bkz., W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, 310-311; Abdulsettar İzzeddîn er-Râvî, *Felsefetü'l-Akl*, Bağdad 1986, 14-16.

rü'yetullah mevzusunu da tevhid bahsi içerisinde ele aldığı için, aklın birtakım gerekçelerden ötürü Allah hakkında caiz görmediği rü'yeti O'ndan nefyetmiştir. Rü'yeti olumsuzlarken hem akli hem de nakli delillere dayanıyor görünse de temelde onun rü'yeti red nedeni aklidir. Bu noktada o, görülmenin cisim<sup>7</sup> olmayı gerektireceği olgusundan hareket etmektedir. Allah'ın görülemeyeceğini ispat etmek için nassı tevil ederek akli gerekçesine ve ön kabulüne uyarlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla onun rü'yetullah konusundaki algısı, benimsediği tevhid ilkesinin neticesidir denilebilir.

Öte yandan Kâdî Abdulcebbar'ın rü'yeti red gerekçesinin tam olarak anlaşılabilmesi için onun akla nakil karşısında nasıl bir rol biçtiğini ortaya koymak gerekmektedir. Ona göre akıl, önceden iyiyi-kötüyü ve doğruyanlışı ayırabilecek bir yeterlilikte olmalıdır ki, gelen nasslarda anlatılan hususları rahatça ayırt edebilsin, tevil edilebilecek olanları tevil etsin ve müteşâbih nasslarda teşbih hatasına düşmesin. Esasen tevhid ve adalet konularındaki ayetler aklın önceden belirlediği ilkeler olmadan sahih bir biçimde anlaşılabilir. Aklın ontolojik ve epistemolojik önceliğinden<sup>8</sup> ötürü o, rü'yete ilişkin ayetleri de akli ilkeler ışığında yorumlamıştır. Temelde bu konulardaki nassı yorumlamak, bir bakıma Ehl-i Sünnet'in yaptığı gibi nassların içinden bir kelam inşasıyla değil, hem hazır bulunuş hem de anlamayı gerçekleştirecek donanımlara sahip olması bakımından nasstan önce gelen akılla, onun ilkeleriyle mümkündür. Kısacası o, nassın delaletini öne çıkarıp aklın delaletini onun peşinden sürüklemeyi reddetmektedir.

<sup>7</sup> Esasen cisim teriminin Allah'a itlakı sonlu varlıkları, sonradanlığı ve yaratılmışlığı, oluş ve bozuluşu, dolayısıyla da eksik nitelikleri çağrıştırmaktadır. Oysaki Allah düşünebilen en mükemmel varlıktır. O'nun bu mükemmelliği, hem zatının hem de sıfatlarının her türlü eksikliklerden uzak olmasını gerektirir. Bu nedenle Allah'ın hangi anlamda ele alınırsa alınsın cisim oluşla nitelenmesinin sahih bir Allah inancıyla, aşkın bir ulûhiyet kavramıyla bağdaşır bir tarafı yoktur. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya 2001, 110. Diğer taraftan Abdulcebbar Allah'ın cisim olduğunu söyleyen kimse ile rü'yetullah konusunu tartışmayacağını belirtmektedir. Çünkü bu kimse Allah ile musafaha edilebileceğini, boynuna sarılabileceğini ve eliyle dokunabileceğini iddia edebilir. Bkz. Abdulcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an*, Kahire 1329, 358-359; Nesefî, *Tabsıra*, I, 509-510.

<sup>8</sup> Abdulcebbar ve diğer Mutezilî kelamcılara göre akıl ve akla bağlı bilgi vahiyden öncedir. Bu zorunlu olarak herkesçe bilinir. Biz nassları ancak mevcut aklımızla ve bilgilerimizle anlamak durumundayız. Zira önceden Kur'an var olup da insanlar bembeyaz bir sayfa gibi zihinleriyle sonradan Kur'an'a muhatap olmuş değillerdir. Herkes bilmektedir ki biz, akıl ve bilgilerimizle var idik. Yani vahye bakarak ontolojik ve epistemolojik önceliğimizin olduğunu kimse inkâr edemez. Abdulcebbar, *Muğni*, VII, 174-175; XVI, 395; *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile*, (tah. Fuad Seyyid), Tunus 1986, 139; Kamil Güneş, "Mu'tezilî Düşünce Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine" (Kâdî Abdulcebbar Örneği), *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, no.01, 2004, 140.

Fakat aklın önceden belirlediği ilkelere uyduğu müddetçe nassın zahiri öylece kabul edilebilir.<sup>9</sup>

Bilindiği gibi tevhid ilkesi, Mu'tezile inancının adaletle birlikte iki aslından birisidir. Mu'tezilî kelamcılar tevhid ilkesini rasyonel temellere oturtmaya çalışmışlardır. Buna göre Allah birdir, hiçbir şey O'nun misli gibi değildir. O her şeyi işitir ve görür; cisim, suret, et, kan, cevher ve arazdan oluşmaz; rengi, tadı, kokusu ve dokunulacak yeri yoktur; sıcak, soğuk, yaş, kuru, uzun, geniş ve derin gibi azalarla vasıflanamaz; birleşme, parçalanma, hareket, sükûn gibi vasıflarla nitelenemez; sağ, sol, ön, arka, üst, alt gibi herhangi bir yönde olduğu söylenemez; mekân O'nu kuşatamaz, üzerinden zaman geçmez, bir şeye hulul etmesi düşünülemez, mahlukatın hudûsuna delalet eden sıfatlardan birisiyle vasıflanamaz; son, sınır, yön ve mesafe ile nitelendirilemez, doğmamış ve doğurmamıştır, hiçbir kudret O'nu ihata edemez, hiçbir örtü O'nu kuşatamaz, duyular O'nu idrak edemez, hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez, hatıra gelen ve hayal edilen hiçbir şey O'na benzetilemez, mahlukattan önce mevcuttur, ezelden beri âlim, kadîr, hayydir ve böyle kalmaya devam edecektir, gözler O'nu idrak edemez ve görmez; vehimler O'nu kuşatamaz, kulakla işitilmez, yalnızca O kadîmdir...<sup>10</sup> Mu'tezilî düşünürler bu konudaki bütün nassları da tevhid inancı bağlamında tevil etmişlerdir. Dolayısıyla tevhid inancıyla uyuşmayan, O'nun cisim, araz, yön ve sınırının olmasını çağrıştıran veya gerektiren nassı O'nu tenzih etmek için reddetmiş veya tevil etmişlerdir. Örneğin O'ndan yönü nefyetmişlerdir. Çünkü O'nun herhangi bir yönde olması mahallinin<sup>11</sup> olmasını, mahallinin olması cisim olmasını doğurur. Cisim olması ise Allah'ın muhdes olmasını gerektirir.

<sup>9</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, VII, 174-175; XVI, 395; *Fazlül-İ'tizâl*, 139; Kamil Güneş, *a.g.m.*, 137, 141-142; Ramazan Altıntaş, "Mutezile'de Akıl Anlayışı", (*Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri kitabı içinde*), Elazığ 2004, 317-321; M. Sait Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, 8; ayrıca bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tah. M. Seyyid Geylani), Kahire 1986, I, 56; A. Mahmud Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlakiyye fi Fikri'l-İslam*, Beyrut 1992, 41-42; Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1996, 60; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983, 83; İbrahim Aslan, *Kadî Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, 193-196; Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 303/915)'ye göre de Kur'an'ın getirdiği tevhid ve adalet dair haberler, akılda olanları tekit etmek için gelmiştir. Nassların, başlangıçta kendileriyle istidlalde bulunulmalarına imkân veren delil olmaları ise imkânsızdır. Nass ancak akılda olan bir ilkeye dayandığı müddetçe delil olarak kullanılabilir. Rü'yetin olabileceğine işaret eden nasslar da bu bağlamda ele alınmalıdır. Onların akılda olan bilgiye uygun olup olmadığı incelenmelidir. Akılda ise rü'yetin mümkün olmadığı bilgisi bulunmaktadır. Yani bu nasslar delil olamaz. Bu doğrultuda Ebû Ali ve Ebû Hâşim (ö. 321/933) rü'yetin caiz olduğunu ileri süren Ehl-i Sünnet'in delil olarak kullandıkları ayetleri tevil etmiştir. Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 174-175, 227, 230.

<sup>10</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 155-156.

<sup>11</sup> Allah'a bir mekân isnat etmek, O'nun mahiyetini, hâdis olanların mahiyetine eşitlemektir.

Kâdî Abdulcebbar ve diğer Mu'tezilî düşünürler Allah'ın zâtını tenzih etme ve Müşebbihe ile Haşviyye başta olmak üzere antropomorfik düşünceleri reddetme adına, O'nu aşırı derecede soyutlamışlardır. Bu doğrultuda Allah'a pozitif ve betimleyici nitelikler atfetmek yerine daha çok selbi nitelemelerle yetinmişlerdir.<sup>12</sup> İlahi sıfatların beşeri dildeki anlamlarıyla literal olarak Allah'a atfedilmesini tevhid ilkesine aykırı bulmuş ve onların mecazi kullanım olduklarını öne sürmüşlerdir.<sup>13</sup> Çünkü beşeri dilin Allah hakkında doğrudan kullanımı, çoğu zaman O'nun insanlara benzetilmesiyle sonuçlanmakta, bu da O'nun aşkınlık boyutuna halel getirmektedir. Allah'ın aşkınlığının vurgulanmasında, O'nun her an karşılaştığımız, gördüğümüz, hissettiğimiz, dokunduğumuz olgu ve olaylardan uzak oluşunun gösterilmesi önemli yer tutmaktadır. Çünkü beş duyuyla algılanan her şey sonlu, koşullu ve geçicidir; bunların uluhiyetin aşkın, koşulsuz ve sonsuz doğasıyla bağdaşık bir yönleri bulunmamaktadır.<sup>14</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili konularda mecazi ifadeler içeren ayetleri Allah'ın zâtı ile uyumlu şekilde anlamak için, aklın önceden birtakım gerekli ilkeleri bilmesi elzemdir. Öyle ki Allah'ı tenzih ederken son derece belirleyici akli ölçütler konulmalı ki, O'nu mahlukata benzemekten uzak tutmuş olalım. Aksi takdirde nasslarda geçen ifadeler antropomorfist düşünceye teslim edilmiş olur. Bu bağlamda mesela Allah'ın cisim olmasının imkânsızlığı önceden bilinmeden "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."<sup>15</sup> ayetinin doğru anlaşılması imkânsızdır.<sup>16</sup>

Kısacası Kâdî Abdulcebbar prensip olarak Allah'ın bir olduğu ve benzeri bulunmadığı esasından hareket ederek, O'nun gözle görülemeyeceğini savunmuştur. Çünkü göz, ancak bir yerde ve yönde bulunan sonlu ve sınırlı maddi varlıkları görebilir. Bu durumda Allah'ın gözle görüleceğini iddia eden, O'nu cisimler gibi görülebilen bir varlık olarak vasıflandırmış olur. Oysa O, maddi özellikler taşımaktan münezzehtir. Tevhid prensibi de Allah'ın sıfatlarının beşerin ve cisimlerin sıfatlarına benzememesini gerektirir. Önceden belirlediği bu akli çıkarımdan hareketle nassı da bu çerçevede anlamış ve tevil etmiştir.

## 2. Rü'yetullahın Reddine İlişkin Akli Deliller:

Kâdî Abdulcebbar'a göre teşbih ve tecsimden kaçınmak için rü'yetullahın reddedilmesi elzemdir. O, Allah'ın ahirette görülmesini olumsuzlarken bu dünyadaki görmenin gerçekleşme şartlarını ahiret için de

<sup>12</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (tah. Abdülkerim Osman) Kahire 1996, 195-199; ayrıca bkz. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, 12-13.

<sup>13</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, 151; bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, 81.

<sup>14</sup> Temel Yeşilyurt, *a.g.e.*, 91.

<sup>15</sup> Şura 42/11.

<sup>16</sup> Bkz. Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (tah. A. Muhammed Zarzûr), Kahire 1969, I, 5.

uygulamıştır. Yani rü'yetin gerçekleşmesinin şartlarını dünya ve ahiret açısından eşitlemiştir.

Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki Kâdî Abdulcebbâr keyfiyetsiz ve cisimlere benzeme olmaksızın Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu ifade eden Ehl-i Sünnet'i küfürle itham etmemektedir. Çünkü Allah'ın görülemeyeceğini bilmemek, O'nun zât ve sıfatları hakkında bilgi eksikliği oluşturmaz. Dolayısıyla rü'yet konusunda Abdulcebbâr'ın temel kaygısı ulûhiyet tasavvuruna halel getirmemektir denilebilir. O, Allah'ın görülmesini reddederken akli ve nakli nedenlere dayanır.<sup>17</sup> Onun ileri sürdüğü akli deliller şunlardır:

#### 1. Karşıda Bulunma (Mukabele) Delili:

Bu delile göre insan ancak göz organı ile görebilir. Göz ise baktığı nesneyi ancak karşıda, karşıdakine hulûl etmiş/sızmış veya karşıda olma kapsamındayken görebilir. Belirtilen son iki husus, nesneye hulûl etmiş durumdaki siyahlık, beyazlık vb. arazlar ile kişinin aynaya yansıyan halini görmesi gibi hükmen karşıda bulunma durumudur. Allah'ın ise nesnelere karşısında, onlara hulûl etmiş veya bu kapsamda olması düşünülemez. Çünkü karşıda bulunma cisim ve arazlar için geçerlidir.<sup>18</sup>

Kâdî Abdulcebbâr "Allah, karşısında olmadığı halde insanları görüyorsa, insanlar da kendi karşısında olmadan bir şeyi görmesi mümkündür." görüşünü şu şekilde eleştirmiştir: Allah'ın insanın karşısında olması imkânsızdır ama görülmesi mümkün varlıkları görür. Çünkü Allah zâtı dolayısıyla ve duyu organsız görmektedir. İnsan ise objeyi duyu organı ile görmektedir. Şayet Allah görülebilseydi, ancak duyu organıyla görülebilirdi. Duyu organıyla rü'yetin gerçekleşmesi için de duyu organının sağlam olması ve görülecek nesnenin görenin karşısında olması elzemdir. Bu ise Allah için söz konusu değildir.<sup>19</sup>

Kâdî Abdulcebbâr "İnsan kendi karşısındakine hulûl etmiş olan şeyi görebilir, zira karşıdakine hulûl edenin değişik olması mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın ahirette görülmesi mümkündür." iddiasını şöyle eleştirir: Âdete göre olanda değişiklik mümkündür. Sıcak, soğuk, kar, yağmur gibi şeyler adet konumunda olduğu için bölgelere ve hava durumuna göre değişebilir. Fakat adet, insanın görmesi konusunda bir değişikliğe neden olmaz. Aksi takdirde insanın perdelenmiş, uzak ve latif

<sup>17</sup> Bkz. Abdulcebbâr, *Şerh*, 233; ayrıca bkz. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, İstanbul 2002, 253.

<sup>18</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 248; Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 359; Ebu Reşîd Nîsâburî, *Fî't-Tevhîd*, (tah. M. Abdulhâdi Ebu Ride), Mısır 1969, 605-606; Hudr Muhammed Nebhe, *Tefsiru'l-Kâdî Abdulcebbârî'l-Mutezilî*, Lübnan 2009, 173.

<sup>19</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 143; *Şerh*, 250.

olanı da görmesi mümkün olabilirdi. Bunun muhal oluşu Allah'ın görülemeyeceğinin kanıtıdır.<sup>20</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbar "İnsan, karşısında olmadığı halde aynadan kendi yüzünü görmektedir. Öyleyse nesne ancak kişinin karşısında olduğu takdirde görülebilir denemez." iddiasını ise şöyle yanıtlar: Burada insanın yüzü mukabil hükmündedir. Nitekim ışık bulunduğu yerden ayrılıp aynaya ulaşır ve ayna göz gibi olur. Sonra geriye yansır ve böylece insan, yüzünü kendi karşındaymış gibi görür.<sup>21</sup>

## 2. Makul Engeller Delili:

Objenin görülememesinin bir nedeni de -idraki ortadan kaldıran-makul engellerdir. Bunlar, görülecek olan nesnenin çok yakın veya uzakta bulunması, başka bir nesne tarafından perdelenmiş veya örtülü olması, cevher-i ferd gibi henüz yoğunluk kazanmamış şeffaf/latif bir halde bulunması, melekler ve cinler gibi çok ince ve hassas/rakik bir yapıya sahip olması ve görülecek şeyin görme hizasının (muhâzât) dışında olmasıdır. Bu koşullar söz konusu olduğunda cismin görülmesi imkânsızdır. Fakat bu engeller cisimler için geçerlidir. Bunların Allah hakkında düşülmesi muhaldir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Allah'ın görülmemesi herhangi bir engelden kaynaklanmayıp, kendi zâtında rü'yetin imkânsızlığındandır. Şu halde rü'yete mani bir -dış- engel bulunmamaktadır.<sup>23</sup> Buna karşılık zâtı gereği görülemez olmayan ve makul engellerle de sınırlanmamış bir varlığın görülmesi ise akli ve tabii zorunluluktur.

Makul engeller, gözden çıkan ışınların görülene ulaşmasını engelleyerek görmeye mani olmaktadır. Örneğin gözden çıkan ışık hüzmeleri, kesif bir örtüyle kapatılmış objeye ulaşamaz; gözden ayrılan ışık, uzaktaki bir cisme de ulaşmadan dağılıp etkisini yitirir. Bu sebeple de görme gerçekleşmez. Yine gözden çıkan ışık düz bir çizgide ilerlediğinden bakış açımızın dışında kalan nesnelere ulaşması mümkün değildir. Şeffaf yapıdaki cisimler ise diğer kesif cisimler gibi ışığı yansıtmadığından onların görülmeleri ışığın kuvvetine bağlıdır, onlar ancak göz ışığının kuvveti artırıldığı takdirde görülebilir. Cisimlere hulûl etmiş durumdaki arazların görülmesi ise cismin görülme şartlarına bağlı olduğundan kendilerine mahsus bir şart veya engelden söz edilemez.<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar burada kendi döneminde geçerli olan bilimsel verileri kullanarak bir delil geliştirmiş ve rü'yetullahın mümkün olmadığını bu şekilde açıklamıştır. Bu noktada görmenin her ne kadar gözden çıkan ışınlarla gerçekleştiğini

<sup>20</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 251.

<sup>21</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 141; *Şerh*, 249; *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse (Mutezile'nin Beş İlkesi)*, (ter. İlyas Çelebi), İstanbul 2013, 402 (bundan sonraki dipnotlarda tercümenin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

<sup>22</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 115-116; Abdulcebbar, *Şerh*, 257-258; Nesefî, *Tabsıra*, I, 513.

<sup>23</sup> Bkz. Abdulcebbar, *Şerh*, 253.

<sup>24</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 117-118.



savunsa da modern tıp verilerine göre görmenin, ancak dışarıdan insan gözüne gelen ışıkların saydam tabakada kırıldıktan sonra, gözbebeğinden geçerek merceğe ulaşmasını müteakip gerçekleştiği kabul edilmektedir.<sup>25</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre görülmeyen şey, ya var olan doğal bir engel ya da idrak edilebilir olmaması sebebiyle görülmeyebilir. Allah bir engel nedeniyle değil; kendi varlığında görülemez olduğu için rü'yeti muhaldir.<sup>26</sup> Cisim ve arazlar gözden çıkan ışığın kendilerine veya buldukları mekâna ulaşmasıyla görülürler. Allah'ın görülememesi gözdeki bir zayıflıktan veya gözden çıkan ışınların O'na ulaşmamasından değildir. Aksi halde O yaratılmışlara benzemiş olurdu.<sup>27</sup> Nitekim bazı fiiller, bir engelden ötürü yapılamaz ama engel ortadan kalkınca o fiil yapılabilir. Bazı fiiller de var olan bir maniden ötürü değil de gücümüzün üzerinde olduğu için gerçekleştirilemez. Yaratma fiili buna örnektir. Keza tat da özü itibariyle görülmez. Aynı şekilde zâtı itibariyle bilinmesi imkânsız olan bir şeyin kalple bilinmesi de mümkün değildir.<sup>28</sup> Aslında Mu'tezile, Zeydiyye, Havâric ve Mürcie'nin geneline göre de rü'yetullah Tanrı'nın ontolojik karakteri açısından imkânsızdır.<sup>29</sup>

### 3. Şimdiki Zamanda Görülmemesi Delili:

Bu delilin açılımı şöyledir: Eğer Allah makul engellerin kaldırılmasıyla idrak edilebilir olsaydı; O'nu şu anda görmemiz gerekirdi. Mademki O'nu şimdi göremiyoruz, öyleyse O'nun görülmesi muhaldir.<sup>30</sup> Başka bir ifadeyle Allah kendiliğinden görülecek olursa O'nu şimdi de görmemiz gerekirdi. Şimdi görseydik, zorunlu olarak bilmiş olurduk. Çünkü görmek bilgiye götüren bir yoldur ve biz bunu içimizde hissederiz. Fakat gerçek böyle değildir.<sup>31</sup>

Eğer Allah görülebilseydi, cevher ve arazlar gibi O'nu olduğu hal üzere idrak etmemiz/bilmemiz gerekirdi. O'nu şimdi görmememiz O'nu zaruri ilimle bilmediğimizi de göstermektedir. Nitekim bazıları O'nu inkâr etmektedir. Bu noktada bazıları O'nu görebiliyor, bazıları ise göremiyor da denilemez. Çünkü şu anda görülmüyor olmasının nedeni görülmesinin muhal olmasındandır.<sup>32</sup> Buna karşın Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Abdulcebbar'ın "Allah görülebilseydi görürdük." iddiasına şöyle karşı çıkar:

<sup>25</sup> Bkz. William F. Ganong, *Tıbbi Fizyoloji*, (çev. Ayşe Doğan), İstanbul 1995, 160, 163.

<sup>26</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 253, (408).

<sup>27</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 109-110, 115.

<sup>28</sup> Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 115, 140.

<sup>29</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 139.

<sup>30</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 253.

<sup>31</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, 261; Râzî, *Meâlimu Usulî'd-Din*, (ter. Nadim Macit), Erzurum 1996, 70; H. Muhammed Nebhe, *Tefsiru'l-Kâdî Abdulcebbar*, 173; bkz. Adududdin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut tsz., 307-308; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, 254.

<sup>32</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 99.

Sonradan olan şeylerin bazı şartların bulunmasıyla birlikte görülmelerinin zorunlu oluşu, dolayısıyla, aynı şartların bulunması halinde Allah'ın zorunlu olarak görülmesi şeklinde bir görüşü ve benzetmeyi kabul edemeyiz. Zira O'nun görülmesi, sonradan olanların görülmesinden farklıdır. Bir obje hakkında oluşan yargı ona karşıt durumda olanlarda da aynen geçerlidir denemez.<sup>33</sup> Aslında Kâdî Abdulcebbar şahid ile gaibi eşitlemiş ve Allah'ın görülmesinin bu dünyada test edilemediğinden hareketle de rü'yetin imkânsızlığını savunmuştur. İddiasını da rasyonel gerekçelerle desteklemiştir.

Burada Eş'arîlerin geliştirdiği, daha sonra Mâtürîdî kelamcılarının da tartıştığı "varlık delili" üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu delile göre günlük hayatta gerçekte var olan bütün şeyler görülmektedir. Var oldukları için her zaman görülebilen nesnelere hakkında şu değerlendirme yapılabilir: Her an cevher ve araz gibi hakikatı ve yapıları farklı birçok şey görülmektedir. Örneğin renkler görüldüğü gibi cisimler de görülmektedir. Bunların ortak özellikleri ise mevcut ve hâdis olmalarıdır. Hudûs görmeyi sağlayan bir etken değildir. Çünkü hudûs sonradan var olma, üzerinden yokluk geçen bir varlıktan ibarettir ki, yokluğun belirli bir hükme varmada herhangi bir değeri yoktur. Bu durumda var olma, görülmeye imkân tanıyan mutlak bir illettir. Allah da mevcut olduğuna göre O'nun görülmesi elzemdir.<sup>34</sup> Diğer taraftan görülemeyen mevcutlar görülmesi muhal olduğu için değil, Allah'ın kanununu/âdetini onların görülmemesi tarzında işletmesindedir. Şu halde görülmeyi zorunlu kılan sebep, gözde görülene ait rü'yetin yaratılmasıdır. Allah gözde -görülenin rü'yetini yaratmayıp-rü'yetin zıddı bir görüntü yaratırsa, görme olayı gerçekleşmez. Ayrıca objeler, görülmediği zaman görülebilmek vasfını da kaybetmez. Bu tıpkı Allah'ın insanda bir şeyin ilmini yaratmasıyla o şeyin bilinip, yaratmaması halinde de insanın onun bilgisinden mahrum kalması gibidir. Belirtilen varlığın şimdi bilinmiyor olması, onun bilinebilir olma vasfını yitirdiği

<sup>33</sup> Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, 71; *el-Muhassal*, 186.

<sup>34</sup> Râzî, *Kitabu'l-Erbain*, Haydarâbâd 1353, 191; *el-Muhassal*, 182-183; Bakillânî, *Kitabu't-Temhid*, (tah. İ. Ahmed Haydar), Beyrut 1993, 302; *el-İnsâf*, 176; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 123, 127; Nesefî, *Tabsıra*, I, 535-538; Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, 66; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 188; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 311; İbn Fûrek, *Mucerredü Makalati'l-Eş'arî*, (tah. D. Gimaret), Beyrut 1987, 81-82; Nesefî varlık delilini farklı şekilde açıklamıştır: İnsan maddi âlemde cevher, araz ve oluşları görebilir. Görme duyusu ile bir cevheri diğerinden ayırt ettiğimiz gibi; beyaz ve siyahı, hareketli ve sakin olanı, birleşmiş ve ayrı olanı ayırt edebiliriz. Şayet bunlar görülemeyip sadece cevherleri görülseydi, o zaman beyaz ve siyah, hareketli ve sakin birbirinden ayıramazdı. Bu cinslerin ortak özelliği var olmalarıdır. Çünkü renk ve oluşların cevheri, cevherlerin de renk ve arazları bulunmaz. Hareket ve sükûnda ise ne cevher ne de renk vardır. Bu durumda görülmenin nedeni var olmadır. Bkz. Nesefî, *Temhîd*, 222; Eş'arî, *Kitabü'l-Luma' Fî'r-Reddi Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (tah. Hammude Gurabe), Mısır 1955, 62; Hammude Gurabe, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, 119-120.

anlamına da gelmez.<sup>35</sup> Neticede Ehl-i Sünnet'e göre cismin görülebilir olması cisim olmasından kaynaklanmamaktadır.<sup>36</sup> Buna karşılık Kâdî Abdulcebbar'a göre ise rü'yet, zaman, mekân ve diğer arızı özelliklerin farklılaşmasıyla değişmeyen zâti bir niteliktir. Esasen cevher ve renkler görülebilirler. Bunlar cisim oldukları için büyüklük, küçüklük, uzunluk ve kısalıkları algılanabilir. Dolayısıyla görme duyusu sağlam ve engeller kaldırılmış ise cins olarak cisimler algılanır. Bu durumda mevcudun görülmesi, kendi cinsinin görülme imkânına bağlıdır. Cins olarak görülemiyorsa, onun görülmesi muhaldir. Şu halde her mevcut olan görülebilir denemez. Aksi halde irâde, ilim, itikad, kerahet, fikir, tat ve koku gibi niteliklerin de görülmeleri gerekirdi. Sonuçta bir şeyin görülebilmesi ancak kendi zâtında bulunan bir özelliğe bağlıdır.<sup>37</sup> Bu özellik objenin mevcut olmasıyla beraber bir mahalde bulunmasıdır. Yoksa sadece vücudiyet, idrak etmeyi mümkün kılan bir yeter neden değildir.<sup>38</sup> Kısacası cevher ve araz sahip olduğu -görülme- özelliğinden ötürü görülmektedir. Allah ise görülebilen varlıklara ait yön, mekân, mahal gibi vasıflara sahip olmadığı için görülemez.

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbar'a göre bir şey ancak zâtî sıfatının gerektirdiği en özel durumda görülür. Allah da zâtî gereği vardır ve mevcuttur. Dolayısıyla Allah ancak zâtî nedeniyle görülür. Yoksa mevcudiyeti nedeniyle görülür denemez. Neticede O görülebilseydi, olduğu hal üzere görülecekti. Ahirette O'nun nitelikleri değişmeyeceği için, orada da görülür denemez.<sup>39</sup> Buna ilaveten Allah'ın bakanın gözünde rü'yeti ve idraki yaratması ile nesnelere görülür de denemez. Çünkü idrak ek bir nitelik değildir. Aksi takdirde gören kimsenin, istenen şartlara sahip olmasına rağmen Allah'ın onda idraki yaratmaması nedeniyle bazı durumlarda görmemesi gerekirdi. Örneğin önümüzde fil, deve vb. olmasına rağmen Allah'ın bizde idraki yaratmaması nedeniyle onları görmememiz gerekirdi. Bunun neticesindeyse edinilen bilgiye güven kalmaz ve gören kimseler körler durumuna düşerdi.<sup>40</sup> Özetle Abdulcebbar görülmeyi cisimlerle, Sünni paradigma ise Allah'ın ahirette görülebileceğini temellendirmek için var olanla sınırlamıştır. Kanaatimizce görmek için "var olmak" zorunlu bir koşul olabilirse de, her var olanın görülebilirliğini iddia etmek makul olmayabilir.

<sup>35</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 254; Neseî, *Tabsıra*, I, 545-546; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 97; Bakillânî, *el-İnsâf*, 182.

<sup>36</sup> Abdulkahir Bağdâdî, *Usulî'd-Din*, İstanbul 1928, 98-99; Neseî, *Temhîd*, 222; Sâbûnî, *Bidâye*, 96; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 184; Neseî'ye göre rü'yet, Allah'ın gözde yarattığı bir arazdır. Görmenin gerçekleşmemesi bir engelden ötürü değil, aksine Allah'ın o an rü'yeti yaratmamasındandır. Keza taraflar arasında hiçbir engel bulunmasa dahi, O'nun rü'yeti yaratmamayı dilemesi halinde görme gerçekleşmez. Neseî, *Tabsıra*, I, 546-548.

<sup>37</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 83; ayrıca bkz. *Şerh*, 253-254; İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, 275.

<sup>38</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 84, 88.

<sup>39</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 254.

<sup>40</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, 255, (410); Neseî, *Tabsıra*, I, 546.

Aslında dünyada mevcut olan pek çok şeyi görmediğimiz doğrudur. Bu, nesnenin görülemez oluşundan değil, insana onu görebilecek yetenek verilmemesindedir. Bu anlamda varlık görmeyi mümkün kılan bir illet olup, görme var olmanın zorunlu bir sonucu değildir denilebilir.<sup>41</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbar, “Allah’ın görülmesine mani olan şey, nefsinin bize göstermeyi dilememesidir. Eğer dileseydi, O’nu görürdük.” itirazını şöyle reddeder: Bu iddia doğru olsaydı “Ma’dum, Allah onu göstermeyi dilemediği için görülemez. Eğer dilerse onu görürüz.” yargısı da geçerli olurdu. Bu iki ifade de çelişkilidir. Aslında meşîet imkânsız olana değil, mümkün olana dahildir. Halbuki Allah’ın görülmesi imkânsızdır.<sup>42</sup>

Kâdî Abdulcebbar’ın buraya kadarki açıklamalarından hareketle görmenin gerçekleşme şartları şöyle sıralanabilir: Görenin hayat sahibi olması, duyularının sağlıklı olması, görmeyi etkileyecek veya engelleyecek doğal yoksunluğun/makul engellerin kaldırılmış olması, görülecek olan şeyin mevcut olması ve idrak kapsamı içerisinde (mukabilde) olmasıdır.<sup>43</sup> Gören ve görülene ait bu beş şart gerçekleşmişse artık rü’yet kaçınılmazdır. Fakat görülende bulunması gereken şartlar cisimler için geçerlidir. Kâdî Abdulcebbar gözün cisimleri görmesi için gereken şartları rü’yetullahın da gerçekleşmesinin illeti kılmıştır. Aksi halde makul engellerin kaldırılmasıyla Allah’ın şu anda görülmesi gerekirdi. O’nun görülmemesinin nedeni ise ontolojik yapısından kaynaklıdır.

Kâdî Abdulcebbar’ın görmenin gerçekleşme şartları olarak öne sürdüğü hususlar Ehl-i Sünnet kelamcılarının da kabul ettiği şartlardır. Fakat Allah’ın görülmesi konu olunca onlar belirtilen şartların zorunlu olmadığını kabul ederler. Böylece sonlu ve sınırlı maddi varlıklara teşbih edilmeksizin O’nun görüleceğini kabul ederler.<sup>44</sup>

Özetle Müşebbihe ve Mücessime’nin antropomorfist yaklaşımlarla şahidde olanı, bize gayb olana aşırı bir biçimde ve tamamen insana benzeterek düşükleri literal aşırılığa, Abdulcebbar ve diğer Mu’tezilî düşünürler, tevhid ve adalet prensibi adına bir başka yönden düşmüştür, denilebilir. Dolayısıyla bir taraf cisimleştirmek suretiyle aşırı gidip, gayb

<sup>41</sup> Bkz. Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah Tartışması”, 511; Ehl-i Sünnet’in yaptığı gibi görmenin var olmaya bağlanması Allah’ın görülmesini mümkün kılacaktır. Zira bazı kelamcılar da görmeyi, var olmanın dışında herhangi bir şarta ihtiyaç duymadan Allah’ın yarattığı bir yeti olarak açıklamıştır. Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, 135; el-İcî, *el-Mevâkif*, 311.

<sup>42</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 260.

<sup>43</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, 248-249; 250, 254; ayrıca bkz. *Muğnî*, IV, 115-116.

<sup>44</sup> Bkz. Mesela Mâtürîdî’ye göre aydınlık, karanlık ve gölge örneklerinde olduğu gibi bazen görmenin gerçekleşme şartları olmadan da görme gerçekleşebilir. Mâtürîdî, Mutezile’nin beşerî yapıyı esas alarak görmenin kriterlerini belirlemesini tenkit etmiştir. Zira duyulur âlemde insan bilgi vasıtalarıyla ancak arazi ve cismi bilebilmektedir. Ama bunun dışında insanın duyu ötesine ait bilgisi de mevcuttur. Şu halde rü’yet de buna eşdeğerdir. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 129; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 184-188.

olanı bu dünyaya hapsederken diğer taraf tenzih düşüncesiyle gaibte olanın kendi niteliklerini bu dünyaya hapsedmektedir.<sup>45</sup>

### **2.1. Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın İmkânını Savunanların İleri Sürdüğü Aklî Delillere Yöneltilmiş Eleştiriler:**

Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî* adlı eserinde Allah'ın görülebileceğini kabul edenlerin iddialarını tek tek sıralamış ve ardından bu iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Aşağıda bunları maddeler halinde ele alacağız:

1. Allah eşyayı ve kendisini görür. Allah'ın nefisini görmesi, kendisini göstermesinin de mümkün olduğunun delilidir.<sup>46</sup> Kâdî Abdulcebbar bu iddiayı iki şekilde reddeder: Birincisi Allah'ın kendisini gördüğü doğru değildir. Allah zâtı gereği hayy ve müdriktir. O, varlıkları -mevcut olmak şartıyla- hayy olduğu için görmektedir. Hayy olması ise O'nun zâtının gereğidir. İkincisi Allah kendi zâtını görüyorsa ma'dum şeyleri de görmesi gerekmektedir. Eğer ma'dum şeylerin görülmesi imkânsız olduğu için onları göremediği iddia edilirse, bu durumda Allah'ın da görülmemesi gerekir. Dolayısıyla O'nun ezelde kendi zâtını da görmemesi gerekir.<sup>47</sup> Bu noktada gören görülene kıyas edilemez. Çünkü gören, duyuları sağlam ve hayy olduğu için varlıkları görmektedir. Görülen ise kendisi görülme vasfına sahip ve o anda mevcutsa görülebilir. Allah ise böyle değildir. Şu halde hayy olanın varlıkları görmesi gerektiği gibi, görülmesi de gerekir iddiası çelişki içermektedir. İnsanın görülmesi mümkün olduğu için kendi kendini görmesi de mümkündür. Allah ise zâtı itibarıyla görülemediği için O'nun kendi zâtını da görmemesi gerekir.<sup>48</sup> Başka bir anlatımla mevsufun bazı konularda başkasıyla aynı sıfatı taşıması, diğer konularda da aynı sıfata sahip olmasını gerektirmez. Yani Allah ve insan görebilir, bu sebeple görülme açısından da benzerdirler denilemez. İnsan bir şeyi hareket ettirirken kendisi de hareket eder. Keza insan başkasını görürken kendisi de görülür. Fakat Allah bir şeyi hareket ettirirken kendisinin de hareket etmesi gerekmez. Aynı şekilde Allah'ın bizden birisini görmesi onun cisim olmasını veya duyu organının olmasını gerektirmez. Çünkü O duyu organına ihtiyaç duymaz. Hâsılı O, her şeyi görür ama hiçbir şekilde görülemez.<sup>49</sup>

2. Şahid âlemde kâdir ve fâil olan her şey görür ve görülür. Allah da fâil ve kâdir olduğuna göre O'nun da görülmesi gerekmektedir. Kâdî

<sup>45</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhan fi Usulî'l-Fıkh*, Mısır 1418, I, 104; Kamil Güneş, *a.g.m.*, 158.

<sup>46</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, Beyrut tsz., 17; İbn Furek, *Mücerredü Makâlât*, 81-82; Abdulcebbar, *Şerh*, 272; *Muğnî*, IV, 176; Nisâburî, *Fi't-Tevhîd*, 602.

<sup>47</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 272-273; ayrıca bkz. Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, (tah. Esad Temim), Beyrut, 1992, 163.

<sup>48</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, 273-274.

<sup>49</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 176-178.

Abdulcebbâr'a göre ise insan fâil ve kâdir olduğu için değil cevher olduğu için görülür. Allah ise kâdir ve fâildir ama cevher değildir.<sup>50</sup>

3. Duyulur âlemde cevher ve cisim zâtıyla kaim oldukları için varlıkları idrak edilebilmektedir. Allah da zâtıyla kaim ve mevcuttur. Dolayısıyla O'nun görülmesi elzemdır.<sup>51</sup> Ancak Kâdî Abdulcebbâr'a göre cevherin görülmesinin illeti zâtıyla kaim olması, vücûdiyeti konusunda mahal ve mekâna ihtiyaç duymaması değildir. Örneğin Allah ve O'nun iradesi zâtıyla kaimdir, herhangi bir yer ve mekâna ihtiyaç duymamaktadır ve görülmemektedir.<sup>52</sup> Temelde rü'yetin imkânsızlığı duyu organındaki bir engele değil de varlığın oluşuna/yaratılışına bağlıdır. Sözelimi tat ve koku görülmez ama bunlar diğer duyu organlarıyla hissedilir. Zira her şeyi gözümüzle idrak edebilseydik bu durumda diğer duyu organlarına da ihtiyaç kalmazdı.<sup>53</sup> Ayrıca beka ve hudûs da cevherin görülmesinin illeti değildir. Cevher hudûs durumundayken görülebiliyorsa, beka durumunda da görülebilir.<sup>54</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ses, koku ve tat gibi mevcut olan şeyler de görülebilir. Fakat görülmelerini sağlayacak şartta haiz değildirler. Yani âdetullah ve sünnetullahı göre Allah insanda ses, tat, koku vb. mevcutları görme özelliğini yaratmamıştır. Yoksa bunların görülmemeleri, rü'yeti muhal olduğu için değildir. Şartın bulunmaması da rü'yetin imkânsızlığının kanıtı olamaz.<sup>55</sup>

4. Allah'ın görülmesi ya mümkündür ya da mümtendir. Mümkünse O'nun görülmesi; mümteni ise bunun zaruri veya istidlali bilgiyle bilinmesi gerekir. O'nun görüleceği zaruri olarak bilinmemektedir. İstidale başvurarak Allah'ın görülemeyeceği hakkında öne sürülen deliller de geçersizdir. Rü'yetin mümkün olması durumunda O'nun yaratılanlara benzeyeceği itirazı da temelsizdir. Buna karşın Abdulcebbâr'a göre Allah'ın görülemeyeceğinin kanıtları apaçıktır. Aslında söz konusu kanıtlar olmasa bile, bu, Allah'ın görülebileceği anlamına gelmez. Yani bir şeyin yokluğu hakkında delilin olmayışı, o şeyin var olduğunu göstermez. Aksine onun varlığı hakkında şüphe devam eder. Aslında Allah'ın görülmediğine dair bir delil olmadığı için o görülebilir iddiası ile O'nun görüleceğine dair bir delil olmadığı için görülemeyeceği iddiası birbirinin aynıdır ve geçersiz bir çıkarımdır. O'nun görüleceğinin kanıtı varsa bu ortaya konmalıdır. Buna ilaveten asıl olan görülmektir. Görülmemesine dair bir delil yoksa O görülecektir de denemez. Çünkü bunun zıddı da iddia edilebilir.<sup>56</sup>

5. Rü'yet görülen şey üzerinde değişime neden olmaz. Bazı şeyler kare, yuvarlak veya hareket halinde görülür. Rü'yet nedeniyle kare yuvarlak olmaz; hareket halindeki durmaz. Keza araz cevhere; cevher de araza

<sup>50</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 179.

<sup>51</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 180; bkz. Neseî, *Tabsıra*, I, 526.

<sup>52</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 180.

<sup>53</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 180.

<sup>54</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 182.

<sup>55</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 184; Neseî, *a.g.e.*, I, 526-527, 547-548.

<sup>56</sup> Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 185.

dönüşmez. Rü'yet görülenin hâdis ve kadîm oluşuna da tesir etmez. Dolayısıyla Allah, O'nu görenin muhdes olmasından ötürü hâdis olmaz. Ayrıca rü'yet için gözden O'na ulaşacak bir ışığa ve görme mesafesine de ihtiyaç yoktur. Bu durumda O'nun görülmesi elzemdir.<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre ise rü'yetin görülenin hakikatine tesirinin olmaması, Allah'ın görülebileceği manasına gelmez. Aslında varlığın görülmesi, onun ontolojik yapısında değişiklik oluşturmaz. Fakat Allah'ın gözle görülmesi, cisim veya araz olmasını gerektirir.<sup>58</sup>

6. Rü'yetin Allah'tan nefyi, âlim ve gören olmasının nefyini gerektirir. Mu'tezile, her görülenin sınırlı olduğunu iddia etmiştir. Keza her gören ve âlim de mahduttur. Allah da gören ve âlim olduğuna göre O'nun görülmesi gerekmektedir. Bu iddiaya Kâdî Abdulcebbar "O'nu gözler idrak etmez."<sup>59</sup> ayeti ile cevap verir. Şayet Allah'ın görülmesi O'nda bir değişikliğe neden olmayacaksa O'nun şimdi görülmesi gerekmektedir. Bunun yanında görülmeyenin âlim ve basîr olamayacağı iddiası yanlıştır. Çünkü bu sıfatlar birbirine taalluk etmez. Sonuçta âlim ve basîr olmak diri, görülme ise cevher olmayla ilişkilidir.<sup>60</sup>

7. Allah'ın görülmesi teşbihi,<sup>61</sup> kendi zâtının veya bir sıfatının hâdis olmasını, hükmünde zulmünü, haberinde yalancılığını gerektirmez. Rü'yetin aklen imkânını kabul etmek gerekir, zira nakil de bunu desteklemektedir.<sup>62</sup> Buna karşılık Abdulcebbar'a göre rü'yetin mümkün olduğuna ilişkin ortaya konan argümanlar, rü'yetin reddine ilişkin delillerden evla değildir. Görülmenin bir şartı da karşıda bulunmadır. Bu ise cisimler için geçerlidir. Dolayısıyla O'nun görülmesi cisim ve hâdis olmasını doğurur. Bu durumda O'nun kadîm oluşu rü'yete manidir. Çünkü gözle görülen varlığın muhdes olması lazımdır. Rü'yetin ispatı, muhdesliği gerektirmesi açısından O'nun için noksanlıktır. Ne ki rü'yetin ispatı Allah'ın muhtaç olmasını da doğurur. O'nun muhtaç olması caizse, hükmünde haksızlık yapması ve verdiği

<sup>57</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 186.

<sup>58</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 187-188; Eş'arî'ye göre rü'yetin kabulü, Allah'ı cisimlere benzeten ve O'nu cisim olarak düşünen Müşebbihe ve Mücessime'yi tasdikleyen bir görüş olmadığı gibi, Allah'ın zâtında da bir değişikliğe neden olmaz. Çünkü bizler siyah ve beyazı bir cins olarak değil ayrı ayrı halde gözümüzle görürüz. Dolayısıyla görme, görülen şeylerin tabiatında herhangi bir değişikliğe neden olmaz. Eş'arî, *Luma'*, 61-62.

<sup>59</sup> En'am 6/103.

<sup>60</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 190-191.

<sup>61</sup> Ehl-i Sünnet Allah'ın görülmesinin teşbihi doğurmayacağını vurgular. Nitekim duyulur âlemde görme, aralarında benzerlik bulunmadığı halde siyah ve beyaz, hareket ve sükun gibi zıtlar için gerçekleşmektedir. Örneğin Allah'ı bilmenin benzerliği gerektirdiği söylene, bu durumda Allah'ın diğer bilinenlere benzemesi gerekecekti. Halbuki ilim hiçbir teşbih olmadığı halde birbirine zıt şeyleri konu edinebilir. Nesefî, *Temhîd*, 224; ayrıca bkz. William C. Chittick-Sachiko Murata, *İslamın Vizyonu*, (çev. Turan Koç), İstanbul 2000, 137-141.

<sup>62</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 275; bkz. Eş'arî, *Luma'*, 61.

haberde yalancı olması da caiz olur. Allah ise bunlardan münezzehtir.<sup>63</sup> Oysaki Allah "O'nu gözler idrak etmez."<sup>64</sup> ayetiyle rü'yeti kendisinden nefyetmiştir. Buradan hareketle rü'yetin ispatı, O'nun haberinde yalancı olmasını da gerektirir. Rü'yetin reddi ise görüleceği hakkında nass olmadığı için O'nun hükmünde yalancı olmasını doğurmaz.<sup>65</sup> Neticede rü'yetin muhal olduğunu söylemek O'nun veya sıfatlarının hudûsunu, mahlukata benzemesini, haberinde yalancı veya hükmünde haksız olmasını gerektirmez. Filhakika insanın Allah hakkında kalbinin düzgün olabilmesi için O'nun görülemeyeceğini kabul etmesi gerekir. Kişi ancak bu şekilde O'ndan her çeşit hudûsü tenzih edip tevhide ulaşabilir. Bu yöntem de "kalbü't-tesviye" olarak adlandırılır.<sup>66</sup>

8. Allah'ı keyfiyetsiz olarak bildiğimiz gibi keyfiyetsiz olarak da görürüz.<sup>67</sup> Buna karşılık Kâdî Abdulcebbar'a göre herhangi bir illete dayanmadan rü'yet ilme kıyas edilemez. İlmin ve rü'yetin asılları vardır ve her ikisi de kendi asıllarıyla ilişkilendirilmelidir. İlmin hakkı maluma olduğu gibi taalluk etmesidir. Bu doğrultuda o, mevcuda, ma'duma, hâdis ve kadîme taalluk eder. Bunların hepsi oldukları hal üzere bilinir. Rü'yet ise bunlardan farklı olarak sadece mevcuda taalluk eder. Dolayısıyla ma'dumun görülmesi

<sup>63</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 160, 192-193; Şerh, 276, (444); ayrıca bkz. Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, Mısır tsz., 45.

<sup>64</sup> En'am 6/103.

<sup>65</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 193.

<sup>66</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 275, (444).

<sup>67</sup> Esasen objektif varlığa sahip bir nesnenin dış dünyada görülebilmesinin imkânı yalnızca onun bir nesne olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Tanrı'yı bir nesne olarak tasavvur etmek müteâl bir ulûhiyet açısından çelişki doğurmaktadır. Bu nedenle Ehl-i Sünnet bu problemi doğurmayacak bir açıklamada bulunmuştur. Buna göre Allah keyfiyetsiz görülür. Çünkü nasıllık hacimli varlıklar için geçerlidir. Allah ayakta olmak, oturmak, bir yere yaslanmak, birleşik ve ayrışık olmak, yüzünü veya sırtını dönmek, kısa veya uzun olmak, aydınlık veya karanlık, duran veya hareket eden, temas eden veya uzak duran, dışarı çıkan veya içeri giren kavramlarıyla nitelendirilmeden görülür. O'nun görülmesi konusunda aklın takdir edeceği hiçbir özellik yoktur, çünkü O bunlardan münezzehtir. Kısacası Ehl-i Sünnet'e göre Allah insanları karşıda olmadan, görme ışınlarının ulaşmasına ihtiyaç duymadan, onunla bizim aramızda mesafe ve yön olmadan görülür. İletler ve şartlar duyulur ve duyulur ötesi âleme göre değişmez. Görülen eğer bir yönde veya karşıda ise o şekilde görülür. Bu durum görmenin şartı değildir, görülen böyle olduğu içindir. Dolayısıyla her şey bulunduğu hal üzere görülür. Allah da bir yönü ve sınırı olmadan görülecektir. Şu halde gâib olan şahid olana kıyas edilemez. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 134; *Te'vilât*, II, 279; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, VIII, 115; Neseî, *Temhîd*, 224; Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam el-Azam Ebû Hanife*, Haydarabad 1365, 97-98; Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahman, *Matâli'ul-Enzâr ala Tavâli'i'l-Envâr*, İstanbul 1305, 381-389; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Kelam*, y.y. 1307, 428; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 97-102; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 187; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 356; Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 221; İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, 80; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (neş. M. Reşad Salim), Riyad 1986, II, 331; Sâbûnî, *Bidâye*, 97; Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, 361; İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul 1996, 89.



muhaldir.<sup>68</sup> Ayrıca Allah keyfiyetsiz olarak görülür diyen kimse küfre girmez. Çünkü tekfir ancak şer'an bilinebilir. Şer'i açıdan bunu gerektiren bir delil yoktur. Rü'yeti savunanlara göre Allah'ın görülmesi büyük sevaplardandır. Bu ise O'nun şehvete konu edilen ve aşık olunan bir varlık olmasını gerektirir. O ise bunlardan münezzehtir. Fakat O'nun karşıda olacak şekilde görüleceğini iddia eden kâfir olur. Çünkü bu sözün sahibi Allah'ı bilmemektedir. Allah'ı hakkıyla tanımamak ise küfürdür. Bunun delili ümmetin icmasıdır. İcma ise hüccettir.<sup>69</sup> Neticede Abdulcebbar rü'yetin "bilâ keyf" olacağını söyleyen Sünni kelamcıları değil de Allah'ın cisimler gibi görüleceğini kabul eden Haşviyye'yi tekfir etmiştir.

### 3. Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullahın Reddine İlişkin Dayandığı Nakli Deliller:

Kâdî Abdulcebbar rü'yetullahı eleştirirken iki ayete dayanmıştır. Bu iki ayet de daha önceden Ehl-i Sünnet'in rü'yetin ispatında kullandığı ayetlerdir. Yani o, Ehl-i Sünnet'i kendi argümanlarıyla çürütmeye çalışmıştır. Yoksa rü'yetin reddine ilişkin başka bir ayet getirmemiştir. Tevhide ilişkin konuları her ne kadar akli kabul etse de rü'yeti reddederken nakli delillere de müracaat etmiştir. Kanaatimizce bu konuda nakli delillere başvurmasının nedeni de Ehl-i Sünnet'in aynı delillerle rü'yeti ispat etme çabasıdır. Ayrıca nassları tevil ederken diyalektik metotla onların itirazlarına ayrıntılı bir şekilde cevap vermiştir. Abdulcebbar Ehl-i Sünnet'in rü'yetin ispatına ilişkin öne sürdüğü ayetleri tevil ederek rü'yeti reddetmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet'in rü'yetin ispatına ilişkin öne sürdüğü diğer ayetleri, Abdulcebbar'ın rü'yetin nefyinde delil olarak kullanmaması ve onun açıklamalarının sadece Ehl-i Sünnet'in iddialarına cevap mahiyetinde olması nedeniyle, ilgili nassı başka bir başlık altında incelemeyi uygun gördük. Onun rü'yeti olumsuzlamada ileri sürdüğü ayetler şunlardır:

1. Kâdî Abdulcebbar'a göre "O'nu gözler idrak etmez, gözleri O idrak eder."<sup>70</sup> ayeti Allah'ın görülemeyeceğinin delilidir. Çünkü "idrak" lafzı "basar" kelimesiyle kullanıldığında rü'yet anlamına gelir. Ayrıca rü'yetin

<sup>68</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 252.

<sup>69</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 276-277; *Muğni*, IV, 234; Ebu Ali el-Cubbâi de belli şekillerde rü'yetin olabileceğini söyleyen kimselerin tekfir edilemeyeceğini söyler. Ona göre rü'yetin olduğunu söyleyen bir kimse, Allah'ı sahip olduğu O'na lâıyk sıfatlarla bilip, teşbihi O'ndan nefyettiğinde ve O'nun rü'yetini teşbihi gerektiren bir sıfatla nitelemedikçe tekfir edilemez. Çünkü bu kimse Allah'ı sahip olduğu sıfatlarıyla bilmiş, O'nun ancak sahip olduğu bu sıfatlarla görülebileceğini söylemiş, O'nun hakkında cisimlerin ve arazların sıfatlarını ispat etmemiş ve O'nun rü'yetini teşbihi akla getirecek biçimde nitelememiştir. Aksine Allah'ın görme organı ve kendisi arasında bir karşılık olmaksızın, O'nun istediği ve irade ettiği şekilde görüleceğini söylemiş olmaktadır. Bu yönüyle Ebu Ali de rü'yetullah konusunda aşırı söylemden kaçınmış gözükmektedir. Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 195; ayrıca bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mutezile*, (neş. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961, 139.

<sup>70</sup> En'am 6/103.

nefyi, Allah için övgü kabilindedir, rü'yetin zâttan nefyi övgü ise, onun zâta nispeti noksanlık olur. Herhangi bir noksanlığın Allah'a nispeti ise caiz değildir. Aslında O, zâtına ait bir halden ötürü görülmesinin muhal olduğunu belirtmiştir.<sup>71</sup> Öyle ki hem Ehl-i Sünnet hem de Abdulcebbâr bu ayeti övgü kabilinde değerlendirmiştir. Fakat övgü Ehl-i Sünnet'e göre rü'yetin ispatıyla; Kâdî Abdulcebbâr'a göre ise rü'yetin nefyi ile gerçekleşmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre ayetin bağlamına bakılırsa söz konusu ifade övgü anlamındadır. Nitekim bir önceki ayette "O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. O'nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur. İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka Tanrı yoktur..."<sup>72</sup> buyrulmuştur. Allah'ın kendisini vasıflandırdığı bütün bu nitelikler övgü mahiyetindedir. Müslümanların O'nu, "ey gören ama görülmeyen Allah'ım" diye övmeleri de bunu teyit etmektedir. Hz. Peygamber ve ailesinin de Allah'a dua ederken ve O'nu överken bu ifadeyi kullandıkları nakledilmiştir. Onların bu övgüleri de "O'nu gözler idrâk etmez, gözleri O idrâk eder."<sup>73</sup> ayetinden alınmıştır.<sup>74</sup> Aslında Allah'ın önce övgü içeren bir cümle kullanması, ardından da bunu övgü olmayan bir cümleyle karıştırması caiz değildir. Örneğin bir kimsenin "Falanca verâ sahibi, müttakî, helal kazanç sahibi, doğru yol üzere, ekmek yiyen bir zencidir, gece namaz kılar, gündüz oruç tutar." demesi övgü değildir. Çünkü bu kimsenin "ekmek yiyen bir zenci olması" övgüyü celbeden bir eylem değildir.<sup>75</sup> Ayrıca Allah kendisini diğer cinslerden "eşinin ve çocuğunun olmaması" ile farklı kılmıştır. Keza "görülmemesi ve görmesi" ile kendisini diğer zâtlardan ayırmıştır. Zira ümmet de bu ayetin övgü anlamında olduğu konusunda ittifak etmiştir.<sup>76</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbâr'a göre idrak kavramı mutlak olarak kullanıldığında birçok anlama gelmektedir. Bazen idrak kavramıyla buluş kastedilir. Zira çocuk ergenlik çağına ulaştığında "Çocuk idrak etti." denilir. Bazen idrak kelimesi ile olgunluk kastedilir. Örneğin meyve olgunlaştığında "edrake's-semer" denilir. Bazen yetişme anlamında "Falan filana yetiştiğinde falan filanı idrak etti" denilir. Bazen de sıcaklığı, soğukluğu ve sesi idrak ettim denilebilir. Fakat idrak, göz kavramıyla kullanıldığında

<sup>71</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 150, 152-153; *Şerh*, 233; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 255; Eş'arî, *İbâne*, 18-19; Neseî, *Temhîd*, 218-219; H. Muhammed Nebhe, *Tefsiru'l-Kâdî Abdilcebbâr*, 173-174; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara 1967, 74; Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşeri, *Keşşaf*, (neş. M. Abdusselam Şahin) Beyrut 1971, II, 52; Selim Özarslan, "Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle ilişkisi", *FÜSBED*, c.11, sayı 1, Ocak 2001, 8.

<sup>72</sup> En'am 6/101-102.

<sup>73</sup> En'am 6/103.

<sup>74</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 151-152; bkz. *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 255.

<sup>75</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 235-236.

<sup>76</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 150-151; *Şerh*, 236; ayrıca bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 185.

sadece rü'yet kastedilir. Bu durumda "O'nu gözler idrâk etmez."<sup>77</sup> ayetinin manası "O'nu gözler göremez." demektir. O halde "Gözüyle gördü." ve "Gözüyle idrak etti." cümleleri eş anlamlıdır. Dilbilimciler de bu kullanımı kabul etmiştir.<sup>78</sup>

Kâdî Abdulcebbar "Allah kendisinin gözle algılanmasını nefyetmiş, görülmesini ise nefyetmemiştir." şeklindeki tevili reddeder. Çünkü algılamak/idrak etmek ve görmek eş anlamlıdır.<sup>79</sup> Ayrıca ayette göz ifadesi ile gören kimse kastedilmiştir. Şu halde ayetin anlamı, görebilen varlığın Allah'ı görmesinin imkânsız olduğudur. Nitekim dilbilimciler açısından da "Falanın eli yazmaz." cümlesi "Falan eliyle yazamaz." manasındadır.<sup>80</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbar ilgili ayette rü'yetin nefyinin sadece bu dünya için geçerli olduğu iddiasını Ebu Ali el-Cubbâî'nin (ö. 303/915) sözünü aktararak yanıtlar: Ayette rü'yet, vakit belirtmeksizin olumsuzlanmıştır. Allah'ın zaman belirtmeksizin gözlerle görülmesini nefyetmesi, O'nun hiçbir zamanda ve durumda görülmemesini zorunlu kılar.<sup>81</sup> Kısacası Allah, "Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama."<sup>82</sup> ayetinde kendisinden uyku ve uyulamayı nefyettiği gibi ilgili ayette de kendisinin görülmesini nefyetmiştir.<sup>83</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre bazı varlıkların görülme konusunda Allah ile aynı vasfa sahip olması O'nun övülmesine mani değildir. Çünkü Allah'ın övülmesi, salt görülmemesiyle değil, gören ama görülmeyen olmasıyla gerçekleşmiştir. Başlangıçta övgü ifade etmeyen bir şeyin, daha sonra kendisine eklenen bir vasıfla övgüye dönüşmesi mümkündür. Mesela Allah'tan eş ve çocuğun nefyi övgü manasına gelmemektedir. Fakat Allah'a "noksanlığı olmayan hayy" vasfı eklenince belirtilen ifade övgüye dönüşmüştür. Keza O'nun "başlangıcının olmaması" övgü değildir. Çünkü ma'dum olan şeyler de aynı özelliğe haizdir. Ama Allah'ın "kâdir, âlim, hayy, basîr, mevcut" sıfatlarına da sahip olması "başlangıcının olmaması" sıfatını övgüye dönüştürmüştür.<sup>84</sup> Ayrıca "Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama."<sup>85</sup> ayeti tek başına övgü manasına gelmezken "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, O hayydir ve kayyumdur."<sup>86</sup> ayetiyle övgüye dönüşmüştür.<sup>87</sup> Kısaca övgü ancak Allah ile O'nun dışındaki varlıkların farkı

<sup>77</sup> En'am 6/103.

<sup>78</sup> Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 145; Şerh, 234-235; Yunus Cengiz, *Mutezile'de Eylem Teorisi (Kâdî Abdulcebbar Örneği)*, İstanbul 2012, 244-245.

<sup>79</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 146-147.

<sup>80</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 148-149; bkz., Zühdî Cârullah, *el-Mutezile*, 82-83.

<sup>81</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 150.

<sup>82</sup> Bakara 2/255.

<sup>83</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 153.

<sup>84</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 236, (380).

<sup>85</sup> Bakara 2/255.

<sup>86</sup> Bakara 2/255.

<sup>87</sup> Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 150; Şerh, 237.

olması durumunda gerçekleşir. O'nun dışındaki varlıklar üçe ayrılır: Birincisi insanlar gibi görür ve görülür; ikincisi renkler gibi görmez ama görülür; üçüncüsü ise irade sıfatı gibi ne görür ne de görülür. Allah ise bütün bunlardan farklı olarak görür ama görülmez. Öyle ki "O yedirip besler, kendisi ise beslenmekten münezzehtir."<sup>88</sup> ayeti ancak belirtilen anlamda ele alındığı takdirde övgü olmaktadır.<sup>89</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbâr "Allah halîmdir. Bu nedenle de kendisine isyan edeni cezalandırmayabilir. O'nun ahirette cezalandıran olarak ispat edilmesi ise noksanlık oluşturmaz. Keza gözlerle algılanmamakla kendini övmüşse de ahirette rü'yetin imkânını savunmak, O'nun için bir noksanlığa neden olmaz." iddiasını şöyle yanıtlar: Allah'ın halîm olması cezalandırmada aceleci olmadığını ifade eder. O'nun ahirette cezalandırıcı olduğunun ispat edilmesi, halîm olmasına engel değildir. Şu halde görünen âlemde halîm, cezalandırmayı tehir veya terk ederek onda acele etmeyendir. Bu durumda yapılan tanımlama ve kıyas hatalıdır.<sup>90</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbâr övgüyü iki kısımda incelemiştir: Birincisinde övgü zâta yönelik olabilir. Bu ise ya olumlu anlam ifade eden "kâdir, âlim, hayy, semî, basîr" sıfatlarıyla ya da "muhtaç değil, hareket etmez, O'nu uyku tutmaz" şeklindeki selbi ifadelerle gerçekleşir. Bunların Allah'ın zâtı hakkında mümkün olması muhdes olmasını gerektirir. İşte Allah'ın gözlerle idrak edilemeyeceği şeklinde övülmesi de bu kapsamdadır.<sup>91</sup> İkincisinde ise övgü fiile yönelik olabilir. Bu ise "rezzâk, muhsin, mütefaddıl" gibi olumlu ifadelerle veya "zulmetmez, yalan söylemez" gibi olumsuzluğun nefyedildiği ifadelerle gerçekleşir.<sup>92</sup> İlgili ayetteki övgü, fiile yönelik değildir. Çünkü Allah'ın görülmeyen hiçbir fiili yoktur. Temelde bir şeyin görülmemesi, herhangi bir iş yapmama ile alakalı değil, zât ile alakalıdır.<sup>93</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre ise gözlerin Allah'ı görmesi olanaksız olsaydı, "Gözler beni idrak edemez." ifadesiyle övgü gerçekleşmezdi. Ancak bir şeyin rü'yeti mümkün olup büyüklükte tek ve eşsiz olduğu için görülmezse "görülmemek" bu durumda onun için övgü konusu olabilir.<sup>94</sup> Râzî bunu şöyle açıklar: Allah, gözlerin kendisini görmesini engelleme gücünün olmasıyla övünmektedir. Yoksa sadece nefiy ve salt olumsuzluk, medhin

<sup>88</sup> En'am 6/14.

<sup>89</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 237; *Muğnî*, IV, 159-160.

<sup>90</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 154; İbn Murtaza, *Kitâbu'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*, (tah. A. Nasri Nâder), Beyrut 1986, 88.

<sup>91</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 154, 159.

<sup>92</sup> Bkz. Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 154-155; *Şerh*, 238.

<sup>93</sup> Bkz. Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 150, 159; *Şerh*, 237-238. Mâtürîdî'ye göre zatı nedeniyle görülemeyen tek şey arazdır, bunun dışında kalan bütün cisimler gözle görülür. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 130.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, 126-127; Eş'arî, *İbâne*, 15-16; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 188; Râzî, *el-Muhassal*, 186.

gerekçesi olamaz. Bu gücün kaldırılması noksanlığı gerektirir. Aslında ayet iki şekilde rü'yetin delilidir. Birincisi Allah'ın zâtı nedeniyle görülmesi imkânsız olsa, bu görülmenin olumsuzluğunun anlatımıyla övgü gerçekleşmez. Ancak ayet "Allah görülebilir olmasına karşın tüm gözlerin görmesini engellemeye kâdirdir." manasında alınırsa övgü vaki olur. İkinci olarak Allah ayette tüm gözlerin kendisin görmesini olumsuzladı. Bunun karşı anlamı ise bazı gözlerin O'nu görebileceği şeklindedir. Nitekim hiç bir sultanın yanına ulaşamaz denildiğinde, bazı insanların ona ulaşabileceği anlamı bu sözde vardır.<sup>95</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre "Gözler beni idrak edemez." ayetiyle Allah'tan nefyedilen idraktır. İdrak ise sınırlı olanın her yönüyle kuşatılmasıdır/ihatasıdır ve rü'yetten daha kapsamlıdır. Dolayısıyla idrak görüleni bütün yön ve taraflarıyla kuşatmaktır. Allah ise yön ve sınırı olmadığı için ihata edilemez ama O'nun görülmesi mümkündür. Nitekim ilim için ihata ne ise görme için de idrak odur. Bütün yönleri ve sınırları ile birlikte bilinmeyi gerektiren ihatanın nefyedilmesi, ilmin de yokluğunu gerektirmez.<sup>96</sup> Abdulcebbar ise "Allah kendisinin gözle kuşatılmasını nefyetti ama gözle algılamayı ise kendisinden nefyetmedi." itirazını reddeder. Çünkü algılama genelleştirildiği zaman kuşatma ile aynı anlamda kullanılamaz. Aslında algılama kuşatmanın kullanıldığı yerde kullanılmaz. Örneğin duvar şehri, ev evin içindekileri, takke başı kuşatsa da bunları algıladı denmez. Keza gözümüz gökleri algılasa da onu kuşattı denilemez. Esasen kuşatma/ihata kavramı hem gerçek hem mecazi anlamda idrak manasına gelmemektedir. Nitekim ayette idrak lafzı basar kelimesiyle beraber kullanıldığı için rü'yet manasındadır.<sup>97</sup>

**2. Kâdî Abdulcebbar'a göre "... (Musa) "Rabbim! Bana kendini göster; seni göreyim" dedi. (Rabbi): "Sen beni asla göremezsin..."<sup>98</sup> ayeti de Allah'ın görülemeyeceğinin delilidir. Ehl-i Sünnet'e göre ise bu ayet Allah'ın görülebileceğinin kanıtıdır. Çünkü Hz. Musa'nın rü'yeti istemesi, rü'yetin Allah hakkında caiz olduğunu gösterir. Aksi halde Hz. Musa'nın böyle bir talepte bulunmaması gerekirdi. Burada iki nokta önemlidir; birincisi rü'yeti kendi nefesine izafe etmesi, ikincisi de tövbe etmesidir. Tövbe de ancak**

<sup>95</sup> Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, 71; Neseffî'ye göre de Allah'ı görmenin imkânına rağmen O'nun idrakinin (ihatasının) imkânsız olması, sonu ve sınır olması gibi noksanlıklardan münezzehe olduğunun delilidir. Bkz. Neseffî, *Temhîd*, 220-221; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 120; *Te'vilât*, II, 156; Râzî, *el-Muhassal*, 186.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 120-121; *Te'vilât*, II, 156; Râzî, *Tefsîr*, XIII, 127-128; *el-Muhassal*, 186; Neseffî, *Temhîd*, 220-221; Sâbûnî, *Bidâye*, 92; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Mısır 1899, III, 2-3; ayrıca bkz. Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhit*, Beyrut 1993, IV,198-199; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1988, II, 166-168; Beydâvî, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Tevîl*, Beyrut tsz., II, 202.

<sup>97</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 147-148; Abdulcebbar, *Şerh*, 239-240.

<sup>98</sup> Ârâf 7/143.

insanın kendi fiilinden ötürü gerçekleşir.<sup>99</sup> Buna karşın Kâdî Abdulcebbâr'a göre burada söz konusu edilen görme talebi kavme ait olmalıdır.<sup>100</sup> Nitekim talep kavme ait olup o, bu talebi kendisine izafe etmiş de olabilir. İnsanlar başkasının ihtiyacı konusunda talepte bulunurken genellikle "İhtiyacımı karşıla, isteğimi yerine getir." gibi ifadeler kullanırlar. Böylece ihtiyaç başkasına ait olmasına rağmen onu kendisine izafe ederler. Esasen Hz. Musa rü'yetin imkânsız olduğunu bildiği için, kendi adına görme talebinde bulunamaz. Aksi takdirde o, bunu bilmiyorsa Allah'ı da bilmiyor demektir.<sup>101</sup> Bu noktada onun tövbesinden ötürü talep ona atfedilemez. Çünkü O, Allah'tan izinsiz olarak istekte bulunduğu için tövbe etmiştir. Peygamberin ümmetin yanında sem'i bir izin olmadan Allah'tan talepte bulunması caiz değildir. Aksi halde talebi yerine gelmeyen peygamberin sözü kabul edilmeyen kişi durumuna düşmesi muhtemeldir.<sup>102</sup> Aslında Hz. Musa'ya kavmi, Allah'ı görmek istediklerini söylemiştir. Hz. Musa'nın cevabı kavmini ikna etmeyince o, Allah'tan rü'yeti talep etmiştir.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Bkz. Abdulcebbâr, *Şerh*, 262, (422); bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 131; *Te'vilât*, II, 281; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 182; Adududdin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 300; M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000, 74.

<sup>100</sup> Bkz. Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 162; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 293; H. Muhammed Nebhe, *Tefsiru'l-Kâdî Abdilcebbâr*, 194; Zemahşerî (ö. 538/1143) de Hz. Musa'nın rü'yet talebini, açıkça Allah'ı görmeden ona iman etmemekte ısrar eden kavmine kendi nasihatleri fayda vermeyince, onlara Allah katından bir delil sunmak maksadına hamletmektedir. Bkz. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 149-151.

<sup>101</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 162-163; *Şerh*, 263-264; bkz. *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 294-295; Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 473, 476-477; H. Muhammed Nebhe, *Tefsiru'l-Kâdî Abdilcebbâr*, 194.

<sup>102</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 264, (424); Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 218; Bu konuda Ebu Ali el-Cubbâî ve Ebu Hâşim el-Cubbâî de benzer yorum yapmıştır. Buna göre Hz. Musa'nın rü'yet talebi kavmi adınadır. Çünkü Hz. Musa'nın açıklamalarından ikna olmayan kavmi ısrarlı bir şekilde "Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayacağız." (Bakara 2/55) ve "Bize Allah'ı apaçık göster." (Nisa 4/153) diyordu. Hz. Musa da kavminden yetmiş kişi seçerek belirlenen zamanda dağa gelerek Allah ile konuşmuş, sonra da kavmi adına rü'yeti talep etmiştir. Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 164, 218.

<sup>103</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 218; Öte yandan Ebu'l-Huzeyl ve Ebu Ali el-Cubbâî'ye göre ayetteki rü'yet, ilim manasındadır. Çünkü rü'yet mutlak olarak kullanıldığında sadece ilim anlamına gelir. Dolayısıyla ayet "Rabbim ahirette ortaya çıkacak bazı işaretler gibi bana alametler göster ki seni zaruri olarak bileyim." anlamındadır. Zira Kur'an'da kıyamet günü görülecek alametler hakkında şöyle örnek verilmiştir: "Gök, o gün, erimiş maden gibi olur. Dağlar da atılmış pamuğa döner." (Meâric 70/8-9), "Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir." (Hac 22/2). Hz. Musa da Allah'tan bunlara benzer bir alamet istemiştir. Yoksa rü'yetin caiz olmadığını bildiği halde böyle bir istekte bulunması doğru değildir. Şayet bunu bilmiyorsa da Allah'ı tanıma ve tevhid konusunda cahildir demektir ki bu bir peygamber için caiz değildir. Buna karşın Ehl-i Sünnet buna şöyle itiraz etmiştir: Allah Hz. Musa'ya asâ, beyaz el, tufan gibi değişik ayetler vermiştir. Bunların yanında onun başka ayet istemesi mümkün değildir. Ayrıca onun Allah ile vasıtasız olarak konuşan birisi olarak "Bana açık bir delil göster ki senin mevcut ve malum olduğuna işaret etsin." demesi uygun değildir. Dolayısıyla Mutezile'nin tevili geçersizdir. Neticede belirtilen yorum bir

Kâdî Abdulcebbâr "Allah hakkında rü'yet mümkün olmasaydı, Allah için eş ve çocuk istemek caiz olmadığı gibi, onun böyle bir istekte bulunması caiz olmazdı." iddiasını şöyle reddeder: Bu ikisi arasında fark vardır. Rü'yet meselesinin nakli delille bilinmesi mümkündür, dolayısıyla eş ve çocuk meselelerinin hilafına, o konuda nakli delil istenebilir.<sup>104</sup> Esasen Allah'ın görülemeyeceğini bilmek O'nun hikmet sahibi oluşu ve vahyin doğruluğu konusunda tereddüde düşürmez. Fakat rü'yetullah konusunda oluşan şüpheleri izale etmek için nakle başvurulabilir.<sup>105</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbâr açısından Hz. Musa'nın talebine karşılık Allah'ın "*Beni asla göremezsin.*"<sup>106</sup> cevabı da O'nun hiçbir zaman görülemeyeceğinin açık kanıtıdır. Çünkü ayette kullanılan "len" edati ebedilik ifade eder. Ayrıca ayetin devamındaki "*...ancak şu dağa bak, o yerinde durabilirse, beni görürsün.*"<sup>107</sup> ifadesiyle Allah kendisinin görülmesini, dağın sallandıktan sonra yerinde durmasına veya sallanma haline bağlamıştır. Rü'yetin dağın durmasına bağlanması caiz değildir. Çünkü Hz. Musa dağ yerinde durmasına rağmen Rabbini görememiştir. Şu halde rü'yet, dağın hareket halinde istikrarına bağlanmıştır. Yani rü'yet gerçekleşmesi olanaksız bir şarta bağlanmıştır.<sup>108</sup> Bu misal "*Ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler!*"<sup>109</sup> ayetine benzemektedir. Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere ayetleri yalanlayanların cennete girmeleri devenin iğne deliğinden geçmesi gibi nasıl imkânsız ise, Hz. Musa'nın da Allah'ı görmesi dağın yerinde durması gibi muhaldir.<sup>110</sup> Ayrıca "Hz. Musa'nın "*Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım.*"<sup>111</sup> ifadesindeki fiilin şimdiki zaman kipinde olmasından ötürü, bu ayet Allah'ın her zaman görülemeyeceğini göstermez" iddiası temelsizdir. Çünkü soruda vakit belirtilmemiştir. O, soruyu kavmi adına mutlak manada sormuş olabilir. Buna cevaben Allah da görülmesini

delil olmaksızın zahiri anlamı terk etmeyi gerektirdiği için kabul görmemiştir. Ayrıca görme kelimesinin "bilme" anlamında kabulü durumunda Kur'an'daki diğer görme kelimesinin de farklı şekillerde tevil edilmesine kapı aralar. Halbuki burada görme ifadesinin başka bir anlama hamledilmesini gerektirecek bir neden yoktur. Zira cevap da talep doğrultusunda yine "görme" ifadesi kullanılarak gelmiştir. Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 162-163; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XIV, 238-240; Nesefî, *Tabsıra*, I, 517; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 300; bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (neş. M. Fevzi el-Cebr), Dimeşk 1994, 75-77.

<sup>104</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 263.

<sup>105</sup> Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 167-168.

<sup>106</sup> Â'râf 7/143.

<sup>107</sup> Â'râf 7/143.

<sup>108</sup> Araplar arasında meşhur olan teb'îd, bir şeyi gerçekleşmesini, gerçekleşmesi muhal olan bir şarta bağlamaktır.

<sup>109</sup> Araf 7/40.

<sup>110</sup> Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 161-162, 169; *Şerh*, 265; Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 479; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 207; ayrıca bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, II, 149-150. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, 74.

<sup>111</sup> Â'râf 7/143.

mutlak olarak nefyetmiş olabilir. Aslında soruda vakit belirtilseydi de Allah soruyu geniş ve gelecek zamanı içerir şekilde yanıtlayabilirdi.<sup>112</sup> Hâsılı Allah'ın “*Beni göremeyeceksin.*” ifadesiyle kendisinin görülmesini olumsuzlaması, beşeri düzlem açısından bu dünya şartları için sınırlı tutulabilir. Nitekim insan bu dünyada bazı noksanlık ve yetersizliğe sahip olmakla beraber birçok eyleme de güç yetirememektedir. Ayrıca azametine rağmen dağın dayanamadığı bir olguyu insanın da kaldıramaması imkân dahilindedir. Bu durumda ayetin bütününden hareketle “Allah mutlak olarak görülemez.” sonucunu çıkarmamız oldukça zordur.

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbâr'a göre Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasından hareketle O'nun rü'yetinin imkânı savunulamaz. Aslında Hz. Musa O'nun kelamını işitmiş ve O'nunla konuşmuştur ancak bu onun, yaratıcıyı görmüş olmasını gerektirmez. Nitekim Zeyd'in şöyle şöyle konuştuğunu duydum denilince onun görüldüğü değil, sözünün duyulduğu anlaşılır.<sup>113</sup>

Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre ise bu ayet rü'yetin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Aksi halde Hz. Musa'nın talebi, O'nu bilmediğini gösterirdi. Bu ise onun Allah'ın elçiliğine uygun ve vahyi için güvenilir olmadığı sonucuna götürürdü.<sup>114</sup> Fakat peygamberin korunmuşluğu ilkesi dikkate alındığında, onun talebinin ilahi iradeye aykırı olmaması gerekir. Dolayısıyla onun isteği rü'yetin imkânının kanıtıdır. Bu noktada rü'yetullahın muhal olduğunu ileri süren, Hz. Musa'nın bilmediği ilahi sıfatları bildiğini iddia etmiş olur ki, böyle bir söz onu küfre götürür. Aslında Allah onu talebinden men ederek ümitsizliğe düşürmemiştir. Bilakis kendisinin görülmesini dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Rü'yeti mümkün bir şarta bağlanması, görülmesinin mümkün olduğunun delilidir.<sup>115</sup> Hâlbuki Allah Hz. Nuh'un talebini reddetmiştir.<sup>116</sup> Kısacası Ehl-i Sünnet'e göre Allah ile insanlar arasında elçilik görevini yerine getiren, insanlara dini tebliğ eden birisinin Allah hakkında mümkün olan ile olmayanı bilmemesi, onun peygamberlik görevi ve sorumluluğuyla bağdaşmaz. Onun Allah'tan imkânsız istemesi muhaldir. Nitekim kâfirler “*Ey Musa bunların taptıkları gibi, bize de bir Tanrı yap.*”<sup>117</sup> dedikleri vakit Hz.

<sup>112</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 171; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 296.

<sup>113</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 189.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 120-121; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XIV, 238; Neseî, *Tabsıra*, I, 514; Bakillânî, *el-İnsâf*, 171-172.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, 120-121; *Te'vilât*, II, 282; Eş'arî, *İbâne*, 15; Râzî, *el-Muhassal*, 184; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 182; *Şerhu'l-Akâid*, 186; el-Îcî, *el-Mevâkîf*, 300; Neseî, *Tabsıra*, I, 515; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, VIII, 117; Sâbûnî, *Bidâye*, 92; Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, Ankara 1974, 31.

<sup>116</sup> “*Nuh Rabbine dua edip dedi ki: 'Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vaadin haktır, sen hâkimlerin hâkimisin.' Allah buyurdu ki: 'Ey Nuh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Şu halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme!'*” (Hûd 11/45-46). Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 282; Neseî, *Tabsıra*, I, 515.

<sup>117</sup> Araf 7/138.



Musa onlara “Olur, fakat bu konuda Allah’tan izin alayım.” dememiş; hemen “Doğrusu siz çok cahil bir topluluksunuz.”<sup>118</sup> diyerek isteklerini reddetmiştir.<sup>119</sup>

Bu ayeti farklı şekilde tevil eden Fahrüddîn er-Râzî’ye göre rü’yetin mümkün olduğunun delili, Hz. Musa’nın rü’yet isteğine karşı verilen cevap tarzıdır. Allah Hz. Musa’nın isteği karşısında görülmesini dağın istikrarına bağlayarak “Beni göremeyeceksin.”<sup>120</sup> demiştir. Eğer Allah kendisinin görülmesinin imkânsız olduğunu belirtmek isteseydi, onun “Seni göreyim.” isteğine karşılık “Ben görünmem.” şeklinde cevap vermesi gerekirdi. Örneğin yanında taş bulunan bir kimseye, onu yenilecek sanan birinin, “Şunu ver de yiyeyim.” demesi halinde muhatabının doğru cevabı şöyle olur: “Bu yenmez.” Ne var ki yenmesi mümkün olan bir yemek olsaydı, doğru cevap şöyle olurdu: “Sen yiyemeyeceksin.” Ayrıca Allah’ın kendisinin görülmesini dağın istikrarına bağlamasını da “Bu halinle veya bu dünyevi yaratılışınla beni göremezsin, şu dağa bak; o bile azametine rağmen beni görmeye tahammül edemez.” manasında anlamak gerekir. Neticede Allah dağda tecelli ettiği zaman, dağ paramparça olmuştur.<sup>121</sup> Ayrıca hareket halindeki dağın istikrarlı ve durağan bir şekilde bulunması mümkündür. Çünkü hareketin yerini sükûn alabilir. İmkansız olan ise hareketle sükûnun bir anda birleşmeleridir.<sup>122</sup> Kanaatimizce Fahrüddîn er-Râzî’nin yorumu, Abdulcebbar’a nazaran daha makul görünmektedir.

Son olarak Hz. Musa’nın tövbesinin altında yatan neden ayetten hareketle tespit edilemez. Ayetin zahirine dayanarak o, imkânsız bir talepten ötürü düştüğü hataya bağlı olarak tövbe etmiştir de denemez. O, rü’yetin dünya yaşamında gerçekleşmeyeceğini anladığı için de tövbe etmiş olabilir. Ayrıca tövbeden hareketle O’nun bu dünyada görülemeyeceği yargısında bulunduktan sonra bu hükmü aynen ahiret hayatı için geçerli kılmanın tutarlı bir gerekçesi yoktur.<sup>123</sup> Kanaatimizce Allah geniş

<sup>118</sup> Araf 7/138.

<sup>119</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 185; *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, XIV, 239-240; Bakillânî, *et-Temhîd*, 303; *el-İnsâf*, 171; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 301; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 186, 189.

<sup>120</sup> Â’râf 7/143.

<sup>121</sup> Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, XIV, 240; Ehl-i Sünnet’e göre Allah, “Beni asla göremezsin.” ifadesiyle sadece bu dünyada görülemeyeceğini kastetmiştir. Nitekim “Onlar önceden yaptıkları kötülükler sebebiyle ölümü asla arzu etmezler.” (Bakara 2/95) ayetinde “len” edatı kullanılarak kâfirlerin ölümü temenni etmeyecekleri belirtilmiştir. Sonra Allah diğer bir ayette ahirette onların ölümü temenni edeceklerini haber vermiştir: “Ey (cehennem bekçisi) Mâlik! Rabbin bizi öldürsün! diye çağırırlar.” (Zuhruf 43/77) Râzî, *Meâlimu Usûli’l-Din*, 71; Sâbûnî, *Bidâye*, 93.

<sup>122</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 184; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 301; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, IV, 182, 185; *Şerhu’l-Akâid*, 186-187; ayrıca bkz. Kurtubî, *et-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Beyrut 1985, VII, 278; Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, III, 26-27; M. Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, Beyrut 1993, IX, 150.

<sup>123</sup> Temel Yeşilyurt, *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Rü’yetullah Sorunu*, 257; ayrıca bkz., Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 132; Râzî, *Tefsîr*, XIV, 230-231; Bakillânî, *et-Temhîd*, 307-308.

imkânların bulunduğu ahiret yurdunda Müslümanlara dünya hayatına nazaran daha fazla fırsatlar sunabilir. Nitekim Kur'an da bunu desteklemektedir.<sup>124</sup>

#### 4. Kâdî Abdulcebbâr'ın Ehl-i Sünnet'in Rü'yetullah Konusunda Kullandığı Nakli Delillere Yönelttiği Eleştiriler:

1. Ehl-i Sünnet'e göre "Nice yüzler vardır ki o gün parlayacak, Rablerine bakacaklar."<sup>125</sup> ayeti Allah'ın görülebileceğinin açık delilidir.<sup>126</sup> Kâdî Abdulcebbâr ise ayeti farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Buna göre tahsisi mümkün olduğu zaman âmm ifade, hâss ifadeye dayanır. Bu temelde "O'nu gözler idrâk etmez, gözleri O idrak eder."<sup>127</sup> ayetinin tahsisi hiçbir şekilde mümkün değildir. Zira Allah zâtından rü'yeti nefyederek kendisini övmüştür. Bu nedenle övgü gerekçesiyle yapılan olumsuzlamanın kaldırılması ilişkilendirildiği varlık için bir eksiklik doğurur. Allah ise noksanlıktan münezzehtir. Ayrıca ayette geçen "nazar" kelimesi sağlam gözbebeğinin görülecek şey tarafına ve onu görmek maksadıyla çevrilmesinden ibarettir. Dolayısıyla nazar rü'yet için bir isim değil, bilakis rü'yete bir başlangıçtır. Aslında nazarın rü'yet manasında kullanılabilirliğinin bir delili de yoktur. Mesela Araplar "Hilâle baktım ama onu göremedim." cümlesini kullanmaktadırlar. Şayet nazar ve rü'yet eş anlamlı olsaydı bu cümle anlamsız ve çelişkili olurdu. Keza "Görünceye dek baktım." ifadesi de manasız olurdu. Ayrıca insanlar, nazarın ardından görmenin gerçekleştiğini ifade etmek için "Baktım ve gördüm." ifadesini kullanırlar. Bu kavramlar eş anlamlı ise mana "Gördüm ve ardından gördüm." olurdu ki böyle bir kullanım hatalıdır.<sup>128</sup> Bu doğrultuda "bir şeye baktım" denildiğinde, bakılan şey yerindeyse "onu gördüm" denilir. Ayrıca gizli olan ve görünmeyen bir şeye nazar edene "gören" değil, "bakan" denilir. Bu durumda nazar ile rü'yet arasındaki ilişki işitme ile kulak verme, tadı idrak etme ile tatma, kokuyu idrak etme ile koklama arasındaki ilişki gibidir. Örneğin "kulak verdim" denilince ses duyulmamış olabilir ama "işittim" denilince ses duyulmuştur.<sup>129</sup> Kısacası Abdulcebbâr'ın tanımlamasına göre nazar görmeye götüren bir yoldur veya görmenin başlangıcıdır; bu başlangıçtan sonra görülmek istenen şey görülebilir veya

<sup>124</sup> Bkz. İnsan 76/20; Yunus 10/26; Nahl 16/97; Secde 32/17; Kaf 50/22; Al-i İmran 3/133, 185; Muhammed 47/15; Bakara 2/25; Hadîd 57/12, 20-21.

<sup>125</sup> Kıyame 75/22-23.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 122; *Te'vilât*, V, 340; *Eş'arî, Luma'*, 64; *el-İbâne*, 13; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXX, 226-229; Neseî, *Tabsıra*, I, 520-521; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 193; Hammude Gurabe, *el-Eş'arî*, 121; İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 479-480; Beydâvî, *Envaru't-Tenzîl*, V, 163; Ebussuud, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut tsz., V, 797.

<sup>127</sup> En'am 6/103.

<sup>128</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 243; Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 457; ayrıca bkz. Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 255.

<sup>129</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 243-244; *Muğnî*, IV, 198; Nisâburî, *Fî't-Tevhid*, 602.

görülmebilir.<sup>130</sup> Buna göre nazar kelimesinin Türkçe karşılığı "bakmak", basarın ise "görmek" olmaktadır. Fakat Abdulcebbâr'ın yaptığı bütün bu dilbilimsel çözümler, sünni paradigmada geçersiz görülmüştür.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre "Onların sana baktıklarını görürsün, ama görmezler."<sup>131</sup> ayeti rü'yetin gerçekleşmeyeceğinin diğer delilidir. Aynı zamanda bu ayet "nazar" ile "basar"<sup>132</sup> kelimelerinin eş anlamlı olmadığını da kanıttır. Aksi halde mana "Onların seni gördüklerini görürsün, ama görmezler." olurdu ki bu da çelişkilidir. Bu ayet putlar hakkında mecaz olarak kullanıldı denilse dahi mecazda da tenakuz caiz değildir.<sup>133</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'a göre nazar rü'yet amacıyla gözbebeğinin görülmek istenen şey tarafına çevrilmesidir. Ancak görülmesi mümkün olan şeylere bakılabilir. Bakılması mümkün olmayan şeylerin de rü'yeti mümkün değildir. Allah'ın da kendisine bakılması mümkün değildir. Çünkü nazarın gözbebeğinin görülmek istenen şeye çevrilmesi olması, Allah'ın bakanın mukabilinde ve bir mahalde olmasını gerektirmektedir. Bu ise ancak cisimler için geçerlidir. Allah'ın bir yön ve mahalde bulunması mümkün olmadığına göre, ayette kullanılan nazar kavramının görmekten başka bir anlamının olması elzemdir. Yani bakmanın Allah'a taalluku imkânsız olunca, bakma kelimesinin başka anlama hamledilmesi gerekir. Bu noktada en uygun anlam "intizar"dır. İntizar manasının Rabbe taallukunu ise O'nun nimet ve sevabına hamletmek gerekir. Böylece anlam, müminler kıyamet gününde "Rablerinin nimet ve sevabını bekler." olmaktadır.<sup>134</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbâr'a göre ayette nazar kelimesinin "vücûh" (yüzler) ile beraber kullanılması nazarın görme anlamında olmadığını diğer delilidir. Çünkü hakiki manada bakma yüzle değil; yüzdeki göz organıyla gerçekleşir. Şayet "vücûh" kelimesi göz anlamında kabul edilirse, görme anlamına gelir. Fakat bu anlamda kullanıldığına dair bir delil yoktur. Esasen nazar kelimesi intizar anlamında olduğu için, "vücûh" kelimesinden de yüzün sahibi olan insan anlaşılmalıdır. Dolayısıyla yüzü göze hamletmek yerine, insana hamletmek daha makuldür. Bu yüzün sahibi ise "إلى ربه" ifadesinden de hareketle Rabbine kulluk eden, tazim/yüceltme ve sevabı hak eden insandır. Nitekim "Yüzler vardır ki, o

<sup>130</sup> Abdulcebbâr'ın aktardığına göre gramerciler, nazar kelimesine birçok anlam vermiştir. Bu bağlamda "Filana kötü baktı.", "Falana hoşnut ve sevinç içerisinde baktı.", "Falana kızgın bir şekilde baktı." örnekleri sayılabilir. Şu halde nazar göz hareketinden ibarettir ve farklı manalarda kullanılabilir. Rü'yetin ise kısımları yoktur. Bkz. Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 199-200.

<sup>131</sup> Â'râf 7/198.

<sup>132</sup> Bkz. Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, (tah. Abdurrahman Mahmud), Beyrut tsz., 23.

<sup>133</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 244.

<sup>134</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 202; *Tenzihü'l-Kur'an*, 358-359; Nisâburî, *Fi't-Tevhîd*, 603-604; Zühdfî Cârullah, *el-Mutezile*, 82; Neseî, *Temhîd*, 218; Muhammed el-Abdeh-Tarık Abdulhalîm, *el-Mutezile*, 50; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, 74.

gün buruşacaktır. Kendilerinin bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacağını sezeceklerdir.”<sup>135</sup> ayetinde yüzler kelimesi, sezecekler/zannedecekler fiiline atfedilmek suretiyle insanın kendisi manasında kullanılmıştır. Çünkü sezen, yüzün kendisi değil, insandır. Nitekim dilde de bu kullanım mevcuttur.<sup>136</sup> Keza “Eğer borçlu darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek gerekir.”<sup>137</sup> ayetinde kullanılan “فَتَاطَرَهُ” kelimesi de “Onu beklemektedir.” anlamındadır. Ayrıca “Ben onlara bir hediye gönderip deneyeceğim; bakayım elçiler ne ile geri dönecekler.”<sup>138</sup> ayetinde kullanılan “فَتَاطَرَهُ” ifadesi ile Belkıs’ın sonucun ne olacağını beklediği vurgulanmıştır. Şu halde nazar kelimesi, “ila” edatı ile geçişli hale getirildiğinde bekleme anlamına gelmesi mümkündür. Zira “Eğer borçlu darlık içinde ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek gerekir.”<sup>139</sup> ayetinde de nazar kelimesi “ila” edatı ile geçişli yapılarak “intizar” manasında kullanılmıştır.<sup>140</sup>

Kâdî Abdulcebbar “Ayet cennet ehlinden söz etmektedir. Burada nazar kelimesi, “intizar” anlamında alındığı takdirde, meşakkate sürükleyeceği için insanı üzüntüye götürür.” itirazına karşı çıkar.<sup>141</sup> Çünkü intizar her zaman sıkıntıyı doğurmaz. Şayet bekleyen kişi beklediği şeye ulaşmış ve ulaşamayacağını kestiremeyip ne zaman kurtulacağını veya kurtuluşunun olup olmayacağını bilmiyorsa üzülür. Fakat beklediği şeye hemen ihtiyaç duymuyor ama ona kesin ulaşacağını biliyorsa ve bilhassa beklemedeyken bolluk içerisindeyse herhangi bir sıkıntı veya üzüntü yaşamaz. Nitekim lezzetli yemeklerin olduğu bir sofrada kişi yemekleri tadar ardından heyecanla başka yemeklerin gelmesini bekler. Bu bekleme de üzüntü vermez. O halde cennet ehli de beklediği şeylere kesin olarak ulaşacağını bildiği için herhangi bir kedere düşer olmaz.<sup>142</sup> Kanaatimizce nazarın intizar olarak tevîl edilmesi ayetin bağlamı ve Kur’an’ın anlattığı/vaat ettiği -akıllara gelen her şeyin verileceği-<sup>143</sup> cennet hayatı ile bağdaşmamaktadır. Şu halde ayeti, cennette sevabı bekleyecekler manasında almak doğru bir değerlendirme değildir denilebilir. Nitekim

<sup>135</sup> Kıyame 75/24-25.

<sup>136</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 203-204; Râzî, *el-Muhassal*, 185.

<sup>137</sup> Bakara 2/280.

<sup>138</sup> Neml 27/35.

<sup>139</sup> Bakara 2/280.

<sup>140</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 246; Nîsâburî, *Fi't-Tevhîd*, 604; Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 465; Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, 82; ayrıca bkz. Nesefî, *Temhîd*, 220.

<sup>141</sup> Eş'arî, *İbâne*, 13; el-İcî, *el-Mevâkıf*, 305; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 194; Ömer Pakiş, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mutezilî Okuma Biçimi, Kâdî Abdulcebbar ve Zemahşeri Örneği”, *MÜİFD*, c. 21, sayı 2, 2001, 72.

<sup>142</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 210; *Şerh*, 248.

<sup>143</sup> Bkz. Zuhuf 43/71; Fussilet 41/31; Enbiya 21/102.

yüzlerin ışıltılı olmasının bir beklemeden kaynaklı olması ihtimali de pek olası değildir.<sup>144</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre söz konusu ayet, açık bir şekilde inananların ahirette Allah'ı göreceklerini belirtmektedir. "Nazar" kökü, bakmanın aleti olan "vech" sözcüğüyle kullanıldığında yalnızca rü'yet manasına gelir. Ayrıca "nazar" kelimesi, "ila" edatı ile mef'ul aldığı takdirde ancak görme anlamında kullanılır.<sup>145</sup> Buna karşın Kâdî Abdulcebbâr'a göre nazar kavramı vech ile beraber kullanıldığında birçok manaya gelebilir. "نظر الی بوجهه" örneğinde olduğu gibi "be" harf-i ceri vech kelimesinden önce kullanılırsa anlam bakmak olabilir. Fakat nazar kavramı "وجوه يوم الجمعة ناظرة الی زيد" örneğinde olduğu gibi kullanılırsa bekleme anlamındadır.<sup>146</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbâr "Allah, ayette kendisini zikrederek başkasını kastedemez. Aksi halde "مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ"<sup>147</sup> ayetinde Allah, kendisinden bahsedip de başkasını kastetmiştir denilebilir." iddiasını şöyle cevaplar: Söz konusu ayet "Rablerinin sevabını beklemektedir." anlamına hamledilebilir. O kendisini zikretmiş ama başka bir manayı kastetmiştir. Nitekim dilde de böyle bir kullanım mevcuttur. Örneğin Kur'an'da "Köye sor."<sup>148</sup> ayetiyle kastedilen köy halkıdır; "Ben Rabbime gidiyorum."<sup>149</sup> ayetiyle de kastedilen O'nun emrettiği yerdir. Keza Allah "Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler."<sup>150</sup> "Rabbin geldiği, melekler de saf saf indiği zaman."<sup>151</sup> "Ben ise güçlü olan, çok bağışlayan Allah'a çağırıyorum."<sup>152</sup> ayetlerinde de kendisini zikretmiş ama başkasını kastetmiştir.<sup>153</sup> Sonuçta ayetteki vech kelimesi ile kastedilen yüz değil; yüzün sahibidir. Nitekim "O gün, öyle yüzler vardır ki kararmıştır, bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar."<sup>154</sup> ayetinde olduğu gibi "yüzler"den kasıt yüz sahipleridir.<sup>155</sup>

<sup>144</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 122; Eş'arî, *Luma'*, 65; *İbâne*, 13, 18; Neseî, *Tabsıra*, I, 523; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 194.

<sup>145</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 123; Eş'arî, *Luma'*, 64; *İbâne*, 13-14; Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 197-198; Bakillânî, *et-Temhid*, 303, 309; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 183; Sâbûnî, *Bidâye*, 94; Rağîb el-İsfahânî, *Müfredatü Elfâzi'l-Kur'an*, (tah. S. Adnan Dâvudî), Dimaşk 1992, 812-813; Ebussuûd, *İrşadü'l-Aklî's-Selîm*, IX, 67.

<sup>146</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 194, 205-206, 208; *Şerh*, 246; Râzî, *el-Muhassal*, 185.

<sup>147</sup> Beyyine 98/5.

<sup>148</sup> Yusuf 12/82.

<sup>149</sup> Saffat 37/99.

<sup>150</sup> Bakara 2/210.

<sup>151</sup> Fecr 89/22.

<sup>152</sup> Mü'min 40/42.

<sup>153</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 208-209, 215; bkz. Neseî, *Tabsıra*, I, 523; el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 472-473; Abdulcebbâr'ın naklettiğine göre bu iki yorum, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, sahabe ve tabiînden oluşan bir topluluktan rivayet edilmiştir.

<sup>154</sup> Kıyame 75/24-25.

<sup>155</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 202; *Şerh*, 246; *Tenzihü'l-Kur'an*, 358-359.

Bütün bu çözümlerden hareketle Abdulcebâr'a göre söz konusu ayet "Yüzler o gün parıldamaktadır. Rablerinin sevabını beklemektedir." manasındadır. O, muarızların ayete verdiği anlamın kendisinin verdiği anlamdan evla olmadığını vurgular.<sup>156</sup> Filhakika İbn Abbas (ö. 68/687), Mücâhid (ö. 103/721), Ebu Muhammed es-Siddî ve Ebu Abdillâh İkrime (ö. 105/723) gibi müfessirler de ayetin "Rablerinin sevabını beklemektedir." manasına hamledilebileceğini bildirmiştir.<sup>157</sup> Böylece Allah mükelleflerin ödevlerini yerine getirmelerini teşvik etmek için cennet ehlinin büyük mutluluk yaşadığını vurgulamıştır.<sup>158</sup> Bunun yanında ayette geçen "ila"nın uzaklık bildirmediği ve harf-i cer olmadığı, bilakis "nimetler" anlamında "ala" kelimesinin tekili olduğu da söylenmiştir. Bu durumda anlam "O gün yüzler Rablerinin nimetlerine bakmakta ve O'nun nimetlerini beklemektedir." olmaktadır.<sup>159</sup> Şu durumda Abdulcebâr'ın teviline göre nazar bekleme anlamında olup, beklenen şey de sevaptır. Allah'ın sevabı ise O'nun dışında olan bir şeydir. Dolayısıyla onun tevili, kelâmın zahiri manasından mecaza hamledilmesidir. Bu ise delilsiz olmamalıdır. Ayette Allah'ın kendisi dışında bir şeyi kastetmesi düşünülemez. Ayrıca bunu destekleyen bir husus da nazar kelimesinin yüz kelimesiyle kullanılmış olmasıdır. Çünkü bekleme anlamındaki nazar kelimesinin doğrudan insan yüzüyle alakası yoktur.<sup>160</sup>

Fahrüddîn er-Râzî'ye göre de ilgili ayet rü'yetin gerçekleşeceğinin delilidir. Çünkü nazar ya görmek ya da görme amacıyla görüne doğru gözü çevirmek anlamındadır. Ayette kastedilen ise görmektir, diğer anlam zahiri bir yöne dönerek görmeyi ifade edeceğinden, böyle bir durum Allah hakkında imkânsızdır. Çünkü bu, yönü olan bir görüneni gerektirir. Fakat bu anlamın gereği düşünülürse, buna hamledilebilir ki, o da görmektir. Zira gözbebeğini bir yöne doğru çevirmenin gereklerinden biri de görmenin meydana gelişidir. Sebebin söylenip müsebbibin kastedilmesi mümkündür. Burada sebep, gözü çevirmek; müsebbib, görmektir. Muhaliflerin ihtiyaç dışı ilave yorumlar yapmaları doğru değildir.<sup>161</sup>

<sup>156</sup> Abdulcebâr, *a.g.e.*, IV, 205; ayrıca bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 185; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, 253.

<sup>157</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdulcebâr, *Muğni*, IV, 212-215; Abdulcebâr'a göre bir lafızla iki mananın kastedilmesi mümkündür. Nitekim İbn Abbas ve Mücâhid "إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" ayetinin iki anlamda olmasının caiz olduğunu vurgulamışlardır. Buna göre ayetin anlamının "Rablerinin sevabını beklemektedir." veya "Rablerinin sevabına bakmaktadır." olması mümkündür. Bkz. Abdulcebâr, *Muğni*, IV, 215; Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Kahire 2001, XXIII, 508.

<sup>158</sup> Abdulcebâr, *Muğni*, IV, 213-215.

<sup>159</sup> Abdulcebâr, *a.g.e.*, IV, 213.

<sup>160</sup> Bkz. Eş'arî, *Luma'*, 65; İbâne, 14; Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, 262.

<sup>161</sup> Râzî, *Tefsir*, XXX, 226-227; *Meâlimu Usûli'd-Din*, 67; bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 122; Eş'arî, *Luma'*, 65.

2. Ehl-i Sünnet'e göre "O'na kavuşacakları günde selam ile karşılanırlar."<sup>162</sup> ve "Kim Rabbiyle karşılaşmak isterse salih amel işlesin."<sup>163</sup> ayetlerinde geçen lika/kavuşma ifadesi rü'yetin delilidir. Abdulcebbar buna şöyle itiraz etmiştir: Âmâ kişi "Falanla karşılaştım, yanında oturdum ve ona okudum." der ama "Onu gördüm." demez. Keza bir kimse bir başkasına "Hükümdarla karşılaştın mı?" diye sorunca "Hayır ama onu sarayda gördüm." şeklinde cevap verebilir. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere "lika" rü'yetten farklı manadadır. Bu kavramlar birbirinin yerine ancak mecaz olarak kullanılabilir. Ayette geçen selam ile karşılama melekler tarafından yapılacaktır. Nitekim "Melekler her kapıdan yanlarına girip sabretmenize karşılık size selam olsun derler."<sup>164</sup> ayeti bunu tasdik etmektedir. "Kim Rabbiyle karşılaşmak isterse salih amel işlesin."<sup>165</sup> ayetindeki karşılaşmanın manası ise sevaptır. Yani Allah kendisini zikrederek başka bir anlam kastetmiştir. Nitekim bunun başka örnekleri de vardır. "Ben sizi Aziz ve Ğaffar olana davet ediyorum."<sup>166</sup> ayetindeki davetten maksat itaate çağırma"dır. Üstelik lika, rü'yet anlamında ele alınacak olursa münafıkların da Allah'ı görmesi mümkün olacaktır. Çünkü ayette "Allah'a verdikleri sözden caydıkları ve yalancı oldukları için O'nunla karşılaşacakları güne kadar Allah kalplerine nifak soktu."<sup>167</sup> buyrulurken münafıkların Allah ile karşılaşacakları belirtilmiştir. Fakat onların Allah'ı görmesi olanaksızdır. Ayetteki "Allah ile karşılaşma" ise "O'nun azabı ile karşılaşma" olarak yorumlanmıştır.<sup>168</sup> Kısacası Abdulcebbar kelimelerin delaletinden hareketle öncelikle "lika" ve "rü'yet" kelimelerinin birbirinden farklı olduğunu savunmuş, ardından akli delalete uygun bir şekilde söz konusu ayetlerde geçen likayı, meleklerle veya Allah'ın sevabıyla karşılaşma olarak tevîl etmiştir.

3. Ehl-i Sünnet "Hayır, onlar o gün Rablerinden perdelenerek yoksun tutulmuştur."<sup>169</sup> ayetinden hareketle kâfirlerin Allah'ı göremeyeceğini; müminlerin ise O'nu görebileceğini vurgulamıştır.<sup>170</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre ise böyle bir yorum teşbihi gerektirir. Çünkü kastedilen manada hicaba yüklenen anlam ancak cisimler için geçerlidir. Yani hicab (perde, iki şey arasına konulan engel) ifadesi zahiri anlamda ele alınıp Allah'ın perdelendiği/gizlendiği için görülmemesi iddiasının geçerliliği O'nun cisim olmasına bağlıdır. Abdulcebbar "Ayette belirtilen husus kâfirlere yöneliktir, kâfirlerin dışındakiler için ayette belirtilenin hilafı geçerlidir. Nitekim

<sup>162</sup> Ahzab 33/44.

<sup>163</sup> Kehf 18/110.

<sup>164</sup> Râ'd 13/23-24.

<sup>165</sup> Kehf 18/110.

<sup>166</sup> Mü'min 40/42.

<sup>167</sup> Tevbe 9/77.

<sup>168</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 266; ayrıca bkz. Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 482.

<sup>169</sup> Mutaffin 83/15.

<sup>170</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, XXXI, 96-97; bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 126; *Te'vilât*, V, 409; Abdulcebbar, *Şerh*, 267.

ayetin zahir anlamına hamledilmesi evladır.” itirazına da karşı çıkar.<sup>171</sup> Çünkü bu konuda mefhum-ı muhalefete dayanarak hüküm verilemez. Zira usulü’-d-dinde bu delile dayanarak verilen hükme güvenilmez.<sup>172</sup> Hâsılı bu anlamın Allah’a taallukunun muhal olması başka anlama hamledilmesini gerektirir. Bu mana ise şöyledir: “Onlar Rablerinin rahmetinden ve sevabından mahrumdurlar.”<sup>173</sup> Öte yandan Abdulcebbâr’a göre hicab ifadesi, Allah’ın kâfirlerin gözlerine bir afet vererek onların görmesine engel olması; müminlerin gözlerinden o afeti kaldırıp onların görmesini sağlaması şeklinde tevil edilemez. Çünkü ayetin zahiri böyle bir teville imkân tanımaz.<sup>174</sup> Kısacası Abdulcebbâr’a göre perdelenme, engel, gizlenme objeye ait bir olgudur. Böyle bir durum Allah’ın bir yönde ve mahalde olmasını gerektireceği için ayetin rü’yet dışında bir manaya hamledilmesi gerekir. Fakat bu ayet, rü’yetin imkânı konusunda delil olarak öne sürülen ayetlerle beraber düşünüldüğünde rü’yete işaret etmektedir denilebilir.

4. Ehl-i Sünnet’e göre “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.”<sup>175</sup> ayetinde geçen “daha güzel karşılık”, yapılan amellerin sevabı veya cennet, “bir fazlası” da Allah’ın görülmesidir. “Ziyâde” ifadesinin Allah’ı görme şeklinde anlamlandırılmasının nedeni Hz. Ebubekir ve Suheyb b. Sinan tarikiyle<sup>176</sup> nakledilen hadistir. Bu bağlamda Allah ahirette müminlere fazladan birtakım nimetler vereceğini vaat etmiştir. Cennette ise O’nun görülmesinden daha büyük bir ödül olamaz. Dolayısıyla ayette kastedilen rü’yetullahtır.<sup>177</sup> Kâdî Abdulcebbâr’a göre ise bu tevili destekleyen rivayetler haber-i vâhiddir. Bu sebeple bilgi değeri yoktur. Nitekim “ziyâde” kelimesinin de birçok anlamı vardır.<sup>178</sup> Ayrıca “ziyâde”

<sup>171</sup> Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 221.

<sup>172</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 221-222; Râzî’ye göre ayet kâfirler hakkında nazil olduğu için bu tehdidin kapsamına müminler girmemektedir. Dolayısıyla sadece müminler Allah’ı görecekler. Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, XXXI, 96-97.

<sup>173</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 221-222.

<sup>174</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 221.

<sup>175</sup> Yunus 10/26.

<sup>176</sup> “Ziyade” lafzının rü’yetullah olarak anlaşılmasının en önemli nedeni başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerdir. Suheyb’ten gelen rivayet şu şekildedir: “Hz. Peygamber ‘lillezine ahsenu’l-husnâ ve ziyâde’ ayetini okudu ve şöyle buyurdu: Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah; ‘İsteddiğiniz bir şey varsa artırayım.’ der. Onlar da ‘Yüzlerimizi ağartıp cennetine koymadın mı, cehennemden kurtarmadın mı?’ derler. Derhal (aradaki) perde kaldırılır; artık onlara Rablerini görmekten daha güzel bir şey verilmiş olmaz.” Müslim, İman, 297; Tirmizi, Cennet, 16.

<sup>177</sup> Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 124; *Te’vilât*, II, 476; Eş’arî, *İbâne*, 15; Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 222; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, IV, 195; Neseî, *Tabsıra*, I, 523; Sâbûnî, *Bidâye*, 94; Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, XVII, 81; ayrıca bkz. Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad Ferra, *Meâni’l-Kur’an*, (tah. A.Yusuf Necati-Ali en-Neccar), Beyrut tsz., I, 461; Ebu Hayyan, *Tefsiru’l-Bahri’l-Muhit*, V,149; Ebussuud, *İrşadu’l-Akli’s-Selim*, II, 486; Abdurrezzak b. Hemmam San’anî, *Tefsiru’l-Kur’an*, (tah. M. Müslim Muhammed), Riyad 1410, II, 295-296.

<sup>178</sup> Abdulcebbâr burada kendi görüşünü desteklemek için Ebu Ali el-Cubbâ’î’nin görüşünü aktarır: “Ziyade” kavramının rü’yetullah olarak alınması Hz. Ali ve diğerlerinden nakledilen rivayetlere aykırıdır. Bu rivayetlere göre anlam, iyi amellerin



ifadesini Allah'ın yüzüne bakılması olarak almak, iki yönden teşbihi gerektirir. Birincisi O'nun yüzünün olduğu ispat edilmiş olur ki bu muhaldir. İkincisi rü'yet O'nun sınır ve mahallinin olmasını gerektirir.<sup>179</sup> *"İman edip doğru ve yararlı işler yapanlara mükâfatlarını eksiksiz olarak ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir."*<sup>180</sup> ayetinde de ifade edildiği üzere "ziyâde" kendi -sevap- cinsinden olmalıdır. Buradan hareketle anlam "Onlara sevabın fazlası verilecektir." şeklinde olmalıdır. Rü'yet ise cennet nimeti cinsinden değildir.<sup>181</sup>

Fahrudîn er-Râzî'ye göre ayette geçen "el-husnâ" kelimesi harf-i ta'rif almış müfred bir kelime olup önce geçen belirli bir kelimeye işaret etmektedir ki o da bir önceki ayette geçen dâru's-selâm/cennettir. Nitekim bazı sahabe ve tâbiundan gelen haberlerde "el-husnâ" cennet olarak tefsir edilmiştir. Tekrar olmaması için "ziyâde"den kastedilenin cennet ve içindeki nimetlerin dışında bir şey olması elzemdir. Aslında Hz. Peygamberden gelen haberlerin delâletiyle de "ziyâde" ifadesini Allah'a nazar etmek olarak anlamlandırmak gerekir. Ayrıca ayetlerin birbirini tefsir ettiği düşünülürse, ilgili ayeti *"O gün, kimi yüzler parlayacak, Rablerine bakacaktır."*<sup>182</sup> ayetiyle de desteklemek mümkündür. Bu ayette cennetlikler için, "yüzlerin parlaması" ve "Allah'a nazar edilmesi" olmak üzere iki durum söz konusudur. Burada "el-husnâ"nın, yüzlerin parlaması, "ziyâde"nin ise Rablerine bakma olarak anlamlandırılması gerekir. Ayrıca *"Ne yana bakarsan bak, bolluk ve ulu bir saltanat görürsün."*<sup>183</sup> ayetine atıf yapan Râzî, "el-husna"yı bu ayetteki nimetlere, "ziyâde"yi ise ulu bir saltanatın görülmesine hamletmiştir.<sup>184</sup> Kısacası Ehl-i Sünnet âhâd haberlere de dayanarak ziyâde ifadesinin rü'yeti ifade ettiğini açıklamış, Abdulcebbar ise ayetin zahirinin bu anlamda olmaması gerektiğini ve âhâd haberlerle

---

karşılığının katlanacağıdır, *"Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır."* (En'am 6/160) Bazısı da ilgili ayeti *"İman edip doğru ve yararlı işler yapanlara mükâfatlarını eksiksiz olarak ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir."* (Nisa 4/173) ayeti doğrultusunda açıklamıştır. Şu halde ayete ilişkin değerlendirmeler farklıdır. Bu durumda rü'yet tevlinin bizim tevlimizden daha evla olmasını gerektiren bir neden yoktur. Neticede "ziyade" kelimesinden hareketle Allah görülecektir denemez. Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 222-223.

<sup>179</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 223; ayrıca bkz., Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 481.

<sup>180</sup> Nisa 4/173.

<sup>181</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, IV, 223; Râzî bu teville şöyle itiraz etmiştir: Ziyade ancak belirli bir miktar ile ifade edilirse kendi cinsinden olur. Örneğin birisi "Sana bir kilo buğday verdim ve bir de ziyade verdim." derse bu ziyadenin buğday olduğu anlaşılır. Fakat miktar tayin etmeksizin "Sana buğday ve bir de ziyade verdim." denirse ziyade burada buğdaydan farklı bir şeydir. Ayette geçen "husna" kelimesi cennettir ve belirli bir miktar ile kaydedilmemiştir. Bu durumda ilave olunan şeyin cennette bulunan şeylerden farklı olması gerekir ki sahih haberlerin işaret ettiğine göre bu rü'yettir. Bkz. Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XVII, 81-82.

<sup>182</sup> Kıyame 75/22-23

<sup>183</sup> İnsan 76/20.

<sup>184</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XVII, 81-83; Eş'arî, *İbâne*, 15; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 195.

ilişkilendirilerek ayetin rü'yet olarak tevil edilemeyeceğini vurgulamıştır. Esasen Ehl-i Sünnet'in tevili daha tutarlı görünmektedir. Çünkü Allah'ın ahirette inananlara verebileceği en büyük mükafat kendisini göstermesidir. Öyle ki ancak bu mana cennetin "bir fazlası"nın karşılığı olabilir.

Buraya kadar Kâdî Abdulcebbar'ın yaptığı çözümlerden hareketle onun Kur'an'ı anlama yöntemi hakkında şunlar denilebilir: Kuran'ı anlamanın yöntemi aklın önceden belirlediği ilkelerle mümkündür. Şayet nassın zahiri belirlenen akli ilkelere uyarsa olduğu gibi kabul edilir, değilse zahir anlamın tevil edilmesi gerekir ve mana mecaza hamledilir.<sup>185</sup> O, Kur'an'ı anlama çabasında Arap dilinin inceliklerinin, rivayet ilminin, fıkıh ve usulünün önemini vurgulamakla birlikte onu yorumlamada esas şartın Allah'ın tevhid ve adaletini ilgilendiren konuları, sıfatların ne anlama geldiğini, hangi sıfatın caiz hangisinin imkânsız olduğunu ve Allah'ın fiillerinden güzel olan ile çirkin olan fiilleri bilmek gibi akıl tarafından önceden tespit edilmiş ilkelerin zaruri olarak bilinmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır ki, böylelikle muhkem ve müteşâbihin ayrılması, hakikat ile mecazın bilinmesi mümkün olabilsin.<sup>186</sup> Bu ise Kâdî Abdulcebbar'ın kendi akli esaslarını Kur'an'a tasdik ettirdiği, lafzın zahirinin buna imkân vermediği yerde ise hemen mecaz ve tevil aracını kullandığı anlamına gelmektedir. Onun bu tutumu bir yöntem farklılığı gibi görünse de kelâm sahibinin kasdının metnin içinde bulunması ihtimalinin olması, metnin kendisini dilin ve aklın delâleti içerisinde ifşa ettiği, metnin içinde kalarak aklın da rehberliğiyle ama akli ilkeleri öne almaksızın vahyi anlama imkânının olması, bizde, onun kendi düşüncesini Kur'an'a doğrulattığı düşüncesini oluşturmuştur.<sup>187</sup> Sonuçta rü'yetullah ile ilişkilendirilen ayetleri bu eksende yorumlayan Abdulcebbar, aklın delilleri ile nassın beyanı arasında mutabakat olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim o, rü'yetullah konusunu işlerken de öncelikle rü'yetin aklen imkânsız olduğunu delillendirmekte, ardından da nassı bu bağlamda anlamlandırmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'ın birtakım endişelerle, tevhid ve adalet konularında yanlışa düşmemek adına akli ilkeleri zorunlu kılma şeklindeki yaklaşımı ancak Kuran'ın parçacı bir tavırla yorumlanması durumunda doğrudur. Kur'an bütüncül olarak okunduğunda ne teşbihe ve teccime düşüren, ne de Allah'a adaletsizlik isnat ettiren bir anlayışa sürükler. Kur'an'ın, sanki kendisini anlatmaktan aciz ve yetersizmiş gibi önceden belirlenmiş akli ilkelere muhtaç duruma düşürülmesi; dolayısıyla Kur'an'ın akla yol göstereceğine, aklın Kur'an'a yol göstermesi düşüncesi bizce vahyin ruhuna aykırıdır.<sup>188</sup>

<sup>185</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, (tah. Emin el-Huli), Kahire 1960, XVI, 395; *Fazlü'l-İ'tizâl*, 139.

<sup>186</sup> Abdulcebbar, *Muğnî*, VII, 170, 206; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 36; *Şerh*, 606; Kamil Güneş, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine", 139.

<sup>187</sup> Kamil Güneş, *a.g.m.*, 155.

<sup>188</sup> Bkz. Kamil Güneş, *a.g.m.*, 160-161.

5. Rü'yetullahın mümkün olduğunu savunanlar bunu sahabe icmasına dayandırmıştır. Çünkü onlara göre sahabe icması hüccettir.<sup>189</sup> Abdulcebbâr'a göre ise böyle bir icma yoktur. Zira Hz. Peygamber Hz. Aişe'den "Muhammed Rabbini gördü." ifadesini duyunca "Söylediğin şeyden ötürü tüylerim diken diken oldu." demiş, bunu üç defa tekrar ettikten sonra "Kim Muhammed'in Rabbini gördüğünü iddia ederse, Allah'a büyük bir iftira atmış olur." demiştir. Ardından "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip ona dilediğini vahyeder."<sup>190</sup> ayetini okumuştur.<sup>191</sup> Nitekim Hz. Ali'nin (hutbelerinde) ve sahabenin ileri gelenlerinin rü'yeti reddettikleri de bilinmektedir.<sup>192</sup>

6. Ehl-i Sünnet'e göre rü'yetin diğer delili hadislerdir. Buna göre Hz. Peygamber Allah'ı görmüştür, müminler de ahirette görecektir. Sahabe de bunu savunmuştur. Öyle ki sahabeden hiç kimse Hz. Peygamberin O'nu gördüğünü reddetmemiştir. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir: "Kıyamet gününde dolunay gecesinde kameri gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz."<sup>193</sup>, "Sizden her birinize Rabbi tecelli edecek ve her biriniz O'nu göreceksiniz."<sup>194</sup>, "Cennet ehli içerisinde yeri iyi olan sabah-akşam Rabbinizi görendir."<sup>195</sup>, "Hz. Muhammed Rabbini iki defa gördü."<sup>196</sup> Abdulcebbâr'a göre ise delil olarak öne sürülen bu rivayetler âhâd haberlerdir. Âhâd haberlerin tevhid, adalet ve diğer prensipler açısından epistemolojik değeri yoktur. Bu rivayetleri nakledenlerin hataya düşmesi ve yalan söylemeleri muhtemeldir. Dolayısıyla belirtilen rivayetlerin isnatları sahih ve râvileri ta'n/kritik edilmemiş olsa dahi, onların bu haberlerde hataya düşme ve yalan söyleme ihtimalinin olması, bunlara dayanarak kesin hüküm verilemeyeceğinin kanıtıdır. Üstelik bu rivayetlerin isnadındaki bazı râviler de ta'n edilmiştir.<sup>197</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbâr'a göre bu rivayetlerdeki ifadeler Hz. Peygamber'e ait değildir. Ona ait olsa bile bir topluluktan hikâye ederek söylemiş olmalıdır. Örneğin "Kıyamet gününde dolunay gecesinde kameri gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz."<sup>198</sup> rivayeti üç açıdan rü'yete delil

<sup>189</sup> Bakillânî, *el-İnsâf*, 174; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 193; *Şerhu'l-Akâid*, 187; Abdulcebbâr, *Şerh*, 267.

<sup>190</sup> Şura 42/51.

<sup>191</sup> Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-Sahîh*, İstanbul 1992, Tefsir, Maide 7; Bed'ü'l-Halk, 6; Tevhid, 4; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, İstanbul 1992, İman, 287.

<sup>192</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 267-268, (432).

<sup>193</sup> Buhârî, Tevhid, 24; ayrıca bkz. Eş'arî, *İbâne*, 16.

<sup>194</sup> Buhârî, Tevhid, 24.

<sup>195</sup> Tirmizî, Ebû İsmâ, Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, İstanbul 1992, Cennet, 17.

<sup>196</sup> Müslim, İman, 285; bkz. Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 223-225; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 124-125.

<sup>197</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 225; Muhammed el-Abdeh-Tarık Abdulhalîm, *el-Mutezile*, 50.

<sup>198</sup> Buhârî, Tevhid, 24.

olamaz: Birincisi rivayet cebir ve teşbih<sup>199</sup> içermektedir. Çünkü biz kameri yuvarlak, yüksek ve aydınlatıcı olarak görürüz. Allah ise bu şekilde görülemez. İkincisi rivayetin senedinde yer alan Kays b. Ebî Hâzım ömrünün sonlarına doğru akli muhakemesini kaybetmesine rağmen haber rivayet ettiği için ta'n edilmiştir. Rü'yet hakkındaki rivayeti de bu haldeyken nakletmiş olabilir. Ayrıca Kays, İbrahim b. Ebî Hâlid'e bir dirhem vermiş ve ona "Bununla bana bir sopa al, onunla köpeklere vurayım" demiştir. Bunun yanında Kays'ın Hz. Ali'yi yerdığı, sahabeye küfrettiği ve delirdiği de nakledilmiştir. Dolayısıyla böyle birinin haberi, peygambere isnad edilemez. Üçüncüsü bu haber, doğru ve sağlam olsa bile haber-i vâhid olduğu için ilim ifade etmez.<sup>200</sup> Ayrıca bu haberlerin isnadında yer alan birçok râvi de meçhuldür. Ebu Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İnsanlar "Ey Allah'ın Resulü! Rabbimiz görülür mü?" diye sordu. Hz. Peygamber de onlara "Siz güneş ve ayı görüyor musunuz?" diye sordu. İnsanlar "evet" dediler. Ardından o, "Siz herhangi bir sıkıntı/sıkışıklık olmadan Rabbinizi göreceksiniz." dedi.<sup>201</sup> Abdulcebbâr'a göre bu rivayet, râvisi Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamberden yaptığı rivayetlerde kolayca kaçması ve başkalarından yaptığı rivayetlerle karıştırması nedeniyle delil olarak kabul edilemez.<sup>202</sup>

Öte yandan Kâdî Abdulcebbâr "Kıyamet gününde dolunay gecesinde kameri gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz."<sup>203</sup> rivayetini akli gerekçesi doğrultusunda şöyle anlamlandırmıştır: Dolunay gecesinde ayı bildiğiniz gibi, kıyamet gününde Rabbinizi bileceksiniz. Zira Hz. Peygamber de bunu açıklarken şöyle buyurmuş: "O'nu görmede şüphemiz olmayacak." O, bir hadisinde rü'yetten sonra şüpheyi nefyeden bir ifade de kullanmıştır. Şu halde burada rü'yetle "gözle görülme" kastedilseydi, bu ifade uygun olmazdı. Çünkü rü'yet Kur'an'ın ifade ettiği ve Arap şiirinde geçtiği üzere ilim manasındadır.<sup>204</sup> Zira daha önceden de "Rabbinizi bileceksiniz." şeklinde anlaşılmıştır. Çünkü dilde rü'yet, ilim anlamındadır. Kur'an'da da "الم ترى" ifadesiyle başlayan ayetlerdeki görmek kelimesi bilmek manasındadır.<sup>205</sup> Abdulcebbâr, "Hz. Peygamber bunu müjde olarak söylemiştir. Bu durumda bilme/ilim müjde olamaz, çünkü insanlar dünyada Allah'ı bilmektedir." itirazını ise şöyle yanıtlar: Cennette onlar zaruri bilgi ile müjdelenirler. Zaruri bilgi ancak ahirette gerçekleşir. Allah'ın zaruri olarak bilinmesinden dolayı münafıklar ve müminler aynı konumda olur da denemez. Çünkü müminler zaruri olarak bilmenin ardından daha mutlu

<sup>199</sup> Ayrıca teşbihe örnek olarak, Ammar'ın rivayet ettiği bir habere göre Hz. Peygamber şöyle dua ediyordu: "Allah'ım! Senden yüzüne bakmanın lezzetini/hazzını istiyorum." Bkz. Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 230.

<sup>200</sup> Bkz. Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 226; *Şerh*, 269; bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, 80.

<sup>201</sup> Buhârî, *Tevhid*, 24.

<sup>202</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 227.

<sup>203</sup> Buhârî, *Tevhid*, 24.

<sup>204</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 270, (436).

<sup>205</sup> Abdulcebbâr, *Muğni*, IV, 231.

olur. Fakat münafık ve kâfirler yaptıklarının karşılığında azap görmektedir. Bu durumda onların Allah'ı zaruri olarak bilmeleri ancak üzüntülerini artırır.<sup>206</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbâr'a göre rü'yetin delili sayılan rivayetler, başka haberlerle çelişmektedir. Ebu Kılâbe'nin Ebû Zer'den rivayetine göre, Ebu Zer şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'e "Rabbini gördün mü?" diye sordum. O da: "O bir nurdur, O'nu nasıl göreyim?" dedi."<sup>207</sup> Câbir b. Abdullah'ın rivayetine göre ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Dünya ve ahirette hiç kimse Allah'ı göremez."<sup>208</sup> Ayrıca Hz. Ali'ye "Rabbini gördün mü?" diye sorulmuş, o da "Görmediğim hiçbir şeye ibadet etmedim." demiştir. Ardından ona: "Nasıl gördün?" diye sorulunca, şöyle cevap vermiştir: "Gözler O'nu baş gözüyle göremez. Ancak kalpler O'nu iman hakikatleri ile görebilir. O, birçok ayet ve delille bilinmektedir..." Buna ek olarak Hz. Ali'den nakledilen bir haberde, o "*O'nu gözler idrâk etmez.*"<sup>209</sup> ayetine şöyle anlam vermiştir: "Gözler Allah'ı ne bu dünyada ne de ahirette idrak edemez." Ayrıca Hz. Ali'den nakledilen diğer bir haberde de o, "*O gün, kimi yüzler parlayacak, Rablerine bakacaktır.*"<sup>210</sup> ayetini "Allah'ın sevabını beklemektedir." şeklinde tevil etmiştir. Ebu Hureyre'nin rivayetine göre de Hz. Peygamber Allah'ın görülemeyeceğine işaret etmek için şöyle buyurmuştur: "Dua esnasında kavimler gözlerini semaya çevirmekten vazgeçsinler. Aksi halde gözleri alınır/götürülür."<sup>211</sup> Ka'b'dan nakledilen rivayette de o, şöyle demiştir: "Allah kelamını ve rü'yetini Musa ve Muhammed arasında paylaştırdı. Musa O'nunla iki defa konuştu, Muhammed O'nu iki defa gördü. Mesruk Hz. Aişe'ye gelerek "Ey müminlerin annesi! Muhammed Rabbini gördü mü? dediğinde Hz. Aişe, üç defa tekrarladığı bu sözden ötürü tüylerinin diken diken olduğunu ve Muhammed'in Rabbini gördüğünü iddia edenin yalan söylediğini ifade etmiştir. Ardından "*Gözler O'nu idrak edemez, O gözleri idrak eder.*" ayetini okumuştur. Ayrıca Abdullah b. Ömer de kendisinden nakledilen bir rivayette "Allah'ın görüldüğünü iddia edenini görürsem ona düşman olurum." demiştir. Abdulcebbâr bütün bu rivayetlerin rü'yete delil gösterilen haberlerle çeliştiğini, bu durumda aklın ve Kur'an'ın delâlet ettiğini, yani akıl ve Kur'an'a göre rü'yetin muhal olduğunu kabul etmek gerektiğini ifade eder.<sup>212</sup> Neticede ona göre rü'yete ilişkin rivayetler haber-i

<sup>206</sup> Abdulcebbâr, *a.g.e.*, IV, 231-232; *Şerh*, 271.

<sup>207</sup> Müslim, İman, 291-292; Tirmizi, Tefsir, Necm, 3278.

<sup>208</sup> Kaynaklarda Câbir b. Abdullah'tan bu metinle nakledilen bir rivayete rastlamadık.

<sup>209</sup> En'am 6/103.

<sup>210</sup> Kıyame 75/22-23

<sup>211</sup> Buhârî, Ezan, 92; Müslim, Salat, 117; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Salat, 163; Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 226-230; *Şerh*, 271-273.

<sup>212</sup> Abdulcebbâr, *Muğnî*, IV, 228-230; *Şerh*, 270-271. Ebu Ali el-Cubbâi'ye göre de rü'yete ilişkin haberler kabul edilecek olursa, teşbihi gerektiren diğer bütün rivayetleri de kabul etmemiz gerekmektedir. Zira "Rabbimi en güzel surette gördüm", "Elini omuzlarım arasına koydu.", "Muhakkak ki O, dünya semasına iner." gibi teşbihi gerektiren birçok

vâhiddir. Usulü'd-dinde haber-i vâhide itibar edilmez. Nitekim ilgili rivayetlerin akla ve Kur'an'a da aykırı olması sahih olmadıkları düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Filhakika Allah'ın görüleceğinin delili olarak öne sürülen hadisler, hadis literatürü içinde kenarda köşede kalmış ve bu nedenle mevzuat ve zevâid kitaplarında yer alan rivayetler değildir. Aksine hadis edebiyatının en muteber kaynaklarında hem de birbirinden farklı râvi ve varyantlarıyla yer almıştır. Bu hadislerin râvi zincirinde yirmiden fazla sahabe bulunur. Bu rivayetler toplam hadis yekünü içinde azımsanmayacak bir çoğunlukta. Hatta bu nedenle bağımsız rü'yet kitapları da oluşturulmuştur.<sup>213</sup> Ayrıca bu hadislerin bir kısmı iki muteber hadis kitabı olan *sahihayn*'in koşullarına uygun bulunmuş ve varyantlarıyla bu hadislere de yer verilmiştir. Şu halde rü'yetullah'a ilişkin bir tartışmada bu hadisleri görmezden gelmek, en azından bir eksiklik olacaktır.<sup>214</sup>

##### 5. Allah'ın Beş Duyu Dışında Görülmesinin İmkânsızlığı

Kâdî Abdulcebbar "Allah, altıncı bir duyu ile görülebilir, çünkü bu duyu diğer duyulardan farklıdır." iddiasının geçersiz olduğunu belirtir. Öncelikle bu duyunun var olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Ayrıca duyular birbirinden farklı olmalarına rağmen nesnelere ancak karşıda olduğunda görebilir.<sup>215</sup> Nitekim Allah altıncı duyu ile görülebilseydi O'nun yedinci duyu ile tadılması, sekizinci duyu ile dokunulması, dokuzuncu duyu ile koklanması, onuncu duyu ile işitilmesi de caiz olurdu denilebilir.<sup>216</sup>

Kâdî Abdulcebbar "Altıncı duyu gözün gördüğü yol ile görür." itirazına da karşı çıkar. Çünkü her ne kadar altıncı duyunun yapısı (bünyesi, genişliği, rengi, parlaklığı) diğer duyulardan farklı da olsa bunlar birbirlerine benzeyen cevherlerdir. Diğer tüm duyuların görmesinin mümkün olmadığı şeyi, diğer birinin de görmesi mümkün değildir. Yani

---

haber de bulunmaktadır. Bunlar da rü'yet hadislerinden daha açık ve meşhurdur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 230-231.

<sup>213</sup> Bkz. Darakutni, Ali b. Ömer, *Rü'yetullah*, (tah. M. İsmail Mebruk), Kahire tsz.

<sup>214</sup> Bkz. Nevevi, Ebu Zekariyya, *Şerhu Sahihi Müslim*, Kahire tsz., I, 425; Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1988, 95, 175; Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah Sorunu*, 292.

<sup>215</sup> Ebû Hâşim el-Cubbâf insanda altıncı duyuyu kaybetmeye yönelik eksiklik hissinin olmamasını, bu duyunun daha en başından mevcut olmadığının delili kılar. Ayrıca ona göre bir duyunun eksikliğinin farkına varmak için mutlaka o duyunun en başından farkına varmaya gerek yoktur. Çünkü körün duyduğu eksiklik, kendisiyle görülen bir duyunun varlığını bilmekle alakalı değildir. Zira doğuştan kör olan asla görememiştir ve bu duyunun keyfiyetini bilmemektedir. Ne zaman bu duyunun var olduğunu ve onunla görülebileceğini ve bazı malumatları bilebileceğini caiz görürse, o zaman kendinde bir eksiklik hisseder. Benzer şekilde biz de altıncı duyunun var olduğunu kabul ettiğimizde, bu duyunun yokluğunda kendimizde eksiklik hissetmemiz gerekir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 104.

<sup>216</sup> Abdulcebbar, *a.g.e.*, IV, 144; *Şerh*, 252-253; Nisâburî, *Fi't-Tevhîd*, 607.

görme duyu organı olan gözün sadece görülebilenleri görmesi, altıncı duyunun sadece görülebilenleri görmesini gerektirmektedir. Aynı şekilde iki kudretin sıfatları farklı olsa da makdurlarında ihtilaf olmaz. Şu halde altıncı duyu ve diğer duyuvarın sıfatları birbirinden farklı olsa da bunlar ancak rü'yeti mümkün olanı görebilirler. Allah ise zâtından ötürü görülemediği için ne altıncı duyu ne de diğer duyuvarla görülebilir.<sup>217</sup> İlahi sıfatların tespiti noktasında kendisine ait akli ilkeleri ön plana çıkaran Abdulcebbar, diğer duyu algıları gibi gözle görmenin de maddi varlığı gerektirdiği düşüncesinden hareketle bu meselede tevili esas almıştır.

### **Sonuç**

Kâdî Abdulcebbar rü'yetullahı hem ontolojik hem de epistemik nedenlerden ötürü reddetmiştir. Onun rü'yetin reddi konusunda takip ettiği yöntemin tam olarak anlaşılabilmesi için, akli nakil karşısında nasıl konumlandığına bilinmesi gerekmektedir. Ona göre tevhid ve adalet konularındaki ayetler, aklın önceden belirlediği ilkelerle doğru bir biçimde anlaşılabilir. Konunun ancak bu açıdan ele alınmasıyla teşbih ve teccime düşülmez, Allah'ın aşkın varlığına hâle gelmez. Bu konuda aklın ilkeleri ise Allah'ın zâtında, sıfatlarında eşi ve benzerinin olmaması, tek olması, çirkin olanı dilememesi, asla zulmetmemesi gibi postulatlardır. Fakat Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımında akıl nassı kurmakta, şekillendirmekte ve böylece akıl vahiy karşısında merkeze alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle o, rü'yetle ilişkin ayetleri aklın belirlediği ilkelerden hareket ederek tevil etmiş ve bir anlamda vahyin görüşünü değil, aklın öngörüsünü doktrinleştirmiştir. Böylelikle o, tevhid prensibini merkeze alarak argümanlarını da kendi paradigması etrafında inşa etmiştir. Dolayısıyla bu konudaki nassları Mu'tezilî paradigma ışığında okumuş ve bu paradigmaya tasdik ettirmiştir. Sonuçta aklın ulaştığı neticeyi Kur'an'a onaylatmıştır. Aslında metnin içinde kalarak aklın da rehberliğiyle ama akli ilkeleri öne almaksızın vahiy anlama imkânı vardır. Bu nedenle onun yaptığı gibi nassın zahirinin mutlaka belirlenmiş ilkelerle sınırlandırılmasını doğru bulmuyoruz.

Öte yandan Kâdî Abdulcebbar'a göre çok yakında veya uzakta, perdelenmiş, şeffaf, hassas/rakik ve görme hizasının dışında olan şeyler görülmez. Bunların görülmeyişinin nedeni belirtilen (makul) engellerdir. Fakat makul engeller cisimler için geçerlidir. Allah hakkında bu engellerin düşünülmesi muhaldir. Dolayısıyla Allah'ın görülmemesi herhangi bir engelden kaynaklanmayıp, kendi zâtında rü'yetin imkânsızlığındandır. Başka bir ifadeyle rü'yet Allah'ın varlığının mahiyeti açısından imkânsızdır. Diğer taraftan rü'yetin kabulü Allah'ın sonlu ve sınırlı olan maddi varlıklara benzemesini, bir mekân ve cihette yer almasını doğurur. Tevhid ilkesi ise Allah'ın sıfatlarının mahlukata benzememesini gerektirir. Bu durumda

<sup>217</sup> Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 102-103; Mahmud el-Melâhimî, *el-Mutemed*, 493-495.

rü'yetin reddi Allah'ı tenzih etmek ve dolayısıyla teşbih ve teccimin önüne geçmek için zaruridir. Bu doğrultuda o, aklın önceden belirlediği ilkeler çerçevesinde nassı tevil etmiştir. Nassı tevil ederken genellikle literal manayı terk ederek mecaza veya kelimelerin diğer anlamlarına gitmiş ve uzak tevillerle nassı bağlamından koparmıştır. Nazar, lika, idrak ve rü'yet gibi kelimeleri gözle görme yerine kalben bilme/görme, bakma, bekleme, nimetlere bakma olarak anlamlandırmıştır. Böylelikle ayetlerin rü'yeti reddettiğini veya hiç rü'yet ile ilgili olmadığını iddia etmiştir. Neticede teşbihe kapı aralayacak bütün anlamlandırmalardan kaçınmıştır.

Kur'an ve hadis literatüründe konuya ilişkin delillerin tevil edilerek tamamen mecaza hamledilmesi genel geçer bir hüküm niteliğinde kabul edilemez. Biz, Allah ve insanın iki farklı varlık alanı olduğundan, konunun öz itibarıyla bir zorluk içerdiğini kabul etmekteyiz. Bu doğrultuda Allah'ın ahirette inanan müminlere zâtını bir mükafat olarak göstermesini mümkün görürken, bunun nasıllığı konusunda tatmin edici bir açıklamanın ortaya konmasının zorluğunun farkındayız. Ancak bu konuda hatırı sayılır delil olduğundan öte dünyada, ahiretin koşullarına uygun olarak rüyetullah'ın mümkün olduğunu kabul etmekteyiz. Bunu Allah'ın insana lütufta bulunması şeklinde düşünebiliriz. Çalışmamızda Ehl-i Sünnet'in delilleri olarak zikrettiğimiz rivayetler bu görüşü destekler niteliktedir.

Kâdî Abdulcebbar ahiret hayatının dünyadan farklı olacağı Kur'an'da bildirilmesine rağmen, rü'yetin gerçekleşmesinin şartlarını dünya ve ahiret açısından aynı görmüştür. Yani rü'yetullah konusunda dünya ve ahireti ontolojik bakımdan eşitlemiştir. Bu bağlamdaki temel problemlerden birisi dünya ve ahiretin iki farklı hayat alanını temsil etmesidir. Biz bu dünyada sahip olduğumuz verilerle ahireti kıyaslar ve ahiret hayatı hakkında kesin sonuçlara ulaşmak istersek yanılabiliriz. Dolayısıyla ahiret hayatı ile ilgili bilgilerimizin sem'iyât kategorisinde olduğunu, ahiret inancımızı aklın ilkeleri ile değil, vahyin diliyle inşa etmemiz gerektiğine inanıyoruz. Ahiretteki mükafatlar, cezalar, hayatın şekli, Allah'ı görmenin mahiyeti tümüyle gaybî konulardır ve bunlar ancak vahyin bize sunduğu veriler kadarıyla bilinebilir. Bu yüzden bu dünyada imkânsız olan şeyin ahirette mümkün olduğunu, bu dünyada Allah'ın zâtında teşbih ve teccim ima eden rü'yetullah gibi olguların ahirette farklı düzlemde gerçekleşebileceğini ve ilahi zâtın aşkınlığına zarar vermeyecek nitelikte olabileceğini düşünürüz.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet'in rü'yetin imkânını savunmasının önemli bir nedeni hadislerdir. Yani ayetlerden hareketle rü'yetin imkânının belirleyicisi hadislerdir de denilebilir. Dolayısıyla bu hadislerin göz ardı edilmemesi elzemdir. Kâdî Abdulcebbar ise rü'yetine ilişkin Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin, ona ait olmadığı için sahih olmadığını, ona ait kabul edildiği takdirde de onun bu sözleri başkalarından hikâye ederek söylemiş olduğunu, bu haberlerin rü'yetten bahsetmediğini ve nitekim



haber-i âhâd olduğu için de bilgi değeri olmadığını belirtmiştir. Her ne kadar Kâdî Abdulcebbar rü'yetin ispatı için öne sürülen hadislerin epistemolojik değeri yoktur dese de ilgili rivayetlerin geçersizliğini kanıtlamak için kendisi de sahih hadis kitaplarında yer almayan başka rivayetlere müracaat etmiştir. Bu ise kendi takip ettiği yöntem açısından çelişkili bir durum arz etmektedir.



#### **KAYNAKÇA**

- ABDEH, Muhammed-Tarık Abdulhalîm, el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs, Birmingham 1987.
- ABDULCEBBÂR, Kâdî, el-Muğnî fî Ebvabî't-Tevhîd ve'l-Adl (Rü'yetü'l-Bâri), (tah. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefa Gânîmî), Kahire tsz.
- Muğnî fî Ebvabî't-Tevhîd ve'l-Adl, (tah. İbrahim el-Ebyârî), Mısır 1961, VII.
- Muğnî fî Ebvabî't-Tevhîd ve'l-Adl, (tah. Emin el-Huli), Kahire 1960, XVI.
- Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile, (tah. Fuad Seyyid), Tunus 1986.
- Müteşâbihü'l-Kur'an, (tah. Adnan Muhammed Zarzûr), Kahire 1969.
- Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, (tah. Abdulkerim Osman), Kahire 1996.
- Tenzihü'l-Kur'an, Kahire 1329.
- Şerhu'l-Usulî'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi), (ter. İlyas Çelebi), İstanbul 2013.
- ALTINTAŞ, Ramazan, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", (*Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri kitabı içinde*), Elazığ 2004.
- ASLAN, İbrahim, Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- BAGDÂDÎ, Abdulkahir, Usulî'd-Din, İstanbul 1928.
- BAKILLÂNÎ, el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhû velâ Yecûzu'l-Cehlu bihî, (tah. M. Zahid el-Kevserî), Kâhire 1421.
- Kitabu't-Temhid, (tah. İmaduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1993.
- BEYDÂVÎ, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil, Beyrut tsz.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Câmiü's-Sahîh, İstanbul 1992.
- CÂRULLAH, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, Esâsu'l-Belâğâ, (tah. Abdurrahman Mahmud), Beyrut tsz.

- CÂRULLAH, Zühdi, el-Mu'tezile, Beyrut 1974.
- CENGİZ, Yunus, Mu'tezile'de Eylem Teorisi (Kâdi Abdulcebbâr Örneği), İstanbul 2012.
- CHİTTİCK, William C. -Sachiko Murata, İslamın Vizyonu, (çev. Turan Koç), İstanbul 2000.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, Kitabü't-Tarîfât, Beyrut, 1995.
- Şerhu'l-Mevâkif, Mısır 1907.
- CÜVEYNÎ, Ebi'l-Meâlî Abdilmelik, Kitabü'l-İrşâd, (tah. Esad Temim), Beyrut, 1992.
- el-Burhan fi Usulî'l-Fıkh, Mısır 1418.
- ÇELEBİ, İlyas, İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri, İstanbul 1996.
- İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr, İstanbul 2002.
- DARAKUTNÎ, Ali b. Ömer, Rü'yetullah, (tah. M. İsmail Mebruk), Kahire tsz.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, es-Sünen, İstanbul 1992.
- EBU HAYYAN, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit, Beyrut 1993.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, el- İtticahü'l-Aklî fi't-Tefsîr, Beyrut 1996.
- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed el-Emadî, İrşadü'l-Aklî's-Selîm, Beyrut tsz.
- el-ÎCÎ, Adududdin, el-Mevakif, Beyrut tsz.
- er-RÂVÎ, Abdulsettar İzzeddîn, Felsefetü'l-Akl, Bağdad 1986.
- EŞ'ARÎ, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn, (neş. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, Beyrut tsz.
- Kitabü'l-Luma' Fî'r-Reddi Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida', (tah. Hammude Gurabe), Mısır 1955.
- FERRA, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad, Meâni'l-Kur'an, (tah. Ahmed Yusuf Necati-Muhammed Ali en-Neccar), Beyrut tsz.
- GANONG, William F., Tıbbi Fizyoloji, (çev. Ayşe Doğan), İstanbul 1995.
- GAZZÂLÎ, el-İktisâd fi'l-i'tikâd, (neş. M. Fevzî el-Cebr), Dımeşk 1994.
- Meâricu'l-Kuds, Mısır tsz.
- GÜNEŞ, Kamil, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine" (Kadı Abdulcebbâr Örneği), *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, no.01, 2004.
-

- GURABE, Hammude, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Kahire 1973.
- el-HANEFÎ, Molla Hüseyin b. İskender, Şerhu Vasiyyeti'l-İmam el-Azam Ebû Hanife, Haydarabad 1365.
- HARPUTÎ, Abdullatif, Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm, İstanbul 1330.
- el-ISFAHÂNÎ, Rağıb, Müfredatü Elfâzi'l-Kur'ân (tah. Safvan Adnan Davudi), Dimaşk 1992.
- İŞİK, Kemal, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 1967.
- İBN FÛREK, Mucerredu Makâlâti'l-Eş'arî, (tah. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İBN HAZM, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Mısır 1899.
- İBN KESİR, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut 1988.
- İBN MURTAZA, Ahmed b. Yahya, Kitâbu'l-Kalâid, (tah. Alber Nasri Nâder), Beyrut 1986.
- Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile, (neş. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961.
- İBN RÛŞD, el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985.
- İBN TEYMİYYE, Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye, (neş. M. Reşad Salim), Riyad 1986.
- KILAVUZ, A. Saim, İslam Akâidi ve Kelâma Giriş, İstanbul 2014.
- KOÇYİĞİT, Talat, Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1988.
- Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi, Ankara 1974.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, et-Cami' li Ahkami'l-Kur'an, Beyrut 1985.
- KUŞÇU, Ali, Şerhu Tecridi'l-Kelam, y.y. 1307.
- MALATÎ, Abdurrahman, et-Tenbih ve'r-Red, Beyrut 1968.
- MÂTÜRÎDÎ, Kitabu't-Tevhid, (neş. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005.
- Te'vilâtu Ehli's-Sünne, (tah. F. Yusuf el-Hayme), Beyrut 2004.
- el-MELAHİMÎ, Mahmud bin Muhammed, Kitabu'l-Mutemed fî Usuli'd-Din, London 1991.
- MÜSLİM b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul 1992.
- NEBHE, Hudr Muhammed, Tefsiru'l-Kâdî Abdilcebbari'l-Mu'tezilî, Lübnan 2009.

- NESEFÎ, Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid, (tah. C. Hasen Ahmed), Kahire 1986.
- Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din, (tah. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2004.
- NEVEVÎ, Ebu Zekariyya, Şerhu Sahihi Müslim, Kahire tsz.
- NÎSÂBURÎ, Ebu Reşîd Fi't-Tevhîd, (tah. M. Abdulhâdi Ebu Ride), Mısır 1969.
- ÖZARSLAN, Selim, "Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle ilişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.11, sayı 1, Ocak 2001.
- ÖZERVARLI, M. Sait, Kelam'da Yenilik Arayışları, İstanbul 1998.
- PAKİŞ, Ömer, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi, Kâdî Abdulcebbar ve Zemahşeri Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 21, sayı 2, 2001.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr, Usûlü'd-Dîn, (neş. H. Peter Linss), Kahire 1963.
- er-RÂZÎ, Fahreddin, el-Muhassal, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978.
- et-Tefsîrû'l-Kebîr, Beyrut 1401.
- Kitabu'l-Erbain, Haydarâbâd 1353.
- Meâlimu Usuli'd-Din, (ter. Nadim Macit), Erzurum 1996.
- RIZA, M. Reşid, Tefsiru'l-Menar, Beyrut 1993.
- SAN'ANÎ, Abdurrezzak b. Hemmam, Tefsiru'l-Kur'an, (tah. M. Müslim Muhammed), Riyad 1410.
- es-SÂBÛNÎ, Nureddîn, el-Bidâye fi usûli'd-dîn, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2000.
- SUBHÎ, A. Mahmud, el-Felsefetü'l-Ahlakiyye fi Fikri'l-İslam, Beyrut 1992.
- ŞEHRİSTÂNÎ, el-Milel ve'n-Nihal, (tah. M. Seyyid Geylani), Kahire 1986.
- Nihâyetü'l-İkdâm Fî İlmi'l-Kelâm, Kahire tsz.
- ŞEMSEDDİN b. Mahmud b. Abdurrahman, Matâli'ul-Enzâr 'ala Tavâli'i'l-Envâr, İstanbul 1305.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut 1980.
- TAFTAZÂNÎ, Şerhu'l-Akaid, (ter. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999.
- Şerhu'l-Makâsîd, (tah. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1998.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, Sünen, İstanbul 1992.
- TRİTTON, A. S., İslam Kelamı, (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983.
-

TOKSARI, Ali, İslami Kavramlar, Ankara 1997.

WATT, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Ankara 1981.

YEŞİLYURT, Temel, Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu, Malatya 2001.

---"Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV.

---"Rü'yetullah Tartışması", (Kelam kitabı içinde, editör: Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012.

YEPREM, M. Saim, Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi, İstanbul 2000.

ZEMAŞERİ, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, Keşşaf, (neş. M. A. Şahin) Beyrut 1971.