

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**RÜ'YETULLAH MESELESİ ÇERÇEVESİNDE
KELAM-BİLİM İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

HASAN CANSIZ

**DANIŞMAN
PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK**

KONYA-2019

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**RÜ'YETULLAH MESELESİ ÇERÇEVESİNDE
KELAM-BİLİM İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

**HAZIRLAYAN
HASAN CANSIZ**

**DANIŞMAN
PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK**

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan CANSIZ
	Numarası	138106013072
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
	Tezin Adı	Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kalam-Bilim İlişkisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kalam-Bilim İlişkisi** başlıklı bu çalışma 26/12/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
2	Prof. Dr.	Ramazan ALTINTAŞ	
3	Prof. Dr.	Naim ŞAHİN	
4	Prof. Dr.	Hüseyin AYDIN	
5	Doç. Dr.	Mustafa ÖZGEN	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan CANSIZ		
	Numarası	138106013072		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kalam-Bilim İlişkisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Hasan CANSIZ



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan CANSIZ		
	Numarası	138106013072		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Tezin Adı	Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kalam-Bilim İlişkisi			

Bu çalışma, kalam düşüncesinde yer verilen bilimsel bilgi ve kelamın bilim ile kurduğu ilişkiyi ele almaktadır. Kelamcılar, kelamın teşekkülü ile birlikte bilim tarihi açısından bilim olarak kabul edilen alanlarla ilişki kurmuş, kalam eserlerinde bu bilgi türüne benimseme ya da eleştiri bağlamında yer vermiştir. Allah'ın görülmesinin imkanının tartışıldığı rü'yetullah meselesi, görme duyumunun teorik açıklamasını içermesi bağlamında kelamcılarının bilimin araştırma alanına giren görme konusundaki yaklaşımları üzerinden kalam-bilim ilişkisini incelemeye müsait bir konudur.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde rü'yetullah konusu, problemin tarihsel sürecinden başlamak üzere, erken dönem Mu'tezile Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye kelamındaki tartışmalar çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bu çerçevede Allah'ın görülemeyeceği ve görülebileceği iddialarının akli ve nakli delilleri ele alınmış, zaman ve mekan açısından Allah'ın görülmesinin tartışıldığı bağlamlar ayrıca incelenmiştir. İkinci bölümde rü'yetullah tartışmaları sebebiyle kalam içerisinde yer alan bilim olarak görme duyumunun teorisi tespit edilmiştir. Bu çerçevede kelamcılarının görmenin gerçekleşebilmesi için gerekli olan şartlar, görme süreci, görmenin gerçekleşme biçimi, görmeyi engelleyen problemler ve nelerin görülebileceği konularındaki yaklaşımları incelenmiştir. Kelamcılarının bilimsel bilgi ile kurduğu ilişki ise, görme olgusu çerçevesinde teolojinin bilimsel açıklamayı belirlemesi ve bilimsel açıklamanın teolojiyi belirlemesinin örnekleri üzerinden açıklanmıştır. Son olarak kelamcılarının görme konusundaki temel iddialarının güncel bilim açısından değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rü'yetullah, Allah'ın görülmesi, Din, Kalam, Bilim, Görme, Optik



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hasan CANSIZ		
	Student Number	138106013072		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Theology (Kalam)		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Relation Between Kalam and Science within the Scope of Ru'yetullah (Visibility of God) Issue			

In this doctoral thesis, the scientific knowledge in Islamic theology (Kalām) and the relationship between theology and science has been studied. Islamic theologians (Mutakallimūn), with the formation of Kalām, established relations with the fields categorized as science in terms of the history of science, and included parts of this knowledge in their books. Vision of God (Ru'yat Allāh) issue is a suitable subject for examining the Kalām-science relationship because of Mutakallimūn's investigation of the theoretical explanation of the sense of sight within the subject.

This study consists of two chapters. In the first chapter, the subject of Ru'yat Allāh is portrayed within the framework of the discussions in the early Mu'tazilah, Ash'ariya and and Māturīdiyāh Kalām, starting with the history of the problem. The proofs of Mutakallimūn about whether Ru'yat Allāh is possible or not are discussed and various aspects of the issue in terms of time and place are also scrutinized. In the second chapter, Mutakallimūn's theory of vision, which is the science within Kalām due to the problem of Ru'yat Allāh, is unveiled. In this context, assumptions of Mutakallimūn about the conditions necessary for seeing, the mechanism of seeing, the problems that prevent seeing and what can be seen are examined. The relationship between Kalām and scientific knowledge is explained through examples of theology's determination of scientific explanation and the scientific explanation's determination of theology within the framework of sight. Lastly, principal claims of the Mutakallimūn about vision are evaluated in terms of contemporary science.

Keywords: Ru'yat Allāh, Vision of God, Religion, Islamic theology, Science, Vision, Optic

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	2
2. Araştırmanın Amacı	4
3. Araştırmanın Yöntemi	5
4. Araştırmanın Sınırlılıkları	6
5. Araştırmanın Kaynakları	7

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELAMINDA RÜ'YETULLAH TARTIŞMALARI

1.1. PROBLEMİN ORTAYA ÇIKIŞI	16
1.2. KONUNUN BİLGİ KAYNAKLARI	26
1.3. ALLAH'IN GÖRÜLEMEZ OLDUĞU İDDİASI	32
1.3.1. Teşbih Endişesi	34
1.3.2. Allah'ın Zâtı İtibarıyla Görülemezliği	39
1.3.3. Allah'ın Görülemezliğinin Sem'î Delilleri	42
1.3.3.1. Gözlerin Onu İdrak Edemeyeceği	43
1.3.3.1.1. Görme – İdrak İlişkisi	43
1.3.3.1.2. İdrak Edilememe ile Övünmenin Anlamı	47
1.3.3.2. Hz. Muhammed'in (sav.) Rabbini Görmediği	53
1.4. ALLAH'IN GÖRÜLEBİLECEĞİ İDDİASI	57
1.4.1. Teşbihsiz Rü'yetin İmkânı	60
1.4.2. Var Olanın Görülmesinin İmkânı	65
1.4.3. Allah'ın Görülebileceğinin Sem'î Delilleri	67
1.4.3.1. Allah'a Bakılacağı	67
1.4.3.1.1. Bakmanın Görme Olarak Yorumlanması	68
1.4.3.1.2. Bakmanın Bekleme Olarak Yorumlanması	71
1.4.3.2. Hz. Musa'nın Allah'ı Görme İsteği	75
1.4.3.2.1. İsteğin Rü'yetullahı Kanıtladığı İddiası	76
1.4.3.2.2. İsteğin Rü'yetullahı Kanıtlamadığı İddiası	79
1.4.3.2.3. İsteğin Cevabına İlişkin Değerlendirmeler	85
1.4.3.3. Güzel Yapanların Ödülü	90
1.4.3.4. Allah'ı Görmekten Mahrumiyet	93
1.4.3.5. Allah'a Kavuşma	95
1.4.3.6. Allah'ın Görüleceği Müjdesi	96
1.5. RÜ'YETULLAH'IN TARTIŞILDIĞI BAĞLAMLAR	100
1.5.1. Allah'ın Dünyada Görülmesi	101
1.5.2. Allah'ın Rüyada Görülmesi	103
1.5.3. Allah'ın Ahirette Görülmesi	106
1.5.4. Allah'ın Zâtını Görmesi	113

İKİNCİ BÖLÜM

RÜ'YETULLAH MESELESİNDE BİLİM İZLERİ: MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELAM EKOLLERİNİN GÖRME KONUSUNA YAKLAŞIMI

2.1. GÖRMENİN GERÇEKLEŞMESİNİN ASGARİ GEREKLİLİKLERİ.....	126
2.2. GÖRMENİN GERÇEKLEŞME SÜRECİ.....	132
2.2.1. İdrak Kavramı ve Görme ile İlgisi	132
2.2.2. Görmenin Gerçekleşmesinin Zorunluluk ve Âdetle Açıklanması.....	142
2.2.2.1. Görmenin Zorunlulukla Açıklanması	146
2.2.2.2. Görmenin Âdetle Açıklanması	149
2.3. GÖRMENİN GERÇEKLEŞME ŞEKLİ	157
2.3.1. Doğrudan Görme	158
2.3.1.1. Göz-Işın Teorisi	161
2.3.1.2. Nesne-İz Teorisi.....	178
2.3.1.3. Görmenin Yaratılması Teorisi	181
2.3.2. Yansıma ile Görme	184
2.4. GÖRMENİN GERÇEKLEŞMESİNİ ENGELLEYEN SEBEPLER	189
2.4.1. Mu'tezile'ye göre Görme Engelleri	190
2.4.1.1. Mekanda Bulunmama	193
2.4.1.2. Karşıda Bulunmama	194
2.4.1.3. Mesafe.....	198
2.4.1.4. Perde ve Örtü	201
2.4.1.5. Küçüklük ve İncelik.....	203
2.4.2. Eş'arîler ve Mâtürîdîler'e göre Görme Engeli	205
2.5. GÖZ KUSURLARI	213
2.6. GÖRMENİN GÖRÜLÜRLE İLGİLİ BOYUTU: NELER GÖRÜLÜR?	217
2.6.1. Cevher ve Cisimlerin Görülmesi	221
2.6.2. Arazların Görülmesi	227
2.6.2.1. Renklerin Görülmesi.....	230
2.6.2.2. Oluşların Görülmesi.....	243
2.6.3. Var Olanın Görülmesi.....	249
2.7. GÖRME PROBLEMİ ÇERÇEVESİNDE KELAMCILARIN BİLİME BAKIŞI	258
2.7.1. Dini Düşüncenin Bilimsel Açıklamayı Anlamsızlaştırması	269
2.7.2. Dini Kabulün Bilimsel Açıklamayı Belirlemesi.....	275
2.7.3. Bilimsel Açıklamanın Dini Kabulü Belirlediği İmajı.....	281
2.8. RÜ'YETULLAH MESELESİNİN BİLİM İLE İLİŞKİSİ	288
SONUÇ	297
KAYNAKÇA.....	301

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
as.	: Aleyhisselam
b.	: Bin, ibn
Bk. / bk.	: Bakınız
Ed. / ed.	: Editör
H. / h.	: Hicri
Haz. / haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Krş. / krş.	: Karşılaştırmamız
M.Ö.	: Milattan önce
Nşr. / nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
ra.	: Radıyallahu anh
sav.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
Trc. / trc.	: Tercüme eden
ts.	: Basım tarihi yok
v.dğr.	: Ve diğerleri
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
y.y.	: Yayıncı bilinmiyor
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Merak, insanı tanımlayan temel duygulardan biridir. Bu duygu, insanın davranışlarını güçlü şekilde etkileme potansiyeline sahiptir. Bilimi doğuran şeyin, insanın çevresinde olup bitene duyduğu merakın sınırları belli olgular topluluğuna yöneltmesi ve bunları açıklama çabası gösterilmesi olduğu söylenebilir. Sistematik olgunluğa erişen her şeyde olduğu gibi bilimde de özünde içkin olan bu durumu ve bilime yönelten duyguyu görmek zorlaşsa da bunun oralarda bir yerlerde varlığı kuşkusuzdur.

İnsanın, belki de merak duygusunun neticesi olarak hissettiği anlam arayışına cevabı olmadığını söylese de bilim, ortaya koyduğu açıklamalarla bu konuda kaçınılmaz olarak dolaylı bir çözümlemeye yol açmaktadır. Bilimsel bilginin duyu ve algıya daha doğrudan konu olması ise insana bir şey söyleme kaygısını taşıyan her sistemin bu bilgi alanı ile kuracağı ilişkinin niteliğini sorgulamasını ve bu bilgi ile hesaplaşmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, anlam arayışının cevabı olan ya da en azından bu iddiaya sahip olan dinin, bu çözümlemelerle zorunlu olarak ilişki kurması ve buna ilişkin bir tavır geliştirmesi gerekmektedir. Çünkü din, yalnızca bireysel duygulanıma indirgenemeyecek bir hakikat iddiasına sahip bir sistemdir. Kur'an'da göklere ve yere, geceye ve gündüze, gökten yağın yağmurla ölü toprağın dirildiğine ve insana yiyecek verdiğine, yeşil ağaçtan ateş çıktığına bakan insanın hakikate ilişkin bilginin işaretlerine erişeceğinin söylenmesi, bireysel olarak tecrübe edilen bu durumların normal her insanda belli bir bilgiyi oluşturacağı iddiası bakımından hakikate ilişkin ortak bilginin varlığını ima etmektedir.

Kelamın mutlak hakikate ilişkin bilgiye sahip olduğu ve bunu insanlarla paylaştığı iddiası da bahsi geçen gerekliliği ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle kelam yaparken bilimsel bilgi ile kurulması gereken ilişkinin nasıllığı, araştırılmayı hak eden bir konudur. Bu araştırma, tarihte benzer tecrübeyi yaşamış kelimcilerin ilk dönemlerin arayış içerisindeki zengin ve tartışmalı atmosferinde konuya ilişkin olarak geliştirdikleri cevaplardan ipucu alma lüksüne sahiptir. Elinizdeki çalışmanın amacı da budur. Ancak bu sorgulamanın tam olarak gerçekleştirilmesi bir bütün olarak kelamın yine bir bütün olarak döneminin bilimine bakışının tespitiyle mümkün olsa

da, bir çalışmanın kaldırabileceği yükün sınırlılığı konunun sınırlı bir çerçeve üzerinden çözümlenmesini gerektirmiştir.

Allah'ın görülmesi probleminin tartışıldığı rü'yetullah konusunun, görme duyumunun gerçekleşmesine ilişkin olarak yapılan açıklamalar ve inşa edilen teoriler çerçevesinde tartışılması, konuyu kalamcıların bilime yaklaşımlarının tespitine elverişli hale getirmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda hem teolojik bir problem olarak rü'yetullah konusunu hem de bu konu tartışılırken ortaya konulan bilimsel birikimi sistematik olarak ortaya koyma, bu şekilde bilimsel bilginin teolojiye etkisini tespit etme amacı güdülmüştür. Bu amaçla ilk bölümde rü'yetullah tartışmalarının tarihi ve ana problemleri üzerinden konunun mütekaddimûn dönemi keliminde ele alınma biçimleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise kalamcıların rü'yetullah konusu bağlamında dolaylı olarak ortaya koyduğu görme teorisi tespit edilmiş, son olarak bu görme teorisinin dini bilgi ile ilişkisinin nasıl kurulduğu incelenmiştir. Bu incelemenin bugünün kelamı gerçekleştirilirken bilime yönelik olarak takınılabilecek tavırlar konusunda alternatif yaklaşım biçimleri ve bunların tarihin aşındırıcı gücüne mukavemeti açısından bir fikir vermesi umulmaktadır.

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde kişisel gayretin ötesinde birçok şart ve desteğe ihtiyaç duyulmuştur. Öncelikle, hem konuyu tercih aşamasında hem de çalışmanın sürdürülmesinde daimi destek ve rehberliğinden sınırsızca yararlandığım muhterem hocam Prof. Dr. Süleyman Toprak'a müşfik teşvikleri için minnettar olduğumu belirtmeliyim. Tez izleme komitesinde bulunup kıymetli bilgi ve yorumlarını benimle herdaim paylaşan ve tezin şekillenmesine değerli katkıları olan hocalarım Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ve Prof. Dr. Naim Şahin'e teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca, tez savunma jürisi üyeleri Prof. Dr. Hüseyin Aydın ve Doç. Dr. Mustafa Özgen'e değerli katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Hasan Cansız

Aralık 2019



GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Kelam, ilk sistemleşme süreçlerinden itibaren bilim olarak tanımlanabilir alternatif bilgi alanları ile ilişki kurmuştur. Kelamcılar varlığa ilişkin teorilerini geliştirirken dış dünya ile tamamen kopuk bir ortamda değillerdi. Bilakis kelamın ilk ortaya çıktığı şehirler kozmopolit şehirlerdi ve önceki medeniyetlerin mensuplarını barındırmaktaydı. Bunun yanında ikinci yüzyılda başlayan tercüme hareketi de, temsilcisi olmasa bile insanlığın kitaplar vasıtasıyla ulaşılabilen birikiminin de bu coğrafyada yaşayan insanların zihin dünyalarına ulaşmasını sağlamıştı. Bu açıdan kelamcılar sistemlerini kurarken Antik Yunan düşüncesinden Hint düşüncesine, semâvî dinlerden uzakdoğu dinlerine zengin bir birikimle karşı karşıya idiler. Bu durum, muhatap kabul ettikleri bu renkli kitleye ortaklaşa benimsenebilecek ilkeler üzerinden kendini anlatma ihtiyacı doğurmuş ve ortak nokta olarak akli bilgi çerçevesinde hareket etmeyi gerektirmiş olmalıdır. Bu çerçevede kelam ile bilim ilişkisinin nedenini, ilk kelamcılar olan Mu'tezile temsilcilerinin dinlerini ortak bir zemin üzerinden herkes tarafından kabul edilebilir ilkelere dayalı olarak savunma kaygısında bulmak mümkündür.

Bu maksatla hareket eden kelamcılar mevcut olan bilimsel birikim ile seçici bir ilişkiye girmiş, inandıkları dini ve bu dinin ilkelerini en anlamlı şekilde içerebilecek teorileri sistemlerine ekleme ve kelamı dönüştürülmüş bu teoriler üzerinden inşa etme amacı gütmüştür. Kelamın ortaya koyduğu varlık görüşünün en temel meselesi olan atomcu düşünce tam da bu kaygıdan hareket etmektedir. Kelamcı, varlığa ilişkin açıklamalardan inancına en uygun olanını seçmiş, bu açıklamayı gerektiği kadar revize edip inancı ile tam uyumlu olduğunu düşündüğü bir varlık teorisi geliştirmiştir. Bu çabanın nihai gayesi, varlığın var olmak için Yüce Yaratıcı'ya muhtaç olduğunu göstermektir. Bahsi geçen çaba, kelamın ilk temsilcileri olması nedeniyle ilk olarak Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bir çaba olmuşsa da, Ehl-i Sünnet kelamının da aynı ilkedan hareketle benzer bir girişimde bulunduğu ve teorik bazı farklılıklara rağmen aynı sonuca ulaştığı bilinmektedir.

Bizim de bu çalışmada inceleyeceğimiz konu, hicri ilk beş yüzyılda kelam yapanların bu faaliyetleri esnasında bilimsel bilgi alanına giren bilgiyi üretme ya da benimsemeye ilişkin tercihleri ile bu tercihlerin kurguladıkları teolojik sisteme nasıl

bir etkide bulunduğudur. Bu dönemin tarihin modern dönem öncesi belli bir kısmını kapsamayı, bilim olduğu kabul edilen bilgi türünün, bilim tarihi açısından bilim olarak değerlendirilen çaba olmasını gerektirmiştir.

Kelamın bilim ile ilişkisini tespit edebilmek için Allah'ın görülmesinin mümkün olup olmadığı probleminin tartışıldığı rü'yetullah konusunu örneklem olarak seçtik. Rü'yetullah meselesi, İslam'ın gönderilişiyile birlikte temel iddiası itibarıyla müslümanların zihin dünyasında var olmuştur. Bununla birlikte ilerleyen süreçte dini ve akli bilgiye bakış açısındaki farklılıklar çerçevesinde rü'yetullahın gerçekleşme imkanına ilişkin olarak ortaya konulan farklı yaklaşımlar, konunun tartışılması sonucunu doğurmuştur. Mu'tezile kelamcıları konuyu tevhid ilkesi çerçevesinde Allah'ın zâtına yakışmayan sıfatlardan tenzih bağlamında ele almış ve Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmiştir. Bu iddianın altında yatan neden, görme duyumunun gerçekleşme biçiminin -yani görmenin bilimsel açıklamasının- Allah ile ilişkilendirilemeyen bazı gereklilikler içermesidir. Bu çerçevede Mu'tezile görmenin ancak maddi varlıkların bir kısmı için geçerli olabilecek bir duyum olması kabulünden hareketle Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmiştir. Buna karşın Eş'ariyye ve Mâtüridiyye mezheplerine mensup alimler, Mu'tezile'nin görme duyumunun gerçekleşme biçimine ilişkin olarak ortaya koyduğu -yaygın bilimsel açıklamalara dayanan- görme teorisini reddetmiş ve görmenin gerçekleşme biçimine ilişkin alternatif bir teori geliştirmiştir. Bu yaklaşımları ile onların kaygısı maddi varlıklara benzetmeden Allah'ın görülebileceği iddiasını savunmak olmuştur. Bu çerçevede rü'yetullah konusunun teolojik karakterinin ağır bastığı rahatlıkla söylenebilecek olmasına rağmen, konu dönemin bilimi ile kurulan ilişkiyi ve bilimin inancı ya da inancın bilime yaklaşımı belirlemesi konusundaki eğilimleri tespit etmeye müsaittir.

Rü'yetullah problemi üzerinden kelam-bilim ilişkisini ele alırken öncelikle rü'yetullah konusunun genel çerçevesini ortaya koymaya çalıştık. Çalışmanın birinci bölümü, kelamcıların görme konusuna ilişkin teorilerinin rü'yetullah konusundan hareketle ortaya konulabileceğini gösterme amacıyla teolojik bir problem olarak rü'yetullah meselesini ele almaktadır. Bu bölümde yaklaşımımız tasviri nitelikte olacaktır. İkinci bölümde ise kelamcıların görme teorisine ilişkin bir sistem kurma denemesi gerçekleştirilecektir. Kelamcıların görme konusunu sistematik bir şekilde

belli bir başlık altında incelememesi, konuya ilişkin yaklaşımlarının görme hakkında dolaylı olarak ortaya koydukları düşünceler üzerinden tespitini ve bu düşüncelerin altında yatan teorinin ortaya çıkarılmasını gerektirmiştir. Bu teoriler kelamcının bilime katkısı olarak değerlendirilebileceği gibi, bilimi alımlaması açısından kelamcılarının tavrını da ortaya koymaktadır. Bu açıdan bölümün görme konusunda kelamda yer alan bilimsel birikimi derleme fonksiyonu göreceği söylenebilir. İkinci bölümün sonunda ele alınacak olan kelam-bilim ilişkisi, teolojik bir problem olarak rü'yetullah konusundaki kabulleri belirleyen ya da konuya ilişkin kabuller tarafından belirlenen görme duyumunun açıklanma biçimi hakkında tespit edilen eğilimlerin, aradaki ilişkiyi ortaya koymak için analizini içerecektir. Bu şekilde kelamcılarının teolojik bir meselede bilime ilişkin olarak ortaya koyduğu yaklaşım tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Kelam, döneminin bilimi ile yadsınamaz bir ilişki içerisindedir. Bu bazen bilimsel teorilerin teolojik düşünceyi şekillendirmesi, bazen de teolojik kaygıların bilim konusunda belli tercihlere neden olması şeklinde tezahür etmektedir. Araştırmamız, mütekaddimûn dönemi kelamının bu dönemin bilimsel birikimi ile ne düzeyde şekillendiği ve kelami konulara ilişkin kabullerin bilimsel bilginin adaptasyonuna nasıl bir etkide bulunduğu sorularının cevabını aramaktadır. Bu sorgulama sınırları belli bir problem üzerinden, ulûhiyet konusunun bir parçası olan rü'yetullah meselesi çerçevesinde gerçekleştirilecektir. Bunun nedeni rü'yetullah konusunun bilime yönelik bahsi geçen iki tavrın da tespit edilebileceği ve zikredilen soruların cevaplanabileceği bir zemin sunmasıdır.

Bilimin konusu olup kelamın bir parçası haline gelen teorilerin ve kelam-bilim etkileşimi hakkında ipucu veren yaklaşımların tespiti, kelamın değişime açık yönlerinin sınırlarının belirginleşmesine imkan sağlayabileceği gibi, bilim tarihi perspektifinden kelamcılarının bilime bakış açısının tespiti de mümkün kılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın kelamı ve kelamcıyı tarihsel koşulları içerisinde anlamaya, ayrıca bugünün kelamını inşa ederken bilimle kurulabilecek ilişki konusunda tercih edilebilir alternatif yöntemlerin tespiti konusuna küçük de olsa bir katkı sağlaması umulmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada literatür taraması yöntemi esas alınmış, ayrıca doğrudan ifade edilmeyen kabullerin dolaylı bilgilerden tespiti için yorumlama yöntemi kullanılmıştır.

Ekollerin teorilerini tespit için öncelikle kelimcilerin bugüne ulaşan kelim eserleri kullanılmış, her ekolün iddiası ilgili ekole mensup bilginler tarafından yazılmış eserlerden hareketle ortaya konulmuştur. Teorilere yönelik eleştiriler ise öncelikle muhalif ekollerden hareketle kurgulanmış, bunun yetersiz kaldığı yerlerde kelimcinin kendi ekolüne yöneltildiğini ifade ettiği eleştiri ve cevaplara da yer verilmiştir. Bununla birlikte özellikle hicri dördüncü yüzyıl öncesinde yaşamış kelimcilerin konuya yaklaşımlarının tespitinde, mensubu olduğu mezhebin eserleri yanında doksografik eserlerden de yararlanılmıştır. Bu çerçevede Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in yaklaşımlarını bugüne ulaşan eserlerinden tespit etmek mümkün olmuş, Mu'tezile'nin erken dönemdeki yaklaşımları ise ancak geç dönem Mu'tezile kaynaklarından ve makâlat eserlerinden tespit edilebilmiştir.

Klasik eserlere dipnot verilirken, ortaya konulan bilgi ya da iddianın tam olarak hangi ifadeden kaynaklandığını takip etmeyi kolaylaştıracağı gerekçesiyle ilgili satır numaralarının da sayfa numarasının ardından üst simge olarak verilmesi tercih edilmiştir. Satır numarası bulunan klasik eserlerde bu numaralar kullanılmış, bulunmayanlarda sayfa üstlerinde tekrar eden sayfa numarası gibi kısımlar sayıma dahil edilmeksizin ana metnin geçtiği ilk satır birinci satır kabul edilmiş ve yalnızca bizzat metnin satırları sayıma katılmıştır. Satır numarası bulunan eserlerdeki numaralandırma hataları, esere müracaat edenlerin dikkatinden kaçma ihtimalinin karışıklığa yol açacağı gerekçesiyle, doğru halleriyle değil basılı satır numarası esas alınarak verilmiştir.

Çalışmada yer verilen tüm tercümelemler tarafımıza aittir. Ancak tam olarak verilen ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı *Kur'an Yolu* tefsirinin meallerinden alınmıştır. Bununla birlikte ayetlerin bir bölümünün teorik açıklama ile ilgisi bağlamında aktarıldığı yerlerde esnek davranılmış ve konun gerektirdiği vurgu dikkate alınarak çeviri tarafımızca yapılmıştır.

Klasik metinlerdeki kavramlar çevrilirken kavramın içerdiği imaları da içerecek kelimeler tercih edilmeye çalışılmıştır. Ancak bazı kelimelerin tüm kullanımlarını tek kelime ile karşılama zorluğu, kelimelerin karşılıkları konusunda kimi durumlarda serbest davranmayı gerektirmiştir. Bu problemin karışıklığa yol açmaması için klasik metinlerde kullanılan kavramlar gerektiğinde parantez içinde ayrıca belirtilmiştir.

4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışma kapsam, ekol, zaman ve dil açısından bazı sınırlılıklara sahiptir.

İçeriği itibarıyla rü'yetullah konusu, görmenin gerçekleşme biçimi ve şartlarının detaylı şekilde ele alındığı bir konudur. Bu açıdan çalışma, iki örneklem üzerinden kelimeler-bilim ilişkisini ele alma hedefi taşımaktadır. Kelam ilminde örneklem rü'yetullah konusu, bilimde örneklem görme olgusudur. Bu sınırlamanın nedeni, kelam literatürünün bütününe bilime bakışının tek bir çalışmada incelenmesinin imkansızlığı karşısında, rü'yetullah konusunda kelamcıların kelam ve bilime bakışını ortaya koymayı sağlayacak verimli malzeme bulunabileceği düşüncesidir. Nitekim rü'yetullah konusu, kimi ekoller tarafından salt şahite dayalı bilgiyle ele alınması gereken, kimi ekoller tarafından ise dini bilginin esas kabul edilmesi gereken bir konu olarak değerlendirilmesi nedeniyle farklılıkların gözlemlenmesi için iyi bir zemin oluşturmaktadır.

Kelam ulemasının görme olgusuna ilişkin incelemesi mütekellimin yalnızca kendisinden neşet eden mutlak anlamda özgün bir çaba değildir. Rü'yetullah konusunda ele alınan ve dönemin bilimiyle net bir şekilde ilişkilendirilebilecek asıl husus görme olgusudur ve bunu doğa felsefesi ile optik bilimi konu edinmektedir. Bu bağlamda tezin bilim ifadesi görme konusundaki yaklaşımlar ile sınırlıdır. Rü'yetullah konusu ele alınırken diğer duylara, örneğin duyma ve konuşmaya ilişkin bazı bilgiler verilse de, bunlar görmeyi açıklamada fonksiyonel olacak kadarla sınırlıdır ve çalışmada görme bağlamına ilişkin ipucu elde etmek için kullanılmak dışında özel bir ilgi gerektirmemektedir. Bu nedenle çalışma, rü'yetullah konusunda görme olgusunun ele alınma biçimi ve bunun kelam düşüncesine etkisi ile sınırlanmıştır.

Ekol bakımından konu üç ana kelimelik ekolü olan Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ile sınırlıdır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelimelik ekollerinin oluşumundan önceki dönemde yaşamış olan ve bu ekollerin öncüleri olarak kabul edilen isimlerin konuya ilişkin değerlendirmelerine de zaman zaman yer verilmiştir.

Çalışma zaman açısından da sınırlanmıştır. Kelamın temel teorilerinin belirgin hale geldiği erken dönem, çalışmanın sınırlandırıldığı tarihsel aralık olarak belirlenmiştir. Bu tercih, hicri ilk beş yüzyılda sistemleşen genel yaklaşımların, sonraki yüzyıllarda iddialarımızı kökten değiştirmeyi gerektirecek bir değişim geçirmediği varsayımından kaynaklanmıştır. Nitekim yaptığımız ön çalışmada, müteahhir dönemde felsefe ile optiğe ilişkin yazındaki bilgilerin kelimelik eserlerinde daha fazla yer aldığı ancak mezheplerin kelimelik-bilim ilişkisi konusundaki yaklaşımlarında büyük bir değişim olmadığı izlenimi edinilmiştir. Bu nedenle tez erken dönemle sınırlanarak konunun derinlikli olarak incelenmesi hedeflenmiştir. Bunun tek istisnası Mâtürîdîler’in yaklaşımının detaylı olarak belirlenebilmesi amacıyla altıncı yüzyılın başında vefat etmiş olan Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) de incelemeye dahil edilmesidir. Bu çerçevede çalışmada kelimelikçilerin bir eğiliminden mutlak olarak söz edildiğinde kasıt, hicri ilk beş yüzyılda yaşamış olan mütekaddimûn dönemi Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kelimelikçileridir.

5. Araştırmanın Kaynakları

Çalışma günümüze ulaşan mütekaddimûn dönemi kaynakları esas alınarak hazırlanmıştır. İlk dönem kelimelik düşüncesinin kaynaklarının sınırlı olması, bu düşüncelerin çoğunlukla doksografik eserler yoluyla tespitini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*¹ başta olmak üzere Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne’l-firak*,² İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) *el-*

¹ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980).

² Abdülkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1416/1995).

*Fasl*³ ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*⁴ adlı eserleri erken dönem düşüncesini tespit etmede kullanılan kaynaklar arasındadır.

Mu'tezile'nin konuya yaklaşımını tespitinde kullanılan en önemli kaynak Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinin *Rü'yetü'l-Bârî*⁵ adını taşıyan dördüncü cildir. Bunun yanında aynı eserin dokuzuncu cildi⁶ ve aynı müellifin *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*⁷ ve *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*⁸ adlı eserleri yararlanılan önemli kaynaklar arasındadır. Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Makâlât*'ı,⁹ Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *el-İntisâr*'ı,¹⁰ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ortaları [?]) *el-Mesâil fi'l-hilâf*¹¹ ve *fi't-Tevhîd*'i,¹² İbn Metteveyh'in (ö. V/XI. yüzyılın ortaları) *et-Tezkire*¹³ ve *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*¹⁴ adlı eserleri de çalışmada istifade edilen önemli Mu'tezile kaynakları arasındadır. Ayrıca özellikle Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin

³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996).

⁴ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993).

⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Rü'yetü'l-Bârî)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963).

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IX (et-Tevlîd)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963).

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988).

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965). Kâdî Abdülcebbar'a nispet edilerek basılan *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*'in birinci cildinin, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muhît bi't-teklîf*'inin şerhi olup İbn Metteveyh'e ait bir eser olduğu sonradan anlaşılmıştır. (Saîd Murâd, "İbn Metteveyh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 194.) Biz dipnotlarda eseri Kâdî Abdülcebbar'a nispet etsek de atıfta bulunduğumuz yerlerde Kâdî'ya -kitapta şöyle dedi gibi ifadelerle- açık bir atıf olan düşünceleri ona, açık atıf içermeyen yerlerde fikirleri İbn Metteveyh'e nispet ettik.

⁹ Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahû 'uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kürdî - Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer, 1439/2018).

¹⁰ Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1413/1993).

¹¹ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 1979).

¹² Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbü'rî, *fi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969).

¹³ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sami Nasr Lütf - Faysal Büdeyr 'Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975).

¹⁴ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh el-Bahrânî, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1999).

(ö. 436/1044) fikirlerini tespit için İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'temed*'inden¹⁵ yararlanılmıştır.

Eş'arîler'in konuya yaklaşımı ağırlıklı olarak Eş'arî'nin *el-Lüma*¹⁶ ve *el-İbâne*,¹⁷ Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîd*¹⁸ ve *el-İnsâf*,¹⁹ İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerred*,²⁰ Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*,²¹ Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*,²² eş-Şâmil²³ ve *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*²⁴ adlı eserlerinden hareketle oraya konulmuştur. Ancak Cüveynî'nin eş-Şâmil'inin yazma olarak elde bulunup yayınlanan kısmı rü'yetullah konusuna ulaşmadan son bulmaktadır.²⁵ Bu nedenle çalışmaya oldukça fazla bilgi sağlaması beklenen bu eserden ancak rü'yetullah ve görme ile ilgili konuların dolaylı olarak ele alındığı yerler çerçevesinde istifade etmek mümkün olmuştur.

Mâtürîdîler'in görüşleri de mezhebin önemli isimlerinin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle belirlenmiştir. Bu maksatla Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd*²⁶ ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*²⁷ adlı eserlerinden yararlanılmıştır. *Kitâbü't-tevhîd*'de rü'yetullah konusunun tartışıldığı 141-151. sayfaları arası metin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Hz. Musa'nın rü'yetullah talebi ile ilgili ayet olan A'râf suresi 143. ayetin

¹⁵ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi Usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (London: el-Hüdâ, 1991).

¹⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-Lüma 'fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe (Kahire: y.y., 1955).

¹⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-ensâr, 1977).

¹⁸ Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987).

¹⁹ Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâdühü ve lâ yecüzü el-celhü bihi*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000).

²⁰ Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987).

²¹ Abdülkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928).

²² İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950).

²³ İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969).

²⁴ İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992).

²⁵ Eserin yazma halinde elde bulunan kısmı ilâhiyyât bahislerinin bir kısmını içermektedir. (Bk. Bekir Topaloğlu, "eş-Şâmil", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 332-333.)

²⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul - Beyrut: İrşad - Dâru Sâdir, 2001).

²⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2007).

tefsir edildiği 7. cilt 47-58. sayfaları arası metin ile neredeyse tamamen aynı olduğu için, ilgili metne atıflarda öncelikle *Kitâbü't-tevhîd* kullanılmış, nadiren kelime farklılıkları ile anlamın zenginleştiği *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın ilgili yerlerine yalnızca bu anlam değişikliklerini dikkate almak amacıyla atıfta bulunulmuştur. Bu eserler yanında Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn*'i²⁸ de Mâtürîdîler'in görüşlerini tespit için kullanılmıştır. Ancak Mâtürîdîler'in rü'yetullah konusuna yaklaşımının en detaylı şekilde görülebildiği eser Neseî'nin *Tabsiratü'l-edille*²⁹ adlı eseri olup, bizim de Mâtürîdîler'in konuya yaklaşımını belirlemek için en çok faydalandığımız kaynak olmuştur.

Rü'yetullah konusunda Ehl-i Hadis'in te'lif ettiği eserlerin karakteristik özelliği rü'yetullahın gerçekleşeceğine ilişkin ayetler ve hadis rivayetlerinin derlenmesidir.³⁰ Teorik bir temel kurulmadığı için bu eserler incelemeye dahil edilmemiştir.

Rü'yetullah konusuyla ilgili olarak ülkemizde ve yurtdışında yapılmış çeşitli kitap, makale ve tez çalışması vardır. Çalışmada bu modern kaynaklardan da kısmi olarak yararlanılmıştır. Ancak bu çalışmalar çoğunlukla nakli delillerin değerlendirmesini içermektedir. Bu bağlamda çalışmalarda ışığın mahiyeti, görme duyusunun çalışma biçimi, bir varlığın görülebilmesi için gerekli fiziksel şartlar gibi konulara oldukça sınırlı bir biçimde değinilmekte, bu değerlendirmeler iddiaların teorik zeminini ve tarihsel sürecini detaylı olarak ele almamaktadır. Bu nedenle modern çalışmaların teze katkısının sınırlı olduğu söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde yayınlanmış olup rü'yetullah meselesini ele alan dört kitap mevcuttur. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) rü'yetullah

²⁸ Ebü'l-Yüsür Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003).

²⁹ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

³⁰ Örneğin Âcurrî'nin (ö. 360/970) *et-Tasdîk* adlı eseri ile Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ve İbnü'n-Nahhâs'ın (ö. 416/1026) *Rü'yetullah* adlı eserleri bu tür eserlerdir ve bu kitaplarda yalnızca konu ile ilgili ayet ve hadisler aktarılmaktadır. (Bk. Ebû Bekr Muhammed b Hüseyin b Abdullah el-Bağdadi Âcurrî, *et-Tasdîk bi'n-nazar ilâ Allah teâla fi'l-âhire* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988); Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutni, *Rü'yetullah azze ve celle* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1991); Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ömer İbnü'n-Nahhâs, *Rü'yetullahi tebârike ve te'âlâ* (Riyad: Dâru'l-Me'ârici'd-Devliyye, 1416/1996), 95-137.)

risalesi tercüme edilerek basılmıştır.³¹ Talat Koçyiğit'in konu ile ilgili kitabı, Mu'tezile'nin rü'yetullah meselesi ile ilişkilendirilen ayet ve hadisler konusundaki değerlendirmelerini içermekte ve ilgili hadisleri tahrir etmektedir.³² Nasrullah Pürcevâdî'nin tercüme edilen eseri,³³ müellifin konuyla ilgili makalelerinin derlemesi olup, rü'yetullah meselesinin tarihine ilişkin detaylı bilgi ihtiva etmektedir. Temel Yeşilyurt'un kitabı³⁴ konuya ilişkin önemli çalışmalardandır. Yazar, eserin sorunsalının din dilinin güçlükleri açısından Tanrı'nın görülmesi ifadesinin taşıdığı anlam olduğunu belirtmektedir.³⁵ Rü'yetullah konusunun ağırlıklı olarak müteahhir dönem kaynak ve problemleri üzerinden ele alındığı eserde "görme eyleminin anlamı" başlığı yer alsa da, fiziksel bir süreç olarak görme duyumuna sınırlı kaynağa dayanarak az vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan eserde bizim çalışmamızdan farklı bir perspektiften hareket edilmiş ve kelamcıların görme konusunu açıklama biçimi esas ilgi yapılmamıştır. Bu eserin bazı başlıkları ayrı bir kitap olarak tekrar basılmıştır.³⁶

Arap dünyasında kitap olarak yayınlanmış rü'yetullah konusunu ele alan bazı çalışmalar mevcuttur. Abdülazîz b. Zeyd Rûmî'nin kitabı³⁷ konuya ilişkin akli ve nakli delilleri incelese de görme konusuna sadece birkaç sayfa ayırmaktadır.³⁸ Âl-i Hamd'ın Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak hazırladığı,³⁹ daha sonra aynı üniversite tarafından kitap olarak basılan çalışmasında görme ve göz gibi konulara kısaca değinilse de,⁴⁰ bir süreç tasviri ya da analizi yapılmamaktadır. Şümeyle el-

³¹ Bk. İbn Teymiyye, *Rü'yetullah Risalesi*, trc. Heyet (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996).

³² Bk. Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974).

³³ Bk. Nasrullah Pürcevâdî, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi*, trc. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999).

³⁴ Bk. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbe6 Yayıncılık, 2001).

³⁵ Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, VII-VIII, 8-11, 26.

³⁶ Bk. Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).

³⁷ Bk. Abdülazîz b. Zeyd Rûmî, *Delâletü'l-Kur'ân ve'l-eser ala rü'yetillâhi teâla bi'l-basar* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985).

³⁸ Rûmî, *Delâletü'l-Kur'ân ve'l-eser ala rü'yetillâhi teâla bi'l-basar*, 119-123.

³⁹ Ahmed b. Nâsır b. Muhammed Âl-i Hamd, *Rü'yetullahi te'âlâ ve tahkiku'l-keîmi fihâ* (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1411/1991), 10.

⁴⁰ Âl-i Hamd, *Rü'yetullah*, 15-23.

Ehdel⁴¹ ile Amir el-Haceri'nin⁴² kitapları konuyu ilgili ayet ve hadisler çerçevesinde ele almaktadır. Hüseyin el-'Affânî'nin çeşitli eserlerden konuya ilişkin olarak topladığı pasajları içeren derlemesi⁴³ ise ilmi bir çalışma niteliği taşımamaktadır.

Konuya ilişkin makale çalışmalarının oldukça erken tarihte başladığı söylenebilir. En erken tarihli çalışmalardan olan Abdus Subhan'ın makalesi,⁴⁴ konuyu oldukça kısa şekilde özetlemektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalardan Georges Vajda'nın makalesi⁴⁵ erken dönem İsnâaşeriyye Şiası'nın rü'yetullaha yaklaşımı hakkındadır. A. K. Tuft'un makalesi⁴⁶ Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteği ile ilgili ayete yaklaşımları, erken dönemden modern döneme geçirdiği tarihsel süreç bağlamında incelemektedir. Cristopher Melchert'in makalesi⁴⁷ ise erken dönemde Allah'ı görmeyi anlatan antropomorfist ifadelerle yoğunlaşmaktadır.

Rü'yetullah problemi ülkemizde ikibinli yılların başından itibaren makale düzeyindeki pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Selim Özarlan,⁴⁸ Kılıç Aslan Mavil⁴⁹ ve Veysi Ünverdi⁵⁰ konuyu kelami açıdan inceleyen makale yayınlamıştır. Mâcişûn'un (ö. 164/780) rü'yetullaha dair küçük bir risalesi de makale olarak

⁴¹ Bk. Abdurrahman b. Abdurrahman Şümeyle el-Ehdel, *İzamü'l-minne fi rü'yeti'l-mü'minine rabbihim fi'l-cenne*, 2. Baskı (Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmii, 1988). Bu eser 51 sayfalık küçük bir çalışmadır.

⁴² Bk. Ali b. Muhammed b. Amir el-Haceri, *el-Mizânü'l-kıst: el-menhec ve't-tatbîk fi dirâseti ve nakdi rivayâti ru'yetullah sübhane ve teâlâ*, 3. Baskı (B.y.: Basire (baseera.net), 1435).

⁴³ Bk. es-Seyyid b. Hüseyin el-'Affânî, *E'lâ'n-na'im eş-şevk ilâ Allâhi ve rü'yeti vechihi'l-kerîm* (Cidde: Dâru Mâcid 'Asîrî, 1426/2006).

⁴⁴ Bk. Abdus Subhan, "Mu'tazilite View on Beatific Vision", *Islamic Culture* XV/4 (October 1941): 422-428.

⁴⁵ Bk. Georges Vajda, "Le probleme de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'apres quelques auteurs şî'ites duodécimains", *Le Shî'isme imâmite: colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970): 31-54. Makale Türkçe'ye tercüme edilmiştir: Georges Vajda, "Bazı Şî'î-İsnâ-aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi", trc. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV (1981): 369-393.

⁴⁶ Bk. A. K. Tuft, "The Ru'ya Controversy and the Interpretation of Qur'an Verse VII (al-A'raf): 143", *Hamdard Islamicus* 6/3 (1983): 3-41.

⁴⁷ Bk. Christopher Melchert, "The Early Controversy over Whether the Prophet Saw God", *Arabica* 62/4 (11 Ağustos 2015): 459-476.

⁴⁸ Bk. Selim Özarlan, "Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001): 275-293.

⁴⁹ Bk. Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014): 449-478.

⁵⁰ Bk. Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname* XXVIII (2015): 201-245.

yayınlanmıştır.⁵¹ Ömer Pakiş, ⁵² Hikmet Akdemir, ⁵³ Lakhdar Sadani, ⁵⁴ Burhan Baltacı, ⁵⁵ Muhammed Cořkun⁵⁶ ve Yusuf Karatay⁵⁷ konuyu tefsir bilimi çerçevesinde ele alan makale, Mehmet Akın ise bir derleme yayınlamıştır.⁵⁸ Mustafa Özgen, konuyla ilgili makalesinde⁵⁹ mütekellimlerin yaklaşımlarına ve görmenin modern açıklama biçimine değinmektedir. Bunların yanında İbrahim Memiş, ⁶⁰ Nurullah Agitoğlu, ⁶¹ Rabia Zahide Temiz, ⁶² Ferzende İdiz⁶³ ve Sevda Aktulga Gürbüz'ün⁶⁴ yayınladığı rü'yetullah konusunu dolaylı biçimde çeşitli açılardan ele alan makaleler mevcuttur. Osman Demir'in konu itibarıyla çalışmamızla benzeşen tebliđi⁶⁵ ise, bir XV. yy. düşünürü olduğunu belirttiği Hatipzâde Muhyiddîn'i konu alması nedeniyle çalışmamızın zaman sınırının dışında kalmaktadır.

⁵¹ Bk. Mansur Koçinkağ, "Abülazîz b. Abdillâh el-Mâcişun'un (ö. 164/780) Rü'yet Risâlesi, Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 566-582.

⁵² Bk. Ömer Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001): 55-79.

⁵³ Bk. Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2002): 7-26.

⁵⁴ Bk. Lakhdar Sadani, "Akılcılık ve Mutezile'nin Kur'ânî Hitabı Tevilinde Etkisi: Rü'yetullah Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012): 213-234.

⁵⁵ Bk. Burhan Baltacı, "Yunus 10/26. Ayette Yer Alan Ziyade Kelimesinin Ruyetullah Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnançının Etkisi", *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006): 293-304.

⁵⁶ Bk. Muhammed Coşkun, "Mu'tezilî-Şii Kur'an Yorumu Açısından Emâli'l-Murtazâ Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014): 43-68.

⁵⁷ Bk. Yusuf Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 161-181.

⁵⁸ Bk. Mehmet Akın, "Neseфі Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an Açısından Ruyetullah ve Yedullah", *İslâmî Araştırmalar* 28/1 (2017): 67-75.

⁵⁹ Bk. Mustafa Özgen, "İmam-ı Rabbanî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012): 35-60.

⁶⁰ Bk. İbrahim Memiş, "İbn-i Rüşd Düşüncesinde Te'vil ve Ru'yet", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 8 (2007): 105-118.

⁶¹ Bk. Nurullah Agitoğlu, "Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014): 99-123.

⁶² Bk. Rabia Zahide Temiz, "Suyûtî'nın İsbâlu'l Kisâ ale'n-Nisâ Adlı Eseri ve Mümin Kadınların Ahirette Allah'ı Görmeleri (Ru'yetullah) Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016): 173-220.

⁶³ Bk. Ferzende İdiz, "Sûfilere Göre Rü'yetullah Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2468-2479.

⁶⁴ Bk. Sevda Aktulga Gürbüz, "Şiâ ve Sûfilere göre Rü'yetullah Meselesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (2018): 131-153.

⁶⁵ BRAIS tarafından 11-12 Nisan 2016 tarihinde Londra'da düzenlenen *The Third Annual Conference of the British Association for Islamic Studies* sempozyumunda sunulan bildiri "Treatise on ruyat Allah in Context of History of Islamic Sciences: Optics in the Treatise of Khatibzada Muhyi al-din" başlığını taşımaktadır. BRAIS, 2016 Conference Programme With Abstracts, erişim: 25 Nisan 2017, <https://www.brais.ac.uk/conferences/brais-conference-2016/2016-programme-with-abstracts>.

Konuyla ilgili tez çalışması da yapılmıştır. Doktora seviyesinde Wesley Williams'ın Allah'ın görülmesi tartışmalarını Yahudilik ve İslam bağlamında ele alan doktora tezi⁶⁶ erken dönemde İslam dünyasında konuya yaklaşımı incelemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yüksek lisans düzeyinde ülkemizde üç, Arap dünyasında da iki tez çalışması mevcuttur. Ülkemizde Ferid Yıldız,⁶⁷ Yusuf Karatay⁶⁸ ve Taimaa Marrawi⁶⁹ rü'yetullah ile ilgili tez hazırlamıştır. Arap dünyasında hazırlanan ilk tez Meryem Abdurrahman Zâmil'in⁷⁰ tezidir. İkinci tez ise yukarıda bahsedilen Âli Hamd'in tezidir.

Bu çerçevede konuya ilişkin güncel çalışmaların nispeten zengin bir literatür oluşturduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmalarda zaman zaman görme olgusuna kısaca değinilse de, merkezi konu bir kelam problemi olan rü'yetullah meselesi olarak kalmaktadır. Bu nedenle sayılan çalışmaların tezimize katkısı sınırlıdır. Kelam-bilim ilişkisini ele alan sınırlı sayıda çalışmadan söz etmek mümkündür. Bu çalışmalar daha çok kelamda atomculuğun benimsenmesi ve nedensellik bağlamında yapılmış çalışmalar olup, tezimize dolaylı olarak katkı yapmıştır. Bizim çalışmamız ise, rü'yetullah problemi üzerine yapılan tartışmalardan hareketle kelamcılarının görme duygumu hakkındaki kanaatlerini, dönemlerinin bilimine bakış açılarını ve bunun kelami teorilerine etkisini tespit amacı taşımaktadır. Bu bakımdan çalışmamızda rü'yetullah konusu zikredilen değerli çalışmalardan farklı bir bağlamda ele alınmaktadır.

Kelam-bilim ilişkisini ortaya koyabilmek için öncelikle rü'yetullah meselesinin kelami bir tartışma olarak ele alınışını incelemek gerekmektedir. Birinci bölümde bunu gerçekleştirmeye çalışacağız. Bu çerçevede rü'yetullah meselesinin bir tartışma konusu haline geliş sürecini inceleyerek konuya başlamak istiyoruz.

⁶⁶ Bk. Wesley Williams, *Tajalli wa-Ru'ya: A Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'an and Early Sunni Islam* (Doktora Tezi, University of Michigan, 2008).

⁶⁷ Bk. Ferid Yıldız, *İmam Gazalî ve İmam Rabbanî'nin Rü'yetullaha Bakışı* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2011).

⁶⁸ Bk. Yusuf Karatay, *Kur'ân'da Ru'yetullah Kavramı (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

⁶⁹ Bk. Taimaa Marrawi, *Mutezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2018).

⁷⁰ Bk. Meryem Abdurrahman Zâmil, *Ru'yetullah beyne's-Selef ve'l-İ'tizâl* (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1979).

BİRİNCİ BÖLÜM
MÜTEKADDİMÛN DÖNEMİ KELAMINDA RÜ'YETULLAH
TARTIŞMALARI

MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELAMINDA RÜ'YETULLAH TARTIŞMALARI

Bu bölümde, Allah'ın görülmesinin incelendiği rü'yetullah meselesinin keliminde ele alındığı biçimi ile bir tasviri sunulacaktır. Bu tasvir, rü'yetullah konusuna yaklaşımda görme duyusuna ilişkin olarak ortaya konulan açıklamaların, kelamın bilim ile ilişkisini tespit etmek için iyi bir zemin oluşturduğunu gösterme amacı taşımaktadır. Konuya problemin ortaya çıkışı hususunu değerlendirerek başlamak istiyoruz.

1.1. PROBLEMİN ORTAYA ÇIKIŞI

Rü'yetullah'ın ayet ve hadislerde kavram olarak geçmesi de¹ mefhum olarak bulunması, konunun İslam'ın gelişi ile birlikte müslümanların zihninde var olduğunu göstermektedir. Rü'yetullah mefhumuna işaret eden birçok ayet ve hadis vardır. Kur'an'daki “gözler onu idrak edemez, halbuki o gözleri idrak eder”,² “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım’ dedi”³ ve “oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır”⁴ ayetleri, Allah'ın görülmesi meselesi ile doğrudan ilgilidir. Cerîr b. Abdullah⁵ (ö. 51/671) ile Ebû Hüreyre'den⁶ (ö. 58/678) rivayet edilen “kıyamet günü rabbinizi gökyüzünde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz” ve Âişe'den (ra) (ö. 58/678) rivayet edilen, “bir topluluğun Allah'ın görülür olduğunu söylediğini işittim, onlara söylediğiniz şeyden dolayı tüylerim diken diken oldu dedim”⁷ rivayetleri konunun haberde de yer aldığını göstermektedir.

Bahsi geçen hadislerden ilkinin Allah'ın görüleceğini savunanların, ikincisini ise görülmeyeceğini savunanların delil olarak kullanması, sahabe döneminde iki farklı kanaatin varlığına işaret etmekte ve rü'yetullah tartışmalarının sahabe döneminde

¹ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 311-312.

² el-En'âm, 6/103.

³ el-A'râf, 7/143.

⁴ el-Kiyâme, 75/22-23.

⁵ Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 16, “Tevhîd”, 24.

⁶ Müslim, “İman”, 299-300.

⁷ Buhârî, “Tefsîr”, 53/1.

ortaya çıkmış olabileceğini göstermektedir. Ancak Eş‘ariler ve Mâtürîdiler, Âişe (ra) rivayetinin Mu‘tezile’nin iddiasının aksine rü’yetullahın gerçekleşmeyeceğini ifade etmediğini söyleyerek, rü’yetullahın sahabe döneminde tartışma konusu olmadığını kanıtlamak istemektedirler.⁸ Bu yaklaşım, sahabe döneminde konunun tartışıldığı ancak tartışmanın Allah’ın mutlak manada görülmesi değil, dünyada görülmesi ile ilgili olduğu iddiasını içermektedir. Böylece, sahabenin önemli isimlerinin rü’yetullahın gerçekleşmeyeceğini savunmadığı ortaya konulmak istenir. Ancak sahabe döneminde böyle bir tartışma olmadığı iddia edilse de, hicri ilk yüzyılın ikinci yarısında rü’yetullah konusunda farklı yaklaşımlara ilişkin çeşitli rivayetler mevcuttur.

Nitekim Câhız (ö. 255/869), Ahmet b. Ebî Duâd (ö. 240/854) için yazdığı ve sahabe döneminden sonra ortaya çıkan türedi⁹ grupları ele aldığı bir risalesinde, Hubeyş b. Dülce (ö. 65/684) ve Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714) hakkında bazı bilgiler aktardıktan sonra, kader, rü’yetullah ve kelamullah hakkında ortaya çıkan ilk görüşlerden bahseder. Zikredilen isimler nedeniyle tarih açısından hicri ilk asrın ikinci yarısına denk düştüğü söylenebilecek bu dönem, Câhız’ın rü’yetullah tartışmalarının başladığını düşündüğü dönemdir ve o, bu konunun tartışılan ilk kelami konulardan olduğunu iddia etmektedir. Câhız, bir grubun, Allah’ın görülebileceğini söylediğini ve buna başka bir şey ekmediğini, ancak ifadenin teşbihe yorulmasından endişe ettiğinde -tecsimden kaçınarak- Allah’ın keyfiyetsiz olarak görüleceğini söylediğini aktarır. O, daha sonra risalenin adında geçen türedi grupların ortaya çıktığını ve Allah’a cisimlik nispet ettiğini, onun bir sûret ve sınırının olduğunu söylediğini ve keyfiyetsiz görmeyi savunanları tekfir ettiğini iddia eder.¹⁰ Câhız’ın ifadelerinden, rü’yetullah meselesinin ilk yüzyılın ikinci yarısından itibaren tartışıldığı, tecsimi

⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 179:²²-180:⁹; İbn Fûrek, *Mücerred*, 81:¹⁷⁻²¹; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 83:¹³⁻¹⁵.

⁹ Risalede bu gruplar *nâbite* kelimesi ile ifade edilmektedir. Muhakkikin değerlendirmesi doğrultusunda *bidatçı* olarak çevrilebilecek kavramı, yazarın bu kavramı kullanmamasının bilinçli bir tercih olabileceği düşüncesiyle *türedi* kelimesiyle ifade etmeyi tercih ettik. Nâbite kelimesinin risale bağlamındaki anlamı ve risalenin içeriği için bk. Abdüsselam Muhammed Harun, “Risâletün fi’-n-nâbiteti için Muhakkikin taktimi”, *Resâilü’l-Câhız* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.), 2: 5.

¹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, “Risâletün fi’-n-nâbiteti”, *Resâilü’l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.), 2: 18:⁶⁻¹⁰. Basılı nüshada ifade “bir grup Allah’ın görülmez olduğunu söylemiştir ve buna başka şey eklememiştir” şeklinde olmakla birlikte, devamında teşbih endişesi ortaya çıktığında Allah’ın keyfiyetsiz olarak görüleceğinin söylendiği ifadesinin geçmesi, ilk cümlede görmeyi olumsuzlayan lâ’nın yazma nüsha, tahkik ya da baskı hatası olduğunu göstermektedir. Aksi taktirde, Allah’ın görülmeyeceği iddiasının teşbihe yol açmasından endişe edildiğinde keyfiyetsiz olarak görüleceğinin savunulduğunun kabul edilmesi gerekir ki, bu yorum açıkça tutarsızdır.

benimseyen grupların bunu reddeden yaklaşımdan daha sonra ortaya çıktığı ve konu ile ilgili görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) "Allah'ın görüleceğini iddia eden (zanneden) birini görsem ona düşmanlık etmek için yardım isterdim" dediğini söylemekte¹¹ ve Ca'fer b. Mübeşşir'in (ö. 234/848-49) el-Âsâr [el-kebîr] adlı kitabından¹² Allah'ın görülemeyeceğine dair bazı tâbiîn rivayetleri aktarmaktadır.¹³ Mâtürîdî, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) rü'yetullahın ahirette gerçekleşeceğini kabul ettiğini ifade etmektedir.¹⁴ Taberî ise, Atıyye el-Avfî'nin¹⁵ (ö. 111/729-30) de bunu benimsediğini dile getirmektedir.¹⁶ Bu bilgiler, konunun bir tartışma konusu olmasını hicri ilk asrın ikinci yarısına yerleştirmekte ve rü'yetullah tartışmalarının hicri ilk yüzyılın ikinci yarısında gündemde olduğunu göstermektedir.

Allah'ın görülmesi meselesinin hicri ikinci yüzyılda da gündemde olduğunu gösteren ilk örnek, Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) bir Sümeniyye mensubu ile tartışmasına ilişkin bilgidir. Anlatıldığına göre bu kişi Cehm'e Allah'ı görmediği ve diğer duyuları ile idrak etmediği için onun varlığını bilemeyeceğini söylemiştir. Cehm buna karşılık olarak iddia sahibinin ruhun var olması ama görülmemesi kabulünü kullanmış, benzer şekilde Allah'ın da var olduğunu ancak görülmediğini söylemiştir.¹⁷ Cehm'in rü'yetullah konusunu esas problem olarak ele almadığı bu diyalogda Allah'ın dünyada görülmesini olumsuzlayan bir yargıda bulunması, konunun gündeme gelmiş olması açısından önemlidir.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 229⁶⁻⁷.

¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 214⁹⁻¹¹. Ca'fer'in kitabı mihne döneminde yazmış olması ihtimali, gündemdeki meselelere ilişkin olarak benimsediği konuma erken dönemden malzeme bulma kaygısının eserine aldığı rivayetleri etkilemiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak böyle olması, konunun tarihlendirilmesi konusunda bir probleme yol açmaz, bilakis ilgili dönemde konuya ilişkin tartışmanın varlığını gösterir.

¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 212¹⁶-213¹⁴.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 58⁹⁻¹³.

¹⁵ Kûfeli tâbiî muhaddis ve müfessir olup, hadis konusunda güvenilirliğinin tartışıldığı ve zayıf olarak değerlendirildiği belirtilmektedir. (Bk. İsmail L. Çakan, "Atıyye el-Avfî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 62.) Ancak bu durum ilgili tarihlerde konunun tartışılmış olması iddiasını yanlışlamamaktadır.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001) 23: 507¹²⁻¹⁵.

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *Akâidü's-Selef*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (İskenderiye: Münşetü'l-Me'ârif, 1971), 65²-67².

Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'de Allah'ın ahirette görüleceğinin, bu görmenin müminlere has ve arada mesafe olmadan teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözüyle gerçekleşeceğinin ifade edilmesi,¹⁸ ayrıca Eş'arî'nin Mücessime'den olduğunu söylediği, hicri 150 yılı civarında vefat ettikleri bilinen Mudar b. Muhammed el-Kûfi, Kehmes b. Hasan el-Basrî¹⁹ gibi isimlerden rivayetle Allah'ın dünyada görülebilir olması konusunda kanaatler aktarması²⁰ da tartışmanın gündemde olduğunu göstermektedir. Nitekim bu dönemde yaşamış olan Mâcişûn'a ait bir rü'yetullah risalesi günümüze ulaşmıştır.²¹ Konuya ilişkin tartışmaların varlığını gösteren diğer bir husus Bağdâdî'nin, Şâfiî'nin (ö. 204/820) halku'l-Kur'an düşüncesini benimseyen ve rü'yetullahı reddeden kişinin arkasında kılınan namazın bâtil olduğunu düşündüğünü haber vermesidir.²² Buna karşın Dırâr b. Amr'ın²³ (ö. 200/815) erken dönemdeki ihtilafları hadisler üzerinden anlatan *Kitâbü't-tahrîş*'inde²⁴ iman-amel münasebeti, kulların fiilleri, kabir azabı gibi kelami konular hakkındaki rivayetlere yer verilmesine rağmen rü'yetullah konusunda herhangi bir rivayete yer verilmemektedir.²⁵ Ancak bu durum kitabın yazıldığı dönemde rü'yetullah meselesinin gündemde olmadığı anlamına gelmemektedir. Dırâr'ın benimsemediği görüşlere ilişkin rivayetlere eserde yer verip bunları eleştirmesi, rü'yetullahı

¹⁸ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-Fıkhu'l-ekber", *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001), 65:²³⁻²⁴.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 157.

²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 214:⁴⁻⁶.

²¹ Koçinkağ, "Abülazîz b. Abdillâh el-Mâcişûn'un (ö. 164/780) Rü'yet Risâlesi, Tercümesi ve Değerlendirilmesi", 568-569.

²² Bağdâdî, *el-Fark*, 358:³⁻⁴.

²³ Mu'tezile'nin Basra kolunun ilk alimlerinden olan Dırâr, farklı fikirlerinden dolayı sonraki Mu'tezile mensubu kelamcılar tarafından mezhebin bir üyesi olarak kabul edilmemiştir. (Bk. Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 274.) Ka'bî Mu'tezilî olmayı el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini benimsemekle ilişkilendirir. Ancak bu kabul, tevhid ve adl ilkelerinin de benimsenmesi halinde Mu'tezile'ye mensup olmayı gerektirir. Bu nedenle, bu ilkeyi kabul eden ancak tevhid ve adl konusunda Mu'tezile gibi düşünmeyen Dırâr b. Amr Mu'tezile'den sayılmaz. (Bk. Ka'bî, *Makâlât*, 169:¹⁻⁵.) Dırâr, müstakil bir düşünür olarak bilinir. (Bk. Hüseyin Hansu, "Eser ve Müellifi Hakkında", *Kitâbü't-Tahrîş* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), XII.)

²⁴ Hayyât (ö. 300/913 [?]), İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) *Kitâbü't-tahrîş*'in Dırâr b. Amr'ın çeşitli fırkaların Hz. Peygamber'den birbirlere aleyhine rivayet ettikleri sözleri içeren bir kitap olduğunu söylediğini aktarır ve bu ifadeyi tenkit etmez. (Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 136:¹⁸-137:¹⁴.)

²⁵ Bk. Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfi, *Kitâbu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikâdî Fırkalarında Hadîs Kullanımı*, thk. Hüseyin Hansu, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), V-VII. İçindekiler bölümündeki başlıklarda yer almayan rü'yetullah konusuna, diğer meseleler içerisinde de değinilmemektedir.

benimsemesi²⁶ nedeniyle bu konudaki rivayetleri doğru kabul edip aktarmamasına neden olmuş olmalıdır.

Ka'bi *Makâlât*'ında Mu'tezile'yi anlatırken rü'yetullah meselesine, duyu organlarının Allah'ı dünyada da ahirette de idrak edemeyeceğini söyleyerek²⁷ kısaca değinmektedir. Ancak o, mezhebin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Hişâm b. Amr (ö. 218/833'ten önce), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Câhız gibi önemli isimlerini ve bu kelimcilerin kendilerine özgü orijinal yaklaşımlarını ele aldığı yerlerde²⁸ onların rü'yetullah hakkında herhangi bir görüşüne yer vermez. Ka'bi'nin değindiği görüşlerin, isimlerini saydığı Mu'tezile uleması nedeniyle hicri üçüncü asrın ikinci yarısına kadar Mu'tezile tarihini kapsadığı düşünülürse, rü'yetullahın en erken dönemden itibaren yoğun tartışmaların yaşandığı bir konu olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Mihne sürecinde rü'yetullahın sorgulanan bir husus olduğuna dair en erken işaret, Me'mun'un (ö. 218/833) Ebû Müshir'i²⁹ (ö. 218/833) sorgulamasında görülmektedir. Rivayet edildiğine göre Ebû Müshir'e rü'yetullah da dahil olmak üzere Mu'tezile'nin benimsediği tartışmalı konuların birçoğu hususunda düşüncesi sorulmuştur.³⁰ Konuya ilişkin diğer bir bilgi, mihne sürecinin sonuna doğru 231/845 yılında, bir Rum (Bizans) komutanın esir tuttuğu müslümanları halife Vâsık'ın (ö. 232/847) emriyle fidye vererek özgürlüğüne kavuşturma hadisesinde, Kur'an'ın mahluk olması yanında rü'yetullah inancının da esirlere kurtarma şartı olarak sorulan sorular arasında yer almasıdır.³¹ Bu olaylar konunun mihne süreci ile daha yoğun tartışılmaya başladığını düşündürmektedir. Ancak konuyla ilgili çalışmalarda

²⁶ Ka'bi, *Makâlât*, 247⁷; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 139¹⁵⁻¹⁶.

²⁷ Ka'bi, *Makâlât*, 157⁴⁻⁵.

²⁸ Ka'bi, *Makâlât*, 159⁴-167⁹.

²⁹ Ebû Müshir Abdü'l-a'lâ b. Müshir ed-Dımeşkî. Sika bir muhaddis olduğu ve mihne sürecinde sorgulanıp hapiste vefat ettiği rivayet edilmektedir. (Detaylı bilgi için bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 6: 98¹⁷-101⁵; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Müshir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 195.)

³⁰ Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü'l-mihan*, thk. Yahya Cebbûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 349¹⁰-350¹³.

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 9: 141⁴-142²².

rü'yetullah meselesinin mihne sürecinin başından itibaren sorgulanan hususlardan biri olduğu ifade edilmemekte,³² konu ilk defa halife Vâsık dönemi anlatılırken bahsi geçen olaya atıfla gündeme gelmektedir.³³ Bu açıdan çoğu çalışmada esir kurtarma ile ilgili bir olay bağlamında gündeme geldiği belirtilen rü'yetullah konusunun, bu tarih öncesinde hakkında fikir beyan edilse de hararetli tartışmaların odağı olmadığı iddiası makul görünmektedir. Mütevekkil'in (ö. 247/861) hilafete geçmesi ile toplumdaki önemli ilim adamlarından "Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu reddeden hadislerle birlikte rü'yet konusunu ele alan hadislerin de rivayet edilip halka anlatılmasının istenmesi",³⁴ Mu'tezile'nin görüşlerini reddetme amacına matuf bu talep ile rü'yetullah konusunun daha yaygın olarak işlenmeye başladığını ima etmektedir. Bu durum mihne sürecinde rü'yetullah konusunun gündemde olduğuna işaret etse de, bunun sonraki dönemlere güçlü bir şekilde aktarılmaması konunun nispeten arka planda olduğunu göstermektedir.

Bunun istisnası olarak ifade edilebilecek bir husus, Ebû Musa el-Murdâr'ın (ö. 226/841) rü'yetullahı benimseyenleri tekfir etmesi, hatta bu kimseleri tekfirden tereddüt edenleri de tekfir etmesidir.³⁵ Bağdat Mu'tezilesi kelamcılarında olan Murdâr'ın mihne sürecine denk gelen vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda, tavrının bu süreçteki toplumsal ayrışma ile ilgili olduğu yorumu yapılabilir. Ancak bu iddiasını hayatının hangi döneminde ortaya attığının tespit edilememesi, yaklaşımının probleme ilişkin tartışmaların yoğunlaşma zamanı konusunda bilgi sağlamasını engellemektedir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup diğer bir alim olan Ka'bi'nin -yukarıda değinildiği gibi- bu görüşe *Makâlât*'inde değinmemesi,³⁶ Murdâr'ın yaklaşımında ve konuya verdiği önemde yalnız kaldığının göstergesi sayılmalıdır.

³² Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 127-188; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1974), 177; M. Hinds, "Mihna", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth v.dğr. (Leiden - New York: E.J. Brill, 1993), 7: 2-6; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 26-28.

³³ Bk. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 180-181; Pürcevâdî, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi*, 59.

³⁴ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 191-192.

³⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 67¹⁶-68².

³⁶ Ka'bi'nin tavrı, Murdâr'ın bazı konularda Mu'tezile'nin genel yaklaşımından farklı özgün fikirlerle sahip olması nedeniyle onu Mu'tezile'nin önemli isimleri arasında zikretmemesi ile de açıklanabilir. Ancak Hayyât'ın *İntisâr*'da Murdâr'ı savunması ve Murdâr'ın meclisine giden Ebu'l-Hüzeyl'in onun Allah'ın adaletinden bahsettiği konuşmasından çok etkilenerek ağladığını aktarması (Hayyât, *el-İntisâr*, 67⁸⁻¹³), aynı olayı aktaran Kâdî Abdülcebâr'ın da Ebu'l-Hüzeyl'in Murdâr'ı Vâsıl b. Atâ'nın ashabından saydığını söylemesi ve onu Mu'tezile'nin yedinci tabaka alimlerinden kabul etmesi (Kâdî

Bu çerçevede kaynaklarda karşılaşılan bilgilerden hareketle, rü'yetullah konusunun en geç ilk yüzyılın ikinci yarısında tartışılır hale geldiği söylenebilir. Ancak bu tartışmalar, yoğun ve detaylı olmaktan uzak görünmektedir. Bu nedenle Hasan Basrî, Ebu Hanîfe gibi alimlerin rü'yetullah görüşünden bahsetmek mümkünse de, eldeki kaynak ve rivayetler bu görüşlerin konunun geniş şekilde tartışıldığına dair bir işaret içermemektedir.

Rü'yetullah konusunu ele alan müellifler ise, tartışmayı daha geç bir döneme tarihlemeyi tercih etmektedir. Kâdî Abdülcebbar rü'yetullah tartışmasının başlangıcını nispeten geç bir döneme tarihler. Onun Müşebbihe olarak adlandırıp İbn Küllâb'ı (ö. 240/854 [?]) da dahil ettiği, Kur'an'ın yaratılmışlığını reddeden gruplara ilişkin değerlendirmeler³⁷ ile Kur'an'ın hâdis olduğunu ancak mahluk olmadığını söyleyen gruplara yönelik değerlendirmeler³⁸ arasında rü'yet tartışmalarını ele alması,³⁹ halku'l-Kur'an tartışmalarının hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı⁴⁰ göz önüne alındığında, rü'yetullah konusunun bu tarihten sonra tartışma konusu haline geldiğini kabul ettiğini göstermektedir.

Güncel bazı çalışmalarda konu Mücessime ve Müşebbihe'nin iddiaları⁴¹ bazılarında ise Mu'tezile'nin tevhid konusundaki kaygıları ile⁴² ilişkilendirilerek, kimi çalışmalarda ise bu boyut zikredilmeksizin⁴³ hicri ikinci yüzyıla tarihlenmektedir. Yine bir kısım çalışmalarda rü'yetullah tartışmalarının başlangıcının Cehm b. Safvân ile ilişkilendirildiği görülmektedir.⁴⁴ Bu yargının Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855)

Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dâru't-Tünusiyye li'n-Neşr, 1393/1974), 277¹³-278¹.) Murdâr'ın Mu'tezile'nin bir mensubu olduğunu göstermektedir. Ayrıca günümüzde de aksi iddialara karşın Murdâr'ın Mu'tezili olduğunun kabul edildiği görülmektedir. (Bk. Mustafa Öz, "Murdâr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 206.)

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 156¹⁷-158².

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 159⁴⁻⁸.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 158³-159³.

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 371.

⁴¹ Bk. Pürcevâdî, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi*, 59; Akdemir, "Taberî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi", 8.

⁴² Bk. Tuft, "The Ru'ya Controversy", 9; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 121-122; Temiz, "Suyûtî'nin İsbâlu'l Kisâ ale'n-Nisâ Adlı Eseri", 176-177.

⁴³ Bk. Vajda, "Bazı Şî'î-İsnâ-âşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi", 370-371; Özgen, "İmam-ı Rabbani'ye Göre Rü'yetullah Meselesi", 37.

⁴⁴ Bk. Yeşilyurt, "Rü'yetullah", 312; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 176, 181; Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 202; Fatmanur Ceran, "Mu'tezile'nin

Cehm'in Sümeniyye ile tartışmasına ilişkin rivayetinden kaynaklanmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hanbel ilgili metinde Cehm'in konuyu ilk ortaya atan kişi olduğuna dair bir ifade kullanmamaktadır.⁴⁵ Mâcişûn da rü'yetullah risalesinde problemi Cehmiyye ile ilişkilendirmektedir.⁴⁶ Bu durum Hanbelî ve Selefî İbn Batta'nın⁴⁷ (ö. 387/997) eseri içerisinde rivayet edilen risalenin İbn Hanbel'de görülen tavrı taşıması açısından doğal karşılanmalıdır. Ancak Mâcişûn da risalede⁴⁸ rü'yetullah konusunun ilk defa Cehm tarafından gündeme getirildiği gibi bir ifade kullanmamaktadır. Bu çerçevede Cehm'in konuyu tartıştığı kesin olarak söylenebilse de ilk olarak onun tartıştığını bu kaynaklara dayanarak iddia etme imkanı yoktur.⁴⁹

Bütün bu farklı yaklaşımlara rağmen, aktardığımız bilgiler tartışmanın ikinci yüzyıldan önceki bir tarihte başladığını göstermektedir. İkinci yüzyılın vurgulanmasına, Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile birlikte ilahi sıfatlar konusunun tartışılmasıyla konunun gündeme geldiği izleniminin neden olmuş olması mümkündür. Konunun önemli bir kelami mesele haline gelmesi ise, akli gerekçelerle rü'yetullahı reddeden düşüncelerle ilişkilendirilebilir.⁵⁰ Nitekim ilerleyen süreçte konuya ilişkin tartışmalar yoğunlaşmaktadır.

Diğer yandan konumuz açısından rü'yetullah tartışmalarında görmenin gerçekleşme biçimine ilişkin açıklama çabalarının başlangıcının tespiti de önem

Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2018): 104-105.

⁴⁵ İbn Hanbel, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", 65:²-67:².

⁴⁶ Abdülaziz b. Abdullah el-Mâcişûn, "Risâletü Abdilaziz b. Abdillâh el-Mâcişûn fi'r-rü'ye", *el-İbâne 'an şerîati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*, mlf. Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed Ukberî İbn Batta, thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil (Riyad: Dâru'r-Râye, 1418), 7: 64:¹⁻².

⁴⁷ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Batta: Kelâm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:359.

⁴⁸ el-Mâcişûn, "Risâletü Abdilaziz b. Abdillâh el-Mâcişûn fi'r-rü'ye", 7: 63:¹-70:².

⁴⁹ Cehm'in tartışmasının esas konusunun yukarıda aktarıldığı üzere rü'yetullah olmayıp Allah'ın varlığı olmasına ve tartışmada Allah'ın görülmesi meselesinin onun duyu algısına konu olması bağlamında dolaylı olarak gündeme gelmesine karşın bu diyalogun konunun tartışıldığı ilk örnek olarak şöhret kazanması tuhaftır. Tartışmanın Allah'ın görülemeyeceği iddiasının akli bir yorumla ilişkilendirildiği ilk örnek olduğu izleniminin bu duruma yol açtığı söylenebilir. Ancak tartışmada Cehm Allah'ın görülemezliği iddiasında bulunup bunu ruhun görülmemesi ile açıklamamaktadır. Bilakis o, Allah'ın halihazırda görülmemesinin var olmadığını gösterdiği iddiasına karşılık, durumu iddia sahibinin var olduğunu ama görülmediğini kabul ettiği ruha benzeterek, Allah'ın da görülmemesine rağmen var olduğunun kabul edilebileceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Cehm'in ifadesinin rü'yetullahın imkansızlığı tartışmaları ile bu kadar güçlü olarak ilişkilendirilmesi tutarlı görünmemektedir.

⁵⁰ Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkını Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, 224.

taşımaktadır. Mâtürîdî'nin haberde rü'yetullahın gerçekleşme biçimine ilişkin bir açıklama olmadığını söylemesi, erken dönemde konunun bu boyutunun ele alınmadığı yönündeki kanaatini göstermektedir.⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair delil olarak kullanıldığını ifade ederek eleştirdiği rivayetlerde⁵² de görmenin gerçekleşme biçimine ilişkin bir tasvir yer almaz. Bu rivayetlerde yalnızca görmenin güneş ile ayı görmeye benzediği ve sıkışıklık olmadan gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Bu ifade görme sürecini değil, kalabalık bir ortamda görmenin sorunsuzluğunu açıklamayı hedeflemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığı, Mu'tezile'nin yaklaşımını destekleyen hadislerde⁵³ ve "rablerine bakarlar"⁵⁴ ayetinin te'vili konusunda tabiinden rivayet ettiği maktu hadislerde de görme olgusuna ilişkin bir ima sezilmez. Bu rivayetlerde görmeye ilişkin bahsi geçen tek husus Allah'ın görülemeyeceğidir. Ayetin bekleme dışında sevaba bakmak olarak da te'vil edilmiş olmasına rağmen bakma fiilinin gerçekleşme biçimine dair bir açıklamada bulunulmadığı da görülmektedir.⁵⁵ Mu'tezile ayeti görme dışında bir manaya te'vil ettiği ve bunu destekleyecek haberleri zikredeceği için, tercih ettiği rivayetlerde bakma ve görmeye ilişkin bir olumlama bulunmaması tabiidir. Ancak bu durum ilgili haberlerde, göz ile görmeyi reddetme amacıyla görme olgusundan bahsedilmesine engel olmadığı gibi, Mu'tezile'nin yaklaşımını desteklemiş olacağı için beklenen bir tutumdur. Bu nedenle aktarılan rivayetler, bu dönemlerde konunun bu boyutlarının tartışılmadığı izlenimi edinmek için yeterli veri sağlamaktadır.

Konunun görme olgusunun gerçekleşmesi ile ilişkilendirilmesine yönelik ilk işaret, Cehm b. Safvân'ın Allah'ın görülmemesini ruhun görülmemesine benzetmesidir. Ancak Cehm'in ifadeleri görmenin gerçekleşme biçimine ilişkin bir detay içermemektedir.⁵⁶ Ebu Hanîfe'nin rü'yetullahın arada mesafe olmadan gerçekleşeceğini söylemesi, sonradan görmenin şartlarından biri olarak zikredilecek olan mesafenin⁵⁷ rü'yetullah konusunda eldeki kaynaklarda geçen en erken örneği

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146¹³⁻¹⁴.

⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 224³-225¹¹.

⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 228⁷-230⁶.

⁵⁴ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 212⁶-214⁸.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *Akâidü's-Selef*, 66⁸⁻¹¹.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64¹²⁻¹³.

olması açısından önemlidir ve o dönemde görmenin gerçekleşme biçiminin tartışmalara konu olmaya başladığını göstermektedir. Ayrıca onun Allah'a kavuşmanın yönsüz olarak gerçekleşeceğini söylemesi,⁵⁸ görme ifadesi geçmese de görmeye ilişkin olduğu söylenebilir olan bu değerlendirme nedeniyle yön kavramının görme ile ilişkisinin de bu dönemde tartışıldığını göstermektedir. Bu risalelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusundaki tartışmalar⁵⁹ bu kavramların ilgili kavramsal çerçeveye oluştuktan sonra metne eklenmiş olabileceği ihtimalini akla getirirse de onun mezkur ifadeleri kullanmış olması mümkün kabul edilmelidir. Nitekim ona yakın dönemde yaşayan Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) Allah'ın yerin derinliklerinde olan şeyleri, buraya uzanan ve buradaki şeyler ile karışan kesintisiz bir ışık ile bildiğini söylemesi,⁶⁰ yaşadığı dönemde görme konusunun gerçekleşme biçimine yönelik açıklamalara fizik boyutun eklendiğini göstermektedir. Ayrıca, Hişâm'ın rü'yetullah konusunu görmenin gerçekleşme biçimi bağlamında değerlendirdiği kabul edilmektedir.⁶¹ Hişâm'a nispet edilen böylesi haberlerin kabul edilip, benzer kavramları Ebû Hanîfe'nin kullanmış olmasını mümkün görmemek tutarsızlıktır.

Dırâr b. Amr'ın Allah'ın ahirette altıncı bir duyu organıyla görüleceğini söylemesi⁶² de görmenin gerçekleşme şartlarının Allah ile ilişkilendirilmesindeki imkansızlıkların, Dırâr'ın hayatta olduğu dönemde tartışıldığını ima eder. Ayrıca bu dönemde renk konusundaki tartışmaların varlığı⁶³ da, görme konusunun fiziksel sürecini açıklama çabalarının başladığına işaret etmektedir. Bu bağlamda veriler kısıtlı olmakla birlikte, ilgili açıklama biçiminin hicri ikinci yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru gündeme geldiği söylenebilir.

⁵⁸ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-Vasıyye", *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001), 79:⁵⁻⁶.

⁵⁹ Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve el-Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002): 193-202; Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-Ekber", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 545; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 134.

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 221:¹²⁻¹⁴.

⁶¹ Vajda, "Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi", 375-376;

⁶² Ka'bî, *Makâlât*, 247:⁷; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 139:¹⁵⁻¹⁶.

⁶³ Eş'arî, *Makâlât*, 317:¹³⁻¹⁵, 345:¹²⁻³⁴⁸:¹⁴.

Rü'yetullah konusunun ortaya çıkışının tarihsel sürecini inceledik. Kelam ekollerinin rü'yetullahın imkanı konusuna yaklaşımını ele almadan önce, teorilerini kurarken esas aldıkları bilgi kaynaklarına değinmek istiyoruz.

1.2. KONUNUN BİLGİ KAYNAKLARI

Kelamcılar rü'yetullah probleminde esas alınması gereken bilgi kaynağı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Mu'tezile konuyu öncelikle akli bir problem olarak görüp nakli bunu destekleyici bir unsur olarak kullanma eğilimindeyken, Eş'arîler ve Mâtürîdîler konunun nakle bağlı olarak belirlenmesi gerektiğini kabul eder, bunun yanında aklın da nakil yoluyla ulaşılan hükmü desteklediğini düşünür.

Kâdî Abdülcebâr Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu kabul etmemeyi, dini meselelere ilişkin bazı *akli* konularda cehalet olarak tanımlar.⁶⁴ Bu yaklaşım, dini bir mesele olan rü'yetullahla ilişkin hükmü aklın belirleyeceğini açıkça ifade etmektedir. Rü'yetullah konusunu ele aldığı *Muğni*'nin dördüncü cildinde öncelikle görme olgusunu inceleyen Kâdî Abdülcebâr'ın delil olarak bir ayeti ilk kullandığı yer,⁶⁵ eserin yarısından sonrasındır.⁶⁶ İbn Metteveyh de rü'yetullah konusunda öncelikle akli delilleri ele alıp, sonrasında nakli delilleri değerlendirir. O, görmenin fiziki boyutuna geniş olmasa da yer verir ve meseleyi görmenin engelleri bağlamında işler.⁶⁷ Ayrıca o, Kâdî Abdülcebâr'ın konuyu öncelikle akli delilleri ele alarak değerlendirdiğini aktarır.⁶⁸ Bu tavır Mu'tezile'nin konuyu öncelikle akli bir konu olarak ele aldığını göstermektedir.

Kâdî Abdülcebâr rü'yetullahın imkansızlığı konusunun akıl ile bilinmekle birlikte sem' ile de bilinebilecek bir konu olduğunu söyler.⁶⁹ Onun, Allah'ın kabih fiil işlemeyeceğini bilen kişinin rü'yetullah konusunda tereddüt yaşayabileceğini ve

⁶⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 166:³⁻⁸.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 144:¹⁹⁻¹⁴⁵:⁹.

⁶⁶ *Şerhu'l-Usûl*'de ve *el-Muhtasar*'da konu öncelikle nakli deliller ele alınarak işlenmişse de, Kâdî Abdülcebâr'ın yaklaşımının *Muğni*'deki tavrı çerçevesinde belirlenmesi daha doğrudur. Ayrıca bu eserlerde delil sıralaması farklı olsa da delil türüne yaklaşım ve atfedilen önem konusunda bir farklılık yoktur. (Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 232:¹⁰⁻²⁷⁷:⁵; a.mlf., "el-Muhtasar fi usûlü'd-dîn", *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed 'Ammâra (Kahire - Beyrut: Dâru's-Şûrûk, 1408/1988), 1: 220:⁸⁻²²²:¹³.)

⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 1: 206:²²⁻²¹¹:²³.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 1: 208:⁴⁻⁵.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 166:¹¹⁻¹².

rü'yetullahın imkansızlığını sem'î bilgi yoluyla öğrenebileceğini kabul etmesi,⁷⁰ rü'yetullah konusunda akli bilgiyi öncelemekle birlikte nakil bilgisini dışlamadığını göstermektedir. Ancak İbn Metteveyh rü'yetullah'ın nefyi konusunda çoğu zaman ve kişi için güvenilir kaynağın, rü'yetin nefyine delalet ettiğini kabul ettiği ayet olmadığını söyler. Onun bu iddiasının nedeni, lafzı itibarıyla rü'yeti ispat ettiği savunulabilen ayetlerdir.⁷¹ Bu bağlamda Mu'tezile'nin rü'yetullah konusunda akli çıkarıma sem'î bilgidен daha fazla değer verdiği söylenebilir.

Eş'arîler de rü'yetullah konusunu ele alırken önce akli delillere yer vermeyi uygun bulur. Ancak bu tavır, yaklaşımlarını belirleyen hususun akıl olduğunu göstermemektedir. Eş'arî, *Lüma*'da öncelikle rü'yetullahın imkanını gösterdiğini düşündüğü akli delilleri ele alır. Bir kısmı dilsel yorumlara dayanan bu deliller Mu'tezile'nin yaklaşımlarını eleştirecek şekilde kullanılmıştır.⁷² Bağdâdî konuya esas olan delili açıkça belirtmemekle birlikte, öncelikle rü'yetullahın cevazına dair akli delil olarak var olmanın görülmenin nedeni olduğu delilini,⁷³ sonrasında daha geniş yer tutan nakli delilleri⁷⁴ ele alır. Cüveynî de önce rü'yetullahın aklen mümkün olduğunu göstermek için çaba sarf eder,⁷⁵ daha sonra nakil açısından ahirette gerçekleşeceğini kanıtlamaya girişir.⁷⁶ O, rü'yetullahın aklen mümkün olduğunu⁷⁷ nakilde de gerçekleşeceğine dair kesin deliller olduğunu⁷⁸ kabul etmektedir. Bu çerçevede Eş'ariyye'nin konuyu ele alırken öncelikle akli değerlendirmelerde bulunduğu, nakli delilleri ise sonra zikrettiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdîler ise, konuyu ele alırken nakli delilleri önceler, hatta Nesefî öncelikle akli delilleri ele almanın makul olduğunu belirtse de pratik faydası nedeniye nakli delilleri ele almakla konuya başlar.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 175¹¹⁻¹⁸.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû*, 1: 211³⁻⁴.

⁷² Eş'arî, *el-Lüma*, 61¹-63⁸.

⁷³ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 98⁹-99².

⁷⁴ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 99³-102⁷.

⁷⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 176⁸-181⁸.

⁷⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 181¹⁰-185⁹.

⁷⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü 'n-nizâmiyye*, 38¹.

⁷⁸ Cüveynî, *el-'Akîdetü 'n-nizâmiyye*, 38¹⁵⁻¹⁶.

Mâtürîdî rü'yetullah konusunu öncelikle nakli delilleri aktararak ele alır.⁷⁹ Devamında akli delillere yer ayıran⁸⁰ Mâtürîdî, konunun çoğunu nakli deliller bağlamında işler. Mâtürîdî için konu net bir şekilde nakille ilgili bir problemdir. O, şöyle der:

“Rü'yetullah konusunda aslanan rü'yetin -haberde geldiği kadarı ile sınırlayarak- gerçekleşeceğini kabul etmek ve yaratılmışlara ilişkin bütün manaları nefyetmektir. Bu konuda haberde bir açıklama (*tefsir*) bulunmadığı için açıklama da yapılmamalıdır.”⁸¹

Nesefî de Mâtürîdî'nin rü'yetullah konusunda sem'î delillere öncelik vermeyi en uygun yöntem olarak gördüğünü söyler.⁸² Kendisi *Tabsıra*'da Mu'tezile gibi rü'yetullahı reddeden grupların iddialarını ele alırken⁸³ de, ehli hak olarak adlandırdığı kimselere nispet ettiği ve kendisinin de benimsediği kanaatleri aktarırken⁸⁴ de öncelikle nakli delilleri inceler. Bununla birlikte o, doğru yöntemin konuyu ele alırken önce rü'yetin mümkün olduğunun akli delillerle, sonrasında ise gerçekleşeceğinin nakli delillerle ortaya konulması olduğunu belirtmektedir. Kendisinin doğru gördüğü bu yöntemi uygulamaması, konuyu nakiller çerçevesinde ele almayı daha fonksiyonel bulmakla ilişkili görünmektedir. Nitekim o, sem'î delilleri akli delillerden önce ele almanın nakille yetinecek kişilerin akli delillere dalmasına gerek bırakmadığı bağlamında bir olumlama da yapar.⁸⁵ Nesefî *Temhîd*'de de başta nakli delilleri ele almakta⁸⁶ akli delillere daha sonra yer vermektedir.⁸⁷ Ancak Mu'tezile'nin görüşlerini aktarırken ve eleştirirken fizik bağlama ilişkin itirazları önce ele alıp nakli delillere yaklaşımlarını daha sonra değerlendirmesi,⁸⁸ Mu'tezile'nin iddialarını ele alırken onların yöntemini kullanmayı uygun bulduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede Mu'tezile'nin akli delili önceleyip nakli te'vil ettiği, Eş'ariyye'nin konuyu nakille belirleme eğilimine rağmen öncelikle akli delilleri ele

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 141^{:14}-145^{:14}.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 145^{:15}-148^{:14}.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146^{:13-14}.

⁸² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 531^{:5-6}.

⁸³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 508^{:11}-514^{:13}.

⁸⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 514^{:11}-525^{:17}.

⁸⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 525^{:18}-526^{:3}.

⁸⁶ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 217^{:1-7}, 219^{:3}-221^{:7}.

⁸⁷ Nesefî, *et-Temhîd*, 221^{:8}-223^{:5}.

⁸⁸ Nesefî, *et-Temhîd*, 217^{:8}-219^{:2}.

aldığı, Mâtürîdiyye'nin ise nakli delilleri öncelikle ele alıp konuyu nakle göre belirlemek gerektiğini savunduğu söylenebilir. Mu'tezile'nin tavrı benimsediği teori ile uyumlu olmasına karşın Eş'ariyye'nin konuyu incelerken tercih ettiği delil sıralaması, teorisinde delillere yüklediği değere uygun değildir. Bu açıdan bu iki mezhebin örtüşen tercihlerinin diyalektik ilişkilerinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Buna karşın Mâtürîdiyye'nin, teorisi ile uyumlu olan yaklaşımı ortaya koyması bu diyalogun dışında kalması ile ilişkili olmalıdır.

Her üç mezhep uleması rü'yetullah konusunda ayetleri delil olarak kullanmış, kendi iddiasına uygun olan ayeti muhkem kabul edip konuyla ilişkilendirilen diğer ayetleri yaklaşımına uygun olarak yorumlamıştır. Ancak güncel çalışmalarda Mu'tezile'nin bunu yaparken tarafgir davrandığı ve akli açıdan mümkün görmediği rü'yetullahın gerçekleşeceğini bildiren haberleri akli önceleyip keyfi olarak te'vil ettiği kanaati yaygın şekilde dile getirilmektedir.⁸⁹ Bazı çalışmalarda ise daha yumuşak bir tavır olarak, Mu'tezile'nin konumunu desteklemek için te'vile daha fazla başvurmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir.⁹⁰ Ancak ilerleyen başlıklarda görüleceği üzere, her mezhebin karşıt görüşü eleştirmek için te'vile başvurmak zorunda kaldığı ve iki ana yaklaşımın delilleri arasında eşitlik olduğu anlaşılmaktadır.

Rü'yetullah konusunda hadislerin de delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu konuda hadislere dayanarak hüküm vermenin imkanı tartışmalıdır. Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in rü'yetullah konusunda hadisleri delil olarak kullanmanın uygunluğuna ilişkin bir tartışmaya girdiği görülmemektedir. Onların konuya ilişkin tavırları ve hadisleri delil olarak kullanmalarından, bunu bir sorun olarak değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Neseî Hz. Peygamber'in ahabından yirmi bir kişinin rü'yetullahın ispatı konusunda rivayette bulunduğunu, rü'yetullahı reddedenlerin bu rivayeti yalancılıkla itham etmiş olacağını söylemektedir.⁹¹

Mu'tezile ise, rü'yetullah konusunun kesin bilgiye dayanması gerektiğini kabul etmekte ve hadislerin delaletiyle belirlenemeyeceğini savunmaktadır. Bu nedenle

⁸⁹ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, 7-8; Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 204, 217.

⁹⁰ Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi", 70, 79; Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", 291.

⁹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 525¹¹⁻¹⁴.

rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair rivayet edilen ahad haber statüsündeki hadislerin delil olarak kullanılması onlar tarafından uygun bulunmaz.⁹² Kâdî Abdülcebbâr Mu'tezile ulemasının ahad haberlerin te'vili yoluyla bu meselenin belirlenmesini uygun görmediğini, doğru olma ihtimali az olduğunda böyle haberleri reddettiğini ifade eder. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre rü'yetullahı kabul eden grupların hadis yoluyla bunu kanıtlama imkanı yoktur.⁹³

Ahad haberin kesin bilgi gerektiren hususlarda delil olamaması, ravilerin her birinin haber verdiği hususta hata yapmasının ya da yalan konuşmasının mümkün olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, hatalı olması mümkün olan haberler kesin bilgi sağlamadığı için tevhid ve adl gibi dinin usûlünü oluşturan meseleleri belirlemede kullanılamaz. Bu bağlamda o, delil olarak kullanılan hadislerin senedi sahih, ravileri tenkit edilmemiş olsa bile bu rivayetlerin rü'yetullah konusunda bilgi kaynağı olamayacağını iddia eder.⁹⁴

Bu yaklaşımı eleştiren Pezdevî, haber-i vahidin ilim oluşturmayacağı gerekçesi ile hadislerin rü'yetullah konusunda delil olamayacağı iddiasını, ilgili hadislerin meşhur hadis olduğu ve mütevatir habere benzer şekilde zorunlu bilgi verdiği iddiasıyla cevaplar. Ancak hemen devamında meşhur haberin İslam hukukçuları arasında şöhret bulan haber olduğunu ve bu tür haberlerin bilgi oluşturması konusunu usul-ü fıkhıta işlediğini söylemesi,⁹⁵ meşhur hadisin inanç konularında kullanılma imkanına dair bir yaklaşım geliştirmeyip, fıkhî usulündeki sistematikliğini devam ettirdiğini göstermektedir. Bu açıdan Pezdevî'nin bu yaklaşımının bir mütekellim tavrı olmadığını söylemek mümkündür.

Mu'tezile, teorik çerçevede ahad haberin rü'yetullah konusunda delil olarak kullanılamayacağını iddia ettiği gibi, rü'yetullahın gerçekleşeceğine delil olarak kullanılan hadisleri senet yönünden de tenkit eder. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), rü'yetullah konusunda en fazla sekiz rivayet olduğunu ve bunların hepsinin senedinde tenkit edilmiş ravilerin bulunduğunu iddia etmektedir.⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a göre de

⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 228⁶; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1: 211¹⁸⁻²⁰.

⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 233¹⁸⁻²⁰.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 225¹³⁻²¹.

⁹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 88²⁴-89⁷.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 227¹⁷-228².

rü'yetullahın gerçekleşeceğini haber veren rivayetlerin tamamının senedinde tenkit edilen ravi bulunmaktadır. O, bu konudaki rivayetleri aktardıktan sonra, ilgili rivayetlerin tenkit edilen ravileri ve tenkit noktaları hakkında bilgi verir. Ona göre ravilere ilişkin bu tenkitler bu rivayetlerin delil olarak kullanılma imkanını ortadan kaldırmaktadır.⁹⁷ Mu'tezile'ye göre rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair rivayetlerden en makulu ve teşbihe yol açmayacak şekilde yorumlanabilir olanı Cerîr'in rivayeti olan "kıyamet günü rabbinizi göreceksiniz"⁹⁸ hadisidir. Ancak bu hadis bile tenkitten kurtulamaz.⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar bu rivayetin ahad haber olması nedeniyle inanç konularında delil olarak kullanılamayacağını söyler. O Hz. Peygamber bu ifadeyi kullanmış olsa bile, Allah'ın ahirette zaruri bilgi ile bilineceğini kastederek kullanmış olacağını, bu nedenle hadisin bu anlamda te'vil edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. İlginç olan ise, kendilerinin yorumunu haksız çıkaracak hadisler uydurulduğunu iddia etmesidir.¹⁰⁰

Bu genel tavra karşın Mu'tezile'nin, bazı hadisleri pratik faydasından ötürü rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğine delil olarak kullandığı görülür. Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile ulemasının ve muhaddislerin (ehli nakil) rü'yetullahın gerçekleşmesinin imkansızlığına dair rivayet ettiği haberleri aktarır. Konuyu olumlayan ve olumsuzlayan haberlerin var olduğunu ve rü'yetullahın gerçekleşeceğini bildiren haberleri gerçekleşmeyeceğini bildiren haberlere tercih etmenin gerekliliğine işaret eden bir delil olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbar'a göre delillerin çatıştığı bu tür meselelerde aklın ve Kur'an'ın esas alınması gereklidir.¹⁰¹ Bu iddiayı dile getirmesine rağmen hadisleri delil olarak kullanan Kâdî Abdülcebbar, rü'yetullah konusunda sahih olan hadisin "[o] nurdur, onu nasıl göreyim"¹⁰² hadisi olduğunu¹⁰³ iddia etmekte ve

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 226¹-227¹².

⁹⁸ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 16, "Tevhîd", 24.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 230¹⁰⁻¹³; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1: 211²¹⁻²³.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 158¹³⁻¹⁸. Kâdî Abdülcebbar'ın iddiası Cerîr rivayetinin bir versiyonunda Hz. Peygamber'in göz lafzını da zikrettiğinin ve metnin "rabbinizi gözle (*iyânen*) göreceksiniz" olduğunun aktarılmasıyla ilgili olmalıdır. Kâdî Abdülcebbar bu rivayetin senedini vermektedir ancak bu senedin son râvisi Buhârî'deki senetlerde (Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 16, "Tevhîd", 24.) geçmemektedir. O, bu rivayet nedeniyle ayın ondördü hadisinin Mu'tezile'nin bilgi yorumuna izin vermediği eleştirisinden bahsetmektedir. (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 233¹²⁻¹⁵.) Bu açıdan Kâdî Abdülcebbar *gözle* kelimesinin hadise idrâc edildiğini iddia etmektedir.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 228⁷-230⁹.

¹⁰² Müslim, "İman", 291.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 158¹⁹⁻²².

“rablerine bakarlar”¹⁰⁴ ayetinin, benimsediği anlama uygun te’vil edildiği on kadar tâbiîn rivayetini aktarmakta¹⁰⁵ bir sorun görmemektedir. Nitekim o, bu rivayetleri zikretmedeki gayesini muhaliflerine karşı delillerini güçlendirmek olarak açıklayarak tavrını meşrulaştırır. Ancak aktardığı haberleri hadis ehlinin isnad yöntemi ile rivayet etmemesini Mu‘tezile büyüklerinin böyle rivayetlerde bulunmaması ile açıklaması, Mu‘tezile’nin hadis rivayetlerini kullanma konusundaki isteksizliğini göstermektedir.¹⁰⁶ Bu açıdan, bazı temsilcileri ifade ettiği ilkelere aykırı şekilde hadisleri delil olarak kullanarak tutarsız davranırsa da Mu‘tezile’nin konuyu hadisler bağlamında işlemeyi bir yöntem olarak benimsemediği anlaşılmaktadır.

Kelam ekollerinin probleme akıl-nakil önceliği açısından yaklaşımlarını ele aldıktan sonra şimdi de rü’yetullah meselesine genel yaklaşımlarını inceleyelim. Bu incelemeye bir kelam mezhebinin konuyla ilgili ortaya koyduğu ilk iddia olan rü’yetullahın imkansızlığı iddiası ile başlamak istiyoruz.

1.3. ALLAH’IN GÖRÜLEMEZ OLDUĞU İDDİASI

Mu‘tezile’nin tamamı, Zeydiyye, Hâricîler ve çoğu Mürcie Allah’ın gözle hiçbir şekilde görülemeyeceğini kabul etmiştir.¹⁰⁷ Eş‘arîler de Mu‘tezile’nin rü’yetullahı reddettiğini söyler¹⁰⁸ ancak Pezdevî Mu‘tezile’den bazılarının göre Allah’ın görülür olduğunu, bazılarının göre ise görülmez olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁹ Bununla birlikte onun Mu‘tezile’den Allah’ın görülebileceğini kabul ettiğini söylediği kişinin, Allah’ın ahirette yaratacağı altıncı bir hisle görüleceğini söyleyen Dırâr b. Amr olduğu, kitabının rü’yetullah ile ilgili bölümündeki ifadelerinden anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Malâtî (ö. 377/987), Cehmiyye’nin bir grubunun Allah’ın görülemeyeceğini kabul ettiğini ifade eder.¹¹¹ Eş‘arî’nin Cehmiyye’yi rü’yetullahı reddedenler arasında

¹⁰⁴ el-Kıyâme, 75/22-23.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 212⁴-214⁸.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 214⁹⁻¹¹.

¹⁰⁷ Ka‘bî, *Makâlât*, 247⁴⁻¹⁰; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 139⁴⁻⁶; Ebü Sa‘d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyünü’l-mesâil fi’l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü’l-İhsan, 2018), 95⁶⁻⁷.

¹⁰⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 216¹⁰, 157¹⁰⁻¹³; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1: 57⁹.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 43⁸⁻⁹.

¹¹⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 84¹⁻⁴.

¹¹¹ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî. *et-Tenbîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida*, thk. Muhammed ‘Azab (Kahire: Mektebetü’l-Medbûlî, 1413/1992), 74²²⁻²³.

zikretmemesi, Cehm b. Safvân'ı Mürcie'den sayması¹¹² nedeniyle yalnızca Mürcie'yi zikretmekle yetinmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Bâkılânî rü'yetullahı reddeden gruplara Râfızîler'i eklemektedir.¹¹³ Neseî ise Mürcie'yi rü'yetullahı reddeden gruba dahil etmeyip Neccâriyye'yi ekler ve bu grupların rü'yetullahın gerçekleşmesinin aklen imkansız olduğunu iddia ettiklerini aktarır.¹¹⁴ Ancak Eş'arî'nin Mürcie'den Allah'ın görüleceğini kabul eden olduğu gibi Mu'tezile'nin görüşünü benimseyen de olduğunu söylemesi,¹¹⁵ Neseî'nin tasnifinin eksik olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Mu'tezile, Zeydiyye, Hâricîler, Cehmiyye, Râfızîler, Neccâriyye ve kısmen Mürcie'nin Allah'ın gözle görülemeyeceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mu'tezile Allah'ın gözle görülmesinin imkansız olduğunu, bu nedenle görme (rü'yet) fiilinin Allah hakkında gerçek anlamıyla kullanılamayacağını söylemekte ve var olan böyle kullanımları bilme anlamına te'vil etmektedir. Onlara göre bu te'vilin mümkün olduğunu gösteren delillerden biri, bilme anlamının kastedildiği "Allah'ın kitabında şöyle dediğini gördüm" ifadesidir. Bu bakımdan Mu'tezile'nin Allâf dahil çoğunluğu Allah'ın *kalp ile bilmek* anlamında görüleceğini söyler.¹¹⁶ Neccâriyye fırkasının kurucusu olan Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) da Allah'ın görülmesini bilinmesi olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah'ın gözü kalbe dönüştürüp göze Allah'ı bileceği bir kuvvet vermesi ve bunun Allah'ı bilmek olmakla birlikte, gözde gerçekleştiği için görme olarak adlandırılması mümkündür.¹¹⁷ Ancak Mu'tezile'nin Neccâr'ın bu yaklaşımını benimsediğine ve Allah'ın bilinmesi anlamında görüldüğünü söyleyebilmek için bilginin gözde gerçekleşmesini gerekli gördüğüne dair bir işaret yoktur. Ka'bî yalnızca Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin Allah'ın hiçbir anlamda, bilme anlamında bile olsa görüleceğinin söylenemeyeceğini savunduğunu ifade eder.¹¹⁸ Eş'arî ise bu yaklaşımı Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'nin (ö. 250/864) de ortaya koyduğunu bildirir.¹¹⁹ Bu çerçevede Mu'tezile'nin Allah'ın

¹¹² Eş'arî, *Makâlât*, 132:4-9.

¹¹³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:17-19.

¹¹⁴ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 508:6-7; a.mlf., *et-Temhîd*, 217:9-218:2.

¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 153:7-9.

¹¹⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 248:11-15; Eş'arî, *Makâlât*, 157:10-13; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar", 1: 220:10-11.

¹¹⁷ Ka'bî, *Makâlât*, 248:8-10; Eş'arî, *Makâlât*, 216:8-9.

¹¹⁸ Ka'bî, *Makâlât*, 249:1-3.

¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 157:10-13, 216:12-13.

görülemeyeceğini kabul etmekle birlikte, görme fiilini bilme anlamında Allah için kullanma konusunu bir problem olarak değerlendirmedeği söylenebilir.

Mu‘tezile’nin Allah’ın görülmesini reddetmesinin bazı akli ve nakli gerekçeleri vardır. Öncelikle onların bu konudaki tavrını belirleyen akli yaklaşımı, Allah’ın görülmesinin mümkün kabul edilmesinin teşbihe yol açması endişesini incelemek istiyoruz.

1.3.1. Teşbih Endişesi

Allah’ın görülebileceğini reddedenlerin konuya yaklaşımını belirleyen en temel husus, teşbih kaygısıdır. Bu açıdan Mu‘tezile konuyu tevhid ilkesi bağlamında ele almaktadır. Allah’ın görülmesinin cisim özellikleri taşıması algısına neden olacağı endişesi, teşbihe yol açmayacak tek çözüm olarak görülen rü’yetullahın reddi sonucunu doğurmuştur. Kâdî Abdülcebâr rü’yetullah konusunun teşbihin nefyi ile ilgili olduğunu belirtir. Bu çerçevede o, rü’yetullahı kabul edenlerle tartışılması gereken öncelikli meselenin, Allah’ın cisim olmadığı ve bu nedenle görülemeyeceği olduğunu söylemektedir.¹²⁰ Ebû Ali, rü’yetullah hakkında rivayet edilen hadislerin çoğunu teşbih gerektirdiği iddiasıyla eleştirir.¹²¹ Ka‘bî’nin Allah’ın cevher, cisim, araz olmaması ve benzerinin olmaması hakkındaki delillerin görülemeyeceğinin de delili olduğunu kabul etmesi,¹²² onun da konuya teşbih kaygısıyla yaklaştığını göstermektedir.

Allah’ın görülmesinin teşbihe yol açması nedeniyle aklen imkansız olması, şahitteki görme tecrübesinin Allah için gerçekleşmesinin imkansızlığı ile ilgilidir. Bu iddia, görme tecrübesinin değişmez olduğunu, şahitte de gâipte de aynı şekilde gerçekleşeceği kabulünü esas almaktadır. Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), organla gerçekleşen idrakin keyfiyetinin değişmemesi gerektiği kabulünden dolayı, görülürlerin görülmesi için şart olan hususun değişmemesi ve tüm görülürlerde ortak olması gerektiği kanaatini taşır.¹²³ Kâdî Abdülcebâr ise görme konusunda insanların sahip olduğu yetkinliğin değişmez olduğunu, Allah’ın görülmesinin halihazırda sahip

¹²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 220:¹⁰⁻¹⁹.

¹²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 227:¹⁷-228:².

¹²² Ka‘bî, *Makâlât*, 247:¹¹⁻¹².

¹²³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 67:⁹⁻¹¹.

olunan görme imkanlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini kabul eder. Bu nedenle, Allah görülecekse şu anda sahip olduğumuz görme yetisi ile görülmelidir.¹²⁴ Duyulara konu olan varlıkların cinsleri arasında geçişkenlik olmadığını, bu cinslerin yalnızca ilgili duyular tarafından algılanabileceğini söyleyen Ebû Abdullah, Allah'ın görüleceğini kabul etmenin görülürler cinsinden bir varlık olduğunu iddia etmek anlamına geleceğini söylemektedir.¹²⁵ Ancak görme duyusu yalnızca cisim ve araz gibi maddi varlıkları idrak edebilmektedir. Ayrıca bu idrakin gerçekleşmesi görülürün görenin karşısında olması, arada mesafe olması, gözün ışınının görülmeye ilişmesi gibi şartlara bağlıdır. Buna karşın Allah'ın görülebilirler türünden bir varlık olmaması ve sayılan şartlarla ilişkilendirilememesi, şahitteki görme tecrübesinin Allah için gerçekleşmemesi sonucunu doğurur.¹²⁶ Bu kabulün sonucu olarak, Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceği iddia edilmektedir.

Bu bağlamda, Nesefi'nin rü'yetullahı imkansız görenlerin konuya yaklaşımı hakkındaki ifadeleri Mu'tezile'nin tavrını doğru tasvir etmektedir. Ona göre Mu'tezile, gaib hakkında konuşmanın şahitten gaibe istidlal ile mümkün olduğunu kabul etmektedir. Şahitteki görme olgusunun illet ve şartlarının gaib hakkında düşünülmemesi ise, görmeye ilişkin hükmün de gaib hakkında sabit olamayacağını ve Allah'ın ahirette de görülemeyeceğini ortaya çıkarmaktadır.¹²⁷

Mu'tezile'nin teşbihten kaçınma amacıyla ortaya koyduğu bu yaklaşım, Mücessime'nin yöntemini benimsediği iddiası ve sonuçta teşbihe yol açması tehlikesini içermesi bağlamında eleştirilmiştir.¹²⁸ Nitekim Bâkılânî, Allah'ın gözle görülmesinin cisim özelliği taşımasını gerektireceği iddiasını eleştirir.¹²⁹ O, rü'yeti kabul etmeyenlerin kendilerini destekleyen en güçlü delil olarak gördükleri bu iddianın Ehl-i Sünnet'e göre onların en zayıf delili olduğunu¹³⁰ ve yaratıcıyı reddedelerin argümanlarını destekler mahiyette olduğunu söyler. Ona göre

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 98³⁻⁵.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 129⁶⁻¹⁶.

¹²⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 247⁴⁻¹⁰; Nesefi, *et-Temhîd*, 218²⁻⁴.

¹²⁷ Nesefi, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 509¹²⁻¹⁶.

¹²⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 180¹³-181². Görme ve görülebilir olma konusunda şahidi esas alma açısından Mu'tezile'nin tavrının Mücessime'nin yaklaşımı ile örtüştüğü kanaati güncel çalışmalarda da ifade edilmektedir. (Örneğin bk. Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-", 452.)

¹²⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 314¹⁴-315¹.

¹³⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 181²⁻⁴.

Mu‘tezile’nin yaklaşımı, yaratıcıyı inkar edenlerin cisim, cevher, araz olmak gibi özellikleri olmayan bir fail (*sâni*‘) akledemediklerinden bir yaratıcının var olması halinde bu özelliklere sahip bir varlık olmasının -yani mahluk özelliği taşımasının- zorunlu olduğunu söylemelerine benzemektedir. Bu iddianın sonucu ise, böyle bir yaratıcı düşünülmediğinden yaratıcının var olmadığıdır.¹³¹ Neseî de benzer bir yaklaşımla Mu‘tezile’yi, hem Mücessime’nin yöntemini kullanması hem de tutarlı davranmayıp onları tenkit etmesi nedeniyle eleştirir.¹³²

Ancak Kâdî Abdülcebâr, yöntemlerinin Mücessime’nin yöntemine benzetilmesinin tutarsız olduğu kanaatindedir. Ona göre sâni‘ olmak fiille ilgilidir, görülmekle ilgili değildir. O, şahitte kâdir ve fâil olanın görülmesinin bu sıfatlara sahip olmasıyla ilgisi olmadığını, bu nedenle gaipte bu sıfatlara sahip olanın görülmesini gerektirmeyeceğini söylemiştir. Şahitteki kâdir ve fâiller zâtları itibarıyla cevher ve cisim oldukları için görülürler. Nitekim bu sıfatlara sahip olan varlığın örneğin kudretini yitirmesi mümkündür ama kudretini yitirdiğinde de görülür olmaya devam eder. Ayrıca kudret gibi sıfatlara sahip olan varlıkların hâdis varlıklar olmasının Allah’ın hâdis olmasını gerektirmemesi gibi, görülmeleri de görülmesini gerektirmez.¹³³ Böylece o, Mücessime’ye benzetilmelerinin tutarsız olduğunu, Allah’ın görülemeyeceğini kabul etmenin de onun maddi olmayan bir yaratıcı olarak bilinmesine engel olmayacağını iddia eder.

Mücessime’nin yöntemine benzesin ya da benzemesin Mu‘tezile’nin görmeyi açıklama biçimi, Allah ile ilişkilendirilmesi mümkün olmayan gereklilikler içermektedir. Bu nedenle teorinin gerektirdiği şartlar, rü’yetullahı benimseyenlere yönelik eleştirilerin de kaynağı olmuştur. Bu açıdan Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in eserlerinde Mu‘tezile’nin görülür varlıkların taşıdığı özellikler ve görmenin gerçekleşme şartı olarak kabul ettiği hususların Allah ile ilişkilendirilemezliği ve Allah’ın görülmesinin kabul edilmesinin tecsim gerektirmediği vurgulanır. Ancak dikkat çeken nokta, Mu‘tezile’nin Allah’ın görülemeyeceğini kanıtlamak için bu iddiaları öne sürdüğünün bu eserlerde sıklıkla dile getirilmesine rağmen, aynı

¹³¹ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 181:⁶⁻¹¹; a.mlf., *Temhîd*, 315:²⁻⁸.

¹³² Neseî, *Tabsîratü’l-edille*, 1: 554:⁷-556:¹⁰.

¹³³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 179:⁵⁻¹⁹.

iddiaların Mu‘tezile alimlerinin eserleri ile makâlât kitaplarında güçlü şekilde dile getirilmemesidir.

Allah’ın görülmesi halinde ya bütününe ya da parçasının görülmesi gerekeceği eleştirisi, rü’yetullahın kabul edilmesinin ortaya çıkaracağı iddia edilen tutarsızlıklardan biridir. Bu iddiayı ele alan Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ulemasına göre bu muhal bir ifadedir. Bütün ve parça lafızları ancak bütünlük ve parça sahibi olan hakkında kullanılabilir. Ancak Allah bütünlük ve parça ile vasıflanmaktan münezzehtir. Sorunun çözümü için görme olgusu bilmeye benzetilir. Allah’ın bilinebildiğini kabul etmenin onun tamamının veya bir kısmının bilindiğini söyleme imkanı vermemesi ve onun tek olarak bilinmesi,¹³⁴ bu mezheplere göre Allah’ın parça ile ilişkilendirilmeksizin tek olarak görülebileceği anlamına gelmektedir.

İkinci problem mekanda olma sorunudur. Neseî Mu‘tezile’nin tüm görülürlerin bir mekanda olduğunu kabul etmesi nedeniyle Allah’ın görülmesi halinde bir mekanda olması gerekeceği iddiasına yer verir.¹³⁵ Buna karşın rü’yetullahı kabul edenler görmenin mekanla böylesi ayrılmaz bir ilişkisinin olmadığı kanaatindedir. Eş‘arî, Allah’ın belirli bir mekanda ya da her mekanda birden bulunmasını imkansız görmekte ve Allah’ın bir mekanda olmadan görüleceğini kabul etmektedir.¹³⁶ Neseî de, görülmenin mekanla ilişkisi olmadığını, varlıkların görüldüğü için bir mekanda olmadığı gibi, bir mekanda olduğu için de görülür olmadığını iddia etmektedir.¹³⁷ Mu‘tezile ise mekanda olmamanın görülmeyi imkansız kılmayacağını ve mekanda bulunmayan görülürün görülebileceğini ancak teorik olarak kabul etmektedir.¹³⁸ Bu açıdan, Neseî’nin yukarıdaki ifadesinin aksine mekanda olma problemi rü’yetullah tartışmasında, en azından teorik düzeyde önemli bir sorun olarak görünmemektedir.

Görme için görülürün karşıda olmasının gerekliliği, açıklanması gereken diğer bir problemdir. Kâdî Abdülcebâr gözle ancak cisim gibi karşıda olan ya da renk arazi gibi karşıda olma hükmünde olanın görülebileceğini, bu şartın görmek için gözün

¹³⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 89:²¹⁻²³; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 184:³⁻¹⁰; Neseî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 566:⁶⁻¹⁴; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 84:⁹⁻¹².

¹³⁵ Neseî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 557:⁶.

¹³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 88:³⁻⁶.

¹³⁷ Neseî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 557:⁶⁻¹⁰.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 144:¹⁴⁻¹⁷.

varlığının zorunlu olması gibi zorunlu olduğunu iddia eder. Ona göre varlığın gözle görülmesinin mümkün olması karşıda ya da karşıda hükmünde olmasının mümkün olduğuna delalet eder. Bu nedenle karşıda olması mümkün olmayanın görülmesi de imkansızdır. Bu sebeple, belli bir yönde olmakla nitelenemez olan Allah da görülemez.¹³⁹ Eş‘arî’nin görülmenin mekanda ve karşıda olmakla ilişkisi üzerinden kurgulanan problemlere genel cevabı, karşıda bulunma sırasında oluşan idrak ve rü’yetin aynısının, görülürle karşıda olmayı gerektirmeyecek şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktır.¹⁴⁰ Cüveynî Allah’ın yarattığı şeyleri yönden münezzehten olarak görmesi nedeniyle yönsüz görülmesinin de mümkün olacağını ifade eder.¹⁴¹ Pezdevî ise, her şeyin olduğu hal üzere görüldüğünü, görmenin karşı karşıya olma ve yön ile ilgisi olmadığını kabul etmektedir. Bir yönde olan o yönde, bir yönde olmayan ise yönsüz olarak görülür. Allah da bir yönde olmaksızın bilindiği gibi, aynı şekilde bir yönde olmaksızın görülür.¹⁴²

Allah’ın görülmesi kabulü kendisine işaret edilebilmesini gerektirmesi bağlamında da eleştirilmiştir. Neseî Mu‘tezile’nin her görülmeye işaret edilmesinin mümkün olduğunu kabul etmesi nedeniyle, görülmesi halinde Allah’a işaret edilmesinin mümkün olması gerektiğini söylediğini aktarır.¹⁴³ Öte taraftan Eş‘arîler ve Mâtürîdîler bunu mümkün görmüştür. Eş‘arî, Allah’ın baş gözü ile görülmesi durumunda, görenlerin birbirine “rabbimiz bu mudur?” diyebileceği şekilde Allah’a işaret edilmesinin mümkün olduğunu ve işaretin işaret edilen için bir mekanı zorunlu kılmadığını iddia etmiştir.¹⁴⁴ O, işaret edilen şeyin, işaret edilme nedeniyle bir mekanda bulunmadığını, o bir mekanda bulunuyorken işaretin ona iliştiğini, bu nedenle mekanda bulunmayana işaret etmenin, bir mekanda bulunmayı gerektirmeyeceğini söyler.¹⁴⁵ Neseî ise şahitte emreden ve nehyeden bütün muhatapların işaret edilir olduğunu, Allah’ın da böyle bir varlık olması halinde işaret edilebilir bir varlık olacağını iddia eder.¹⁴⁶ Buna karşın Kâdî Abdülcebâr, Allah’a

¹³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 140:¹⁶⁻¹⁹, 188:¹¹⁻¹³; a.mlf., “el-Muhtasar”, 1: 221:²⁰⁻²²²:².

¹⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 89:⁸⁻¹⁰.

¹⁴¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 181:⁵⁻⁶.

¹⁴² Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, 91:⁶⁻¹².

¹⁴³ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 556:¹³⁻¹⁴.

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 82:¹⁶⁻¹⁸.

¹⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 88:⁶⁻¹⁰.

¹⁴⁶ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 557:³⁻⁵.

belli bir yönde olmasını zorunlu kılmayacak şekilde işaret edilebilmesi iddiasının çok uzak bir ihtimal olduğunu söylemiştir. Ona göre işaret etmek ancak işaret edilenin zâtının ve yönünün belirlenmesi halinde anlamlı olur.¹⁴⁷

Bu çerçevede Mu‘tezile rü‘yetullahın kaçınılmaz olarak teşbih gerektireceğini iddia etmektedir. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler ise görme için öngörülen şartlar nedeniyle Allah’ın görülmesinin teşbih gerektirmesini reddetmekte, onun kendine özgü ve teşbihe yol açmayacak şekilde görmeye konu olabileceğini savunmaktadır.¹⁴⁸ Ancak Mu‘tezile rü‘yetullahın teşbihsiz olarak gerçekleşmesinin mümkün olması durumunda Allah’ın halihazırda görülmesi gerekeceğini iddia etmiştir. Şimdi bu iddiayı ele almak istiyoruz.

1.3.2. Allah’ın Zâtı İtibarıyla Görülemezliği

Mu‘tezile Allah’ın görülmemesinin arada görülmesini engelleyen ve ortadan kalkması mümkün olan bir perdeden (*hicâb*) değil, gözle görülmesinin imkansız olmasından kaynaklandığını kabul etmektedir.¹⁴⁹ Ebû Ali, Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbar, insanın halihazırda görme şartlarını haiz olmasına karşın Allah’ı görmemesinin bu yaklaşımı desteklediğini ifade eder.¹⁵⁰ Mu‘tezile’ye göre Allah’ın görülebileceği kabul edilir ve mekanda ya da karşıda olma gibi görme şartı olarak sayılan hususların gerçekleşmemesinin buna engel olmayacağı iddia edilirse, Allah’ın halihazırda görülmesi gerekir.¹⁵¹

Ancak Allah halihazırda görülmemektedir. Mu‘tezile’ye göre bundan emin olmayı sağlayan şey Allah’ın görülmesi halinde, onun görüldüğünün kesin olarak bilineceğidir. Çünkü benzerlik ve yakınlık gibi durumlar görme ile oluşan bilgide şüpheye yol açabilse de, Allah’ın benzeri olmaması nedeniyle onun hakkında böyle

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 239:13-15.

¹⁴⁸ Subhan’ın Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in Allah’ın karşıda olma ve arada mesafe olması gibi şartlardan bağımsız olarak görüleceği kabulünün Mu‘tezile’nin yaklaşımını benimsemek olduğu iması isabetli değildir. Nitekim onlar Mu‘tezile’nin rü‘yetullahın mümkün olmadığını göstermek için ileri sürdüğü şartları değerlendirip bunların görmeye engel olamayacağını kanıtlamaya çalışmakla, hatta bunu şahitteki görme tecrübesi için de geçerli görmekle kendilerini Mu‘tezile’nin tavrının karşısına konumlandırmaktadırlar. Mesafe gibi şartların reddedilmesinin Mu‘tezile’nin yaklaşımının benimsenmesi anlamına gelmediğini gösteren diğer bir husus, rü‘yetullahın baş gözüyle gerçekleşeceği vurgusudur. (Bk. Subhan, “Mu‘tezile View on Beatific Vision”, 427-428.)

¹⁴⁹ Ka‘bî, *Makâlât*, 247:4-10.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 95:3-8, 98:5-8.

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 94:14-15, 191:6-8; Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, 114:12.

bir şüpheden bahsedilemez. Onlara göre Allah'ın halihazırda görüldüğüne dair kesin bir bilgiye sahip olunmaması, görülmediğini kesin olarak kanıtlamaktadır.¹⁵² Bu çerçevede Mu'tezile Allah'ın zâtı itibarıyla görülemez olduğunu, görülebileceğini kabul etmenin ise halihazırda görülmesini gerektirdiğini iddia etmektedir.

Buna karşın Allah'ın görülebilir olduğunu kabul edenler Allah'ın neden halihazırda görülmediği sorusuna çeşitli cevaplar geliştirmiştir. İbn Fûrek Eş'arî'nin, rü'yetullahın en değerli nimet ve bir mükafat (*sevâb*) olması nedeniyle ancak daha faziletli olan ödül yurdunda, ahirette gerçekleşeceğini kabul ettiğini, Allah'ın dünyada görülmemesini bu durumla ilişkilendirdiğini söyler.¹⁵³

Konuyu maddi nedenle ilişkilendirmeyen bu yaklaşıma karşın Allah'ın dünyada görülmemesinin maddi nedeni konusunda üç temel açıklamadan söz edilebilir. Bunların ilki Allah'ın gözlerde rü'yetinin zıttını yaratması nedeniyle görülmemesidir. Bâkîllânî'ye göre herhangi bir şeyi görmenin tek engeli vardır: Gözde o şeyin idrakine zıt olan bir şeyin varlığı. Allah'ın bunu ortadan kaldırması halinde o şey görülür. Bu durumda Allah, insanların onu ve diğer görülmeyenleri görmemesi için gözlerinde sürekli olarak bir engel yaratmaktadır. Şu anda Allah'ı görmeyi engelleyen de bu manidir.¹⁵⁴ Cüveynî de bu açıklamayı benimser ve bunun güçlü bir açıklama olduğunu ifade eder.¹⁵⁵ Nesefî'nin aktardığına göre Mâtürîdiyye'nin çoğunluğunun benimsediği ve Mâtürîdî'nin de işaret ettiği ikinci açıklama, Allah'ın dünyada görülmesinin âdet olmamasıdır. Bu nedenle Allah, âdetin bozulmaması için görülmemeye devam eder.¹⁵⁶ Kalânîsî'nin (ö. IV/X. yüzyılın başları [?]) yaratılmışların gözündeki zayıflıktan dolayı dünyada Allah'ı göremedikleri yorumu ise üçüncü maddi açıklama olarak ifade edilir. Nesefî, insanın gözünün zayıflığından dolayı idrak edemediği birçok şeyin var olmasından hareketle bu yorumu doğru bulmaktadır.¹⁵⁷

¹⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 99:⁵⁻¹².

¹⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 85:²⁻⁵.

¹⁵⁴ Bâkîllânî, *Temhîd*, 316:⁹⁻¹²; a.mlf., *el-İnsâf*, 176:¹⁸⁻¹⁹.

¹⁵⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 179:⁶-180:¹.

¹⁵⁶ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 551:¹³⁻¹⁹.

¹⁵⁷ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 552:¹⁻⁵.

Ancak bu üç değerlendirme de, Allah'ın şu anda görülmemesini açıklayamadığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebbar Allah'ın iradesinden kaynaklanan görme engeli ya da âdetin gerçekleşme şekli gibi bir nedenle görülmediği fikrini reddetmektedir.¹⁵⁸ Ona göre görme zorunlu olarak gerçekleştiği¹⁵⁹ ve irade ile ilişkisi olmadığı için, Allah'ın halihazırda görülmemesi gözde yaratılan görmenin zıttı ya da görmemenin âdet olması ile açıklanamaz.

Allah'ın dünyada görülebilir olmasına rağmen görülmemesini âdet ile açıklayan yaklaşım, bunu teklîfin gereği olarak kabul eder. Mâtürîdî Allah'ın dünyada görülmesinin imkansız olmadığını ama bunun gerçekleşmesinin dünyanın yaratılış sebebi olan imtihanı ortadan kaldıracığını ifade etmektedir.¹⁶⁰ Buna karşın Kâdî Abdülcebbar bu yaklaşımın mükellef olmayanların Allah'ı görmemesini açıklayamadığını iddia etmektedir. Ona göre Allah teklîf kalkmasın diye zâtını göstermiyorsa, teklîfe muhatap olmayanlara zâtını göstermelidir. Ancak Mu'tezile'nin bu iddiasının tutarlı olmadığı söylenebilir. Örneğin teklîfe muhatap olmayan çocuklar, büyüdüklerinde mükellef olacakları için çocukluk dönemlerinde teklîfi ortadan kaldıracak bir duruma muhatap olmamalıdır. Teklîf konusunda benzer durumda olan deliler ise gördükleri şeylere dair doğru bilgiye sahip olmaktan ve bunu diğerlerine aktarmaktan aciz oldukları için, onların bunu kesin olarak tecrübe etmediği teorik bağlamda savunulamaz. Kâdî Abdülcebbar'ın iddiaya yönelttiği diğer bir eleştiri, duyu bilgisinin Allah'ın iradesine bırakılması nedeniyle duyuya güveni yok etmesi açısından iddianın, teklîfin gereği olan aklın ortadan kalkmasını ve teklîfin anlamsızlaşmasını gerektirmesidir.¹⁶¹ Bu nedenle Allah'ın görülebilecek olmasına rağmen teklîften ötürü görülmediğini söylemek, Mu'tezile'ye göre tutarlı bir açıklama değildir ve bilakis teklîfi ortadan kaldırır.

Kâdî Abdülcebbar zikredilen üçüncü yorumu da eleştirir. Kalânîsî'nin gözün Allah'ı görmeye engel kabul ettiği zayıflığını gözün ışınının azlığı olarak açıklayan Kâdî Abdülcebbar, gözün ışını çoğaldığında Allah'ı idrak edebileceği iddiasını içeren

¹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 98⁹⁻¹¹.

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl V (el-Firak gayru'l-İslâmiyye)*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 5: 241⁷⁻⁹.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 148¹³⁻¹⁴.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 100¹⁻¹³.

bu yaklaşımı Allah'ı cevher ve araz gibi maddi hususlarla ilişkilendirmesi bağlamında tecsime yol açacağı iddiasıyla tenkit etmektedir.¹⁶²

Bu çerçevede Mu'tezile'nin Allah'ın görülür olduğu kabul edildiği takdirde halihazırda görülmesinin gerekeceğini savunduğu, böyle bir durumun gerçekleşmemesinin Allah'ın zâtı itibarıyla görülemez olması ile ilgili olduğunu ve rü'yetullahın gerçekleşmesinin imkansızlığını gösterdiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mu'tezile Allah'ın görülemeyeceği iddiasını bu akli deliller yanında bazı sem'î delillerle de destekler. Şimdi bu delilleri ele almak istiyoruz.

1.3.3. Allah'ın Görülemezliğinin Sem'î Delilleri

Mu'tezile rü'yetullahın imkansızlığını yalnızca akli delillerle savunmaz. Aksine onlar, yaklaşımlarını destekleyecek ayet ve hadisleri delil olarak kullanırlar. Kâdî Abdülcebbar kendi yaklaşımlarını destekleyen nassın var olduğunu iddia ettiği gibi rü'yetullahın gerçekleşeceğini gösteren açık nassın bulunmadığını da iddia etmektedir. O bu iddiasını, Kur'an'da *rü'yet* ifadesinin geçmemesinden hareketle, Allah'ın görüleceğini haber verdiği iddiasının hatalı olduğu, yine rü'yetullahın delili olarak kullanılan "kıyamet günü rabbinizi göreceksiniz"¹⁶³ hadisinin ahad haber olduğu ve hadiste *raâ* filli kullanılsa da *basar* kelimesinin geçmemesi nedeniyle gözle görmenin açıkça ifade edilmediği çerçevesinde savunmaktadır.¹⁶⁴ Bu nedenle Nesefî'nin rü'yetullahı reddedenlerin, sem'î delillerin Allah'ın görülmesini zorunlu kıldığını kavradıktan sonra akli delillerin rü'yetullahın imkansız olduğunu gösterdiğini söyleyip konu ile ilgili ayet ve hadislerin müteşabih olduğunu ve anlamları konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini iddia ettikleri kanaati,¹⁶⁵ Mu'tezile'nin tavrı ile örtüşmemektedir. Mu'tezile, rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğini gösteren sem'î delillerin varlığına inanmaktadır. Şimdi bu konuda en güçlü delil olarak gördükleri idrak ile ilgili ayete yaklaşımlarını inceleyelim,

¹⁶² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 98^{:5-8}; 110^{:3-9}.

¹⁶³ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 16, "Tevhîd", 24; Müslim, "İman", 299-300.

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 137^{:18}-138^{:2}.

¹⁶⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 531^{:6-9}.

1.3.3.1. Gözlerin Onu İdrak Edemeyeceği

Rü'yetullah konusunda delil olarak kullanılan ayetlerden birinde “gözler onu idrak edemez, halbuki o gözleri idrak eder”¹⁶⁶ buyurulmaktadır. Kâdî Abdülcebâr Mu'tezile'nin Allah'ın görülmeyeceğine bu ayet ile delil getirdiğini ve kelamla uğraşan herkesin bunu bildiğini söyler.¹⁶⁷ O, Ali'nin (ra) (ö. 40/661) ayeti “Allah ne dünyada ne de ahirette gözle idrak edilmez” şeklinde açıkladığını rivayet ederek bununla mezhebinin yaklaşımını destekler.¹⁶⁸ Mu'tezile'nin ayete yaklaşımındaki temel noktalar, idrakin görme olması, Allah'ın idrakin nefyi ile övüldüğü, zâtından nefyetmekle övüldüğü şeyin Allah'a nispet edilmesinin ona eksiklik nispeti anlamına geleceği ve idrakin nefyinin nimet vermeye ilişkin olmayıp Allah'ın zâtına ilişkin bir husus olmasıdır.¹⁶⁹ Şimdi Mu'tezile'nin bu iddialarını Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in eleştirileri ve alternatif açıklamalarına da değinerek detaylı olarak inceleyelim.

1.3.3.1.1. Görme – İdrak İlişkisi

İdrak ile ilgili ayetin öncelikli olarak tartışılan boyutu, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceği ifadesinin anlamıdır. Ayette olumsuzlanan idrake rü'yetullah konusundaki yaklaşıma göre anlam verilmektedir. Rü'yetullahı reddedenler idrakin görme olduğunu kabul ederek; rü'yetullahı mümkün görenler ise idrakin görmeden farklı olduğunu ya da görme ile aynı olmasına rağmen olumsuzlamanın dünya ile sınırlı olduğunu savunarak ayeti iddialarına delil yapmaktadırlar.

Kâdî Abdülcebâr, idrak kelimesinin yalın olarak kullanımının ulaşma anlamına geldiğini söyler. Örneğin çocuğun ergenliğe girmesi ve meyvenin olgunlaşması, bir döneme ulaşmaları anlamında idrak kelimesi ile ifade edilmektedir. O, “Firavun boğulmak üzereyken”¹⁷⁰ ayetinde lafzın boğulmanın Firavun'u idrak etmesi olmasından hareketle, kastın boğulmanın ona ulaşması olduğunu söyleyerek ayeti idrak kelimesinin ulaşma anlamına örnek verir.¹⁷¹ Mu'tezile idrakin basar

¹⁶⁶ el-En'âm, 6/103.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 191:⁴⁻⁵; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 135:⁹⁻¹⁰.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 229:¹⁶⁻¹⁷.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 151:³⁻⁵.

¹⁷⁰ Yûnus, 10/90.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 145:¹⁻⁹.

kelimesi ile birlikte kullanımının ise, ancak gözün görmesi anlamına geldiğini kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebâr, gözle idrakin dilde görme ile eşanlamlı olarak kullanıldığını söyler. O, mezhebinde dilcilerin “gözümle bir kişiyi idrak ettim”, “gözümle bir kişiyi gördüm” ve “gözümle bir kişiyi hissettim” ifadelerinin aynı anlama geldiği kabulü ile buna delil getirildiğini söyler.¹⁷² Bu çerçevede ayette Allah’ın gözle idrak edilmeyi nefyetmesinin anlamı, gözle görülmeyi nefyetmesi olarak tespit edilir. Böylece “gözler onu idrak edemez” ifadesinin “gözler onu göremez” anlamına geldiği kabul edilmiştir.¹⁷³

Mu‘tezile’nin kabulüne karşın, görmenin idrak ile aynı şey olup olmadığı tartışmalıdır. Pezdevî, bazı Ehl-i Sünnet ulemasının görmenin göz ile idrak olduğunu kabul ettiğini ve ikisi arasında bir ayrım yapmadığını söyler.¹⁷⁴ Bunlar Allah’ın görüleceğini ve idrak edileceğini kabul edenlerdir. Ancak ayette idrakin nefyedilmesi, Allah’ın görüleceği kabulünden dolayı görmenin olumsuzlanmadığı, görmeden farklı olan idrakin olumsuzlandığı yorumuna da yol açmıştır. Neseî bazı kimselerin, ayette görmenin değil idrakin nefyedildiğine dikkat çekerek, idrakin kuşatma (*ihata*) olması nedeniyle Allah hakkında imkansız olduğunu kabul ettiklerini, başka sem‘î delillerle rü’yetullahın gerçekleşeceği bilindiğinden, bu ayetler arasında çatışma değil umum-husus, ıtlak-takyid ilişkisi olduğuna ve idrak ile rü’yetin farklı şeyler olduğuna hükmetmeyi tercih ettiklerini aktarır.¹⁷⁵

Bu yaklaşımı benimseyen birçok isim olduğu anlaşılmaktadır. Atıyye el-Avfî’nin¹⁷⁶ ve Yahya b. Saîd el-Kattân’ın (ö. 198/813) bu yorumu benimsediği;¹⁷⁷ Eş‘arî’nin Ka‘bî’yi tenkit etmek için yazdığı *Nakz-u evâli’l-edille* isimli kitabında bu yorumu Abdurrahman b. Ebi Rü’be, Züheyr el-Eberî,¹⁷⁸ Ebû Mu‘âz et-Tûmenî (ö. II/VIII. yüzyılın sonları) ve Ebu’l-Muğîre el-Basrî’den naklettiği, İbn Fûrek’in Kalânisî’nin bu yorumu tercih ettiğini aktardığı ve Mâtürîdî’nin de bu yorumu benimsediği¹⁷⁹ ifade edilmiştir. Eş‘ariyye’nin de bu yaklaşımı benimsediği izlenimi

¹⁷² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 145¹⁰-146⁵; a.mlf., “el-Muhtasar”, 1: 220¹⁴⁻¹⁶.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 144¹⁹-145⁹; a.mlf., *el-Mecmû‘*, 1: 210⁸⁻¹⁰.

¹⁷⁴ Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, 92¹⁰⁻¹².

¹⁷⁵ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 574⁵⁻¹².

¹⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23: 507¹²⁻¹⁵.

¹⁷⁷ Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, 92⁶⁻⁸.

¹⁷⁸ Eş‘arî *Makâlât*’ta ismi Züheyr el-Eserî olarak vermektedir. (Bk. Eş‘arî, *Makâlât*, 299³⁻¹⁶.)

¹⁷⁹ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 574¹³⁻¹⁷.

oluşturacak bazı bilgiler mevcuttur. İbn Fûrek Eş‘arî'nin yorumu benimsemediğini ancak desteklediğini söylese¹⁸⁰ de, Eş‘arî gözün görmesinin gözün idraki olmadığını kabul eder. Ona göre gözün Allah'ı rü'yet ve ibsar anlamında görmesi, onu ihata ya da idrak değildir.¹⁸¹ Bâkılânî, idrakin görmeden daha geniş bir anlama sahip olup bir şeyi tüm yönlerden kuşatmak anlamına geldiğini, Allah'ın ise yön ile nitelenemeyeceğini, bu anlamda Allah'ın idrak edilemese de görülebileceğini söyler. O, idrakin ihata olmasına “Firavun boğulmak üzereyken”¹⁸² ayetinde boğulmanın Firavun'u idrak etmesinden kastın boğulmanın onu her yönden kuşatması olması ile delil getirir.¹⁸³ Eş‘arîler, idrak konusunda Mâtürîdîler'e yakın bu ifadelerine rağmen, ayetin rü'yetullahı olumsuzlamadığı iddiasını farklı bir açıdan savunmaktadır. Onlar, ayette ifade edilen idrak edilemezliği rü'yetullahın gerçekleşeceğini bildiren ayetlerle vakit açısından sınırlamayı tercih etmektedir.¹⁸⁴ Bu durum, idrakin ihata olmamasını yalnızca destekleyici bir unsur olarak kullandıkları izlenimini oluşturmaktadır.

Bu yaklaşımı eleştiren İbn Metteveyh, basar kelimesi ile birlikte kullanılan idrakin gözle görme anlamına geleceğini, bu nedenle görmeyi ispat edip idraki nefyetmenin hatalı olacağını söyler.¹⁸⁵ İdrakin görmeden farklı olduğunu söylemenin karışıklığa yol açacağı da iddia edilmiştir. Bunun nedeni iddianın, görmemeye rağmen idrakin varlığı ya da idrakin varlığına rağmen görmenin yokluğu gibi durumları kabul etmekle iki durum arasındaki ilişkiyi, birbirini ortaya çıkarma sürecini açıklamadığı için tutarlı bir şekilde ortaya koymamasıdır.¹⁸⁶ Ancak problem olarak zikredilen bu husus, bu ayrımı benimseyenlere göre problem değildir. Nitekim Mâtürîdîler görme ile idrakin oluşumunu zorunlu bir süreç olarak tanımlamamakta, Allah'ın yaratmasına bağlamaktadır.¹⁸⁷

Kâdî Abdülcebbâr idrakin görüleni bütün yönleri ile görerek tam olarak kuşatma (*ihata*) şeklinde yorumlanmasını da eleştirir. Ona göre bunun kabul edilmesi, şahitte görülen nesnelere tek bir vakitte tüm yönleri ile görülmediği için görmeyi idrak

¹⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 79:23-80:2.

¹⁸¹ Eş‘arî, *el-İbâne*, 59:8-12.

¹⁸² Yûnus, 10/90.

¹⁸³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 177:6-10.

¹⁸⁴ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 65:8-12; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 177:19-21; Cüveynî, *el-İrşâd*, 183:5-8.

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû‘*, 1: 210:8-10.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 146:14-17.

¹⁸⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 546:6-14.

olarak adlandırmayı engeller.¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, ayetin anlamının Allah'ın ihatası mümkün olan cisimlere benzemediği ve ihata edilmez olduğu iddiasını eleştirmektedir. O, şehrin surları şehri, ev de içindekileri kuşatmış olmasına rağmen bunu ifade için idrak kelimesinin kullanılmamasına dayanarak, idrakin mutlak olarak kullanıldığında ihata anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Diğer taraftan “göz göğü idrak etti” denilir ama kuşattı denilmez. Ona göre, yalın hali ile bile bu anlamda kullanılmayan idrakin, basar ile birlikte kullanımının ihata anlamına geldiği iddiası kabul edilemezdir.¹⁸⁹ Bu nedenle ona göre ayetin, Allah'ın görülebileceği ancak ihata edilemezliği bağlamında idrak edilemeyeceği şeklinde yorumlanması doğru değildir.

Ayrıca ayette geçen ebsâr kelimesi ile kelime anlamı olan gözlerin mi yoksa görenlerin mi kastedildiği de tartışılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr ayette Allah'ı gözlerin idrak edemeyeceğinin söylenmesinin, görenlerin idrak edemeyeceği anlamına geldiğini kabul eder. Ona göre göz (*basar*) hiçbir şey göremez, gören insandır. Bundan dolayı, ayette Allah'ı gözün görmeyeceğinin söylenmesi, göz zaten hiçbir şeyi göremediği için anlamsız olur. Ayrıca ayetin zahirinin olumsuzlama içermesi, zaten buna kabiliyeti olmayan gözün görmeyeceğinin söylenmesinin anlamsızlığı düşünüldüğünde, kastın bu olmadığını göstermektedir. Bu sebeple ona göre anlam gözün değil görenin Allah'ı görmeyeceğidir.¹⁹⁰ Gözün idrakinin nefyinin, görenin görmesinin olumsuzlanması olduğuna, dilcilerin organla gerçekleşen fiillerin organa ya da kişiye nispet edilmesinde bir fark gözetmediği ile delil getirilmektedir. Mu‘tezile alimleri “falan kişinin eli yazmaz” demekle “falan kişi eli ile yaz[a]maz” demek arasında, ya da “elim yazdı” ve “yazdım” ifadeleri arasında fark gözetilmemesinin, “gözler idrak edemez” ifadesinin “görenler onu göremez” anlamına gelmesini mümkün kıldığını iddia etmiştir.¹⁹¹

Eş‘arî ise ayetin gözlerin görmesini nefyetmesine rağmen görenlerin görmesini nefyetmediğini iddia eder.¹⁹² Böylece o, ayetin görenlerin Allah'ı görmesini, yani rü'yetullahı nefyetmediğini söylemiş olur. Buna karşın Nesefî, ayetin anlamının

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 147:3-11.

¹⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 147:20-148:7.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 148:21-149:12.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 149:13-18; a.mlf., *el-Mecmû‘*, 1: 210:16-19.

¹⁹² Eş‘arî, *el-İbâne*, 62:7-10.

gözlerin değil görenlerin idrak etmesi olduğu kabulünün, büyük küçük bütün canlılar ve hatta kendinde basar yaratılması mümkün olan cevher ve arazların bile Allah'ı idrak edebileceği sonucunu doğuracağından dolayı ayeti övünme olmaktan çıkaracağını söylemektedir.¹⁹³

Bu çerçevede Mu'tezile'nin ayette görenlerin görmesinin olumsuzlandığını kabul ettiği, Eş'arîler'in ise gözün görmesinin nefyedildiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Ancak ayetin tartışılan tek boyutu idrak kelimesinin ifade ettiği anlam değildir. Allah'ın ayette idrak edilmeme ile övünmesinin rü'yetullah konusu bağlamında nasıl yorumlanması gerektiği de tartışılmıştır. Şimdi bu hususa yaklaşımları aktaralım.

1.3.3.1.2. İdrak Edilememe ile Övünmenin Anlamı

İdrak ile ilgili ayette övünme olduğu genel kabul görmüştür. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, bu ayette övünme olduğunun bütün ümmet tarafından ittifakla kabul edildiğini söyler. Bu konuda görüş beyan edenler övünmeden bahsetmiş ancak ne ile övüldüğü (övünmenin keyfiyeti) konusunda farklı fikirlere sahip olmuşlardır. Kâdî Abdülcebbar bu yaklaşımların bir listesini sunar. Bazıları, altıncı bir duyu organı ile görülmesini mümkün kabul etmekle birlikte baş gözü ile idrakin nefyini; bazıları görülmesini mümkün kabul etmekle birlikte, görmeden farklı olduğunu kabul ettiği idrakin nefyini; bazıları ihatanın nefyini; bazıları ahirette görülmesini mümkün kabul etmekle birlikte dünyada görülmenin nefyini övünme olarak kabul etmiştir. Mu'tezile ise, Allah'ın zâtından idraki -yani görmeyi- bütün hallerde olumsuzlamakla övündüğünü kabul etmektedir.¹⁹⁴

Mu'tezile ayette Allah'ın zâtının görülemeyeceğinin ifade edildiğini, bu nedenle Allah'ın görüleceğini kabul etmenin, onun zâtı itibarıyla sahip olduğu durumun (görülemezliğinin) değişmesini gerektireceğini söyler. Bu ise Allah'a eksiklik nispet etmektir.¹⁹⁵ Onlara göre ayette övünme yönü, Allah'ın kadim olmasından ötürü görülmesinin imkansızlığıdır. Görülen varlığın bir yönde olmasının gerekmesi bunun sonradan yaratılmış hâdis bir varlık olmasını gerektirdiği için,

¹⁹³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 571:1-9.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 151:6-14.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 210:20-211:2.

görülebileceği iddiası Allah'ın hâdis olduğu anlamına gelecektir. Bu ise Allah hakkında düşünülebilecek en büyük eksikliklerdir. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre gözlerin onu idrak etmesini olumsuzlama övgü, olumlama ise eksiklik nispet etme anlamına gelir.¹⁹⁶

Ancak Mu'tezile'nin yaklaşımı, onlara göre birçok arazın görülmemesi nedeniyle, görülmemenin övgü olmaması bağlamında eleştirilmiştir. Örneğin ma'dûmun ya da kokuların görülmemesi bunlar için övgü değildir. Bu nedenle Mu'tezile'nin Allah'ın idrak edilmemekle değil, ancak ayetin ikinci cümlesiyle, basarları idrak etmekle övündüğünü iddia edebileceği söylenmiştir.¹⁹⁷

Mu'tezile bu eleştiriye, yukarıda aktardığımız açıklamayı tahsis ederek bir cevap geliştirir. Kâdî Abdülcebâr ayette Allah'ın yalnızca görülmemesi ile değil görülmemesine rağmen görmesi ile, yani iki durumun bütünü ile övündüğünü ifade etmiştir. O, varlıkları görme ve görülmeleri bağlamında dört kategoriye ayırır. Ona göre gören ve görülen varlık insandır, görmeyen ama görülen varlık renklerdir, görmeyen ve görülmeyen varlık ise iradelerdir. O, Allah'ın kendine özgü dördüncü bir durumda olduğunu, gördüğünü ancak görülmediğini kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebâr bir varlığın yalnızca görme ya da görülme konusunda Allah'a benzemesinin, ayette görülme ile övünme konusunda Allah ile benzerliğini gerektirmeyeceğini, bu nedenle ayetin ve benzerlik tespitinin iki sıfatın birleşimi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim ona göre örneğin uykusu gelmeme ve uyumama¹⁹⁸ ile övünme, aslında canlı (*hayy*) olmasına rağmen bu eksikliklerle nitelenmemesi ile, ikisinin birleşik hali ile bir övünmedir. Bu bağlamda o, cansız varlıkların uyumamasının, Allah'ın uyumama ile övünmesine engel olmadığını düşünür.¹⁹⁹ Buna benzer şekilde kokular gibi varlıkların görülmemesi ile Allah'ın görülmemesinin aynı şekilde değerlendirilemeyeceği ve görülmemenin Allah için övünme olabileceği iddia edilmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, ayette görülme ve görme ile ayrı ayrı övünme olmamasına rağmen, ikisinin birleşik mefhumunun övünme olmasının mümkün görülmesinin, “âlim [ve] kâdir” gibi birlikte geçen övünme ifadelerinin ayrı ayrı

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 159¹⁸-160¹⁰.

¹⁹⁷ Bâkîllânî, *Temhîd*, 304¹⁻³; a.mlf., *el-İnsâf*, 175²¹-176⁶; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 576⁶⁻⁷.

¹⁹⁸ el-Bakara, 2/255.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 160¹²-161³.

övünme nedeni sayılmamasına yol açmayacağını düşünür. Ona göre, bu örnekteki gibi bazı övünmeler ayrı ayrı övünme olabilirken, bazıları ancak birlikte övünme olabilir. Mesela var olmanın Allah ile hâdis varlıkların paylaştığı bir sıfat olması nedeniyle Allah'ın var olduğunun söylenmesi övgü olmamasına rağmen, ezelden beri var olduğunun söylenmesi, iki ifadenin birleşimi ile meydana gelen bir övgüdür. Bunun gibi, Allah'ın görülmemesi övgü değilken, görülmemesi ama görmesi övgü olabilir.²⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar'ın bu delili “övgünün böyle kabul edilmesi imkansız değildir” diyerek ifade etmesi, yönletilen itirazları cevaplamak için övünmenin birleşik mefhum ile ilgili olduğunu iddia ettiğini ancak gerçekte ayetin ilk kısmının övgü olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bunu gösteren diğer bir husus, konuyu öncelikle ilk kısmın övgü olduğu bağlamında ele alıp, birleşik mefhum hususuna konunun sonunda değinmesidir.

Ancak Mu‘tezile'nin ayetin görmek ama görülmemekle övünme olduğunu da tutarlı olarak açıklayamayacağı iddia edilmiştir. Ayetin “halbuki o, gözleri idrak eder” kısmının anlaşılma biçimi, atıftan dolayı “gözler onu idrak edemez” kısmının anlaşılmasına etki etmektedir. Bağdat Mu‘tezilesi'nin Allah'ın gözleri idrakinin anlamının bunları bilmesi olduğu iddiası, ayetin baş tarafının “gözler onu bilemez” olarak yorumlamasını gerektirir. Bu yorum onların teorilerine aykırı olması ve kimsenin Allah'ı bilememesini gerektirmesi bakımından kabul edilemezdir. Basra Mu‘tezilesi'nin Allah'ın gözleri idrakini görenleri görmesi olarak yorumlaması, bu kişileri başkaları da gördüğü için anlamsız olduğu; bir araz olan görmeyi (*basar*) görmesi olarak yorumlaması ise, bu arazı yalnızca gören kişi idrak edebildiği için teorilerine uygun olmadığı eleştirilerine muhatap olmuştur.²⁰¹

Sonuç olarak Mu‘tezile'nin övünmeyi açıklamaya dair geliştirdiği iki yaklaşım da tutarlılığı sağlayamamakla eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin haksız olmadığı kabul edilmelidir.

Eş‘arîler idrakın nefyindeki övünmeyi farklı bir açıdan değerlendirmiştir. Bâkılânî ayetteki övünmeyi, Allah'ın gözlerde kendisini görmeyi yaratmama kudreti ile övünmesi olarak açıklamıştır. Ona göre, Allah basarları idrak ettiğini söylerken

²⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 161⁴⁻¹¹.

²⁰¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 101⁷⁻¹⁵; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 176^{24-177:4}; a.mlf., *Temhîd*, 306⁵⁻¹¹.

bütün görülürleri idrak ettiği anlamını irade etmiştir. Allah şeyleri idrak eder ve mevcut olduğu için idrak edilmesi de mümkündür, ancak idrak eden ve edilenlerden farklı olarak o, insanları kendisini idrakten alıkoymaya kadirdir. Böylesi bir yetkinlik sahibi, gözde kendisini görmeye zıt olan şeyi yaratmaya kadir olan tek varlık Allah'tır. Bâkılânî ayetteki övünmenin başka kimsenin güç yetiremediği böyle bir şeye güç yetirmekle ilgili olduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir.²⁰² Eş'arîler'e göre rü'yetullah, Allah'ın kendisini görmenin zıttını yaratmayı bırakması ile gerçekleşecektir. Ancak bu, övünmeye konu olan hususun sona ermesini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle Eş'arîler'in açıklaması, ayetteki övünmenin sona ermesinin, nefyi ile övünülen hususun isbatının eksiklik (*naks*) doğuracağı iddiasıyla²⁰³ Allah'ın zâtına eksiklik nispetine yol açması bağlamında eleştirilmiştir.

Eş'ariyye, ayetin mutlak olması ve zaman sınırı içermemesi nedeniyle, nefyin dünya ile sınırlanabileceğini kabul etmiştir. Onlar, bu ayetin ahirette rü'yetullahın gerçekleşeceğini bildiren ve zaman açısından sınırlama içeren “oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır”²⁰⁴ ayeti ile takyid edilmesi gerektiğini kabul eder.²⁰⁵ Nesefî Eş'ariyye'nin Allah'ın övündüğü şeyleri iki kısma ayırdığını söyler. Ona göre Eş'arîler bunlardan “egemenliğin mutlak sahibidir, her türlü eksiklikten uzaktır”²⁰⁶ ayeti gibi zâta veya “ne uykusu gelir ne de uyur”²⁰⁷ ayeti gibi zâtın sıfatına yönelik olan övünmelerin, yokluğunun imkansızlığı nedeniyle ortadan kalkmasının mümkün olmadığını kabul etmiştir. Öte yandan onlar, Allah'ın fiillerine yönelik övünme içeren “o, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır”²⁰⁸ gibi ayetlerdeki övünmenin, Allah'ın fiillerinin hâdis olması nedeniyle ezelde sabit olmadığını, hâdis olanın zevalinin de mümkün olduğunu kabul etmiştir. Nesefî Eş'ariyye'nin bu ayette idrakin nefyinin kendisini görmenin zıttını yaratması bağlamında Allah'ın fiillerine yönelik bir övünme içerdiğini ve zevalinin mümkün olduğunu kabul ettiğini aktarır.²⁰⁹ Bâkılânî'nin, bu

²⁰² Bâkılânî, *Temhîd*, 305:¹³⁻¹⁹; a.mlf., *el-İnsâf*, 176:¹⁴⁻²⁰.

²⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 210:²³⁻²⁴.

²⁰⁴ el-Kıyâme, 75/22-23.

²⁰⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 65:⁸⁻¹²; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 177:¹⁹⁻²¹; Cüveynî, *el-İrşâd*, 183:⁵⁻⁸.

²⁰⁶ el-Haşr, 59/23.

²⁰⁷ el-Bakara, 2/255.

²⁰⁸ el-Haşr, 59/24.

²⁰⁹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 572:²-573:¹.

ayeti Allah'ın fiili ile övünmesi olarak değerlendirmesi²¹⁰ Neseî'nin ifadesini doğrulamaktadır.

Ancak Mâtürîdîler ve Mu'tezile, Eş'arîler'in yaklaşımını eleştirmekte ve ayetteki övünmenin zamanla sınırlanamayacağını iddia etmektedir. Neseî bu ayette övülen hususun ne dünyada ne de ahirette ortadan kalkmasının mümkün olmadığını ifade eder.²¹¹ Bu çerçevede ona göre bu ayetin "rablerine bakarlar"²¹² ayeti ile zaman açısından tahsisi mümkün değildir.

Mu'tezile'nin bazı mensupları da ayetteki övünmenin zaman ile sınırlanamayacağını ifade etmiştir. Ebû Ali, Allah'ın göz ile idrak edilmeyi vakit ile sınırlamadan, genel olarak nefyettiğini söyler. Bu nedenle o, muradın bütün zamanları kapsayan bir olumsuzlama olduğunu iddia eder.²¹³ Mâtürîdî Ka'bi'nin de aynı görüşte olduğunu aktarmaktadır.²¹⁴ Ancak Kâdî Abdülcebâr, ayetin anlamının zamanla sınırlanamayacağını vurgulamanın iyi bir çözüm olmadığını düşünmektedir. Ona göre, ayetin zahiri zamana ilişkin bir imada bulunmamaktadır. Bu nedenle Ebû Ali'nin iddiası, ne lafız ne de mefhum açısından savunulabilir değildir. Kâdî'ya göre tercih edilmesi gereken teori, Allah'ın zâtından nefyetmekle övüldüğü hususun zâtına

²¹⁰ Bâkîllânî, *Temhîd*, 305:¹³⁻¹⁹; a.mlf., *el-İnsâf*, 176:¹⁴⁻²⁰.

²¹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 571:¹⁴⁻¹⁸. Mâtürîdîler'in aşağıda değinilen övünmenin idrak edilemezlikle ilgili olduğu açıklaması, zaman sınırı içermemesi açısından eleştirilerinin tutarlılığına gölge düşürmemektedir.

²¹² el-Kıyâme, 75/22-23.

²¹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 150:⁷-151:².

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:¹⁶⁻¹⁸. Mâtürîdî bununla ilgili olarak Ka'bi'ye bir itiraz yöneltmiştir. O, Ka'bi'nin ayetin anlamının sona ermesinin imkansızlığı nedeniyle rü'yetullahı reddetmesini samimi bulmaz. Mâtürîdî'ye göre, kulların kendi fiillerini yaratması iddiası "o, her şeyin yaratıcısıdır" (el-En'âm, 6/102.) ayetinin anlamını sınırlamakta ve Ka'bi'nin tutarsız davrandığını göstermektedir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:¹⁶⁻¹⁸.) Ancak Mu'tezile'nin Allah'ı kulların fiillerine ya da yaratılmış cisimlere kudretle vasıflaması, onlara göre Allah'ın kudretini sınırlama ya da Allah'a eksiklik nispeti anlamına gelmez. Rü'yetullah konusu Allah'ın zâtı bağlamında değerlendirilirken, kulların fiillerine kudret bu fiillerin zâtı itibarıyla değerlendirilmesi gereken bir konu olarak kabul edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr bu fiillerin Allah'ın kudretine kendi zâtı itibarıyla konu olamayacaklarını, kulların fiillerinin Allah'ın kudretine konu olmasının, yaratılmış bir cismin tekrar var edilmeye konu olmasının imkansızlığı gibi imkansız olduğunu söyler. Bu nedenle ona göre bahsi geçen fiillere kudretle vasıflanmaması, Allah'a eksiklik nispet etme anlamına gelmez. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 156:²⁰-157:¹³.) Mu'tezile, haddizâtında mümkün ve başkalarının güç yetirebildiği şeye kâdir olmamanın eksiklik anlamına geleceğini, ancak zâtı itibarıyla kudrete konu olamayacak şeye kâdir olmamanın eksiklik anlamına gelmeyeceğini kabul etmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 157:²¹-158:⁵.)

nispetinin bir eksiklik (*naks*) ortaya çıkaracağı yaklaşımdır.²¹⁵ Bu çerçevede o, ayetteki övünmeyi zâta ilişkin bir övünme olarak kabul etmektedir.²¹⁶

Mu‘tezile’ye göre zâta ilişkin yokluk (*nefy*) ile övünme, övünülen şeyin varlığının eksiklik gerektirdiğini gösterir. Bu bağlamda değerlendirilen “ne uykusu gelir ne de uyur”²¹⁷ gibi ayetler, Allah’ın zâtından dolayı bu sıfatlara sahip olamayacağı ile açıklanmaktadır. Mu‘tezile Allah’ı cisimlere özgü böylesi sıfatlarla vasıflamanın mümkün olmasının onun muhdes olması anlamına geleceğini ve kadîm olmadığı kabulüne yol açacağını kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebbar, ayetteki övünmenin bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini söyler ve Allah’ın gözle hiçbir şekilde idrak edilemeyeceğinin kabul edilmesini gerekli görür.²¹⁸

Sonuç olarak övünmenin zât ile ilgili olduğunu kabul eden Mâtürîdîler ve Mu‘tezile ayetteki idrak edilemezliğin sona ermesini mümkün görmemiştir. Övünme konusunun Allah’ın fiili ile ilgili olduğunu kabul eden Eş‘arîler ise bunun zaman ile sınırlı olabileceğini kabul etmiştir. Bu çerçevede ayetin “rablerine bakarlar”²¹⁹ ayeti ile tahsisini de yalnızca Eş‘arîler savunmaktadır. Ayrıca, Eş‘arîler’in zâta ilişkin övünme olduğunu kabul ettiği ayetlerde diğer mezhep uleması ile aynı yaklaşımı sergilediği ve bunların zevalini mümkün görmediği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdîler’in ayetteki övünme konusuna getirdiği açıklama ise idrakin sınırlı olanı kuşatmak (*ihata*) olduğu kabulüne dayanmaktadır. Allah sınırla nitelenmekten münezzehtir. Bu nedenle onlar, Allah’ın idraki nefyedip rü’yeti nefyetmemesini rü’yet ile idrakin farklılığına yorar ve ayette görülemez değil idrak edilemez ile övünme olduğunu söylerler.²²⁰ Mâtürîdî Allah’ın görülemez olması durumunda idraki

²¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 150⁷-151².

²¹⁶ Mu‘tezile’nin, Eş‘ariyye’nin ayetteki nefyi Allah’ın fiili ile ilişkilendirmesine karşın Mâtürîdîler gibi onun zâtı ile ilişkilendirmesi, görmenin gerçekleşmesi konusundaki kabullerine dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, görülebilir olma ve olmamanın, fiille ya da irade ile ilişkili olmadığını söyler. Bu yaklaşım, gözlerin Allah’ı görememesinin, Allah’ın bir fiili ve iradi tercihi ile değil, görülürlüğü tartışılan varlık olarak Allah’ın zâtı itibarıyla bu duyuya konu olmaya müsait olup olmaması ile ilgili olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. O, idrakin nefyinin Allah’ın zâtına ilişkin bir övünme olmasını bu bağlamda açıklar. Olumsuzlanması ile övünülen durumun zâta ilişkin olduğu kabul edildiğinde, bunun zâta nispet edilmesinin bir eksiklik doğuracağı ve bütün hal ve zamanlarda nefyinin gerektiği savunulabilir olur. (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 152¹⁷-153⁵.)

²¹⁷ el-Bakara, 2/255.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 159¹⁻¹⁴.

²¹⁹ el-Kıyâme, 75/22-23.

²²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 145¹²⁻¹⁷; Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 576⁷⁻¹⁰, 578¹⁵-579².

nefyetmenin bir hikmeti olmayacağını ifade eder. Bunun nedeni onun dışındakilerin de görme olmaksızın idrak edilemeyeceklerini kabul etmesidir. Bu açıdan Mâtürîdî, ayetin ihatanın nefyedilip bilginin nefyedilmediği “onların bilgisi ise onu kuşatamaz”²²¹ ayetine benzediğini kabul etmektedir. Ona göre, görmenin üzerine vaki olduğu şeylerde bile görmekle hakiki mahiyeti kavranamayan gizli sır olan boyutlar vardır. Şu halde görme bu dünyada bile ihatayı zorunlu kılmaz. Görme dünyada var olan görülür şeylerin bile hakikat ve mahiyetini idrak ve ihata edemiyorsa, Allah’ı görmenin idrak ya da ihata olduğu kesinlikle söylenemez.²²² Rü’yet-idrak ve ilim-ihata arasındaki farklara ilişkin olarak aynı yaklaşımı benzer ifadelerle Nesefî de ortaya koyar.²²³ Bu bağlamda Mâtürîdîler ayetin, rü’yetullahın gerçekleşmeyeceğine delil olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir.²²⁴

Bu çerçevede ayetteki övünmeyi, Mu‘tezile biri görülmeme diğeri görme ama görülmeme olmak üzere iki şekilde açıklamaktadır. Eş‘arîler ayette gözde görme idrakini yaratmama, Mâtürîdîler ise görülmeme ama idrak edilememe ile övünme olduğunu kabul etmektedir. Mu‘tezile rü’yetullah konusunda yalnızca bu ayeti kendi yaklaşımını açıkça desteklediği düşüncesiye delil olarak kullanmaktadır. Ancak onların çok vurgulamamakla birlikte bazı hadisleri de rü’yetullahın gerçekleşmeyeceğine delil olarak öne sürdüğü görülür. Şimdi bu hadisleri kısaca ele alalım.

1.3.3.2. Hz. Muhammed’in (sav.) Rabbini Görmediği

Kâdî Abdülcebbar, Ka‘b el-Ahbâr’ın (ö. 32/652-53 [?]) “Allah konuşma ve görülmesini Musa ile Muhammed arasında paylaştırdı, Musa ile iki kere konuştu, Muhammed onu iki kere gördü” dediğini, bunun üzerine Mesrûk’un (ö. 63/683 [?]) Âişe’ye (ra) giderek konuyu sorduğunu aktarır.²²⁵ Kâdî Abdülcebbar’ın rü’yetullahın gerçekleşmeyeceği konusunda rivayet edilen hadisler arasında zikrettiği ve buna delil olarak kullandığı hadisin ne Buhârî’de²²⁶ (ö. 256/870) ne de Müslim’de²²⁷ (ö. 261/875)

²²¹ Tâhâ, 20/110.

²²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 141:¹⁵⁻¹⁷; a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5: 165:¹⁵-166:⁸.

²²³ Nesefî, *et-Temhîd*, 220:⁶⁻¹¹.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 145:¹³; Nesefî, *et-Temhîd*, 221:¹⁻³.

²²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 228:¹²-229:³; a.mlf., *Fazlü’l-i’tizâl*, 159:1-3.

²²⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 53.

²²⁷ Müslim, “İman”, 287.

rivayet edilen metninde Ka‘b’ın sözünü duyan Mesrûk’un bilgi almak için Âişe’ye (ra) gitmesi iddiasına ilişkin bir açıklama geçmektedir. Müslim metninde Âişe’nin (ra) Mesrûk yanında oturuyorken Allah’ın görülmesi meselesini gündeme getirdiği, Buhârî rivayetinde ise Mesrûk’un bu konuyu sorduğu ifade edilmektedir. Kâdî Abdülcebbar’ın olaya ilişkin geri kalan aktarımı, Âişe’nin (ra) tepkisini daha güçlü tasvir etmesi dışında bu hadis kaynaklarındaki rivayetlerle örtüşmektedir. Rivayet edildiğine göre Mesrûk “Ey müminlerin annesi, Muhammed rabbini gördü mü?” diye sormuş, o da üç kere “Sübhânallah! Söylediğin şeyden dolayı tüylerim diken diken oldu. Sana bunu söyleyen kesinlikle yalan söylemiştir. Sana kim Muhammed rabbini gördü derse, kesinlikle yalan söylemiştir. Allah ‘gözler onu idrak edemez, halbuki o gözleri idrak eder’,²²⁸ ‘herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile olabilir’²²⁹ buyurmuştur...” diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Mesrûk, “Allah kitabında ‘onu iniş esnasında bir daha gördü’²³⁰ demiyor mu?” diye sorunca Âişe (ra) “Ben bu ümmetin ilkiyim, Resûlullah’a bunu sordum, o Cibrîl’dir, onu Allah’ın yarattığı sûret üzere iki defa gördüm dedi” şeklinde cevap vermiştir.²³¹ Mu‘tezile bu hadisin rü’yetullahın imkansız olduğunu kanıtladığını iddia etmektedir.

Öte yandan Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, Âişe’nin (ra) Hz. Peygamber’in Allah’ı görmediğini söylemekle rü’yetullahın imkansız olduğunu kastetmediğini iddia etmektedirler. Onlara göre kasıt, miraçta görmenin gerçekleşmediğidir. Eş‘arî rivayette geçen “kim Muhammed’in rabbini gördüğünü iddia ederse Allah’a büyük bir iftira atmıştır” ifadesindeki görme fiilinin geçmiş zaman kipinde olmasından hareketle, kastın dünyada görmenin gerçekleşmediği olduğunu söyler.²³² Pezdevî de, Âişe’nin (ra) Hz. Peygamber’in miraç gecesi Allah’ı görmediğini vurguladığını ve hadisin Allah’ın yalnızca dünyada görülmeyeceğine işaret ettiğini aktarır.²³³ Bu çerçevede Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in rivayete ilişkin genel kanaatinin, Âişe’nin (ra) Allah’ın dünyada görülmesi iddiasına itiraz etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Eş‘arî, onun müminlerin kıyamet günü Allah’ı göreceklerini ifade eden hadisin ravilerinden

²²⁸ el-En‘âm, 6/103.

²²⁹ eş-Şûrâ, 42/51.

²³⁰ en-Necm, 53/13.

²³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 228^{:12}-229^{:3}.

²³² İbn Fûrek, *Mücerred*, 81^{:17-21}.

²³³ Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, 83^{:13-15}.

biri olmasının bu görüşünü desteklediğini söyler.²³⁴ Nitekim bu mezheplerin rivayetlerdeki olumsuzlamının dünyada görme ile sınırlı olduğu iddiası metne uygundur.

Bununla birlikte miraçta Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü de iddia edilmiştir. Bâkılânî Âişe'nin (ra) miraç gecesi Hz. Peygamber'in Allah'ı kalbiyle gördüğünü, İbn Abbâs ve başka bazı sahabenin ise baş gözü ile gördüğünü kabul ettiklerini söyler.²³⁵ Ancak Kâdî Abdülcebâr İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) Hz. Peygamber'in Allah'ı gözüyle değil kalbiyle gördüğünü söylediğini²³⁶ aktarır.²³⁷ Bâkılânî bu rivayetlerin rü'yetullahın mümkün olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Ona göre rü'yetullahın açık olarak imkansız olması herkesin aynı fikirde birleşmesini gerektirir. İhtilafın varlığı ise rü'yetullahın imkansız değil mümkün olduğunu göstermektedir.²³⁸ Bu açıdan bu kelamcıların aynı kişiden gelen rivayetler arasında kendi yaklaşımlarına uygun olanını benimseyip, diğerini görmezden geldiği söylenebilir.

Mu'tezile'nin rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğine delil olarak kullandığı bir hadis daha vardır. Ebû Zer'in (ö. 32/653) Hz. Peygamber'e "rabbini gördün mü" diye sorduğu, Hz. Peygamber'in cevaben "nurdur, onu nasıl göreyim" dediği rivayet edilmektedir.²³⁹ Kâdî Abdülcebâr, bu cevap ile "onu göremem" anlamının kastedildiğini belirtmekte ve hadisi rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğine dair bir haber olarak aktarmaktadır.²⁴⁰

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Mu'tezile'nin bu hadise yaklaşımını eleştirmektedir. Eş'arî Mu'tezile'nin Allah'ın hakikatte nur olduğunu kabul etmediği için bu hadisi rü'yetullahın gerçekleşmeyeceği konusunda delil olarak kullanamayacağını söyler.²⁴¹ Ona göre bu hadis, gözün bu dünyada yaratılmış nurları bile hakikati üzere idrak etmekten aciz olduğu, bu yüzden Allah güçlendirmedikçe Allah'a bakamayacağı

²³⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 81:17-21.

²³⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:11-16.

²³⁶ Müslim, "İman", 284, 285.

²³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 229:4-5.

²³⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 179:16-21.

²³⁹ Müslim, "İman", 291.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 228:9-12.

²⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 51:7-9.

bağlamında değerlendirilmelidir.²⁴² Bu düşünce Eş‘arî’nin Allah’ın hakikatte nur olduğu kabulüne dayanır.²⁴³

Mâtürîdî ise, Hz. Peygamber’in Ebû Zer’in sorusunu tenkit etmemesini delil olarak kullanmaktadır. O, Hz. Peygamber’in, kendisine sorulan soruda gözle görmenin kastedildiğini, soruyu soranın da kalbin rü’yetinin ilim olduğunu ve Hz. Peygamber’in soruyu sormaya sebep olan olaydan önce de bu ilme sahip olduğunu bildiğini söyler. Mâtürîdî buna rağmen Hz. Peygamber’in soruyu soranı ayıplamaması ve sorudan men etmemesinin rü’yetullah delil olduğunu düşünmektedir. O, Hz. Peygamber’in bu tavrının yumuşak bir üslup olduğunu ve dolayısıyla sorulan görme biçiminin -yani baş gözüyle görmenin- gerçekleşmesinin uzak bir ihtimal olmadığına işaret ettiğini kabul etmektedir.²⁴⁴

Eş‘arî’nin Allah’ın nur olduğu kabul edilmeden hadisten Allah’ın görülemeyeceği hükmüne ulaşılamayacağını iddia etmesi ve Mâtürîdî’nin sorunun kınanmamasını ön plana çıkarması, Hz. Peygamber’in cevabını göz ardı etmektedir. Halbuki cevap oldukça açıktır ve onun Allah’ı görmediğini ifade etmektedir. Bununla birlikte hadisin ifade ettiği anlam, Mu‘tezile’nin de Ehl-i Sünnet’in de iddiasını desteklemeye müsait görünmektedir. Nitekim hadiste görememenin Allah’ın zâtı ile de Hz. Peygamber’in insan olarak durumu ile de ilişkilendirilmesi mümkündür. Birinci değerlendirmede Allah’ın nur olmasının zâtı ile ilgili bir görülemezliği ifade ettiği kabul edilirken, ikinci değerlendirmede nurun görülememesinin göz ile ilgili olduğu kabul edilir. Bu durumda hadisin anlamına ve rü’yetullah açısından doğuracağı sonuca ilişkin yorum, bu değerlendirmelerden hangisinin tercih edileceği ile ilgilidir. Ancak bu durum, hadisin gözün yapısındaki bir değişiklik ya da Eş‘arî’nin dediği gibi, gözün gücünün artması ile Allah’ın görülebileceği yorumuna müsait olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Mu‘tezile’nin hadisi Allah’ın görülmesinin imkansızlığına yorumlaması tartışılmaz bir hüküm olarak görülmemelidir.

²⁴² Eş‘arî, *el-İbâne*, 50:²⁻⁷.

²⁴³ Eş‘arî, *el-İbâne*, 51:⁷⁻⁸.

²⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 144:⁵⁻¹⁰.

Mu'tezile'nin rü'yetullahın imkansız olduğu iddiasının sem'î delillerini böylece ele almış olduk. Şimdi, daha geniş bir toplumsal zemini olan Allah'ın görülebileceği kabulünü ele almak istiyoruz.

1.4. ALLAH'IN GÖRÜLEBİLECEĞİ İDDİASI

Allah'ın görülebileceği kabulü Ehl-i Sünnet'in, dolayısıyla ümmetin çoğunluğunun benimsediği iddiadır. Ehl-i Sünnet Allah'ın görülmesinin akıl açısından mümkün, ilgili ayet ve hadisler nedeniyle ahirette rü'yetullahın gerçekleşmesinin ise kesin olduğunu kabul etmiştir.²⁴⁵ Bu yaklaşımın önemli dayanaklarından biri, Allah'ın görüleceği konusunda sahabenin de icması olduğu değerlendirmesidir. Bu iddia, sahabelen hiç kimsenin rü'yetullahı reddetmediği²⁴⁶ ve sahabenin konuya ilişkin ihtilafının Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı göz ya da kalple gördüğü şeklinde iki farklı görüşle sınırlı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bâkılânî sahabenin rü'yetullahın cevazı konusunda icma etmemiş olması halinde, imkansız olan bu hususu kabul edenlere yönelik eleştirilerin var olacağını söyler. Ona göre, böyle bir itirazın bulunmaması bu konudaki icmayı göstermektedir.²⁴⁷

Ehl-i Sünnet Allah'ın görülmesinin teşbihe yol açmayacak şekilde ve nasıllığı bilinemez (keyfiyetsiz) olarak gerçekleşeceğini kabul etmiştir.²⁴⁸ Ebû Hanîfe Allah'ın ahirette teşbihsiz ve keyfiyetsiz,²⁴⁹ Mâtürîdî ise idraksiz ve tefsirsiz görüleceğini söylemektedir.²⁵⁰ Allah'ın *bila keyf* görüleceğini de ifade eden Mâtürîdî'ye göre keyfiyet sûret sahibi varlıkların bir özelliğidir.²⁵¹ Allah ise ayakta durmak, oturmak, bitişiklik, ayrılık, karşıda bulunmak gibi akla gelebilecek her türlü manadan münezzehten şekilde görülecektir.²⁵² Aynı tavrı Eş'arîler de sergiler. Eş'arî Allah'ın nasıl görüleceği

²⁴⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 45:⁹⁻¹¹, 170:²⁻⁹; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 83:³⁻⁶; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 508:³⁻⁵. Rü'yetullah çoğunlukla mü'minlere has bir ödül olarak kabul edilmişse de Pezdevî, Ehl-i Sünnet'ten bazılarının kafirlerin de Allah'ı göreceğini ancak bunun nimet değil korkutma olacağını kabul ettiğini aktarmaktadır. (Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 84:⁴⁻⁶.)

²⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 82:¹⁻⁴; Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, 39:⁴⁻⁶.

²⁴⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 174:¹⁹⁻¹⁷⁵:².

²⁴⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 83:³⁻⁶. Tuft'un Allah'ın bilâ keyf görüleceği yaklaşımını fiziksel görme iddiasının terki olarak tasvir edip Eş'ariyye'nin müteahhir dönemi ile ilişkilendirmesi, aktaracağımız bilgilerden görüleceği üzere doğru değildir. Eş'arîler Allah'ın keyfiyetsiz olarak görüleceği yaklaşımını Eş'arî'den itibaren savunmuştur. (Bk. Tuft, "The Ru'ya Controversy", 19.)

²⁴⁹ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", *el-'Âlim ve'l-müteallim*, 65:²³⁻²⁴.

²⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 141:¹²⁻¹³.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 16: 304:³⁻⁵.

²⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 151:³⁻⁶.

sorusunu görmenin ve görülenin nasıllığı bağlamında ele alır, araz olması nedeniyle rü'yetin keyfiyetinden bahsedilemeyeceği gibi, parçalardan oluşmuş olmadığı için Allah'ın da keyfiyetinden bahsedilemeyeceğini söyler.²⁵³ Bâkılânî Allah'ın görülebilir olması durumunda neliği, nasıllığı ve neredeliği konusunda yöneltilebilecek muhtemel soruları biraz daha geniş şekilde cevaplar. “Allah eğer görülebilir ise nedir?” diye sorulan soruya Bâkılânî, “kasıt sûreti, cinsi, uzunluğu, genişliği nedir? gibi sorularsa, bunlar Allah hakkında düşünülemez şeylerdir, o sûret, cins, uzunluk ve genişlik sahibi değildir” diyerek cevap verir. O, “Allah görülebilir ise nasıldır?” sorusunu, “hangi terkiib üzere, sûreti nasıl ya da hangi cinstendir? gibi bir kastı içeriyorsa Allah bileşik değildir, sûret ve cinsi de yoktur ki, bu sorulara cevap verilsin” diyerek cevaplar. Bâkılânî “Allah görülebilir ise nerededir?” sorusunu da, fiziksel bir açıklama getirmeksizin, onun bir mekanda bulunan bir varlık olmadığı ile cevaplamaktadır.²⁵⁴ Bu cevaplar rü'yetullahın gerçekleşme şeklini açıklamaktan uzaktır. Ancak amaç da zaten budur. Rü'yetullah nasıl olduğu bilinemez bir şekilde gerçekleşecektir.²⁵⁵

²⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 82:⁸⁻¹³.

²⁵⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 185:⁷-186:¹⁰.

²⁵⁵ Mu'tezile rü'yetullahı kabul edenleri eleştirmektedir. Bu konuda en sert tavrı Ebû Musa el-Murdâr'ın sergilediği söylenebilir. Hayyât, onun Allah'ın gözle keyfiyetsiz olarak görüleceğini kabul edenin Allah'ı inkar etmiş olacağını, bu kanaatteki bir kişinin küfründen şüphe edenin de kafir olacağını, hatta şüphe edenin küfründen şüphe etmenin bile küfre neden olacağını iddia ettiğini aktarır. Murdâr, bahsi geçen şüphe eden kişinin Allah'ın gözle görülmeyeceğini kabul etse bile bu şüphesinden dolayı kafir olacağını iddia etmektedir. (Hayyât, *el-İntisâr*, 67:¹⁶⁻⁶⁸:²; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 83:⁵⁻⁷.) Ancak Hayyât'ın onun cebri benimseyenleri tekfir ettiğini, bunların küfründen şüphe edenleri de tekfir ettiği söyleyerek bu sert tavrını Allah'ın zulümden tenzihi konusundaki hassasiyeti ile ilişkilendirmesi (Hayyât, *el-İntisâr*, 67:⁵⁻⁷.) rü'yetullah konusundaki tavrının genel yaklaşımının bir parçası olduğunu ve sadece Allah'ın görülmesini kabul etmeye yönelik özel bir tepki olmadığını göstermektedir. Öte yandan Basra Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın görülebileceğini söylemek, ona kabih fiil nispet etmek anlamına gelmez. Bu nedenle bu kabul, Allah'ın kabih bir fiil olan yalanı yapıp yapmayacağını bilmeye, dolayısıyla gönderdiği vahiyde doğru mu yalan mı konuştuğundan emin olmaya engel bir durum içermediği için sem' yoluyla bilgi edinilememesine yol açmaz. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 173:¹⁴⁻²⁰.) Bu çerçevede Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebâr rü'yetullahı teşbihi nefyetmek kaydıyla benimsemeyi, küfre yol açmayan bir durum olarak kabul eder. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 195:²⁻⁸, 174:¹¹⁻¹⁹.) Onlar, teşbihi nefyeden ve Allah'ın sıfatlarını bilen ama görüleceğine de inanan kimsenin, Allah hakkında değil ancak görenin durumu konusunda bilgisiz olduğunu kabul etmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 175:¹¹⁻¹⁸, 195:¹⁵⁻²¹.) Bu açıdan Mu'tezile'ye göre rü'yetullahı kabul etmek, yalnızca Allah'ın karşıda ya da karşıdakine hulûl etmiş olarak görüleceği iddiasını içerdiğinde küfre yol açar. Allah'ın *bila keyf* görüleceğini kabul etmek ise, onlara göre bunun Allah'ı bilmemek olduğuna dair şer'î bir delil olmaması nedeniyle, küfre girmeyi gerektirmez. (Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 276:¹⁵⁻²⁷⁷:².)

Buna karşın Allah'ın görülebileceğini kabul eden grupların hepsinin teşbihten kaçındığını söylemek ve onları Ehl-i Sünnet kavramı altında toplamak mümkün değildir. Teşbihin reddi müslümanlar arasında genel kabul gören ilke olmakla birlikte, Müşebbihe ve Mücessime gibi gruplar teşbih konusunu problem edinmeyip Allah'ı cisimlere benzetmeleri sebebiyle görülmesi konusunda bu doğrultuda tavır takınmış ve Allah'ın diğer cisimler gibi görüleceğini kabul etmiştir. Hişâm b. Hakem ve Mücessime'nin rü'yetullahı teşbih içerecek şekilde anladığı ve benimsediği genel kanaattir. Bu grupların teşbihi nefyetme gayretinde olmadığı ve cisim olması nedeniyle Allah'ın diğer cisimler gibi görüleceğini kabul ettikleri ifade edilir.²⁵⁶ Bunlar dışında Allah'ı görme yanında ona dokunabilmeyi ve onunla tokalaşabilmeyi mümkün görüp onu ziyaret ettiklerini iddia eden Cübbiyye adında bir gruptan ve Müşebbihe'den bazılarının Allah'ın dünyada görülebileceğini ve sokakta karşılaştıkları birilerinin Allah olabileceğini kabul ettiklerinden bahsedilmektedir.²⁵⁷ Pezdevî ise, Mücessime ile birlikte Hubbiyye²⁵⁸ ve Kerramiyye'yi Allah'ın yaratılmış varlıkların görülmesi ile aynı şekilde görüleceğini kabul edenler arasında sayar.²⁵⁹ Bu gruplara göre Allah'ın halihazırda görülmemesi, ortadan kalkabilir bir perdeden (*hicâb*) kaynaklanmaktadır.²⁶⁰ Tüm bu kişi ve gruplarla tartışma, Allah'ın görülmesi değil cisim olup olmaması bağlamında cereyan etmektedir.²⁶¹ Bu nedenle Mücessime'nin rü'yetullah konusundaki görüşlerini tartışma gereği duyulmaz. Zaten Allah'ın onların kabul ettiği gibi bir cisim olması varsayıldığında, görülmesi gerekir.²⁶² Kelamcılar, onlara Allah'ın cisim olmadığının kanıtlanması gerektiği düşüncesiyle tartışmayı Allah'ın maddi varlık türünden bir varlık olmadığı konusuna havale ederler.

²⁵⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 247:¹³⁻¹⁴; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 139:¹⁷⁻¹⁸.

²⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 213:¹²-214:³; Ka'bî, *Makâlât*, 247:¹⁷-248:².

²⁵⁸ Kullukta sevgi derecesine ulaşan kimsenin bütün yükümlülüklerinin kalkacağını iddia eden fırka. (Bk. Mustafa Öz, "Hubbiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 266.)

²⁵⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 84:⁵⁻⁸.

²⁶⁰ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 114:⁴⁻⁵.

²⁶¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 84:⁵⁻⁸.

²⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 140:¹⁻⁴; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 84:⁵⁻⁸.

Eş'ariler ve Mâtürîdiler, Allah'ın duyuyula algılanması olduğu kabul edilen²⁶³ rü'yetullahın, Mu'tezile'nin endişesinin aksine, teşbihe yol açmayacağı konusunda ısrarcıdır. Şimdi bu mezheplerin konuya ilişkin açıklamalarını aktarmak istiyoruz.

1.4.1. Teşbihsiz Rü'yetin İmkânı

Eş'ariler ve Mâtürîdiler Allah'ın görülmesinin cisim özelliği taşımak gibi onun şanına yakışmayacak bir sıfatı gerektirmeyeceğini ve teşbihe yol açmaksızın gerçekleşebileceğini kabul etmektedir.²⁶⁴ Ancak Allah'ın görülebileceği kabulü teşbih gerektirdiği itirazına konu olmuştur. Nesefî Mu'tezile'nin erken döneminde görmenin illeti olarak cisimliliğin tespit edilmesinin, bu dönemde Allah'ın görülür olduğunu kabul eden herkesin onu cisim olarak tasavvur ettiğini zannetmelerine yol açtığını ifade etmektedir.²⁶⁵ Cüveynî ise rü'yetullahı kabul edenlerin, fizik dünyadaki görmeye ilişkin durumun aynısının Allah'ın görülmesi konusunda gerçekleşeceğini düşünmekle eleştirildiklerini, ancak bunun hatalı bir iddia olduğunu söylemektedir.²⁶⁶ Bununla birlikte Mu'tezile de rü'yetullahı benimseyen bu grupların teşbihten kaçınmaya çalıştığını kabul eder. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, bu grupların -kendisi başarılı bulmasa da- teşbihi nefyetme çabası taşıdıklarını, teşbihe yol açmadan Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu kanıtlamaya çalıştıklarını söylemektedir.²⁶⁷ O, Ebû Ali'nin ifadelerine dayanarak, rü'yetullahı benimseyen grupların önceden var olan teşbih eğilimlerini terkedip rü'yet görüşünü alışkanlık nedeniyle devam ettirdiklerini iddia etmektedir.²⁶⁸ Bu yaklaşım, Müşebbihe ve Mücessime gibi teşbih eğilimleri ile bilinen grupları, Küllâbiye ve Eş'ariler gibi teşbih karşıtı olmakla birlikte rü'yetullahı kabul eden gruplarla ilişkilendirme açısından bir sorun taşısa da, teşbihten kaçınma kaygısının varlığını kabul etmektedir.

Görülmenin teşbih gerektirmeyeceği iddiası, çeşitli yollarla savunulur. Bu çerçevedeki öncelikli tartışma, görme olgusunun karşıda olmak gibi maddi olanla

²⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 145:³⁻⁴.

²⁶⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 55:²⁻⁵; Bâkîllânî, *Temhîd*, 315:⁹⁻¹³; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 553:¹³-554:¹.

²⁶⁵ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 526:⁹⁻¹¹.

²⁶⁶ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, 38:⁶⁻⁹.

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 139:¹⁶.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 158:³⁻⁵.

zorunlu bir ilişkiyi gerektirmesi iddiasıdır. Ehl-i Sünnet bu iddiayı reddetmektedir.²⁶⁹ Ayrıca Nesefî bu yaklaşımın gerektirdiği bir hususa dikkat çeker. O, Allah'ın görülmesinin cisimlere benzetilmesi anlamına geleceği iddiasının Mu'tezile'nin teorisi bakımından da risk taşıdığını belirtmektedir. Nesefî'ye göre onların görülen ve görülmeyen arazların varlığını kabul etmesi, Allah'ın görülemeyeceğini söylediklerinde onu görülmesi imkansız arazlara benzettiklerinin iddia edilmesini mümkün kılar.²⁷⁰ Bu açıdan Mu'tezile'nin yaklaşımı Eş'arîler ve Mâtürîdîler'i eleştirdikleri bağlamda eleştirilmesine müsaittir.

Allah'ın görülmesinin sıfatları açısından bir soruna yol açmayacağı konunun temel argümanlarından biridir. Eş'arî'ye göre Allah'ın görülmesi onun ya da onda bulunan bir sıfatın hâdis olmasını gerektirmediği için imkansız (*muhal*) bir durum değildir. Ancak Eş'arî bu yaklaşımında Mu'tezile'ye göre görülmenin hâdis olmayı gerektirmesini dikkate almamaktadır. Onun delil olarak kullandığı diğer bir argüman, Allah'ın görülmesinin zulüm olan fiili yapması (*tecvîr*) ya da yalan söylemesi (*tekzîb*) anlamına gelmeyeceğidir.²⁷¹ Bu yaklaşım açıkça Mu'tezile'nin Allah'ın adaleti konusundaki kaygılarını hedeflemektedir. Ancak Allah'ın görülebilir olduğunu, görülmesinin hükmünde zulüm yapmasını veya verdiği haberde yalancı olmasını gerektirmemesi açısından Allah hakkında imkansız bir hususu ortaya çıkarmaması bağlamında savunan bu görüş eleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebâr Allah'ın görülmemesinin de bunları gerektirmediğini belirtmektedir. Bu nedenle delil olarak sunulan husus yalnızca iddiası hakkında geçerli olan bir kurgu içermediği için ona göre iddiasını kanıtlayamamaktadır.²⁷² Hatta o, “gözler onu idrak edemez”²⁷³ ayetinin rü'yetullahın imkansız olduğunu ifade ettiğini, “rablerine bakarlar”²⁷⁴ ayetinin ise Allah'ın görüleceğine delalet etmediğini söyler ve Allah'ın görüleceğinin kabul edilmesinin ayetle bildirdiği durumun zıttının gerçekleşmesi açısından verdiği haberde yalancı olduğu sonucunu doğuracağını iddia eder.²⁷⁵ Buna karşın Eş'arî, zalim ve

²⁶⁹ Bu iddiaları Mu'tezile'nin teşbih endişesini tartışırken ele aldığımız ve Eş'arîler ile Mâtürîdîler'in cevaplarını da orada aktardığımız için tartışmanın bu boyutuna burada tekrar değinmiyoruz.

²⁷⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 553^{:13}-554^{:1}.

²⁷¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 61^{:3-7}.

²⁷² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 192^{:8-21}.

²⁷³ el-En'âm, 6/103.

²⁷⁴ el-Kıyâme, 75/22-23.

²⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 193^{:1-6}.

yalancı olan kişiler yanında bu fiilleri işlemeyen kişilerin de görülmesini, görülmenin kişinin bu sıfatları taşıyan fiilleri yapması ile ilgili bir durum olmamasına delil olarak kullanmakla,²⁷⁶ teorik olarak yalan haber verdiği kabul edilse bile bu durumun Allah'ın görülmesine engel olmayacağını ima etmektedir.

Allah'ın görülmesinin diğer görülörlere benzemesini gerektirmeyeceği yaklaşımı, bilinmesi ama diğer bilinirlere benzememesi bağlamında da savunulmuştur. Eş'arî,²⁷⁷ Ebû İshak İsferyîni,²⁷⁸ Cüveynî,²⁷⁹ Pezdevî²⁸⁰ ve Nesefî²⁸¹ gibi alimler bu yaklaşımı benimsemektedir. Mu'tezile'nin görmenin ancak mütehayyiz olana ya da mütehayyiz olan ile kâim olana taalluk edebileceğini söylemesini içi boş bir iddia olarak değerlendiren Cüveynî'ye göre mütehayyiz olmayanın bilinmesinin kabul edildiği gibi görülmesinin de kabul edilmesi gerekir.²⁸² Bu bağlamda Allah'ın gören ve bilen olmasının insanlar arasındaki gören ve bilenlere benzemesini gerektirmemesi, görülmesinin teşbih gerektirmeyeceğine delil olarak kullanılmaktadır.²⁸³

Mu'tezile ise, bilinmenin görülmeden farklı hükümlere tabi olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre Allah'ın zâtının başka bilinirler gibi bilinir olması, zâtının diğer görülörlere farklı olmasına engel değildir.²⁸⁴ Bilme ve görmeyi canlı olmakla ilişkilendiren Mu'tezile, görülmeyi cisim olmakla ilişkilendirmesi nedeniyle bu sıfatların birbirine benzediğini kabul etmez.²⁸⁵ Ebû Abdullah el-Basrî, bilinirlerin idrak edilen varlıkların ilgili idrake konu olan özel cinsleri gibi cinsleri olmaması ve tüm varlıkların bütün farklılıklarına rağmen bilinmesi nedeniyle, Allah'ın bilinmesine rağmen bilinirler türünden olmamasının görülmesine rağmen görülörlere türünden olmamasını mümkün kılması iddiasını reddeder.²⁸⁶ Bu bağlamda ona göre bilme ile

²⁷⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 62:⁵⁻⁷.

²⁷⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risale ilâ ehli's-Seğr* (Medine: Mektebetü'l-'Ulüm ve'l-Hikme, 1422/2002), 239:⁴⁻⁶.

²⁷⁸ Şehristânî, Ebû İshak İsferyîni'nin bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. (Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (London: y.y., 1934), 358:⁴⁻¹⁰.)

²⁷⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 181:⁷⁻⁸.

²⁸⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 89:⁸⁻²⁰.

²⁸¹ Nesefî, *et-Temhîd*, 224:¹⁰⁻¹³.

²⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 529:⁶⁻⁹.

²⁸³ Eş'arî, *Risale ilâ ehli's-Seğr*, 239:⁶⁻²⁴⁰:²; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 181:¹²⁻¹⁹.

²⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 178:¹⁰⁻¹⁸.

²⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 190:¹⁷⁻¹⁹¹:¹⁷.

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 129:¹⁷⁻²⁰.

görmenin örtüştüğü söylenemez. Bilme özel bir cinsi değil tüm varlıkları kapsar ancak görme oldukça sınırlı varlığı kapsar. Bu durum Mu'tezile'ye göre bilinmenin görülmeyi de mümkün kıldığı iddiasının geçersizliğini göstermektedir.

Allah'ın görülmesinin başka görülülere benzemesini gerektirmeyeceği iddiasının diğer bir delili, görmenin görülene bir etkide bulunmamasıdır.²⁸⁷ Eş'arî, Allah'ın görülebileceğinin söylenmesinin, Allah'ın cisme teşbihine veya hakikatinden başka bir şeye dönüşmesine yol açmayacağını kabul eder. Buna delil olarak zikredilen şey, siyah ile beyazın görülmesi ama görülmelerinin zıt olan bu iki rengin aynı cinsten (*mütecanis*) ya da benzer olmalarına yol açmamasıdır. Üzerinde görme vuku buldu (görüldü) diye siyah beyaza, beyaz da siyaha dönüşmemektedir.²⁸⁸ Nesefî, görmenin Mu'tezile'nin benzer olmadığını kabul ettiği renk ve kevne ilişkisi ama bu durumun bu iki arazın benzerliği sonucunu doğurmamasını da rü'yetullahın Allah'ın diğer görülülere benzemesi sonucunu doğurmayacağına delil kabul etmektedir.²⁸⁹

Buna karşın Kâdî Abdülcebâr, görülen şeyin görülmesi nedeniyle hakikatinin değişmediğini kabul etse de buna dayanarak rü'yetullahın mümkün olduğunun söylenemeyeceğini ifade eder.²⁹⁰ Onun yaklaşımında benimsediği husus, ancak belli varlıkların görmeye konu olabileceği ilkesidir. O, Allah'ın görülmesinin cisim ya da araz olmasını dolayısıyla hâdis varlıklara benzemesini gerektireceğini kabul eder. Bu nedenle o, görmenin görülene etki etmediği iddiasının da teşbihi sorun olmaktan çıkarmasını mümkün görmez.²⁹¹ Bu açıdan görmenin görülene etki etmemesi bilgisi, Allah'ın görülüp görülmeyeceği ile ilgili bir bilgi vermez.

Kâdî Abdülcebâr'a göre görmenin görülene etkide bulunmaması nedeniyle Allah'ın görülebileceğini savunmak, koklama ve tatmanın da bu duyulara konu olan varlıkların zâtında değişikliği gerektirmediğine dayanan iddialara zemin hazırlar.²⁹² O, görmenin şahitteki tecrübe ile bilinen şekli dışında bir şekilde gerçekleşmesi yoluyla

²⁸⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 55^{:2-5}.

²⁸⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, 62^{:2-5}; Nesefî, *et-Temhid*, 224^{:6-9}.

²⁸⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 554^{:10-15}.

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 186^{:12}-187^{:4}.

²⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 187^{:9-15}.

²⁹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 189^{:4-8}. Tecsimî nefyeden mütekaddim ulemanın Allah'ın yalnızca göz ile görülüp görülmeyeceği konusunda tartıştığını, diğer duyulara konu olma meselesini tartışmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebâr, onun diğer duyulara konu olmasını tartışmayı ilim ehlinin yaklaşımından uzaklaşmak olarak değerlendirmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 137^{:18}-138^{:10}.)

Allah'ın teşbihten uzak olarak görüleceğini söylemenin, aynı gerekçe ile Allah'a dokunulmasının mümkün görülmesini gerektireceğini iddia etmektedir.²⁹³

Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise Allah'ın görmeye konu olmasının diğer duyulara konu olmasını gerektirmeyeceğini iddia etmektedir. Görme, görülen nesneye etki etmeyen pasif bir duyum olarak tanımlanırken, dokunma ve tatma gibi fiillerin nesnesine etki ettiği kabul edilmiştir.²⁹⁴ Bu yaklaşımın temeli, görmenin bir temas gerektirmemesine rağmen diğer duyuların temas gerektirmesidir. Eş'arî, dokunma, tatma ve koklamanın ilişme (*ittisal*) ile meydana geldiğini, bu nedenle Allah'ın bu duyulara konu olabileceğini söylemenin Allah'ta bir mananın -dokunmanın- hâdis olmasını gerektirdiğini ifade eder.²⁹⁵ Buna karşın görme bir teması gerektirmez.²⁹⁶ Cüveynî de eleştiriyi koklama, dokunma ve tatmanın ilişmeyi anlatan ibareler olduğu ve idrak olmadığı düşüncesi ile yanıtlar. Cüveynî'ye göre idrak ilişmeden farklıdır ve bütün var olanları içermesi mümkündür.²⁹⁷ Aynı vurgu Mâtürîdiyye'de de görülür. Nesefî görme ile dokunma arasında net bir ayrım yapar. O, dokunma ile görmenin farkını, dokunma esnasında nesnenin sıcaklık gibi sıfatlarının dokunmanın aleti olan ele geçmesine karşın, görmede böyle bir durumun gerçekleşmemesi olarak tespit eder.²⁹⁸ Rü'yetullahı mümkün görmenin Allah'a dokunulmasını da mümkün görmeyi gerektirmeyeceği bu çerçevede savunulmaktadır.

Ancak Kâdî Abdülcebâr'a göre, dokunulana dokunmanın hulûl etmesi, bunun da yalnızca cisimler için mümkün olması nedeniyle Allah'ın dokunma duyusuna konu olmasını reddetmek, görmenin de reddedilmesini gerektirir. Çünkü görmede de ışığın ilişmesi ya da ilişme hükmünde olması gerekir.²⁹⁹ Dolayısıyla ona göre görme, dokunmaya benzer bir idrak çeşitidir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın diğer duyuların

²⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 189:²¹-190:⁷.

²⁹⁴ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 254-255.

²⁹⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 62:¹⁰-63:¹.

²⁹⁶ Eş'arî'nin arazların dokunulmasını reddetmesine rağmen görülmelerini kabul etmesi bu yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. (Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:¹⁹⁻²⁰.)

²⁹⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 185:¹²-186:³.

²⁹⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 538:¹⁹-539:¹⁰.

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 189:²¹-190:⁷.

idrakine konu olmasının imkansızlığını gösteren delil ise onun görülmesinin imkansızlığı konusundaki delillerdir.³⁰⁰

Bu çerçevede iki grubun savunusunun da görmenin ilişme gerektirmesi konusundaki kabule göre şekillendiği söylenebilir. Mu‘tezile görmenin ilişmeyi zorunlu kıldığını kabul etmesi nedeniyle Allah’ın görülmesinin diğer duyulara konu olmasını gerektireceğini; görmenin idrak olduğunu ve ilişme gerektirmediğini kabul eden Eş‘arîler ve Mâtürîdîler ise Allah’ın görülmesinin diğer duyulara konu olmasını gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Ancak bu iki mezhebe göre Allah’ın görülmesini mümkün kılan esas husus, var olan her şeyin görülebileceği kabulüdür. Şimdi de onların bu konuya bakışlarını kısaca ele almak istiyoruz.

1.4.2. Var Olanın Görülmesinin İmkânı

Görme olgusunu Mu‘tezile görülür bağlamında değerlendirirken, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler gören bağlamında değerlendirmeyi tercih etmektedir. Mu‘tezile, zâtı itibarıyla görülür olmayan varlığın görülür hale gelmesini mümkün kabul etmez. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler ise var olmanın görülmek için yeterli olduğu iddiasıyla görülene ayırt edici bir sıfat atfetmez, böylece görme fiilini öncelikli olarak görülen değil gören ile ilişkilendirir. Bu yaklaşım, görülenin var olması halinde başka bir şey gerekmezsiniz görülebileceğini savunmayı mümkün kılar.

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in rü’yetullahın mümkün olduğunu akıl açısından kanıtlama konusunda temel yaklaşımı, var olan her şeyin görülebileceği iddiasıdır. Bu açıdan onlar, görülürleri Mu‘tezile’nin yaptığı gibi halihazırda görülen şeylerle sınırlamamışlardır. Onlara göre görülmesi imkansız olan tek şey, ma‘dûmdur.³⁰¹ Allah ise var olduğu için görülür, bu nedenle rü’yetullah kabul edilmelidir.³⁰² Genel durum bu olmakla birlikte Mâtürîdî Allah’ın görülmesini zâtı ile kâim olmasıyla ilişkilendirmiştir.³⁰³ Ancak Mâtürîdî’den sonra Mâtürîdîler Allah’ın var olduğu için

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 134²⁻⁵.

³⁰¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 175³⁻⁴.

³⁰² İbn Fûrek, *Mücerred*, 80¹³; Bâkılânî, *Temhîd*, 301¹²⁻³⁰²⁻²; Cüveynî, *el-İrşâd*, 185¹²⁻¹⁸⁶⁻³; Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 538²⁻⁴.

³⁰³ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 532¹⁻².

görülebileceği düşüncesini benimsemiştir.³⁰⁴ Nitekim Neseî görümlerinin görülmesini mümkün kılan ortak noktayı var olmak olarak tespit eder ve bunun şahitten gaibe aktarılabilir bir hüküm olarak, mevcut olan Allah'ın da görülmesinin mümkün olduğunu gösterdiği kanaatini ortaya koyar.³⁰⁵ Pezdevî ise var olma şartına bekâ sıfatını ekleyerek bunu görülmenin esası yapmaktadır.³⁰⁶

Cüveynî Allah'ın görülmesinin mümkün oluşunu var olma ilkesi çerçevesinde ele alırken ahval teorisinin de konu ile ilişkisini kurar, hallerin zât olmaması nedeniyle görülme ile ilgisinin olmadığını belirtir. Bu açıdan ona göre görülme, varlığın hali ile değil zâtı ile ilgilidir. O, idrakin ancak var olana taalluk edeceğinin aklın zarureti ile kesin olduğunu, varlığın hakikatının farklılaşmayacağını söylemektedir. Bu nedenle ona göre bir cevher görüldüğünde tüm cevherlerin görülebileceğinin kabul edilmesi gerektiği gibi, bir var olan görüldüğünde tüm var olanların görülebileceğinin kabul edilmesi de gerekmektedir. Cüveynî'ye göre bu yaklaşım, Allah'ın var olması nedeniyle görülebilir olmasını kesin olarak ispatlar.³⁰⁷

Var olanın görülebileceği iddiası Allah'ın kudreti bağlamında da savunulmuştur. Eş'arî Allah'ın insana gösteremeyeceği hiçbir varlığın olmadığını, bunun Allah'ın görülmesinin de mümkün oluşuna delalet ettiğini kabul etmektedir.³⁰⁸

Eş'arîler ve Mâtürîdîler olguyu değil imkanı esas almaktadır. Buna karşın Mu'tezile'nin şahitteki görme tecrübesini, pratik durumu esas aldığı görülür. Bu nedenle Mu'tezile, görülmenin mümkün olması için var olmayı şart olarak kabul etse de, sadece var olmanın görülme için yeterli olduğunu kabul etmez. Mu'tezile'ye göre yokluğun şeyi görmeyi imkansız kılması varlığın görmeyi mümkün kıldığı anlamına gelmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, şahitte zâtıyla kâim olan cevher ve cismin var olduğunda görülmesi, yokluğunda görülmemesi delil kabul edilerek, zâtıyla kâim olmanın görülmenin ana gerekçesi yapılamayacağını söyler. Bu nedenle ona göre Allah'ın zâtıyla kâim olmasının görülmesini gerektireceği iddia edilemez. O, zâtıyla

³⁰⁴ Fethullah Huleyf, "Rü'yetullah 'inde'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne", *Dirâsât Felsefiyye*, ed. Osman Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 92.

³⁰⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 538²⁻⁴.

³⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 89⁸⁻²⁰.

³⁰⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 177²⁻⁹.

³⁰⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 51¹¹-52².

kâim olmanın var, var ve bâki olma ya da var olmak için mahalle ihtiyaç duymama olarak anlaşılması ihtimallerinin herbirinde, bu şartlara uygunluğuna rağmen görülmeyen varlıkların olmasından hareketle, zâtıyla kâim olmanın görülmenin nedeni olamayacağını iddia etmiştir. Hatta Kâdî Abdülcebbâr'a göre görülen varlıklar yanında görülmeyen varlıkların da olması, varlığın görülme nedeni olarak kabul edilmesinin görülme nedeni olarak kabul edilmesinden daha makul olmadığını göstermektedir.³⁰⁹

Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye'nin rü'yetullahın akıl açısından mümkün olduğunu gösterdiğini kabul ettiği delilleri ele aldık. Şimdi de bu mezheplerin rü'yetullahın gerçekleşeceğini bildiren nasslar olarak değerlendirdiği ayet ve hadisler ile ilgili tartışmaları ele almak istiyoruz.

1.4.3. Allah'ın Görülebileceğinin Sem'î Delilleri

Eş'arîler ve Mâtürîdîler rü'yetullah'ın nassla sabit olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre Mu'tezile'nin iddiasının aksine anlamı açık ayetler ve hadislerle müminlerin Allah'ı göreceği bildirilmiştir. Şimdi en fazla vurguladıkları ayetten başlamak üzere bu delilleri ayrı başlıklar halinde ele alacağız.

1.4.3.1. Allah'a Bakılacağı

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'e göre rü'yetullahın en açık delili, Allah'a bakılacağı ifadesinin geçtiği "oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır"³¹⁰ ayetidir. Bu ayeti Allah'ın ahirette görülmesinin zorunlu olduğuna delil kabul eden³¹¹ bu kelamcılar, ayetin te'viline gerek olmadığını söyleyerek, teşbihi nefyetme şartıyla bakma anlamının korunması gerektiğini kabul etmektedir. Mâtürîdî, istiva ayeti gibi ayetlerin yaratılmışlardan anlaşılan manası nedeniyle reddedilmesinin gerekmemesi ve istivanın teşbihi nefyetmek suretiyle Allah'a nispet edilmesinin, teşbihi nefyederek Allah'ın görüleceğinin kabul edilmesini gerektirdiğini belirtir.³¹² Bununla birlikte bu kelamcılar ayetteki bakmayı görme olarak açıklamaktadır.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 179²¹-181¹¹.

³¹⁰ *el-Kıyâme*, 75/22-23.

³¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 303⁶; Bâkılânî, *Temhîd*, 303⁸⁻¹⁰; a.mlf., *el-İnsâf*, 174⁶⁻⁷; Cüveynî, *el-İrşâd*, 181¹⁴⁻¹⁵; Nesefî, *et-Temhîd*, 220³⁻⁴.

³¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 143⁹⁻¹⁵.

Mu‘tezile ise ayetteki bakmanın hakiki anlamı ile anlaşılmasının Allah’ın zâtına yakışmayan manaları gerektireceği iddiasıyla ayetin te’vilini zorunlu görmüştür. Ayeti zahirine daha yakın şekilde değerlendiren yaklaşımla başlayarak bu değerlendirmeleri ele alalım.

1.4.3.1.1. Bakmanın Görme Olarak Yorumlanması

Eş‘arîler, sebr ve taksim yöntemini kullanarak ayette geçen *nazar* kelimesinin muhtemel tek anlamının baş gözü ile görme olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Onlar, nazarın tek başına kullanılıp yüz ile ilişkilendirilmediğinde bekleme³¹³ (*intizar*) ve ibret alma; *lâm* edatı ile kullanıldığında merhamet ve şefkat; *fî* edatı ile kullanıldığında düşünme ve akletme; *ilâ* edatı ile kullanıldığında ise göz ile idrak etme anlamlarına geldiğini ifade etmektedirler. Ancak konuyla ilgili ayetin anlamının, ahiret ibret alma yeri olmadığı için ibret alma;³¹⁴ Allah’a şefkat duyulması mümkün olmadığından merhamet ve şefkat;³¹⁵ yüz ile ilişkilendirildiğinden bekleme³¹⁶ olamayacağı kabul edilmiştir. Bu durumda Eş‘arîler’e göre geriye yalnızca gözle görme anlamı kaldığından bu anlamın kabul edilmesi gereklidir.³¹⁷

Ayette *nazar* kelimesinin bu anlamları arasından görme anlamının kastedildiği, iki temel argümanla savunulmaktadır. Bunlardan biri nazarın yüze izafe edilmesi, diğeri ise *ilâ* edatıyla geçişli yapılmasıdır. Eş‘arî ve Neseî *ilâ* edatıyla ile geçişli yapılp yüze (*vech*) izafe edilen nazarın yalnızca gözün görmesi anlamına geleceğini kabul etmektedir.³¹⁸ Bâkılânî, bu kullanımın Kur’an’daki genel kullanımlarla uyumlu olduğunu ifade eder. Nitekim nazarın *ilâ* ile geçişli yapıldığı bir ayette³¹⁹ göz ile bakma kastedilmiş, göz ile bakmanın kastedilmediği bir ayette³²⁰ ise *nazar ilâ* ile geçişli

³¹³ el-Hadîd, 57/13.

³¹⁴ el-Gâşiye, 88/17.

³¹⁵ Âl-i İmrân, 3/77.

³¹⁶ Yâsîn 36/49 ayetinde nazarın bekleme anlamına gelmemesi yüz ile ilişkilendirilmemesinden kaynaklanmıştır.

³¹⁷ Eş‘arî, *el-Lüma*’, 63:9-64:11; a.mlf., *el-İbâne*, 35:1-37:5; Bâkılânî, *Temhîd*, 303:10-12, 311:4-9; Cüveynî, *el-İrşâd*, 182:1-9.

³¹⁸ Eş‘arî, *el-Lüma*’, 64:2-7; a.mlf., *el-İbâne*, 36:4-8; İbn Fûrek, *Mücerred*, 79:20-22, 263:23-24; Neseî, *Tabıratü’l-edille*, 1: 521:1-2; a.mlf., *et-Temhîd*, 220:5-6.

³¹⁹ el-Bakara, 2/259.

³²⁰ en-Neml, 27/35.

yapılmamış ve yüz zikredilmemiş, beklemenin kastedildiği bir ayette³²¹ aynı kullanım tarzı benimsenmiştir.³²²

Ancak bu iki argüman da çeşitli itirazlara konu olmuştur. Kâdî Abdülcebbar bakmanın yüze atfedilmesi halinde anlamın ancak görmek olabileceği iddiasını benzer formdaki “cuma günü yüzler emîre bakmaktadır” cümlesinin bekleme anlamını içermesi,³²³ ayrıca dil ve burunun da yüzde olması nedeniyle “yüzümle tattım, kokladım” demeyi mümkün görmeyi gerektirmesi bağlamında eleştirmektedir.³²⁴ Sonraki ayette “bir kısım yüzler ise o gün insanın belini kıracak bir felâketi sezerek sararıp solacaktır”³²⁵ buyurularak bakmanın yüzle ilişkilendirilmesine benzer şekilde sezmenin (*zan*) yüz ile ilişkilendirilmesi de bu konu bağlamında incelenmiştir. Eş’arîler ve Mâtürîdîler sezmenin yüz ile ilişkilendirilemeyeceği gerekçesiyle bu ayetin te’vilini gerekli görmekte ancak bunun önceki ayette geçen nazarın te’vil edilmesini gerektirmediğini söylemektedirler.³²⁶ Buna karşın Mu’tezile bu ayetin nazarın bekleme olarak te’vil edilmesini desteklediğini iddia etmektedir.³²⁷ Ayrıca ayetin mefhumunun cehennemliklerin Allah’ın onlara hazırladığı cezayı *beklemeleri* olması da Mu’tezile’ye göre nazarın bekleme olarak yorumlanmasını desteklemektedir.³²⁸ Ancak Mâtürîdî bu ayetler arasında Mu’tezile’nin iddia ettiği şekilde bir benzeşme olmadığını, bilakis yüzlerin sezmesi ile ilgili ayetin nazarın rü’yetullah olduğu iddiasını desteklediğini kabul etmektedir.³²⁹

İkinci argümanı da eleştiren Kâdî Abdülcebbar, nâzır lafzının ilâ ile geçişli yapılamayacağı kanıtlanmadıkça ayete bekleme anlamı vermenin hata olduğunun ispat edilemeyeceğini söylemektedir.³³⁰ Ona göre bu kullanımın bekleme anlamına gelemeyeceğini gösteren bir delil yoktur. Bu konudaki tartışmalar, şiiirden getirilen çeşitli şahitler çerçevesinde sürdürülür. Ancak ayetin te’vilinin gerekli olup olmaması

³²¹ Yâsîn 36/49.

³²² Bâkîllânî, *Temhîd*, 311^{:9-14}.

³²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 205^{:17}-206^{:7}.

³²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl*, 244^{:15-18}.

³²⁵ el-Kıyâme, 75/24-25.

³²⁶ Eş’arî, *el-Lüma’*, 64^{:12}-65^{:6}; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16: 300^{:14}-301^{:5}.

³²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 203^{:15}-204^{:18}.

³²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 212^{:1-3}.

³²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16: 302^{:13}-303^{:2}.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 208^{:4-9}.

hususundaki kanaat, ilâ ile kullanılan nazarın anlamı konusuna yaklaşımı belirlemektedir. Ayetin te'vilini zorunlu gören Mu'tezile, benzer kullanımın yer aldığı şiirleri bekleme anlamında yorumlamayı tercih ederken,³³¹ ayette te'vile gerek olmadığını kabul eden Eş'arîler ve Mâtürîdîler, bu kullanımları bakma olarak yorumlamayı tercih etmektedir.³³²

Bu çerçevede Eş'arîler ve Mâtürîdîler ayetin anlamının Allah'ı görmek olduğunu güçlü bir şekilde savunmaktadır. Örneğin Pezdevî, ayetteki bakma (*nazar*) ile görme (*rü'yet*) arasında bir ayrım yapmamayı tercih eder. O, bu ikisinin aynı fiil olduğunu iddia etmektedir.³³³ Bununla birlikte bazen ayetteki nazar, Mu'tezile'nin ayeti bekleme olarak yorumlamasını reddetme için de olsa, görmek değil gözle bakmak olarak da açıklanmaktadır.³³⁴ Kâdî Abdülcebbar, rü'yetullahı kabul edenlerin ahirette Allah'a bir yönde olacağı düşünülmezsin, görmeyi isteyerek bakmanın mümkün olduğunu, ayette anlamın böyle bakmak olduğunu ve bunun neticesinde Allah'ın irade ettiği şekilde görüleceğini iddia ettiklerini söylemiştir.³³⁵

Mu'tezile ise, bakma ve görme fiilleri arasında net bir ayrım yapılması gerektiği kanaatindedir. Kâdî Abdülcebbar bakmanın da görmenin de göze nispet edilmesi nedeniyle aynı anlama gelmesinin gerekmediğini kabul eder. Ona göre farklı anlamlardaki bu iki kelime ancak göz ile gerçekleşebilecek fiilleri anlattığı için göze nispet edilir ama aynı fiili anlatmaz.³³⁶ Bu nedenle o, "rablerine bakarlar"³³⁷ ayetinin zahirinin Allah'ın görüleceğini ifade etmediğini iddia eder.³³⁸ Ona göre ayetin zahiri Allah'a bakılacağını ifade etmektedir. Mu'tezile bakmanın görmek olmayıp, görmek için sağlıklı göz bebeğini bir şeye doğru çevirmek olduğunu kabul etmektedir. Görmek ise bakma esnasında görülürü algılamaktır. Onlara göre bakma görmenin yoludur ancak gerçek anlamda görme olması imkansızdır.³³⁹ Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar

³³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 207:¹⁶-208:³.

³³² Bâkılânî, *Temhîd*, 312:¹-313:¹³; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 100:⁵⁻¹²; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 521:⁴⁻⁵.

³³³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 86:⁵⁻¹⁰.

³³⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 39:²⁻⁷; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 143:⁷⁻⁸.

³³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 202:¹⁰⁻¹⁹.

³³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 199:¹⁹-200:⁵.

³³⁷ el-Kıyâme, 75/22-23.

³³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 193:⁴⁻⁵.

³³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 198:⁸⁻¹²; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1: 211:¹¹⁻¹³; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, 442:⁶⁻⁸.

bakmanın bakılan nesnenin varlığını gerektirmediğini, bakma ile görmenin ortaya çıkmasının da çıkmamasının da mümkün olması gerektiğini ifade eder. Nitekim bakma için nesnenin varlığı esas kabul edilirse her bakma doğal olarak görmeye indirgenmiş olur.³⁴⁰ Bu yaklaşımın iki hedefi olduğu söylenebilir. Öncelikle Mu‘tezile, ayeti görme olarak açıklamanın kendi yaklaşımlarına benzer şekilde te’vil olduğunu savunmaktadır.³⁴¹ Açıklamanın ikinci hedefinin, ayetin zahirine göre değerlendirildiğinde bile Allah’ın görülmesini gerektirmeyeceği iddiasını kanıtlamak olduğu söylenebilir. Ancak Mu‘tezile’nin tercih ettiği te’viller de birçok eleştiriyle karşılaşmıştır. Şimdi onların ayeti açıklama biçimini inceleyelim.

1.4.3.1.2. Bakmanın Bekleme Olarak Yorumlanması

Ayetin zahirinin Allah’ı görme değil Allah’a bakma anlamı taşıdığını kabul eden Mu‘tezile, ayetin hakiki anlamıyla gözle bakmaya yorumlanmasının, akli ve nakli delillerin Allah’ın görülemeyeceğini göstermesi nedeniyle hatalı bir yaklaşım olduğunu iddia eder.³⁴² Onlar, Allah’a bakmanın cisim özellikleri atfetme bakımından Allah’a eksiklik izafe etmek anlamına geleceğini savunmuştur.³⁴³ Kâdî Abdülcebâr, görme maksadıyla bakmanın ancak bir yönde olması mümkün olan varlıklara yöneltilebileceğini, aksi durumda bakma kelimesinin kullanılamayacağını ifade eder. Bu sebeple ona göre Allah’a bakılacağı söylenemez.³⁴⁴ Bu çerçevede Mu‘tezile, ayetlerde kullanılan kelimelerin ilişkilendirilmesi imkansız olan bir şeyle ilişkilendirilmesi halinde, başka anlama yorumlanmasının zorunlu olduğu kabulünden hareket etmektedir. Örneğin “köye sor”³⁴⁵ ayetinde sormanın köy ile ilişkilendirilmesi mümkün olmadığı için anlam “köyün sakinlerine sor” olarak belirlenmiş, köy kelimesi köyün sakinleri anlamına aktarılmıştır.³⁴⁶ Mu‘tezile’ye göre Allah’a bakmak ifadesinin bu ayete benzer şekilde taşıdığı zorluk, ayetin te’vil edilmesini zorunlu

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 199:⁵⁻¹⁵.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 203:¹⁻⁸.

³⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 207:¹¹⁻¹⁵.

³⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû*, 1: 211:⁵⁻¹⁰.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 202:¹⁰⁻¹⁹.

³⁴⁵ Yûsuf, 12/82.

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 201:⁹-202:⁹.

kılmaktadır. Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr “rablerine bakarlar”³⁴⁷ ifadesini mecaz kabul etmektedir.³⁴⁸

Mu‘tezile’nin ayeti te’vil etmek gerektiği iddiası, rü’yetullahın teşbih içermeyecek şekilde kabul edilmesi halinde ayetin te’viline ihtiyaç olmayacağı gerekçesi ile eleştirilmiştir. Bâkılânî, Mu‘tezile’nin Allah’ın görülmesini muhal kabul etmesi nedeni ile ayeti mecaza hamletmesini, aklın Allah’ın görülebileceğini mümkün (*caiz*) gördüğünü kabul ettiklerini söyleyerek eleştirir.³⁴⁹ Bu nedenle ona göre akıl açısından ayetin te’vil edilmesinin gerektiği söylenemez. Mâtürîdî ayetteki bakmanın hakiki anlamına da -kendisi tercih etmese de- nimetleri beklemek anlamına da alınabileceğini söyler ama ona göre de ayette nazarın beklemek anlamında te’vil edilmesini meşrulaştıracak açık bir gerekçe yoktur. Bu açıdan ona göre ayet rü’yetullahın vücutuna olmasa bile cevazına delildir.³⁵⁰ Mâtürîdî ayetle bildirilen rü’yetullah gibi konularda haberî sıfatlara yaklaşıma benzer bir yaklaşım sergilemeyi, teşbihi nefyedip kesin bir yorum belirlemeksizin Allah’ın muradına iman etmeyi gerekli görür.³⁵¹ Bu yaklaşımın kaynağı Allah’a kudret, irade hatta varlık sıfatlarını atfetmenin bile ancak aynı ilke ile mümkün görülmesidir.³⁵²

Kâdî Abdülcebâr Mu‘tezile’nin ayetteki bakmayı bekleme olarak yorumlaması ile Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in görme olarak yorumlaması arasında ayetin zahirini terketme açısından bir fark olmadığını, her iki tarafın da zahiri terkedip te’vil yaptığını iddia eder.³⁵³ Bu açıdan ona göre, te’vili reddettiklerini iddia eden muhalifleri de aslında te’vil yapmaktadırlar.

Mu‘tezile ayetin iki şekilde te’vil edilmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre ayetteki bakma ile ya “nimetleri bekleme” gibi mümkün bir anlam ya da Allah’ın zâtı zikredilip sevap gibi bakılması mümkün olan bir şey kastedilmiştir.³⁵⁴ Mu‘tezile bu iddiasını nakli ve akli delillerle destekler. Kâdî

³⁴⁷ el-Kıyâme, 75/22-23.

³⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 217⁹⁻¹⁴.

³⁴⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 313⁴⁻⁷.

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16: 302³⁻⁸.

³⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 138⁶⁻⁷.

³⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 143⁹⁻¹⁵.

³⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 201⁶⁻⁸.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 201⁹-202⁹.

Abdülcebbâr, iki yorumun da tâbiîn rivayetlerinde yer aldığını, sevaba bakma yorumunun ayrıca Ali'den (ra) rivayet edildiğini söyler. Bu nedenle iki te'vili birlikte benimsemek gerektiğini ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, bunun mümkün olduğunu gösterebilmek için hem bekleme ve bakmanın anlamlarını tek bir üst anlamda birleştirerek tek ibarede iki anlamın kastedilebileceğini, hem de ayetin bu iki te'vil murad edilerek iki defa inmiş olabileceğini iddia eder.³⁵⁵

Mu'tezile'nin öncelikli olarak tercih ettiği te'vil, ayetteki bakmanın (*nazar*) aynı kökten türeyen bekleme (*intizar*) anlamına yorumlanmasıdır.³⁵⁶ Bu yorumda ayet "rablerinin sevabını bekleyerek" anlamına te'vil edilmektedir.³⁵⁷ Yaklaşım, ayette mahzûf bir sevap kelimesi olduğunu varsaymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr anlamın sevabı bekleme olmasına, yani mahzûf bir kelime takdirine, müfessirlerden rivayetle çeşitli sahabe ve tâbiîn sözlerini delil getirmektedir.³⁵⁸ Bununla birlikte ayetteki *ilâ* ifadesinin edat olmayıp çoğulu *el-âlâ*' olan nimetler kelimesinin tekili olduğu ve nimet anlamına geldiği de söylenmiştir. Bu yoruma göre *ilâ* ifadesi meful olarak kabul edilmekte ve ayetin anlamının bu kişilerin Allah'ın nimetini beklemesi olduğu iddia edilmektedir. Ancak bu görüş mezhepte ağırlık kazanmamıştır.³⁵⁹

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 212⁴-214⁸, 215¹¹-216⁸.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 211⁷⁻⁹. Mu'tezile'nin bu te'vili bakmanın ayetin hakiki anlamı olduğu, beklemenin ise mecaz olduğu gerekçesi ile eleştirilmiş ve hakiki anlam yerine mecazi anlamın tercih edilmesini gerektiren bir durum olmadığı iddia edilmiştir. Ancak Mu'tezile bekleme anlamının bu kelimenin mecazi anlamı olduğunu kabul etmez. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre bekleme, nazar kelimesinin gerçek anlamları arasındadır. Bakma ve bekleme anlamlarının ortak noktası olarak istek anlamının tespit edilebileceğini söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre bakan görmeyi istemekte, bekleyen de başkasından umduğu bir şeyi istemektedir. Bu nedenle nazar kelimesinin bekleme anlamı ile bakma anlamı arasında hakikat-mecaz farkı yoktur. Kâdî Abdülcebbâr beklemeyi nazarın hakiki anlamlarından kabul ettiği için ayetin "yüzler rablerine bakar" yerine "insanlar rablerinin lütfunu bekler" anlamına gelmesini hem mümkün hem de tercihe layık bulur. (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 206¹⁵-207¹⁵.) Bu açıdan Mu'tezile, ayeti te'vil etmediğini, gerçek anlamı ile anladığını iddia etmektedir. Bu çerçevede ayetin bakma olarak anlaşılmasının mümkün tek zahir anlam olmadığı, bu nedenle de tercih edilmesini gerektiren bir durum olmadığı savunulmaktadır.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 245⁴⁻⁵.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 212⁴-213⁵.

³⁵⁹ *Muğnî*'de zikredilmeyen (Biz Muğnî'nin 4. cildinde bu yorumun varlığını tespit edemedik. Aynı yargı için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-'aklî fi't-tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-'Arabî, 1996), 210.), *Şerhu'l-Usûl*'de ise kısaca ifade edilip (Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 246⁷⁻⁹.) vurgulanmayan bu yorumu İbn Hazm Ebû Ali'ye nispet etmektedir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, 3: 8¹⁹-9².) Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) da bu yorumun sonraki dönemde ortaya atıldığını ve fazla benimsenmediğini (*garîb*) belirtmektedir. Ancak o *Şerhu'l-Usûl*'deki açıklamadan farklı olarak bu yorumda nimetleri bekleme değil nimetlere bakma anlamının kastedildiğini, bu nedenle yorumun ayetin zahirine uygun olduğunu ve te'vil gerektirmediğini söylemektedir. (Alî b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ gururü'l-fevâid ve dürrerü'l-kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim

Nazarın bekleme olarak yorumlanması, ahiretin bekleme değil meydana gelme yeri olduğu, beklemenin ahirette hali iyi olanlara layık olmadığı,³⁶⁰ kızıl ölüm denilen³⁶¹ beklemenin güzellikleri bozup üzüntüye sebep olması nedeniyle cennette vuku bulamayacağı³⁶² gibi eleştirilere konu olmuştur. Kâdî Abdülcebbar bu eleştirileri, beklemenin sıkıntıya yol açmasının zorunlu olmaması iddiasıyla yanıtlar. Ona göre beklemenin üzüntüye yol açacağı iddiası ile atasözleri ve şiirlerde beklemenin zorluklarına ilişkin olarak kullanılan ifadeler, hemen ihtiyaç duyulan ve yokluğu zarara yol açan bir şeyi beklemek ile ilgilidir ancak ayette ifade edilen bekleme bu tür bir bekleme değildir.³⁶³ Bu nedenle ona göre ayette bekleme anlamı verilmesi cennet ehlinin durumları ile çelişmez. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar, ayetteki bakmanın anlamının bekleme olduğunu, bu beklemenin üzüntüye yol açmayacağını ve hem mefhum hem de dildeki kullanım açısından beklemenin gözle bakmak yerine tercih edilmesi gereken anlam olduğunu iddia etmektedir.

Mu‘tezile’nin ikinci te’vilinde ayetteki nazarın bakma anlamına geldiği kabul edilmektedir. Ancak bu yorum, ayette Allah’ın zâtı zikredilse de bakma fiiline konu olabilecek bir şeyin murad edildiği iddiasını içermektedir. Bu çerçevede bakmanın yöneltileceği nesne olarak mahzup bir sevap kelimesi takdir edilmekte ve ayetin anlamının sevaba bakmak olduğu kabul edilmektedir.³⁶⁴ Mu‘tezile’nin bu te’vili kabul edilebilir bir gerekçeye dayanmaması,³⁶⁵ bakılan şey olarak sevabı seçmenin makul bir gerekçesi olmaması³⁶⁶ ve ayette Allah’ın zâtı zikredilmesine rağmen araya mahzup bir sevap konulmasını mümkün görerek anlamı zât dışında bir şeye dönüştürmenin doğurabileceği sorunlar bağlamında eleştirilmiştir. Bu eleştiriye göre ayetin bir delil olmadan hakikatten mecaza dönüştürülmesi, anlamı açık olan “rabbinize ibadet

(Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1954), 1: 36¹⁶-37¹¹.) Her halükarda ilâ kelimesinin nimet anlamına geldiği görüşünün mezhepte ağırlık kazanamadığı anlaşılmaktadır.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 143²⁻¹⁰; Pezdevî, *Usûlü’l-d-dîn*, 86²⁰⁻²¹; Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 523¹¹⁻¹³.

³⁶¹ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 523⁷⁻¹⁰.

³⁶² Eş‘arî, *el-İbâne*, 36⁸⁻¹¹.

³⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 210⁴⁻²².

³⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 201⁹-202⁹; a.mlf., *Tenzihü’l-Kur’ân*, 442⁸⁻¹⁰.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 150⁵⁻¹⁰.

³⁶⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 524⁶⁻¹⁷.

edin”³⁶⁷ ayeti gibi ayetlerde anlamın başkasına ibadet edilmesi olduğu yorumuna kapı aralamaktadır.³⁶⁸

Kâdî Abdülcebbâr ise, benimsediği te’vilin iddia edildiği gibi Allah’ın zâtının zikredildiği her yerde, örneğin “rabbinize ibadet edin”³⁶⁹ ayetinde, keyfi te’villeri mümkün kılacağı kabul etmez. Bunun nedeni ona göre nazarın Allah’a bakılamayacağı hakkındaki delillerden dolayı mecaz kabul edilmesidir. Ancak o, keyfi şekilde yorumlanacağı iddia edilen ayette aynı durumun geçerli olmadığı kanaatindedir. Hatta ona göre bu ayetin zahire hamledilmesini gerektirecek delil vardır. Kulun yalnızca Allah’a yapacağı ibadet hasen bir fiildir, başkası ibadete layık değildir. Ona göre bu durum ilgili ayeti zahirine hamletmeyi gerektirir.³⁷⁰

Bu çerçevede Mu‘tezile, Allah’a bakılamayacağı gerekçesi ile te’vil ettikleri ayette kastın, bakılabilir bir şey olan sevaba bakma olmasının mümkün ve makul olduğunu iddia etmektedir. Nazar fiilinin Allah ile ilişkilendirilme imkanı üzerinden gerçekleştirilen bu tartışmalar, ekollerin ayeti benimsediği anlama uygun şekilde açıklama eğilimlerini ortaya koymaktadır.

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler başka ayetleri de Allah’ın görülebilir olduğuna kanıt olarak kullanmaktadır. Şimdi bu ayetlerden biri olan ve bir peygamberin Allah’ı görmek istemesinin rü’yetullahın imkanına delil olması çerçevesinde tartışılan Hz. Musa ile ilgili ayeti ele alalım.

1.4.3.2. Hz. Musa’nın Allah’ı Görme İsteği

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’e göre, Kur’ân’da Hz. Musa’nın Allah’ı görmeyi talep ettiğinin bildirilmesi, rü’yetullahın mümkün oluşunun temel dayanaklarından biridir. Mesele şu şekilde beyan edilmiştir: “Musa, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım’ dedi. Rabbi, ‘Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Musa da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: ‘Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana

³⁶⁷ el-Hac, 22/77.

³⁶⁸ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 65:13-66:2; a.mlf., *el-İbâne*, 39:8-10; Nesefî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 523:14-15.

³⁶⁹ el-Bakara, 2/21.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 216:14-217:8.

tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.”³⁷¹ Kelam ulemasının bu ayete yaklaşımının bir peygamberin Allah’ın görülebileceğini düşünüp bunu istemesinin anlamı bağlamında şekillendiği, açıklamalarını ise rü’yetullah ve peygamberlerin Allah hakkındaki bilgisi konularındaki temel kabullerinin belirlediği görülmektedir.

Rü’yetullahı kabul edenler, Hz. Musa’nın ayette haber verilen talebini te’vil etmemiş, bu talebin peygamberin Allah hakkında bilgisiz olmasının imkansızlığı açısından Allah’ın görülebilir olduğuna delalet ettiğini söylemiştir. Rü’yetullahı imkansız görenler ise ayeti te’vil etmiştir. Biri hariç bu te’villerde Hz. Musa’nın rü’yetullahın imkansızlığını bildiği kabul edilmektedir. Hz. Musa’nın bunu bilmediği iddiasını içeren te’vil ise, erken dönemde gündeme gelen ve kaynaklarda bir isme nispet edilmeyen bir yorumdur. Ancak bütün bu te’villerde bu isteğe dair açıklamanın peygamberlik sıfatları ile çelişen bir durum ortaya çıkarmamasına çaba gösterilmektedir. Nitekim hem Mu‘tezile hem de Ehl-i Sünnet, peygamberlerin ismet sahibi olduğu ve günah işlemeyeceğini genel bir ilke olarak kabul etmiştir.³⁷²

Kelamcılar ayeti incelerken iki problem üzerinden hareket etmektedir. Öncelikli soru Hz. Musa’nın isteğinin rü’yetullahın imkanı açısından anlamıdır. Bunun yanında ayette bu istekten sonra geliştiği haber verilen olayların rü’yetullah meselesiyle ilişkisi de kurulmaktadır. Biz de konuyu bu çerçevede ortaya koyacağız. Öncelikle Ehl-i Sünnet’in Hz. Musa’nın isteği konusundaki değerlendirmesini ele alalım.

1.4.3.2.1. İsteğin Rü’yetullahı Kanıtladığı İddiası

Hz. Musa’nın Allah’ı görme isteğinde bulunması, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler açısından rü’yetullahın mümkün olduğunun temel dayanaklarından biridir. Onlar Hz. Musa’nın Allah’ı görmeyi kendisi için istediğini kabul etmiş ve Allah’ın dini tebliğ için gönderdiği peygamberinin Allah hakkında bilgisiz olmasını imkansız görmüştür. Bu nedenle onlara göre Hz. Musa’nın bu isteği Allah’ın görülmesinin mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda rü’yetullahı kabul edenlerin ayete yaklaşımları üç önerme içermektedir: Hz. Musa Allah’ı görmeyi istemiştir; bu istekte bulunması

³⁷¹ el-A‘râf, 7/143.

³⁷² Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 332-333.

Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu düşündüğünü göstermektedir; peygamber rabbi hakkında bilgisiz olamayacağı için onun bu talebi rü'yetullahın mümkün olduğunu gösterir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, rü'yetullahı mümkün görmeleri nedeniyle ayetin zahirinin bir imkansızlık içermediğini kabul etmektedir. Bu nedenle onlara göre ayetin te'vil edilmesine ihtiyaç yoktur ve Hz. Musa'nın *kendisinin* Allah'ı görmeyi istediği kabul edilmelidir. Mâtürîdî onun bu isteğinin, kendisine verilen Allah ile konuşma gibi nimetler nedeniyle Allah'ı dünyada görme lütfuna erişebileceği düşüncesinden ya da Allah'ın bu vesile ile rü'yetullahın mümkün olduğunu insanlara bildirmek istemesinden kaynaklanmış olduğunu düşünmektedir.³⁷³

Eş'arîler ve Mâtürîdîler Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi ondan istemesinin, bunu mümkün gördüğü anlamına geldiğini kabul etmiştir.³⁷⁴ Eş'arî bunun ismet sıfatının gereği olduğunu, Hz. Musa'nın mümkün görmemesi durumunda böyle bir istekte bulunmayacağını söyler.³⁷⁵ Hz. Musa'nın durumu, yalnızca rü'yetullahı mümkün görmesi bağlamında ifade edilmez, rü'yetullahın mümkün olduğu bilgisine sahip olabileceği de belirtilir.³⁷⁶ Bâkılânî Hz. Musa'nın bu talebi yaptığındaki durumunu sebr ve taksim metodu ile çözümlenmektedir. O, Hz. Musa'nın ya bunun mümkün olduğunu bildiği, ya imkansız olduğunu bildiği, ya mümkün olup olmadığında şüpheli olduğu ya da aklı başında değilken böyle bir talepte bulunduğu ihtimallerinin değerlendirilebileceğini düşünür. Bu ihtimaller arasında saydığı bile bile imkansız bir talepte bulunması ihtimalini peygamberin yapması mümkün olmayan bir tavır olarak niteleyerek; hükümünü bilmeyip şüphe etmesi ya da aklının başında olmaması ihtimallerini ise dinin asıllarından olan bir hususta peygamberin bu duruma düşmesinin imkansızlığından hareketle eler. Ulaştığı sonuç, Hz. Musa'nın talebinin mümkün olduğuna inanarak bu talepte bulunduğuudur.³⁷⁷ Böylece o da isteğin bilgiye dayanarak gerçekleştirildiğini savunur.

³⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 59:⁵⁻¹⁵; a.mlf., *Kitâbü't-tevhîd*, 149:²⁻³.

³⁷⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 302:⁶-303:⁴; a.mlf., *el-İnsâf*, 174:¹¹⁻¹⁸; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 84:¹⁵; Nesefî, *et-Temhîd*, 219:⁷⁻⁸.

³⁷⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 41:⁸⁻¹¹.

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:¹⁻³.

³⁷⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:²⁴-171:¹².

Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın rü'yetullahın mümkün olduğuna inanmasının, Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu gösterdiği kabul edilmiştir.³⁷⁸ Bu iddianın kaynağı, peygamberin Allah hakkında bilgisiz olamayacağı kabulüdür. Eş'ariler bunu peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında savunmaktadır. Onlara göre peygamberin Allah'a yakışmayacak inançlardan korunmuş olması, bu konudaki inancının doğruluğunu gerektirmektedir.³⁷⁹ Mâtürîdîler ise Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı kabul edildiğinde bu talebin Hz. Musa'nın rabbi hakkında bilgisizliğini göstereceğini vurgulamaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ı bilmeyenin peygamber ve vahiy için güvenilir bir kişi olması mümkün değildir.³⁸⁰ O, Hz. Musa'nın talebinin caiz olmamasının onu küfre götürecektir bir husus olduğunu kabul etmektedir.³⁸¹ Bu nedenle ona göre isteğin bilgisizlik nedeniyle gerçekleşmiş olması mümkün değildir ve istek rü'yetullahın mümkün olduğunu kanıtlamaktadır.

Bir peygamberin Allah'ı görmeyi talep etmiş olmasının rü'yetullahın mümkün olduğunu gösterdiği yaklaşımı, bu şekilde savunulmaktadır. Ayrıca Mâtürîdîler'e göre ayette rü'yetullahın mümkün olduğunu gösteren bir husus daha vardır. Onlara göre Allah'ın Hz. Musa'ya bu talebi yasaklamaması, onu ümitsizliğe düşürmemesi ve kınamaması bunun mümkün olduğuna delildir. Nitekim Allah Hz. Nuh'u oğlunun boğulmaktan kurtarılmasını istediğinde nehyetmiş,³⁸² Hz. Adem'i "ben size o ağacı yasaklamadım mı"³⁸³ buyurarak kınamıştır. Mâtürîdîler Allah'ı görme talebinin onun hakkında bir bilgisizlikten kaynaklanmış olmasının da -bu durumun küfre götüreceği kanaati nedeniyle- kınanmayı gerektireceğini kabul eder.³⁸⁴ Dolayısıyla böyle bir kınamanın vaki olmaması rü'yetullahın imkanına delil olarak kabul edilmiştir.

Şimdi de Mu'tezile'nin konuya ilişkin değerlendirmesini inceleyelim.

³⁷⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 171:¹²⁻¹⁵.

³⁷⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 41:⁸⁻¹¹; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99:⁶⁻⁸; Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, 38:¹⁷⁻¹⁸.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 141:¹⁸⁻¹⁴²⁻²; Nesefî, *et-Temhîd*, 219:⁹⁻¹¹.

³⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 142:⁴.

³⁸² Hûd, 11/46.

³⁸³ el-A'râf, 7/22.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 142:³⁻⁴; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 515:^{14-516:4}; a.mlf., *et-Temhîd*, 220:¹.

1.4.3.2.2. İsteğin Rü'yetullahı Kanıtlamadığı İddiası

Mu'tezile rü'yetullahı imkansız gördüğü için bu ayeti te'vil etmek zorunda kalmıştır. Fazla taraftar bulmayan bir görüşe göre Hz. Musa Allah'ı görmeyi gerçekten istemiş ve bu nedenle peygamberliğine zarar vermese de küçük günah işlemiştir. Ancak bu te'vilin karşılaştığı tepkiler benimsenmesini engellemiştir. Erken dönemde yapılan diğer bir te'vil peygamberlik sıfatları ile çelişmediğini herkesin kabul edebileceği bir çözümleme yapmakta ve *görme* olarak ifade edilen isteğin *bilme* isteği olduğu iddiasını içermektedir. Bununla birlikte muhtemelen ayetin zahirinin görme isteğini net olarak ifade etmesi nedeniyle yeni bir yorum yapılmış ve isteğin Hz. Musa'nın toplumu için dile getirildiği Basra Mu'tezilesi'nin asıl görüşü haline gelmiştir.

Mu'tezile içerisinde Hz. Musa'nın Allah'ın görülmesinin imkansızlığını bilmediği için bu talepte bulunmuş olmasını mümkün görenler vardır. Bu bağlamda onun görmeyi kendisi için istemiş olabileceği kabul edilmektedir.³⁸⁵ Bu görüş sahipleri, peygamberlerin Allah hakkındaki bilgilerinin eksik olabileceğini, Hz. Musa'ya nispet ettikleri hatanın peygamberin Allah'ı bilmemesini gerektiren büyük bir hata değil, küçük günah (*sağîre*) cinsinden olduğunu savunmuştur.³⁸⁶ Bu yaklaşım, peygamber olmak ile iddia ettikleri Allah hakkında bilgisizliği makul bir zeminde telif etme çabası ile ilgilidir. Bu çerçevede Hz. Musa'nın isteği, bilmezlikten kaynaklanan masum ama hatalı bir istek³⁸⁷ olarak yorumlanmıştır.

³⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 219:⁹⁻¹⁵; Cüveynî, *el-İrşâd*, 184:¹⁴-185:³.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 219:¹⁶-220:⁸; Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ*, 2: 219:²⁻⁷. Mu'tezile yalnızca peygamberlerin günahlarını *sağîre* olarak adlandırmış, cezası bildirilmemiş günahların ise *sağîre* de *kebîre* de olabileceğini kabul etmiştir. Ca'fer b. Mübeşşir de peygamberlerin günahlarının te'vilden kaynaklanabileceğini ve yalnızca *sağîre* olabileceğini söyler. Mu'tezile *sehv* ve *hatayı* ise bütün insanlar için mümkün kavramlar olarak kabul etmiş ve Allah'ın bunlar için ceza vermeyeceğini savunmuştur. Yalnızca Nazzâm, peygamberlerin *sehv* ve *hatasını*, bu tür hatalardan kaçınmakla emroldukları için küçük günah sayar ama affedildiğini söyler. (Ka'bî, *Makâlât*, 401:¹⁶-402:¹⁶.) Hz. Musa'nın hata yaptığını iddia eden Mu'tezile mensupları bu çerçevede ona nispet ettikleri hatayı affedilebilir bir hata olarak değerlendirmiş olmalıdırlar.

³⁸⁷ Bu açıdan yorumda, Malatî'nin Cehmiyye'nin bir grubuna nispet ettiği, Hz. Musa'nın olmayacak bir şeyi istediği için bu talepte bulunduğu dinden çıktığı iddiasının (Malatî, *et-Tenbih*, 74:²³⁻²⁴.) aksine peygambere nispet edilen hatanın onun sıfatlarına zarar vermemesi için çaba gösterilmektedir. Bununla birlikte Malatî'nin Cehmiyye adı altında, rü'yetullahı benimseyenleri tekfir ettiği bilinen Mu'tezilî Murdâr'ı (Hayyât, *el-İntisâr*, 67:¹⁶-68:²; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 83:⁵⁻⁷.) kastetmiş olması mümkündür. Ancak kastı bu ise, bu iddianın Murdâr'dan gelen net bir bilgiye mi dayandığı yoksa onun yaklaşımı çerçevesinde Malatî'nin yorumu mu olduğu belirsizdir.

Bu te'vil, Hz. Musa'ya peygamberliği nedeniyle atfedilemeyecek bir sıfat, Allah hakkında cehalet nispet etmesi ve ismet sıfatını göz ardı etmesi bakımından eleştirilmiştir. Eş'arîler, Allah hakkında mümkün olan ve olmayan sıfatlar ile rü'yetullahın imkansızlığını Mu'tezile'nin bilmesi ama Allah'ın peygamber olarak seçtiği ve kendisiyle konuşmakla şerefleştirdiği Hz. Musa'nın bilmemesinin kabul edilemeyeceğini ve bir müslümanın böyle bir iddiada bulunmayacağını söylemiştir.³⁸⁸ Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Hz. Musa'ya Allah konusunda böyle bir bilgisizlik atfedenlerin dinden çıkacağını kabul etmektedir.³⁸⁹

Te'vili benimseyenlerin yorumlarını meşrulaştırmak için kullandığı bir argüman, peygamberlerin dini ahkâmın bildirilmesinden önce bu hükümler konusunda bilgisiz olmasıdır. Ancak bu açıklama, bu tür hükümlerde hükmün vaki olması ile peygamberin bundan haberdar olmasının birlikte gerçekleşmesi açısından tutarsızdır. Hz. Musa örneğinde Mu'tezile'nin iddiası ise rü'yetullahın imkansızlığı hükmü sabit olmasına rağmen peygamberin bu hükmü bilmediği iddiasını içermektedir.³⁹⁰

Ele aldığımız te'vilin Mu'tezile içinde de çok benimsenen bir yorum olmadığı, Ebû Ali'nin eleştirilerinden ve mezhepte alternatif açıklama biçimlerinin varlığını vurgulamasından anlaşılmaktadır.³⁹¹ Kâdî Abdülcebbar ise peygamberin, peygamberlikten ötürü ya da peygamber olması Allah hakkında doğru bilgiye sahip olmasını zorunlu kıldığı için değil, nübüvvete zarar gelmesi ihtimalinin dışlanması amacıyla bu tür bilgilere sahip olmasının zorunlu olduğunu düşünür. Ona göre böyle bilgisizlikler, peygamberin ümmeti tarafından öğrenilmesi halinde peygambere güvenin sarsılması (*tenfir*) ihtimalini ortaya çıkardığı için imkansızdır.³⁹²

Peygamberlerin Allah hakkında cahil olması, dini temellerinden sarsacak bir iddiadır. Bu nedenle Mu'tezile peygamberlik niteliklerine zarar vermeyecek bir çözüm üretme gayesiyle, Hz. Musa'nın isteğinin Allah'ı görmek değil görmekle Allah hakkında kesin bilgiye sahip olacağı bir delil görmek olduğunu iddia etmiştir.

³⁸⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 41:12-42:2; Bâkılânî, *Temhîd*, 302:4-5; Cüveynî, *el-İrşâd*, 183:9-13.

³⁸⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 42:3-43:3; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 514:14-15; a.mlf., *et-Temhîd*, 219:12-220:1.

³⁹⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 42:3-43:3.

³⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 219:16-220:8.

³⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 165:6-9.

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi Mu'tezile'nin önemli alimleri, Hz. Musa'nın "bana kendini göster, sana bakayım"³⁹³ şeklindeki talebini, mahzuf bir âyet kelimesi takdir ederek "ortaya çıkmasıyla seni zorunlu olarak bileceğim deliline bakayım" anlamına te'vil etmiştir.³⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali'nin benimsediği yorumlardan biri olduğunu belirttiği bu te'vili, kendinden önceki Mu'tezile ulemasının çoğunluğunun benimsediğini ifade eder.³⁹⁵ Mâtürîdî Ebu Bekir Esam'ın (ö. 200/816),³⁹⁶ Nesefî de Ka'bi'nin bu görüşte olduğunu belirtir.³⁹⁷

Bu te'vile göre Hz. Musa Allah'tan, müşahede ettiğinde onu zorunlu olarak bileceği -aslında hakkında zaten bilgi sahibi olduğu- ahiret alametlerinden bir alamet göstermek suretiyle kendisine zâtını zorunlu olarak bildirmesini istemiştir.³⁹⁸ Ancak Mu'tezile'nin bu te'vili de, içerdiği problemlerden ötürü oldukça fazla eleştiriye konu olmuştur. Kâdî Abdülcebâr'a göre ayette muradın zorunlu bilgi talebi olduğu yorumu ancak ayette hazif olduğu iddiasıyla savunulabilir. Ancak o, ayetin zahirinin bu te'vili gerektirecek bir delil içermediği kanaatindedir.³⁹⁹ Mâtürîdîler bu te'vili, Hz. Musa'ya bu istekte bulunmasına gerek kalmayacak kadar çok mucize verilmiş olması ve buna rağmen onun böyle bir istekte bulunmasının inkarda ısrar edenlerin inatçılığına benzeyeceği bağlamında eleştirmiştir.⁴⁰⁰ Te'vilin en çok eleştirildiği husus ise ayetin zahirine uygun olmamasıdır.⁴⁰¹ Ayetteki "bana kendini göster, sana bakayım" ifadesi "filine bakayım", "beni asla göremezsin" ifadesi de "ayetimi asla göremezsin"

³⁹³ el-A'râf, 7/143.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 162:⁹⁻¹⁶.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 218:¹²⁻²¹.

³⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 58:⁶⁻⁷.

³⁹⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 517:¹⁻³. Mâtürîdî'nin bu görüşü çağdaşı olan ve eserlerinde sık sık eleştirdiği Ka'bi'ye atfetmemesine rağmen Nesefî'nin atfetmesi tereddüt uyandırmaktadır. Ka'bi'nin konuya bakışını tespit etmeye yarayabilecek dolaylı bir bilgi, Hz. Musa'nın ayette bahsedilen -ileride ele alacağımız- tövbesi konusundaki kanaatidir. Mâtürîdî, Ka'bi'nin Hz. Musa'nın tövbesinin muhtemel sebeplerinden birini, Allah'ın kendisine gösterdiği dağın parçalanması sonucunda rü'yet talebi nedeniyle küçük günah işlediğini anlaması olarak tespit ettiğini aktarır. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 149:⁸⁻¹⁰.) Bu açıklama, Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi kendisi için istediğini ve bunun küçük günah olduğunu iddia edenlerin açıklaması ile örtüşmektedir. (Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 219:⁹⁻¹⁵.) Bu durum, Nesefî'nin aktarımını şüpheli hale getirmekte ve Ka'bi'nin ayete ilişkin yukarıda bahsedilen ilk te'vili benimsediğinin de iddia edilebileceğini göstermektedir.

³⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 218:¹²⁻²¹; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 142:⁶, 148:¹⁵.

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 164:⁴⁻⁶.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 47:¹⁰⁻¹⁵; a.mlf., *Kitâbü't-tevhîd*, 142:⁷⁻⁸; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 517:¹⁶⁻¹⁸.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 162:¹⁶⁻¹⁸.

şeklinde yorumlanmaya müsait değildir.⁴⁰² Üstelik “beni asla göremezsın” ifadesinin “benim ayetimi asla göremezsın” şeklinde yorumlanması, Hz. Musa’nın ayet olan dağın parçalanmasını görmesi ile çelişmektedir.⁴⁰³

Ayette bakma ve görme kelimelerinin kullanılmasının ve nazar kelimesinin ilâ ile geçişli yapılmasının da Mu‘tezile’nin iddiasının yanlış olduğunu gösterdiği savunulmuştur.⁴⁰⁴ Bu te’vil, Hz. Musa’nın zorunlu bilgi oluşturacak delil görme isteğinin teklîf ile bağdaşmaması açısından da eleştirilmiştir. Yorumu benimseyenler Hz. Musa’nın isteğini Hz. İbrahim’in Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istemesine⁴⁰⁵ benzetmiş ancak Hz. İbrahim’in isteğinin teklîfin ortadan kalkmasına yol açmadığı için gerçekleştiğini, Hz. Musa’nın isteğinin ise teklîfin kalkmasına neden olacağı için gerçekleşmediğini iddia etmiştir.⁴⁰⁶ Buna karşın Ebû Ali’den sonra Basra Mu‘tezilesi, Hz. Musa’nın teklîfin rü’yetullah isteğinin *hasen* olmasına engel olacağını bilmesine rağmen böyle bir istekte bulunmasını mümkün görmez.⁴⁰⁷

Mu‘tezile’nin genelinin benimsediği bu ikinci te’vilin de tüm mensuplarını tatmin etmediği Kâdî Abdülcebâr’ın bahsi geçen eleştirilerinden ve üçüncü bir yorum geliştirilmesinden anlaşılmaktadır. Mu‘tezile’nin üçüncü te’vilinde ayetin zahiri kabul edilerek isteğin görme talebi olduğu söylenmekte ancak bunun, peygamberin kendisi için değil sözünü tutmayan kavmi için olduğu iddia edilerek peygamberlik sıfatlarının zedelenmemesi sağlanmaya çalışılmaktadır.

⁴⁰² Bâkılânî, *Temhîd*, 309^{:9-17}; Nesefî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 517^{:5-7}.

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 142^{:6-10}; Nesefî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 517^{:8-518^{:2}}.

⁴⁰⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 309^{:9-17}; Cüveynî, *el-İrşâd*, 184^{:3-5}. Mu‘tezile’nin bu ikinci te’vilini benimsemeyen Kâdî Abdülcebâr, nazarın rü’yet ile birlikte zikredilip ilâ edatı ile geçişli yapılması halinde muradın gözle görmek olacağını söyler. Ancak onun yalnızca nazarın ilâ ile geçişli yapılmasını değil, ayette görme (*rü’yet*) lafzının da geçmesini vurgulaması gözden kaçırılmamalıdır. Bu vurgu, “rablerine bakarlar” (el-Kiyâme, 75/22-23.) ayetine yaklaşımla tutarlı olma amacına yöneliktir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebâr’a göre ayeti zahirine hamletmek ve Hz. Musa’nın talebinin -kavmi adına- Allah’ı görme talebi olduğunu kabul etmek zorunludur. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 163^{:11}-164^{:3}.) Bazı çalışmalarda bu vurgunun dikkatten kaçması nedeniyle -hatalı olarak- Kâdî Abdülcebâr’ın kendisiyle çeliştiği ve nazarın ilâ ile kullanıldığı “rablerine bakarlar” ayetine bekleme anlamı vermesine rağmen Hz. Musa’nın talebini görme isteği olarak kabul etmesinin tutarsızlık olduğu iddia edilmiştir. (Örneğin bk. Pakiş, “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu‘tezilî Okuma Biçimi”, 73.)

⁴⁰⁵ el-Bakara, 2/260.

⁴⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 218^{:12-21}.

⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 165^{:13}-166^{:19}.

Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Musa'nın rü'yetullahı kavmi için talep ettiğini kabul etmektedir. Bu te'vile göre Hz. Musa'nın kavmi ondan Allah'ı kendilerine açık bir şekilde göstermesini istemiş, o ise bu isteği Allah'ın görülmesinin imkansız olduğu ile yanıtlamıştır. Kavmi bu cevapla ikna olmayıp bunu Allah'tan duymak isteyince Hz. Musa da onlara bunun sözünü vermiştir. Kâdî Abdülcebbâr Hz. Musa'nın bu görüşme için yetmiş kişi seçtiğini⁴⁰⁸ ve kavmine bu esnada Allah'tan onu görme talebinde bulunacağını vaad ettiğini söyler. Nitekim ona göre Hz. Musa bu talepte bulunmuş, Allah da bunun imkansızlığına delalet eden bir yanıt vermiştir. O, bu açıklamanın başka ayetlerle desteklendiğini de iddia eder.⁴⁰⁹ Bu te'vili benimseyenlere göre Hz. Musa'nın rü'yetullahın imkansız olduğunu bilmemesi söz konusu değildir. Bu açıdan Basra Mu'tezilesi ayeti Allah'ı görmenin imkansızlığı konusunda delil kabul etmektedir.⁴¹⁰

Ancak bu üçüncü te'vil de ikinci te'vil gibi ayetin zahirine uymaması açısından eleştirilmiş ve Hz. Musa'nın isteği kendine nispet etmesi nedeniyle makul bulunmamıştır.⁴¹¹ Eş'arîler ve Mâtürîdîler bu yaklaşımın nassa aykırı olduğunu ve delile dayanmaksızın ayetin zahirini terketmek anlamına geldiğini iddia etmiştir.⁴¹² Bu

⁴⁰⁸ el-A'râf, 7/155.

⁴⁰⁹ "Ehli Kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Musa'dan istemişler, bize Allah'ı apaçık göster demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı" (en-Nisâ, 4/153.) ayeti ile "bir zamanlar, ey Musa! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı" (el-Bakara, 2/55.) ayetinin de Hz. Musa'nın talebinin kavmi için olduğunu gösterdiği iddia edilmiştir. Bu sebeple bu ayetlerde Allah'ı görme isteği sebebiyle yıldırım çarptığının haber verilmesinin ve talebin büyük bir talep olduğu ifadesinin anlamı incelenmiştir. Allah'ı görme talebi nedeniyle yıldırım çarpmasını bunun mümkün olmadığını gösteren bir ceza olarak yorumlayan Mu'tezile'ye (Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 24:¹¹⁻¹³) karşı Mâtürîdî ayeti Hz. Musa'nın bu talebi yasaklamaması nedeniyle rü'yetin imkanına yorumlar. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 132:³-133:².) Eş'arîler de kavmin rü'yetullah talebinin imanı kabul etmemeye bahane olması nedeniyle büyük görüldüğünü ifade etmektedir. Nitekim onlara göre gökten kitap indirilmesi de imkansız olmamakla birlikte benzer durumdan ötürü büyük görülmüştür. (Eş'arî, *el-İbâne*, 48:²⁻¹⁴; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 178:¹⁸-179:⁸.) Kâdî Abdülcebbâr ise Allah'ı görme isteğinin inkara bahane olması halinde küfrü gerektireceğini kabul etse de (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 196:¹⁴-197:⁵.) kavmin talebinin tereddütten kaynaklandığını iddia ederek (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 170:¹⁹⁻²⁰.) bu isteği meşrulaştırmaktadır.

⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 164:⁷-165:², 166:³⁻⁷, 218:⁷⁻¹², 219:¹⁶-220:⁸; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'an*, 151:¹⁻³; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 518:⁷⁻¹⁶. Ebû Ali'nin, Hz. Musa'nın rü'yetullah talebinin peygamberin Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu bilmemesi ile ilgili olduğunu kabul eden Mu'tezile mensuplarını "halbuki bunun imkansızlığını bildiğini ve talebin kavmi için olduğunu savunmaları mümkündür" diyerek eleştirmesi, talebin kavmi için olması yorumunun peygamberin bilgisizliği iddiasına yönelik eleştirilerden kaynaklandığını ima etmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 219:¹⁶-220:⁸.)

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 47:⁷⁻¹⁰; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99:⁹⁻¹¹.

⁴¹² Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 172:¹⁻³; Cüveynî, *el-İrşâd*, 184:⁸⁻¹⁰; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 518:⁷⁻¹⁶.

nedenle bu te'vil, nazarın sevaba bakmak olarak yorumlanmasına yöneltlen eleştiri gibi, ayetlerin keyfi olarak zahir anlamının dışında yorumlanmasına kapı aralamaya yol açacağı gerekçesiyle de eleştirilmiştir.⁴¹³ Kâdî Abdülcebbâr ise ayette Hz. Musa'nın talebi kendisine izafe etmesi ve cevabın da ona verilmesinin isteğin kendisi için olmasını zorunlu kılmayacağını, başkaları için aracılık yapanların buna benzer şekilde konuşmasına dayanarak iddia etmektedir.⁴¹⁴

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in Mu'tezile'nin te'vilinde sorunlu gördükleri husus, yaklaşımın Hz. Musa'nın Allah hakkında caiz olmadığını bildiği bir talebi hemen geri çevirmesi ve bu talepte bulunanların inanışlarını düzeltmesi gerekliliğini göz ardı etmesidir.⁴¹⁵ Ancak Kâdî Abdülcebbâr peygamberin toplumunun din konusunda iyiliğine olduğunu bilmesi halinde böyle talepleri şüpheleri ortadan kaldıran bir cevap almak maksadıyla Allah'a iletmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.⁴¹⁶ Bununla birlikte isteğin kavim için yapılmış olmasının açıklayamadığı bir problem daha vardır. Rü'yetullahı isteyenlerin yalnızca seçilen yetmiş kişi olmadığı açıktır.⁴¹⁷ Bu durum seçilenlerin edindikleri bilgiyi toplumun diğer üyelerine ulaştırmasını gerektirmektedir. Ancak Nesefî'ye göre toplumun peygamberin verdiği bilgiye inanmayan bu üyelerinin, ismet sıfatına sahip olmayan seçilmişlere inanması da beklenmez. Bu açıdan o, yaklaşımın esası olan peygamberin verdiği bilgiye güvenmeme ve Allah'tan doğrulama beklemenin mümkün olması iddiasının savunulabilir olmadığı kanaatindedir.⁴¹⁸ Ancak bu eleştiri bir hususu gözardı etmektedir. Olaya şahit olan yetmiş kişinin verdiği bilgi mütevatir haber olduğu için, peygamberin verdiği bilgiye güvenmeyen insanlarda kesin bilgi oluşturur. Bu sebeple Nesefî'nin eleştirisinin haksız olduğu ve bu üçüncü te'vilin -Hz. Musa'nın isteği kendisine nispet etmesi sorunu dışında- tatmin edici olduğu söylenebilir.

Kelamcılar ayette haber verilen diğer olayların rü'yetullah konusunda verdiği bilgi konusunu da detaylı olarak ele almıştır. Şimdi bu tartışmalara değinelim.

⁴¹³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 172:¹⁻⁵; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 518:¹⁷-519:³.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 167:²⁻¹¹.

⁴¹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 519:⁴⁻⁷; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99:¹¹⁻¹⁴; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 171:¹⁹⁻²⁵; Cüveynî, *el-İrşâd*, 184:¹¹⁻¹³.

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 167:¹²-168:¹⁴.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 164:⁷-165:².

⁴¹⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 520:²⁻¹¹.

1.4.3.2.3. İsteğin Cevabına İlişkin Değerlendirmeler

Ayette rü'yetullah talebine cevaben, geleceğe yönelik olumsuzlama edatı olan *len* kullanılarak “beni asla göremezsin” denilmesi, *asla* ifadesinin rü'yetullah açısından anlamını açıklamayı gerektirmiştir. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, ahirette rü'yetullahın gerçekleşeceği inancı nedeniyle, ayetteki olumsuzlamayı dünya ile sınırlamaktadır. Onlar, ifadenin rü'yetin imkansızlığını değil o vakitte gerçekleşmeyeceğini bildirdiğini kabul etmektedir. Bu iddianın nedeni Hz. Musa'nın Allah'ı dünyada görmeyi istemesi ve cevabın buna karşılık olarak gelmesidir.⁴¹⁹ Bağdâdî bu yaklaşımı Yahudiler hakkındaki “kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir”⁴²⁰ ayetinde aynı edatın kullanılmış olması ama kafirlerin ahirette azaptan kurtulmak için ölümü temenni edecek olmaları deliliyle savunmaktadır.⁴²¹ Bâkılânî ise *len* edatının sonsuzluk (*ebed*) lafzı ile birlikte zikredilmesi halinde bile te'bîd ifade etmeyeceğini iddia etmektedir.⁴²² O, “beni asla göremezsin” ifadesinin genel ve mutlak bir ifade olduğunun varsayılması halinde “rablerine bakarlar”⁴²³ ayeti ile tahsis edilmesi gerektiğini de söylemektedir.⁴²⁴

Mu‘tezile ayetin anlamının dünya ile sınırlanmasını eleştirmekte ve ifadenin zahirinin Hz. Musa'nın Allah'ı ebediyen göremeyeceğine delalet ettiğini kabul etmektedir.⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbar, görme talebinin dünya ile sınırlı olduğunun kabul edilmesi halinde bile cevabın aynı sınırlılığı içermemesini mümkün görür ve olumsuzlamanın ebediliğe delalet ettiğini iddia eder.⁴²⁶ Ayrıca ona göre olumsuzlamanın yalnızca dünyayı kapsamaması, görülmenin imkanını soranın gerekli cevabı almadığı ve soruyu sormadan önceki bilgisi ile aynı bilgiye sahip olduğu anlamına gelir.⁴²⁷ Onun bu iddiasının nedeni, Hz. Musa'nın Allah'ın normal şartlar altında dünyada görülemeyeceğini bilmesidir. Ancak bu iddia, Hz. Musa'nın dünyada

⁴¹⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 306:¹³-307:²; a.mlf., *el-İnsâf*, 172:¹⁹⁻²⁰; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 84:¹⁶-85:²; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 514:¹⁶-515:². Pezdevî ayrıca ayetin nefyinin Hz. Musa ile sınırlı olduğunu kabul etmektedir.

⁴²⁰ el-Bakara, 2/95.

⁴²¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99:¹⁴-100:².

⁴²² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 172:¹⁵⁻²⁰.

⁴²³ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁴²⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 306:¹³-307:².

⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 169:¹⁷⁻¹⁸.

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 171:⁸⁻¹⁵.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 170:²¹-171:⁷.

görmeyi imkansız kabul etmeyerek bu istekte bulunması ve cevap ile bunun dünyada mümkün olmadığını öğrenmesinin savunulabilmesi açısından hatalıdır.

Hız. Musa'nın istemesine rağmen Allah'ı görememesini, Cüveynî isteği esnasında henüz rü'yetullahın vaktinin gelmiş olmamasına,⁴²⁸ Pezdevî ise Allah'ın Hz. Musa'ya kendisi ile konuşma nimeti verdiği için kendisini görmesine izin vermemesine bağlar. Pezdevî, Hz. Musa'nın bu nimete şükürle ömrünü geçirmesi ve başka büyük bir nimet istememesi gerektiğini düşünmektedir.⁴²⁹

Allah'ın görülme ihtimalini mümkün bir şart olan dağın yerinde durması şartına bağlamasının rü'yetullahın imkanı açısından anlamı da tartışmalıdır. Eş'arîler ve Mâtürîdîler bu durumun rü'yetullahın mümkün olduğunu gösterdiği düşüncesini güçlü şekilde savunmaktadır. Onlar, rü'yetullahın imkansız olması halinde Allah'ın bunu mümkün bir şarta bağlamayacağını kabul etmektedir.⁴³⁰ Nesefî'ye göre şartın mümkün olduğunun delili "rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti" ifadesinden anlaşıldığı üzere dağın kendi kendine paramparça olmaması, yani parçalanmanın Allah tarafından gerçekleştirilmiş mümkün bir fiil olmasıdır.⁴³¹ Ancak Mu'tezile, ayette amacın rü'yetullahın ebedi olarak imkansız olduğunu anlatmak olması halinde bunun imkansız bir olguya bağlanması gerekeceği iddiasını eleştirmektedir. Onlara göre Arap dilinde bir şeyin gerçekleşmeyeceği bazen ortadan kalkması çok zor, bazen de meydana gelmesi imkansız bir hususla ilişkilendirilerek anlatılır.⁴³² Onların ayette ikinci anlatım tarzının tercih edildiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler dağın sonuç itibarıyla paramparça olmasını ise fazla vurgulamamakta, bu durumun Allah'ın o anda görülmeyeceği ile ilgili olduğunu kabul etmektedir.⁴³³ Eş'arî bu durumu kudrete ilişkin bir çözümleme ile açıklamaktadır. O, Allah'ın dağı yerinde durdurmaya kadir olduğunu belirtir. Ona göre bu durum, Allah'ın dağı yerinde durdurarak kendisini Hz. Musa'ya göstermeye kadir olduğunu

⁴²⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 185:⁴⁻⁹; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, 38:²²⁻²³.

⁴²⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 85:¹²⁻¹⁴.

⁴³⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 43:¹²⁻⁴⁴; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 45:¹²⁻¹⁶, 173:¹⁻³; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 515:³⁻⁵; a.mlf., *et-Temhîd*, 220:¹⁻³.

⁴³¹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 515:⁹⁻¹¹.

⁴³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 170:¹¹⁻¹⁵.

⁴³³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 85:³⁻⁷.

göstermektedir. Eş'arî'ye göre bunun mümkün olması, Allah'ın görülmesinin mümkün olduğu anlamına gelmektedir.⁴³⁴ Pezdevî ise ancak gerçekleşmesi mümkün olan şeyin bir şarta bağlanabileceğini, bu açıdan şartı gerçekleşmemiş olsa da rü'yetullahın bir şarta bağlanmasının bunun mümkün olduğunu gösterdiğini savunmaktadır.⁴³⁵

Mu'tezile ise, Allah'ın görülmesini dağın yerinde durması şartına bağlaması, sonra da dağı paramparça etmesinin, görülmesini bağladığı şartın zıttının meydana gelmesi nedeni ile Allah'ın görülemeyeceğini kanıtladığını iddia etmiştir.⁴³⁶ Kâdî Abdülcebâr, şartın dağı paramparça etmeye dikkat çekme amacı taşıdığını söyler ve dağın parçalanmasını Allah'ın görülmesinin imkansızlığını tekit eden bir durum olarak değerlendirir.⁴³⁷

Dağın tecelli sonucu paramparça olması, tecellinin ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, rü'yetullahın mümkün olduğunu göstermek için tecelliyi Allah'ın dağa görünmesi olarak yorumlamıştır. Nesefî Allah'ın dağa tecelli etmesini Mâtürîdî'nin Allah'ın -başkasının görünmesine benzemez şekilde- dağa görünmesi olarak yorumladığını aktarmakta, kendisi ise İbn Fûrek'in Eş'arî'den aktardığını söylediği Allah'ın dağda rabbini görmesi için bir hayat ve görme yaratması te'vilini benimsemektedir.⁴³⁸ Bâkılânî de Allah'ın dağa tecelli etmesini nefsinin dağa göstermesi olarak anlar ancak dağın bunun hemen akabinde parça parça olmasını Allah'ın Hz. Musa'ya, gayba iman yeri olan dünyada kendisini görenlerin başına gelecek şeyi göstermesi olarak değerlendirir.⁴³⁹ Öte yandan Mu'tezile tecelliyi açıklamak (*izhâr*) olarak yorumlar ve Allah'ın dağı zikredip dağda bulunanları murad ettiğini kabul eder. Bu yorumda Allah'ın dağa tecellisi dağda

⁴³⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 43:7-11.

⁴³⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 85:7-12.

⁴³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 161:15-162:8. Burada Kâdî Abdülcebâr, Arap dilinde yaygın olarak kullanıldığını kabul ettikleri bu tarzın deve iğne deliğinden geçene kadar kafirlerin cennete giremeyeceğini haber veren ayette (el-A'râf, 6/40.) de görüldüğünü ifade etmektedir. Bu yaklaşım, yukarıda değinildiği gibi, şartın haddizâtında imkansız olmasının gerekmediği, gerçekleşmesi zor olan şartın da imkansızlık için kullanılabilmesi kabulünü ifade etmektedir.

⁴³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 169:20-170:2.

⁴³⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 516:5-15.

⁴³⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 308:8-11.

bulunanlara görülemeyeceğini dağı paramparça ederek açıklaması olarak te'vil edilmektedir.⁴⁴⁰

Ayette dağın paramparça olması ile bayılan Hz. Musa'nın kendine geldikten sonra tövbe ettiği haber verilmektedir. Kelamcılar bu tövbenin rü'yetullahın imkanı açısından ne anlama geldiğini de tartışmıştır. Bu konuda çeşitli açıklamalar yapan Eş'arîler ve Mâtürîdîler Hz. Musa'nın tövbesinin korku anında âdet üzere yapılan tövbeler gibi hatadan kaynaklanmayan bir tövbe olmasını muhtemel bir açıklama olarak zikretmektedir. Bu durum, gemiye binip yolculuğa çıkan ama denizin dalgalı olmasından ötürü büyük korku geçiren kişinin gemiye binmekle günah işlememiş olmasına rağmen tövbe etmesinin mümkün olmasıyla açıklanmaktadır.⁴⁴¹ Hz. Musa'nın korku anında değil de ayıldıktan sonra tövbe etmesi ise bayılmadan önce gördüğü şeyden dolayı yaşadığı korkuyu hatırlamaktan kaynaklanan, bayılmadan önce ettiği tövbenin tekrarı olarak açıklanmaktadır.⁴⁴² Buna karşın Mâtürîdî korkudan kaynaklanan tövbenin korku geçip güvene erişildiğinde değil korku sırasında yapılması gerektiğini belirtir.⁴⁴³

İkinci bir açıklama tövbeyi, rü'yetullah talebinin uygun zamanda yapılmaması ile ilişkilendirmektedir.⁴⁴⁴ Mâtürîdî Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi, rü'yetullahın dünyada mümkün olduğu bilgisi ve ahirette gerçekleşeceği vaadi nedeniyle dünyada da buna gücünün yetebileceği ihtimaline binaen istemiş olmasını mümkün görmektedir. O, Hz. Musa'nın "beni asla göremezsin" hitabından sonra bu fikrinden vazgeçtiğini ve tövbe ederek Allah'ı bu dünyada göremeyeceğine iman ettiğini ifade eder.⁴⁴⁵ Bâkılânî ise, Allah'ın rü'yetullah konusunda Hz. Peygamber'in önüne geçmemesi için Hz. Musa'nın talebini bu dünyada gerçekleştirilmeyip ahirete ertelemeyi murad ettiği, Hz. Musa'nın da arzusundan tövbe edip Allah'ın muradına rıza gösterdiğini ifade eder.⁴⁴⁶ Bu değerlendirmelerde tövbe istekten vazgeçmek olarak açıklansa da, istek hata olarak tasvir edilmemektedir.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an*, 152:12-17.

⁴⁴¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 173:7-20; a.mlf., *Temhîd*, 307:12-16; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 86:3-4.

⁴⁴² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 173:13-15.

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 149:11-13.

⁴⁴⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 86:1-3.

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:1-3.

⁴⁴⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 174:1-5.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in Hz. Musa'nın tövbesini hata olarak tasvir etmeme eğilimine rağmen, bunu hata olarak tasvir eden yorumlara da rastlanmaktadır. Bâkîllânî, Hz. Musa'nın izin almaksızın böyle büyük bir talepte bulunması nedeniyle tövbe etmiş olabileceğini kabul etmektedir.⁴⁴⁷ O, bu olaydan sonra Hz. Musa'nın uslandığının (*teeddebe*) ve her işinde Allah'tan izin aldığının rivayet edildiğini söyler.⁴⁴⁸ Ancak bu rivayetin, peygamberin edeplendiğini söylemesi bakımından pek güvenilir olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Hz. Musa'nın isteğini, kendisine verilmiş nimetlerden ötürü bir hata olarak niteleyen Pezdevî ise onun bu isteğinden dolayı tövbe ettiğini ifade eder. Ona göre Hz. Musa'ya düşen, kendisine önceden verilen nimetlerden dolayı şükür ile işigal etmektir.⁴⁴⁹ Ancak Hz. Musa'nın kelîmullah olması, dünyada rü'yetullahın ise Hz. Peygamber'e has olması düşüncesine dayandığı söylenebilecek bu yorumda kullanılan dil, haddini bilmesini tavsiye iması içerdiği açısından bir peygambere yöneltilemeyecek ağırlıktadır.

Mu'tezile'nin Hz. Musa'nın talebi ile ilgili olarak üç tür te'vil yapması, tövbesinin nedeninin bu üç te'vile göre yorumlanmasını gerektirmiştir. Bu yorumların hepsinde Hz. Musa'nın tövbesi hata olarak betimlenmekte, hatanın ne olduğu ise istek konusundaki iddiaya göre belirlenmektedir. Hz. Musa'nın rü'yetullahın imkansız olduğunu bilmediği için böyle bir istekte bulunduğunu iddia edenlerin tövbenin bu küçük günah ile ilgili olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁴⁵⁰ Hz. Musa'nın rü'yetullah isteğini, görmekle Allah'ı zorunlu olarak bileceği bir delil görme isteği olarak yorumlayan Mu'tezile'nin çoğunluğu, tövbesinin teklîfi ortadan kaldıracak bir şeyi istemekle yaptığı hatayı anlaması ile ilişkili olduğunu ve bu talebinden ötürü tövbe ettiğini kabul etmektedir.⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbar ise, Hz. Musa'nın tövbesini kendisine izin verilmeden kavmi için rü'yetullah talebinde bulunması ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, peygamberlerin böyle konularda izin verilmeden hareket etmesi uygun değildir. Çünkü böyle taleplerde, talebin gerçekleşmemesinin kavim için daha iyi (*salah*) olması ya da talebin zıttının gerçekleşmesi mümkündür.

⁴⁴⁷ Bâkîllânî, *Temhîd*, 307:9-11.

⁴⁴⁸ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 173:21-25.

⁴⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 85:22-86:1.

⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 219:9-15.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 218:12-21.

O, böyle bir durumun peygamberden soğumaya neden olacağını belirtmektedir.⁴⁵² Bu nedenle ona göre peygamberin böyle bir tavır sergilemesi tövbe etmesini gerektirmiştir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in, Hz. Musa'nın tövbesinin hatadan kaynaklandığını söylemekten kaçınarak tövbeyi korku ve isteğin zamansızlığıyla ilişkilendirmesi iki sebepten kaynaklanmıştır. Bunların ilki, rü'yetullahı mümkün kabul etmeleri nedeniyle bu isteğin tövbe gerektirmeyeceği kanaatidir. İkincisi ise, Hz. Musa'nın talebi ile hata ettiğini kabul etmenin Allah'ın görülmesi konusundaki yaklaşımlarını zedeleyeceği endişesidir. Mu'tezile'nin bu isteği üç yorumda da hata olarak kabul etmesi de aynı kaygı ile ilgilidir. Mu'tezile tövbenin hatadan kaynaklandığını söyleyerek Allah'ı görmek istemeyi hata olarak tasvir etmekte ve bunu rü'yetullahın imkansızlığı iddiasını destekleyici bir unsur olarak kullanmaktadır.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in rü'yetullahın mümkün olduğu bağlamında en çok vurguladığı ayetler, şimdiye kadar ele aldığımız iki ayettir. Ancak onlar rü'yetullahı doğrudan bildiren bu ayetler yanında, dolaylı olarak rü'yetullahın gerçekleşeceğine işaret eden ayetlerin de var olduğunu söylemektedir. Sıradaki başlıkta bu ayetlerden birini ele alacağız.

1.4.3.3. Güzel Yapanların Ödülü

Rü'yetullahın delili olarak zikredilen ayetlerden biri de “güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır”⁴⁵³ ayetidir. Ayette geçen fazlanın (*ziyâde*) rü'yetullah, yapılan güzel işlerin ondan yediyüz kata kadar artan karşılığı, hasenatın içerdiği kötülöklere rağmen Allah'tan bir ihsan olarak kabul edilmesi, aklın alamayacağı nimetler ve cennette dört kapısı olan tek bir dev inciden bir oda olduğu gibi çeşitli yorumlar yapılmıştır.⁴⁵⁴

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, ziyâdenin rü'yetullah olarak yorumlanmasını gerekli görürler. Bunun nedeni, ziyâdenin rü'yetullah olduğuna ilişkin rivayetlerdir.⁴⁵⁵

⁴⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 165^{:2-6}; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'an*, 151^{:6-10}.

⁴⁵³ Yûnus, 10/26.

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 45^{:2-12}.

⁴⁵⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 45^{:10-11}; İbn Fûrek, *Mücerred*, 85^{:9-12}; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 180^{:11-15}, 174^{:6-8}; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 524^{:19}-525^{:2}. Malatî Suheyb ve İkrime'nin (ra) (ö. 13/634) ziyâdenin rü'yetullah olduğuna dair rivayetine yer vermektedir. (Bk. Malatî, *et-Tenbih*, 86^{:13-16}.)

Mâtürîdî, bunun başka bir anlama gelmesinin de ihtimal dahilinde olduğunu kabul etmekle birlikte rü'yetullah anlamının güçlü yorum olduğunu, aksi taktirde rü'yetullah gibi açık bir hususun, hakkında varid olmadığı bu ayetle⁴⁵⁶ ilişkilendirilmesinin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. O, böyle bir durumda ziyâdenin hatalı şekilde rü'yetullah olarak açıklanmasının daha önceden reddedilmiş olacağını iddia eder.⁴⁵⁷ Mekhûl b. Fazl en-Nesefî (ö. 318/930) ayetin cennette rü'yetullahı müjdelediğini Suheyb (ö. 38/659) (ra) hadisini⁴⁵⁸ zikrederek ifade eder.⁴⁵⁹ Pezdevî ise, ziyâdenin cennette rü'yetullah olduğunu Dahhâk'ın Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-63) yoluyla, İshâk b. Râhûye'nin (238/853) de tefsirinde Ebu Bekir (ra) (ö. 13/634) yoluyla Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini söylemektedir. O ayrıca, Huzeyfe b. Yemân'ın (ra) (ö. 36/656), ziyâdenin Allah'a nazar olduğunu söylediğini aktarır. Ziyâdenin mağfiret ve rıdvan olduğuna dair rivayetler varsa da bunların sahabe kavli olduğunu, kendisinin benimsediği hadislerin ise Hz. Peygamber'den rivayet edildiğini söyleyen Pezdevî, bu nedenle ziyâdeyi rü'yetullah olarak kabul etmek gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁰

Mu'tezile ise, ziyâdenin diğer anlamlarını ön plana çıkarmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ayetin zahirinin rü'yetullaha delalet etmediğini vurgular. Ziyâde lafzı, rü'yetullah manasına gelen bir lafız değildir, bilakis pek çok farklı anlama gelebilir.⁴⁶¹ Ebû Ali, ziyâdenin te'viline ilişkin farklı rivayetler olduğunu, muradın rü'yetullah olduğu haberini diğerlerine tercih etmeyi gerektirecek bir durum olmadığını belirtmektedir. O, Ali'ye (ra) nispet edilen ziyâdenin iyiliklere kat kat karşılık verilmesi olduğuna dair rivayetleri tercih eder.⁴⁶² Ona göre, muradın hem iyiliklere kat kat karşılık hem de rü'yetullah olmak üzere her iki te'vili de kapsadığını söylemek, kendisinden rivayet edilenler arasında bu iki te'vili birlikte benimseyen olmadığı için mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre te'villerden ancak biri doğru olabilir. Allah'ı görmenin imkansız olduğu iddiasını da kendi düşüncesini desteklemek için kullanan

⁴⁵⁶ Yûnus, 10/26.

⁴⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 143:¹⁷-144:².

⁴⁵⁸ Müslim, "İman", 297-298.

⁴⁵⁹ Mekhûl b. Fazl e-Nesefî, *er-Red 'ala ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, thk. Seyit Bahçıvan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 223:⁷⁻¹⁵.

⁴⁶⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 87:¹⁰-88:¹.

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 222:⁶⁻¹¹.

⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 222:¹⁴⁻¹⁹.

Ebû Ali, bütün bunların Ebû Bekir'e (ra) nispet edilen ziyâdenin rü'yetullah olduğuna dair rivayetin hatalı olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir.⁴⁶³

Ayetteki ziyâdenin te'viline ilişkin hadis rivayetlerine dayanmayan yorumlar da yapılmıştır. Mâtürîdî tevhidin dünyadaki en üstün akli iyi (*hasen*) olması nedeniyle, imana karşılık olarak ahirette, yine akli iyi kategorisinde bir nimet verilmesini gerekli görür. Cennet nimetlerinin akli değil fitri güzelliklerden olduğu için, bu nimetlerin mümine imanından daha güzel bir karşılık vermek olarak değerlendirilemeyeceğini belirten Mâtürîdî, imanın karşılığının ancak rü'yetullah olabileceğini iddia etmektedir.⁴⁶⁴ Ona göre bu açıdan da ziyâdenin Allah'ı görmek olarak anlaşılması gereklidir.

Buna karşın Kâdî Abdülcebâr da ziyâdeden kastın rü'yetullah olmaması gerektiğine dair akli çıkarımlarda bulunmaktadır. O, zayıf bir yorum olduğunu belirtmekle birlikte, fazlalığın artırılan şey cinsinden olması gerektiği iddiasını zikreder. Buna göre, güzel yapmanın karşılığı olarak daha güzeli verilecekse, ziyâdenin de güzel yapmaya karşılık olarak verilen şey cinsinden olması gerekir. Bu sebeple, güzel yapmanın karşılığının sevap olması, ona göre ziyâdenin sevabın fazla fazla verilmesi anlamına gelmesini gerektirir⁴⁶⁵ ve bu yorum ayetin zahirine daha uygundur.⁴⁶⁶ Kendisi ise, ayette ziyâdenin güzel karşılıktan sonra zikredilmesinin rü'yetullah olarak yorumlanmasına engel olduğunu düşünmektedir. Çünkü daha üstün ve kişiyi kulluğa yöneltmede öncelikli bir husus olarak rü'yetullahın zikrinin sonraya bırakılması, fiilleri hikmetli olan varlığın tercih edeceği bir üslup değildir.⁴⁶⁷ Bu nedenle ona göre ziyâdeden kasıt rü'yetullah olamaz.

Görüldüğü üzere kelamcılar, ayette geçen ziyâde lafzını rü'yetullah konusundaki kabulleri doğrultusunda açıklamaktadırlar. Rü'yetullahı benimseyenlerin de reddedenlerin de konuyla ilgili hem nakli hem de akli delili vardır. Bununla birlikte ziyâdenin rü'yetullah olduğuna ilişkin haberlerin sayısının daha fazla olduğu

⁴⁶³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 223:¹⁻⁴.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 144:¹¹⁻¹⁴⁵:⁴.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 223:⁹⁻¹².

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, 177:³⁻⁷.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 223:¹³⁻¹⁷.

görülmektedir. Bu ayet çerçevesindeki tartışmaları inceledikten sonra, şimdi de konuyla ilgili diğer bir delili ele alalım.

1.4.3.4. Allah'ı Görmekten Mahrumiyet

Rü'yetullahı kabul edenlerin nakli delillerinden biri de, “onlar, o gün elbette rablerinden perdelenmişlerdir”⁴⁶⁸ ayetidir. Verdiğimiz çeviri ayetin lafzî tercümesi olup ayette geçen perdelenme ile rü'yetullahtan mahrumiyetin kastedildiği ifade edilmiştir. Mâtürîdî bu ayetteki mahrumiyeti Allah ile karşılaşmaktan mahrumiyet olarak yorumlayan ve bu yorumdan hareketle müminlere rü'yetullahın vacip olduğunu kabul edenler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁹ Bâkılânî de, müminlerle kafirlerin ayırt edilmesine işaret eden ayetin, kafirlerin Allah'ı görmekten mahrumiyetinin onlar için bir azap olduğuna ve müminlerin bu azaba düşer olmayacaklarına delalet ettiğini söylemektedir.⁴⁷⁰ Mu'tezile ise, ayette kafirlerin durumundan bahsedilmesinin onlara özel bir durumu anlattığını ama kafirlerin durumunun zıttının müminler için gerçekleşeceğine delalet etmediğini kabul etmektedir.⁴⁷¹

Allah'ın örtü ve perde gibi maddi şeylerle ilişkilendirilemezliği nedeniyle ayetin te'vil edilmesi gerektiği konusunda fikir birliği vardır. Eş'arî *İbâne*'de, ayetin Allah'ı görmekten perdelenmek anlamına geldiğini ve müminlerin bundan perdelenmeyeceğini söyleyerek⁴⁷² lafzı vurgulayan bir yaklaşım sergilese de, İbn Fûrek'in aktardığına göre o da ayeti te'vil etmiştir. Zira Eş'arî, perdenin perdelediği kişiden büyük olması ve onun sınırlarını ortaya çıkarması nedeniyle Allah ile ilişkilendirilemeyeceğini kabul etmektedir.⁴⁷³ Bu nedenle Eş'arîler, ayette Allah ile değil görenler ile ilgili bir tasvir olduğunu, görme fiilinin ve görenlerin engellendiğini kabul etmiştir. Bu kabule göre Allah, kafirlerin gözlerinde problem (*afet*) yaratarak onların kendisini görmesini engelleyecektir.⁴⁷⁴ Bu yaklaşım ayette geçen kelimenin mastarının (*hicab*), bazen engelleyici perde, bazen de göze konulmuş, görülürleri idraki engelleyen bir hastalık (*afet*) anlamına geldiği iddiasıyla savunulmaktadır.

⁴⁶⁸ el-Mutaffifîn, 83/15.

⁴⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17: 111:¹⁰⁻¹¹.

⁴⁷⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 309:⁴⁻⁷; a.m.f., *el-İnsâf*, 174:⁸⁻¹⁰.

⁴⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 221:¹⁻⁷.

⁴⁷² Eş'arî, *el-İbâne*, 46:²⁻³.

⁴⁷³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 88:¹⁻².

⁴⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 87:¹⁷⁻²³.

Bâkılânî'ye göre hicabın asıl anlamı engellemektir.⁴⁷⁵ Eş'arîler'in perdenin görmeyi engelleyen hastalık olduğu yaklaşımını, kafirlerin gözünde yaratılan görme engeli teorisini meşrulaştırmak için ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Ancak Kâdî Abdülcebâr, bu yaklaşımı eleştirmektedir. Ona göre ayetin zahiri bu yoruma elverişli değildir. Çünkü ayetin zahiri, Allah'ın görülmesini engelleyen bir perde ve engelin (*hâcib* ve *hâciz*) var olmasını gerektirmektedir. O, gözdeki hastalığın bu adla anılmayacağını, bu nedenle “görmeyen kişi ile görülür arasında perde vardır” denilmediğini belirtir. Bu ifade, ancak gören kişi ile görülür arasında bir örtünün (*sâtir*) ayırması durumunda kullanılabilir. ⁴⁷⁶

Bu yaklaşım doğrultusunda Kâdî Abdülcebâr perdelenmenin ancak cisimler için geçerli olabileceğini belirtmekte, bu nedenle ayetin te'vil edilmesi gerektiğini, rü'yetullah delil kabul edilmesinin ise teşbih gerektirdiğini iddia etmektedir.⁴⁷⁷ Bu açıdan Mu'tezile, Eş'arîler'in yaptığı gibi perdenin lafzının korunduğu ama Allah ile ilişkilendirilmesinden kaçınılan bir çözüm geliştirmek yerine, örtünün engellemek anlamını vurgulayarak ayeti Allah'ın rahmet ve sevabından mahrumiyet anlamına te'vil etmektedir.⁴⁷⁸ Bu bağlamda Eş'ariyye'nin yaklaşımı, perdelenmeyi Allah yerine insanla ilişkilendirmeyi tercih eden bir çözüm sunması nedeniyle zahire daha yakındır. Ancak Kâdî Abdülcebâr ayetin zahirinin Allah'ın zâtından bahsettiği, bunu rahmet ve sevaba hamletmenin ayetin zahirini terketmek ve zâttan muradın sevap olduğunu iddia etmek olduğu sebebiyle eleştirilmelerini haksız bulur. O, örtünün ancak cisimler için mümkün olması ve Allah ile ilişkilendirilememesinin, ayette zâttan muradın başka bir şey olmasını gerektirdiğini söyleyerek⁴⁷⁹ yorumunu meşrulaştırma çabası göstermektedir.

Bu ayetin rü'yetullah bağlamında incelenen boyutlarını ele aldık. Şimdi konuyla ilgili olarak inceleyeceğimiz son ayete geçelim.

⁴⁷⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 309:¹⁻⁷.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 221:¹⁰⁻¹⁶.

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 220:¹⁰⁻¹⁹.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, “el-Muhtasar”, 1: 218:³⁻⁶.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 221:¹⁷⁻²²²:⁴.

1.4.3.5. Allah'a Kavuşma

Rü'yetullahı benimseyenlerin bunun gerçekleşeceğini dolaylı olarak kanıtladığını iddia ettiği diğer bir delil “kendisine kavuştukları gün onları esenlik dileyerek selâmlayacaktır”⁴⁸⁰ ayetidir. Bu ayet, kavuşmanın görmeyi gerektireceği şeklinde yorumlanarak rü'yetullaha delil kabul edilmiştir.

Ebû Hanîfe müminlerin cennette Allah'a kavuşmalarının (*likâ*) keyfiyetsiz, teşbihsiz ve yönden münezzeh olarak gerçekleşeceğini kabul etmektedir.⁴⁸¹ O, kavuşmanın rü'yetullah olduğunu ifade etmese de, Eş'arî ayette bahsedilen kavuşma gerçekleştiğinde müminlerin Allah'ı göreceğini söyler.⁴⁸² Bâkîllânî, rü'yetullahın nakli delillerinin ilki olarak bu ayeti zikretmektedir. O, ayetteki kavuşmanın selam ile birlikte kullanımının rü'yetullahı gerektireceği kanaatindedir.⁴⁸³ Pezdevî de *likân*ın rü'yet ile aynı şey olduğunu söyler ve ayeti rü'yetullaha delil kabul eder.⁴⁸⁴

Kâdî Abdülcebâr ise, kavuşmanın görme anlamına gelmediğini ve iki kelimenin birbirinin yerine kullanılmadığını vurgulamaktadır. Ona göre örneğin körün herhangi biri ile karşılaştığını söyleyebilmesine rağmen onu gördüğünü söyleyememesi, bu iki kelimenin birbiri yerine kullanılmayacağını göstermektedir.⁴⁸⁵ O, aynı kelimenin münafıklar hakkında kullanıldığı bir ayeti⁴⁸⁶ delil getirerek, *likân*ın rü'yetullah olarak yorumlanmasının münafıkların da Allah'ı görmesini gerektireceğini ancak rü'yetullahı kabul edenlerin bunu benimsemediğini ifade eder.⁴⁸⁷ Ona göre ayetin anlamı “meleklerle kavuştukları gün” olmalıdır ve bu yorumu aynı durumu ifade eden “melekler de her kapıdan onların yanına girerler”⁴⁸⁸ ayeti desteklemektedir.⁴⁸⁹

Bu ayetle birlikte, rü'yetullahı benimseyenlerin Allah'ın görülmesi konusunda delil kabul ettiği ayetleri incelemeyi tamamladık. Son olarak, kelimelerinde

⁴⁸⁰ el-Ahzâb, 33/44.

⁴⁸¹ Ebû Hanîfe, “el-Vasıyye”, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 79:5-6.

⁴⁸² Eş'arî, *el-İbâne*, 45:13-46:1.

⁴⁸³ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 45:18-20.

⁴⁸⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 88:5-9.

⁴⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 265:11-16.

⁴⁸⁶ et-Tevbe, 9/77.

⁴⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 266:11-15.

⁴⁸⁸ er-Ra'd, 13/23-24.

⁴⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 266:1-5.

rü'yetullah konusunda en çok vurgulanan delillerden biri olan, Allah'ın görüleceği ile ilgili bir hadisi incelemek istiyoruz.

1.4.3.6. Allah'ın Görüleceği Müjdesi

Rü'yetullahı kabul edenlerin konuyla ilgili en önemli delillerinden biri, Allah'ın kıyamet günü görüleceğini haber veren hadislerdir. Kıyamet günü müminlerin Allah'ı göreceklerini ayın görülmesi örneğine benzeterek açıklayan birden fazla hadis mevcuttur.⁴⁹⁰ Görme (*raâ*) fillinin kullanıldığı bu hadislerin ifade ettiği manalar birbiriyle örtüşür. Buhârî'nin rivayet ettiği Cerîr hadisinde sabah ve ikinci namazını aksatmama konusunda hassasiyet vurgusu yapılmaktadır.⁴⁹¹ Müslim'in rivayet ettiği Ebû Hüreyre hadisinde ise hadisin insanların Allah'ın görülmesini sorması üzerine varid olduğu bilgisi vardır ve Allah'ın görülmesi bulutsuz günde güneşi görmeye de benzetilmiştir.⁴⁹² Bu hadislerin tamamında vurgu Allah'ın, ayın ondördüncü gecesinde ayın görülmesi gibi net bir şekilde görüleceğidir. Ebû Hüreyre'nin rivayeti ile Cerîr b. Abdullah rivayetinin aynı olayı anlatıp anlatmadığı ise net olarak tespit edilememektedir. Bu nedenle bu hadisleri Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda söylemiş olabileceği kabul edilir.⁴⁹³ Mâtürîdî kelamcılarının bu hadise atıfta bulunurken genellikle "kıyamet günü rabbinizi, ondördüncü gecesini ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz, kalabalıktan ötürü görmekte zorluk da yaşamayacaksınız" metnini kullandığı görülür.⁴⁹⁴ Bâkılânî ise Müslim'in *Sahîh*'inde geçen ve bulutsuz gün benzetmesi içeren rivayetin ilgili bölümünü aktarmaktadır.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Bazı araştırmacılar bu hadislerin hicri üçüncü yüzyıldan sonra meşhur olduğu kanaatini dile getirmektedir. Pürcevâdî bu iddiayı ikinci yüzyıldaki rü'yetullah tartışmalarında bu hadise yer verilmemesi ile delillendirmekte ve hadisin uydurma olabileceğini söylemektedir. Ancak o bu ihtimalin zayıf olduğunu belirterek erken dönem tartışmalarında bu hadislere yer verilmemesini o dönemde kelami tartışmalarda hadis kullanmanın tercih edilmemesine bağlamaktadır. (Bk. Pürcevâdî, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi*, 60, 64, 72; Akdemir, "Taberî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi", 15.) Ancak Pürcevâdî'nin konuya ilişkin tereddütleri ortaya koyduğu bu yaklaşım ile çözülmemiş görünmektedir. O, hadisin Müslim rivayetinde, konunun sorulması üzerine gündeme gelmesi ve Allah'ın görülmesinin ayın görülmesi yanında bulutsuz günde güneşin görülmesine de benzetilmesinin, rü'yetullah konusunun hicri üçüncü yüzyılda tartışılma biçimi ile tam olarak örtüşüğünü ifade etmekte ve konunun bu şekliyle Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmiş olmasını kabul etmekte zorlandığını ima etmektedir. (Bk. Pürcevâdî, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi*, 89, 107, 127-128.)

⁴⁹¹ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 16, "Tevhîd", 24.

⁴⁹² Müslim, "İman", 299-300.

⁴⁹³ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 175-176. Hadislerin tahriri için ayrıca bk. Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 70-79.

⁴⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 144:⁴⁻⁵; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6: 50:⁶⁻⁷; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 88:⁹⁻¹².

⁴⁹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 175:¹¹⁻¹⁶.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'e göre hadisin sıhhati konusunda bir sorun yoktur. Eş'arî hadisin geniş bir ravi grubu tarafından rivayet edildiğini, hatta bu hadisi rivayet eden ravi sayısının Mu'tezile'nin de benimsediği kimi hükümleri bildiren hadislerin ravi sayısından fazla olduğunu söyler. Burada sorun Eş'arî'nin örnek verdiği hadislerin, recm hadisi ve mesh hadisi gibi inançla değil hukukla ilgili hadisler olmasıdır. Bununla birlikte Eş'arî recm hükmünü kabul eden Mu'tezile'nin ravisi daha fazla olan rü'yet hadisini de benimsemesini gerekli görür.⁴⁹⁶

Mu'tezile ise Kur'an'ın açık hükmü olarak kabul ettiği Allah'ın görülemez oluşu hükmünün hata yapması mümkün olan insanlardan gelen haber yoluyla değiştirilemeyeceği kanaatindedir. Mu'tezile'ye göre bu hadisin ravi sayısı kesinliğini kanıtlayacak seviyeye de ulaşmamıştır.⁴⁹⁷ Ayrıca Mu'tezile hadisin sıhhati konusunda sorun olduğunu iddia etmektedir. Kâdî Abdülcebâr, Cerîr rivayetinin ravilerinden olan Kays'ın (ö. 97/715 [?]) ömrünün sonunda aklını yitirdiğini ama hadis rivayet etmeye devam ettiğini iddia eder. Ona göre bu hadis de ehil değilken rivayet ettiği hadislerden olabileceği için delil olarak kullanılmamalı, terk edilmelidir.⁴⁹⁸ Ebû Hüreyre'nin hadis rivayetinde kolaycı olması ve hadisleri başkalarından yaptığı rivayetlerle karıştırmasından ötürü rivayet ettiği hadislerle amel edilemeyeceğini iddia eden⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr'ın, hadisin iki varyantının da delil olarak kullanılmayacağı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.

Rü'yetullahı benimseyenler hadisin rü'yetullahın gerçekleşeceğini gösterdiğini kabul etmiştir. Eş'arî rü'yetin mutlak olarak kullanılması durumunda tek anlamın gözle görmek olabileceğini söyleyerek⁵⁰⁰ hadisin, Allah'ın görülmesinin baş gözüyle olacağını gösterdiğini söylemektedir.⁵⁰¹ O, hadisin teşbihe yol açabileceği endişesini ise, hadiste benzetmeye konu olan şeyin görenin şüphe duymaması bağlamında iki görme (*rü'yet*) olayı olduğu, görülürler olarak zikredilen Allah ile ay arasında bir benzerlik ilişkisi kurulmadığı⁵⁰² açıklaması ile giderir. Ancak Mu'tezile'nin

⁴⁹⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, 49:⁵-50:¹; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 303:⁷⁻⁹.

⁴⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, "el-Muhtasar", 1: 221:¹⁴⁻¹⁷.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 226:¹⁻³; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 269:¹⁻¹².

⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 227:⁸⁻⁹.

⁵⁰⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 49:⁴⁻⁵.

⁵⁰¹ Eş'arî, *Risale ilâ ehli's-Seğr*, 239:¹⁻².

⁵⁰² Eş'arî, *Risale ilâ ehli's-Seğr*, 239:³⁻⁴; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 175:¹⁶⁻¹⁷.

kaygısının da görülürlerin benzetilmesi değil, dünyadaki görme fiili ile aynı şekilde gerçekleşecek olan ahiretteki görme fiilinin doğuracağı teşbih endişesi olduğu düşünülmüşse, cevabın tatmin edici olmadığı söylenebilir.

Bu çerçevede Mu‘tezile’nin hadise yönelttiği diğer bir eleştiri, hadisin te’vil edilmeden anlaşılması halinde teşbih içereceği ve Allah’ın bir yönde olmasını gerektireceği iddiasıdır.⁵⁰³ Bu iddianın, görme konusundaki kabullerden kaynaklandığı açıktır. Bu nedenle Mu‘tezile’ye göre ya Hz. Peygamber’in bu ifadeyi kullanmadığı, dolayısıyla hadisin mevzu olduğu ya da bu ifadeyi başka bir topluluğun düşüncesini anlatırken (*tahkiye*) kullandığı kabul edilmelidir.⁵⁰⁴ Bu yaklaşımına karşın Mu‘tezile’nin, rü’yetullah konusunda rivayet edilen haberlerden yalnızca bu hadisin kabul edilebileceğini söylemesi⁵⁰⁵ ve hadisi senet yönünden de metin yönünden de eleştirmesine rağmen açıkça reddetme eğilimi göstermemesi, hadisin reddedilemeyecek bir haber olması ile ilgili olmalıdır. Mu‘tezile, bu hadisin sahih olduğunun varsayılması halinde uygun bir anlama te’vil edilebileceğini kabul etmektedir. Bu te’vil, görme kelimesinin bilme olarak yorumlanmasıdır.⁵⁰⁶ Mu‘tezile’ye göre sözlükte rü’yet kelimesinin bilme anlamına da gelmesi ve çeşitli ayetlerde bu anlamda kullanılması, bu te’vilin mümkün olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁷ Bu durumda anlam “ayın ondördünde ayı bildiğiniz kesinlikte rabbinizi bileceksiniz” olur. Onlara göre bu anlam, “ayı idrak ettiğiniz gibi Allah’ı gözünüzle idrak edeceksiniz” anlamının içerdiği teşbihi ve bir yönde olma gerekliliğini içermez.⁵⁰⁸ Ebû Ali, “onu görme konusunda izdiham yaşamayacaksınız (*lâ tudâmmûne*)” lafzının, kastın bilgi olmasını desteklediğini düşünmektedir. O, bu değerlendirmesini izdiham fiilinin savunma (*müdâfa‘a*) anlamına geldiği iddiasıyla destekler. Ona göre, Allah’ı zaruri olarak bilmek bu bilgide savunma olmamasını gerektirir, çünkü zaruri bilgide şüphe olmaz.⁵⁰⁹ Şüphe olmayan şeyde de tartışma ve savunma olmaz. Ancak hadisteki görmenin bilme anlamında kullanıldığı yorumu, rü’yetin bilgi anlamında

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 231^{:13-17}.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl*, 268^{:14-17}.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 230^{:10-13}; a.mlf., *el-Mecmû‘*, 1: 211^{:21-23}.

⁵⁰⁶ Ka‘bî, *Makâlât*, 248^{:16-17}.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 231^{:4-10}.

⁵⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 231^{:13-17}.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 233^{:8-11}.

kullanıldığında iki meful aldığı ama hadiste tek meful olduğu eleştirisine sebep olmuştur. Mu'tezile ise bu anlamda kullanılan rü'yetin iki meful almasının şart olmadığını savunmaktadır.⁵¹⁰

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, bu yorumun problemlili olan bir yönüne dikkat çekmektedir. Hadiste bir müjde verilmektedir ve bu müjdenin cennet ehli ile sınırlı olduğu kabul edilmiştir. Bu durum müjdenin kafirleri kapsamamasını gerektirir. Halbuki ahirette Allah'ı şüphe içermeyen bir bilgiyle bilmek hususu herkesi kapsar ve cennet ehline özel bir durumu ifade etmez.⁵¹¹ Bu nedenle Mu'tezile'nin yorumu isabetsiz bulunmuştur.

Mu'tezile ise hadisin müjde olduğunu kabul etmekten kaçınmaz. Ancak Kâdî Abdülcebbar hadisteki görmenin bilgi olarak yorumlanmasının, müjde olduğu kabul edilen hadisin bu niteliğini engelleyeceği iddiasını doğru bulmaz. Ona göre, Allah'ı görmek dünyada elde edilmemiş bir tecrübe olsa da, Allah'ı istidlal ve nazar zahmetine ihtiyaç bırakmayan zorunlu bilgiyle bilmek de dünyada sahip olunmayan bir nimettir. Bu açıdan ona göre bilgi yorumu hadisin müjde olmasına engel değildir. Ahirette kafirler de Allah'ı zorunlu olarak bileceği için, hadisin müminlere özel bir müjde olmaktan çıkması ise zorlama bir yaklaşımla reddedilmektedir. Bu yaklaşım, her türlü nimete erişmiş birini az zahmetten kurtarmak ona bir müjde olabilse de, bedeni acı içindeki birinin basit bir sıkıntısını gidermenin ona müjde olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Bu çerçevede, azaba düşen kafirlerin Allah'ı zorunlu olarak bilmeleri onlara bir müjde olarak değerlendirilmez. Böylece ahirette müminlerin Allah'ı zorunlu bilgi ile bilmesi müjde olarak değerlendirilirken, aynı durumun kafirler için geçerli olmadığı savunulur.⁵¹² Tutarlı ama tatmin edici olmayan bu yaklaşım çerçevesinde Mu'tezile, Allah'ı zorunlu olarak bilmenin yalnızca müminler için müjde olacağı kabulünü ispatlamaya çalışmaktadır.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in rü'yetullahın gerçekleşeceği konusunda önemli bir delil olarak kullandığı bu hadis yanında, rü'yetullahı müjdelediği ifade edilerek aktarılan başka hadisler de mevcuttur. İbn Fûrek, Eş'arî'nin Hz. Peygamber'den

⁵¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 232:¹⁸-233:¹¹; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 271:¹⁷-272:¹¹.

⁵¹¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 53:⁷⁻¹³; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 303:⁹⁻¹².

⁵¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 232:¹⁻¹⁷.

cennet ehlinin en değerli nimetinin Allah'ı görmeleri sırasında olduğuna dair gelen haberleri benimsediğini aktarır.⁵¹³ Bâkılânî Hz. Peygamber'in rü'yetullah konusunda "Allahım! Senden vechine nazar lezzetini, zarar ve saptırıcı fitne olmaksızın sana kavuşma şevkini isterim"⁵¹⁴ şeklinde bir duasının olduğunu rivayet eder.⁵¹⁵ Pezdevî ise Ebû Musa el-Eş'arî, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahabilerin Hz. Peygamber'den "cennet ehli cennette Allah'ı görecekler" ifadesiyle hadis rivayet ettiklerini söyler.⁵¹⁶ Buna karşın Kâdî Abdülcebbar, kabir suali sırasında kişiye sorulacak hususlardan bahseden bir rivayette Hz. Peygamber'in dilinden Allah'ı kimsenin göremeyeceğine dair bir ifade aktarmaktadır.⁵¹⁷ Bu açıdan kelamcılar rü'yetullah konusu bağlamında pek çok hadis rivayet etmektedir. Ancak onların bu hadisleri çok detaylı bir şekilde ele alıp sistemlerinin önemli bir parçası yaptığı söylenemez. Bu nedenle konuyu ortaya koymak için yalnızca en çok önem verilen hadisleri ele almanın gerekli olduğu kanaatiyle hareket ettik.

Böylece rü'yetullahın gerçekleşeceğini kabul edenlerin ileri sürdüğü sem'î delilleri aktarmış olduk. Şimdi, bu bölümün son konusu olarak, rü'yetullahın gerçekleşmesinin zaman, mekan ve gören açısından çeşitli boyutlarına ilişkin değerlendirmeleri ele almak istiyoruz.

1.5. RÜ'YETULLAH'IN TARTIŞILDIĞI BAĞLAMLAR

Allah'ın görülebileceğini kabul eden gruplar, onu görmenin gerçekleşmesi mümkün olan yer ve zaman konusunu değerlendirmiştir. Allah'ın dünyada görülebileceği konusu Hz. Peygamber'in miraç mucizesi esnasında Allah'ı görüp görmediği bağlamında tartışılmıştır. Rü'yetullahın dünyada gerçekleşmesi kapsamında değerlendirilebilecek olan, Allah'ın rüyada görülmesi hususu ise nadiren değinilen bir konu olmuştur. Allah'ın görülebileceğini kabul edenlerin rü'yetullahın gerçekleşeceğini iddia ettiği asıl yer ise ahirettir. Rü'yetullahı kabul etmeyenlerle edenler arasındaki tartışmanın da ahirette gerçekleşecek rü'yetullahın imkanı

⁵¹³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 85:6-9.

⁵¹⁴ Nesâî, "Sehv", 1305.

⁵¹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 174:11-18.

⁵¹⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 88:12-15.

⁵¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 229:8-15.

bağlamında cereyan ettiği söylenebilir. Konunun tartışılan diğer bir boyutu ise Allah'ın zâtını görmesidir. Rü'yetullahı kabul eden gruplar Allah'ın zâtını gördüğünü de kabul etmektedir. Buna karşın rü'yetullahı reddeden Mu'tezile, Allah'ın zâtını görmesi konusunda olumsuz kanaat taşımaktadır. Bunun nedeni Mu'tezile'nin Allah'ın zâtı itibarıyla görülemez bir varlık olduğunu kabul etmesidir. Kısaca ifade ettiğimiz bu hususları, Allah'ın dünyada görülmesinden başlayarak sırasıyla ele almak istiyoruz.

1.5.1. Allah'ın Dünyada Görülmesi

Allah'ın dünyada görülmesi sorunu Hz. Musa'nın dünyada görme talebinin olumlu sonuçlanmaması ile Hz. Peygamber'in miraç esnasında Allah'ı gördüğü iddiası arasındaki ilişkinin çözümlenmesi ile ilgili bir problem olmakla birlikte, kelimelerle anlatılmasının çoğu açısından asıl hedef rü'yetullahın ahirette gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin bir inanç esası olarak belirlenmesidir. Bu durum rü'yetullah konusu ele alınırken sürekli ahiret bağlamından bahsedilmesi ve dünyada görme konusuna nadiren değinilmesinden anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî Allah'ın dünyada görülmesi konusunda ihtilaf olsa da ahirette görülmesi konusunda icma olduğunu söyler, kendi amacının ise Allah'ın ahirette görülecek olmasını kanıtlamak olduğunu belirtir.⁵¹⁸

Kelamcılar, Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi istemesi ancak bunun gerçekleşmemesini, dünyanın rü'yetullah için uygun olmaması açısından talebin zamansızlığıyla ilişkilendirmektedir.⁵¹⁹ Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in Allah'ı miraçta, dolayısıyla dünya hayatında gördüğünü savunan Eş'arîler'in⁵²⁰ bu kabulü, görmenin zaman açısından dünya hayatının devam ettiği bir zaman diliminde gerçekleşmiş olmasına karşın mekan olarak dünya dışında gerçekleşmesi ile ilgili olmalıdır. Bu çerçevede Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin dünyanın rü'yetullahı uygun olmaması nedeniyle reddedilmesi ile Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı görmesi

⁵¹⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 51:³⁻⁷.

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:¹⁻³; Bâkîllânî, *Temhîd*, 306:^{13-307:2}; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 99:^{14-100:2}; Cüveynî, *el-İrşâd*, 185:⁴⁻⁹; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 86:¹⁻³.

⁵²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 85:¹⁷⁻²²; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 179:¹⁶⁻²¹.

arasında birbirini nakzeden bir durum olmadığı savunulabilir. Nitekim bu mesele, bir problem olarak gündeme getirilmemektedir.

Allah'ın görülmesi konusunda olumsuz tavır takınan Mu'tezile ise, onun dünyada görülebileceğini savunanları eleştirmekte ve bunun kesinlikle mümkün olmadığını iddia etmektedir.⁵²¹

Bâkılânî, rü'yetullahın dünyada gerçekleşmediğini söyleyenlerin, rü'yetullahın bu dünyada mümkün olduğuna dair kabul görmüş bir delilin var olmadığından hareketle iddialarını savunduklarını ifade etmektedir.⁵²² Bâkılânî rü'yetullahın dünyada gerçekleşmesi konusunun tartışmalı olduğunu belirtse⁵²³ de Eş'arî Allah'ın dünyada görülmesinin aklen mümkün olduğunu kabul etmektedir. İbn Fûrek, onun '*Umed* adlı kitabından yaptığı bir nakilde, "ashabımızdan müminlerin Allah'ı dünyada görmesini mümkün görenler, evliyanın kerametini mümkün görenlerdir, hatta bu kimseler bazı salih kişiler için rü'yetullahın dünyada gerçekleştiğini kabul etmişlerdir" dediğini aktarmaktadır. Ancak Eş'arî rü'yetullahın dünyada yalnızca Hz. Peygamber için gerçekleşmiş olduğunu kabul etmektedir.⁵²⁴ O, Allah'ı dünyada görmenin Hz. Peygamber'e özel bir durum olduğu düşüncesini İbn Abbâs'ın çevresinde rü'yetin Hz. Muhammed'e, dostluğun Hz. İbrahim'e ve konuşmanın Hz. Musa'ya özgü olduğu fikrinin yaygınlığına dayandırır.⁵²⁵

Eş'arîler'in bu konudaki yaklaşımının dayanağı konuya ilişkin olarak sahabeden gelen rivayetlerdir. Sahabenin Hz. Peygamber'in miraç esnasında Allah'ı kalple mi baş gözüyle mi gördüğü konusunda ihtilaf ettiği kabul edilmiştir. İbn Abbâs'ın miraçta Hz. Peygamber'in Allah'ı baş gözü ile gördüğünü, Aişe'nin (ra) ise baş gözü ile görmeksizin kalp gözü ile gördüğünü kabul ettiğini söyleyen Eş'ariyye, İbn Abbâs'ın görüşünü tercih etmiştir. İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî Hz. Peygamber'in Allah'ı dünyada gördüğünü söyleyen İbn Abbâs'ın görüşünü, "andolsun ki onu iniş esnasında bir daha gördü"⁵²⁶ ve "gözün gördüğünü kalp

⁵²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 98¹⁻³.

⁵²² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 174¹⁹-175².

⁵²³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170⁷⁻⁹.

⁵²⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 85¹⁷⁻²².

⁵²⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 82⁵⁻⁷.

⁵²⁶ en-Necm, 53/13.

yalanlamadı”⁵²⁷ ayetlerinin zahirine uygun olduğunu düşündüğü için tercih etmektedir. Bâkılânî de, Aişe’nin (ra) “gözler onu idrak edemez”⁵²⁸ ayetini içtihat ve akıl yürütme yoluyla umum kabul edip zikredilen ayetleri te’vil etme görüşünü benimsememiş, Eş’arî’nin yaklaşımını benimsemiştir.⁵²⁹

Mâtürîdî ise, Eş’ariyye’nin tavrını benimsemez. O, “andolsun ki onu apaçık ufukta görmüştür”⁵³⁰ ayetindeki *o* zamirinin müfessirler tarafından Cebrail (as) olarak yorumlandığını, yalnızca Hasan Basrî’nin zamiri Allah olarak yorumlayıp ayete Hz. Peygamber’in rabbini kalbiyle gördüğü, yani Allah’ın yücelik ve hükümlerliğini teşbihsiz bir şekilde gördüğü anlamını verdiğini aktarır.⁵³¹ Şu halde Mâtürîdî’nin dünyada Allah’ın görülmesi anlamında rü’yetullahı benimsemediği, Hz. Peygamber’in de miraçta Allah’ı görmediğini kabul ettiği söylenebilir.

Rü’yetullah meselesi tartışılırken Allah’ın dünyada görülmesi yanında, oldukça az sayıda kelamcı tarafından onun rüyada görülmesi konusuna da değinilmektedir. Şimdi bu hususu incelemek istiyoruz.

1.5.2. Allah’ın Rüyada Görülmesi

Allah’ın rüyada görülmesi hususu kelamcılarının rü’yetullah konusunu ele alırken üzerinde durduğu bir konu değildir. Konuya ilişkin ancak birkaç değerlendirmeden bahsedilebilir. Pezdevî Ehl-i Sünnet’in çoğunluğunun Allah’ın bir keyfiyet ve sınıra sahip olmamak kaydıyla rüyada görülebileceğini kabul ettiğini aktarır.⁵³² Ancak bu iddiayı eldeki kelam eserlerinden hareketle doğrulamak kolay değildir.

İbn Fûrek, Eş’arî’nin rüyaları iki kategoriye ayırdığını aktarmaktadır. Bunlar, idrak edilene ilişkin doğru bilgiyi oluşturan ve gerçek anlamıyla görme olarak adlandırılacak rüya ile idrak edilene ilişkin doğru bilgi doğurmayan, hayal ve sanı (*zan*) olan rüyadır. O, Eş’arî’nin Allah’ın rüyada görülmesini rüyanın bu iki çeşidi açısından da mümkün gördüğünü söylemektedir. Ancak İbn Fûrek bu açıklamasını

⁵²⁷ en-Necm, 53/11.

⁵²⁸ En’âm, 6/103.

⁵²⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 81:12-17; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:11-16, 179:16-21.

⁵³⁰ et-Tekvîr, 81/23.

⁵³¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17: 77:7-8.

⁵³² Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 83:19-21.

Eş'arî'nin eserlerinden birine açık bir atıfla değil, onun genel teorisi çerçevesinde yapmaktadır. Allah'ın hakikatle ilişkisi sağlıklı olan rüyada görülmesini Hz. Peygamber'in rüyada rabbini gördüğüne dair bir rivayet ile açıklayan İbn Fûrek, zan ve tahayyül olan rüyada görülmesini ise İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi rüya tabiriyle meşhur alimlerin yaklaşımı çerçevesinde ele alır ve bu tür rüyalarda Allah'ı ona layık olmayan şekilde görmenin mümkün olmasından bahseder. Ancak, Eş'arî'ye göre bu tür rüyalarda vaki olmasının mümkün olduğunu iddia ettiği rü'yetullahın nasıl gerçekleşebileceğine dair daha fazla bilgi vermez.⁵³³ Eş'arî, teccîmi benimseyen bazı kimselerin Allah'ın uykuda görülebileceğini ancak uyanıkken görülemeyeceğini kabul ettiğini söylemektedir. Nitekim o, Rakabe b. Maskale'nin uykuda Allah'ı gördüğü iddiasını aktarır.⁵³⁴ İbn Fûrek ise meşhur olarak nitelediği bu rivayetin akıl yürütme açısından, Eş'arî'ye nispet ettiği -yukarıda açıkladığımız- yaklaşım çerçevesinde anlaşılabilirliğini söyler.⁵³⁵ Ancak o, eldeki *Makâlât* nüshalarında açıkça görülen, yaklaşımın teccîmi benimseyen kişilere atfedilmesi hususuna değinmeksizin Eş'arî'nin sisteminin bu tür iddiaları mümkün kıldığı izlenimi uyandıran bir ifade tarzı kullanmaktadır. Halbuki Eş'arî'nin iddia sahiplerini teccîmi benimseyen kişiler olarak tasvir etmesi kendisinin iddiaya karşı mesafeli olduğunu göstermektedir.

Beyâzîzâde (ö. 1098/1687) ise, Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Bâkılânî'nin Allah'ın rüyada görülmesini imkansız kabul ettiğini aktarmaktadır.⁵³⁶ Ancak bu ulemanın günümüze ulaşan eserlerinde konuya değinilmemesi, bu problemi çok önemli bir sorun olarak kabul etmediklerini göstermektedir. Buna işaret eden diğer bir durum, Mâtürîdî kelamcısı Saffâr'ın (ö. 534/1139), Allah'ın rüyada görülemeyeceğini kabul edenler olduğu gibi görülebileceğini kabul edenler de olduğunu belirtmesi ancak aktardığı yaklaşımları bir mütekellime nispet etmeden konuyu genel ifadeler kullanarak ele almasıdır. O, Allah'ın rüyada görülemeyeceğini kabul edenlerin Hz. Musa'nın rü'yetullah talebinin gerçekleşmemesinin Allah'ın dünyada

⁵³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 86⁸-87².

⁵³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 214⁹⁻¹⁰.

⁵³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 87²⁻⁵.

⁵³⁶ Kemaleddin Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/2007), 178³⁻⁴.

görülemeyeceğini gösterdiği iddiasıyla, görülebileceğini kabul edenlerin ise Allah'ın var olması ile delil getirdiğini söylemektedir.⁵³⁷

Bu çerçevede mütekaddimûn döneminde kelamcıların Allah'ın rüyada görülmesi konusunu yoğun şekilde tartışmadığı, konuya nadiren değindiği söylenmelidir. Pezdevî'nin iddiası ise, en azından kelamcılar bağlamında kolayca doğrulanabilecek bir iddia gibi görünmemektedir. Bu nedenle, erken dönem kelamcılarının çoğunun Allah'ın rüyada görülemeyeceği kanaatine sahip olduğu kabul edilmelidir.

Rü'yetullah ile ilgili güncel çalışmalarda da konu zaman zaman ele alınmakla birlikte erken dönem mütekellimlerine atıfta bulunulmamaktadır.⁵³⁸ Nitekim Yeşilyurt, Eş'arî ve Bâkılânî'nin eserlerinde konuya ilişkin bir değerlendirmeye rastlayamadığını belirtmektedir.⁵³⁹ Karadaş da, konuyu ele aldığı rüya ile ilgili makalesinde Allah'ın rüyada görülmesinin ulemanın çoğunluğuna göre caiz olmadığını ifade etmekte ancak konuya ilişkin net bir tutuma delil olacak şekilde mütekaddimûn dönemi kelim kaynaklarına bir atıfta bulunmamaktadır. Onun, Mâtürîdî'nin "rüyada Allah'ı gördüğünü iddia eden kişinin putperestlerden daha beter olduğunu" söylediği ifadesi ise Mâtürîdî'nin kendi eserlerine değil Merginânî'nin (ö. 593/1197) rivayetine dayanmaktadır.⁵⁴⁰

Buna karşın Beyâzîzâde'nin aktardığı bilgiler, konunun müteahhir dönemde daha fazla ele alındığını göstermekte ve müteahhir dönem Eş'ariyye ulemasının Allah'ın rüyada görülmesini olumladığına işaret etmektedir.⁵⁴¹ Yeşilyurt da, yaklaşımı olumlamamakla birlikte, müteahhir dönemde bu eğilimin varlığını ifade etmiştir.⁵⁴²

⁵³⁷ Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr, *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011), 1: 277¹²-278³.

⁵³⁸ Örneğin bu çalışmalardan birinde konu olumlanmış ancak buna delil olarak bazı hadisler ve İbn Teymiyye'den yapılan bir alıntı ile yetinilmek durumunda kalınmıştır. (Bk. Âl-i Hamd, *Rü'yetullah*, 175-178.)

⁵³⁹ Bk. Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, 214. (286 nolu dipnot.)

⁵⁴⁰ Çağfer Karadaş, "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* LIII/1 (2017): 53-56.

⁵⁴¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 178⁵⁻¹⁹.

⁵⁴² Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, 213-218; a.mlf., *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek*, 107-113.

Ancak çalışmamızın erken dönemle sınırlı olması nedeniyle bu değişimi detaylı olarak ele almamayı tercih ediyoruz.

Bu başlıkla birlikte rü'yetullahın dünya hayatını ilgilendiren boyutunu incelemeyi tamamladık. Şimdi de rü'yetullah tartışmalarının asıl bağlamını, Allah'ın ahirette görülmesi konusunu ele alalım.

1.5.3. Allah'ın Ahirette Görülmesi

Allah'ın ahirette görüleceği, rü'yetullahı kabul eden grupların tamamı tarafından benimsenmiştir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, ahirette rü'yetullahın gerçekleşmesinin aklen mümkün olduğunu, gerçekleşeceğini bildiren sem'î deliller nedeniyle müminlerin ahirette Allah'ı görmesinin şer'an zorunlu olduğunu kabul etmiştir.⁵⁴³

Ahirette kafirlerin de Allah'ı görebileceğini kabul edenler varsa da azınlıktadır. Ehl-i Sünnet'ten bazılarının rü'yetullahın kıyamet günü cennete girmeden gerçekleşeceğini, bu sırada müminlerin ve kafirlerin Allah'ı göreceğini kabul ettiği ifade edilmektedir. Ancak bunun kafirler için bir nimet değil korkutma olacağı vurgulanmıştır.⁵⁴⁴ Nitekim genel yaklaşım, rü'yetullahın en büyük mükafat olarak kabul edilmesinin⁵⁴⁵ müminlere has olmasını gerektiren bir husus olarak değerlendirilmesidir. Ancak Mu'tezile, Allah'ın ahirette yalnızca müminlere görünüp kafirlere görünmemesini imkansız bulur. Onlar görmenin tüm görenler tarafından aynı şekilde tecrübe edildiğini ve varlığın görülür olması halinde bütün görenlerin bu varlığı görmesi gerektiğini kabul etmiştir.⁵⁴⁶ Bu nedenle Mu'tezile'ye göre Allah'ın görüleceğini kabul etmek, onu ister mümin ister kafir olsun herkesin göreceğini kabul etmeyi gerektirmektedir.

Ahirette gerçekleşecek olan rü'yetullahın teşbih içermeyecek şekilde açıklanması temel kaygı olarak öne çıkmaktadır.⁵⁴⁷ Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in dünyada gerçekleşen görme tecrübesini Allah'ın görme idrakini gözde yaratması

⁵⁴³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:²⁻⁹; Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 83:³⁻⁶; Nesefî, *Tabsiratü 'l-edille*, 1: 508:³⁻⁵; a.mlf., *et-Temhîd*, 217:⁴⁻⁷.

⁵⁴⁴ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 83:⁷⁻¹⁰.

⁵⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 85:⁶⁻⁹; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 184:¹²⁻²⁰; Nesefî, *Tabsiratü 'l-edille*, 1: 570:¹⁻².

⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 89:¹⁻¹⁰.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-tevhîd*, 141:¹²⁻¹³; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 185:⁷-186:¹⁰; İbn Fûrek, *Mücerred*, 82:⁸⁻¹³.

olarak açıklaması,⁵⁴⁸ ahirette rü'yetullahın da benzer şekilde Allah'ı görme idrakinin insanda yaratılması ile gerçekleşeceğini iddia edecekleri beklentisini doğurmaktadır. Teşbihten kaçınma çabasına daha uygun görünen bu yaklaşım yerine görmenin baş gözü ile gerçekleşeceğinin vurgulanması, ahirette rü'yetullahın gerçekleşeceğinin en önemli delili sayılan “rablerine bakarlar”⁵⁴⁹ ayetinin ve kıyamet günü müminlerin Allah'ı göreceğini haber veren hadislerin⁵⁵⁰ açıklama biçimini belirlemesine bağlanmalıdır. Ancak bu yaklaşımdaki vurgu bir tarafa bırakılırsa, ortaya konulan iddia gözde idrakin yaratılması yaklaşımına dayanması bakımından görme teorileriyle uyum içindedir.

Rü'yetullahı kabul edenlerin ağırlıklı kanaatinin, Allah'ı görmenin baş gözü ile gerçekleşeceği olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe rü'yetullahın baş gözüyle gerçekleşeceğini ifade eder.⁵⁵¹ Eş'arî, müminlerin Allah'ı kıyamet günü baş gözleriyle görecekleri konusunda icma olduğunu söylemektedir.⁵⁵² Aşhabı Hadis ve Ehl-i Sünnet, Allah'ın kıyamet günü gözle, ayın ondördünde ayın görülmesi gibi görüleceğini, onu müminlerin göreceğini ama kafirlerin görmeyeceğini kabul etmiştir.⁵⁵³ Bu yaklaşımın, ilgili hadisten hareketle ortaya konulduğu açıktır. İbn Küllâb ve onun fikirlerini benimseyenler rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüştedir.⁵⁵⁴ Züheyr el-Eserî de Allah'ın keyfiyetsiz olarak gözle (*basar*) görüleceğini kabul etmiştir.⁵⁵⁵ Mâtürîdî ise, “oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır”⁵⁵⁶ ayetinin Allah'a bakmanın gerçekleşeceğini gösterdiğini kabul etmektedir.⁵⁵⁷ Buradaki bakma ifadesi onun görmenin baş gözü ile gerçekleşeceği yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.

Mu'tezile'nin konuya ilişkin algısı da aktarılan bilgilerle örtüşmektedir. Ka'bî Haşeviyye'den bazı kimselerin Allah'ın ahirette baş gözü (*ebsar*) ile görüleceğini

⁵⁴⁸ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 182:¹⁴⁻¹⁷; İbn Fûrek, *Mücerred*, 133:¹¹⁻¹⁴; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 546:¹⁴⁻⁵⁴⁷:¹.

⁵⁴⁹ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵⁵⁰ Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 16, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İman”, 299-300.

⁵⁵¹ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 65:²³⁻²⁴.

⁵⁵² Eş'arî, *Risale ilâ ehli's-Seğr*, 237:²⁻³.

⁵⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, 292:¹²⁻¹³.

⁵⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 298:¹³⁻¹⁴.

⁵⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 299:⁵.

⁵⁵⁶ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 303:⁶.

söylediğini aktarır.⁵⁵⁸ İbn Metteveyh ise Ehl-i Hadis'in Allah'ın gözleri yeniden yaratacağını ve görülmesinin bu gözlerle gerçekleşeceğini iddia ettiğini ve başka türlü bir rü'yeti kabul etmediklerini söylemektedir.⁵⁵⁹ Onun rü'yetullahı kabul eden sonraki dönem ulemasının rü'yetullahı bir mananın bulunuşuna bağlayıp duyu organına bir önem atfetmediklerini ifade etmesi,⁵⁶⁰ görmenin ilgili idrakin yaratılması ile gerçekleşmesi kabulünün rü'yetullah meselesine etkisinin tespiti olarak değerlendirilebilir. Ancak bu ifadede geçen sonraki dönem uleması arasında sayılabilecek olan ve İbn Metteveyh'ten yaklaşık elli yıl önce vefat eden Bâkılânî'nin "rablerine bakarlar"⁵⁶¹ ayetini baş gözü ile görme çerçevesinde açıklaması⁵⁶² ve Hz. Peygamber'in dünyada Allah'ı baş gözü ile gördüğüne inanması⁵⁶³ göz önünde bulundurulduğunda, görmenin gerçekleşmesini mananın bulunmasına bağlama yanında gözün varlığına da önem atfedildiği görülmektedir. Bu nedenle, mütekaddimûn dönemi kelamcılarının görmeyi gözde idrakin yaratılması ile açıklamaları açısından duyu organının varlığını, ilgili ayet ve hadislerden dolayı da ahiretteki rü'yetullahın baş gözü ile görme yoluyla gerçekleşeceğini vurguladıklarını söylemek mümkündür.

Allah'ın ahirette görülmesinin gerçekleşme biçimi olarak baş gözü ile görmeyi kabul eden ana çizgiden farklı olarak, yaratacağı altıncı bir duyu organı ile görüleceği de iddia edilmiştir. Bu yaklaşım Dırâr b. Amr'ın iddiası olarak meşhur olmuştur ve konuya ilişkin eleştiriler genellikle Dırâr'ın ismi zikredilerek dile getirilmektedir. Ka'bî ve Kâdî Abdülcebbâr Dırâr b. Amr ve onun fikirlerini benimseyenlerin Allah'ın ahirette altıncı bir duyu organıyla görüleceğini söylediğini aktarmaktadır.⁵⁶⁴ Eş'arî ise, aynı yaklaşımı benimseyen üç isim zikreder. O, Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd⁵⁶⁵ (ö. 204/820'den sonra) ve Süfyan b. Sühbân'ın Allah'ın gözle görülmeyeceğini ama kıyamet günü sahip olduğumuz duyu organları dışında yaratacağı altıncı bir his ile

⁵⁵⁸ Ka'bî, *Makâlât*, 247:¹⁵⁻¹⁶.

⁵⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'*, 1: 207:²⁵⁻²⁶.

⁵⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'*, 1: 208:¹⁻².

⁵⁶¹ el-Kıyâme, 75/22-23.

⁵⁶² Bâkılânî, *Temhîd*, 303:¹⁰⁻¹², 311:⁴⁻⁹.

⁵⁶³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:¹¹⁻¹⁶.

⁵⁶⁴ Ka'bî, *Makâlât*, 247:⁷; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 139:¹⁵⁻¹⁶.

⁵⁶⁵ Hayyât Hafs'ın Mu'tezile'ye nispet edilmekle birlikte teşbih fikrine sahip olduğunu ve Mu'tezilî olmadığını söyler. (Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 133:¹⁵⁻¹⁸.) Hafs, Dırâr'ın öğrencisidir. (Öz, "Dirâr b. Amr", 9: 275.)

idrak edileceğini kabul ettiklerini aktarır.⁵⁶⁶ Buna karşın Ka‘bî ve Kâdî Abdülcebbâr Mürcie’den Süfyan b. Sühbân’ın rü’yetullahı reddettiğinin rivayet edildiği gibi, onun ve mezhepten bazılarının Allah’ın baş gözüyle görüleceğini ancak bu görmenin şahitte tecrübe edilen görme biçiminin dışında gerçekleşeceğini söylediğinin de rivayet edildiğini aktarır. Ancak bu isimler Eş‘arî’nin yaptığı gibi Süfyan’ın Dırâr’ın yaklaşımını benimsediğini söylemez.⁵⁶⁷ Bu tavır, Kâdî Abdülcebbâr’ın aynı yerde Dırâr’ın Allah’ın altıncı bir duyu organı ile görüleceğini, ancak Süfyan’ın görmenin şahitteki görme biçiminin dışında olacak şekilde gözle gerçekleşeceğini benimsediğini söylemesi bakımından Mu‘tezile’nin Süfyan’ı Allah’ın baş gözü ile görüleceği fikrine sahip bir isim olarak tasvir ettiğini göstermektedir.

Bu çerçevede Eş‘arî, Mürcie’den bazılarının Allah’ın mahiyeti olduğunu, bu mahiyetin dünyada idrak edilemediğini, ahirette Allah’ın yaratacağı altıncı bir duyu organı ile bunun idrak edileceğini söylediklerini aktarmaktadır.⁵⁶⁸ O, Dırâr’ın da yaratılan altıncı duyu ile müminlerin Allah’ın mahiyetini göreceğini iddia ettiğini söyler.⁵⁶⁹ Bu yaklaşımda, insanın gözünün fanileri görmek için yaratıldığı ve ne dünyada ne de ahirette Allah’ı göremeyeceği savunulmaktadır. Bu çerçevede rü’yetullahın gerçekleşmesi için ahirette Allah’ın insanda halihazırda var olan göz dışında bir göz yaratacağı, fani değil baki olan bu göz ile baki olan Allah’ın görüleceği iddia edilmiştir.⁵⁷⁰ Ancak bu yaklaşım, Mu‘tezile tarafından yöneltilecek çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr altıncı bir duyuyla da olsa Allah’ın idrak edilmesinin teşbih ve tecsim tehlikesini içereceği endişesini taşımaktadır.⁵⁷¹ Öte taraftan ona göre bu iddia, insanın varlığı ancak bir duyu organı ile idrak edebileceğinin kabulüdür. Kâdî Abdülcebbâr bu nedenle iddianın Mu‘tezile’nin yaklaşımının dolaylı olarak benimsenmesi anlamına geldiğini ima etmektedir.⁵⁷² Ayrıca, duyuların akılla ispat edilmeyeceğini, duyumsama ile bilineceğini kabul eden

⁵⁶⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, 216³⁻⁵, 339¹⁴-340².

⁵⁶⁷ Ka‘bî, *Makâlât*, 248³⁻⁶; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 139¹²⁻¹⁴.

⁵⁶⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 154¹⁻³.

⁵⁶⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 282⁶⁻⁷.

⁵⁷⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 178³⁻⁵.

⁵⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 107¹⁸-108⁷.

⁵⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 38¹³⁻¹⁵.

Mu‘tezile, farklı bir altıncı duyunun varlığının akılla bilinebilir bir husus olmaması nedeniyle iddianın anlamsız olduğunu savunmaktadır.⁵⁷³

Mu‘tezile’ye göre, iddia edilen altıncı duyunun kabileyeti hakkında iki teori mümkündür. İlki, bu duyunun gözle görülen şeyler yanında Allah’ı da görebilecek bir duyu organı olması ihtimalidir. Ancak onlara göre gözlerin taşıdığı farklılıklara rağmen aynı şeyi görmesi, bu iddianın yanlış olduğunu, gözün bünyesindeki bir değişikliğin göze ek bir yetenek kazandıramadığını gösterir. Onlara göre nihayetinde bu duyu organı da halihazırda sahip olunan gözden zâtı itibarıyla farklı olmayacak, bu nedenle yalnızca gözün görebildiği şeyleri görüp Allah’ı göremeyecektir.⁵⁷⁴ İkinci teori ise, bu organın halihazırda sahip olunan duyuların idrak edemediği şeyler olan Allah’ı, inançları ya da iradeleri idrak edecek bir organ olmasıdır. Ebû Hâşim, böyle bir duyu organının eksikliğinin hissedilmemesinin var olmayacağına delil olduğunu düşünmektedir. Ona göre örneğin kör olan kimse, kendinde bir duyu organının, gözün eksikliğini hissetmektedir. Üstelik bu durum, âmâ olanın daha önceden görmesi ile ilgili değildir. Ona göre bu duyunun keyfiyetini bilmeyen anadan doğma kör de, böyle bir duyunun mümkün olduğunu kabul ettiğinde eksikliğini hisseder. Bu nedenle Ebû Hâşim eksikliği hissedilmeyen altıncı bir duyunun var edileceğini savunulamaz bir iddia olarak görmektedir. O, muhtemel bir eleştiriye cevap olarak, insanın bedeninin fil kadar büyük olmamasının fayda sağlayıp zarardan kaçınma konusunda bir eksiklik hissine neden olmadığı gibi bir örnek de verir.⁵⁷⁵ Bu açıdan eksiklik hissi, hayati fonksiyonları yerine getirmeyi sağlayan ortalama koşullarla ilişkilendirilmektedir. Gözün eksikliği açık bir şekilde hissedilirken, büyük bir bedene sahip olmamak normal bir hayat sürmeye engel olmaması bakımından eksiklik olarak görülmemektedir. Bu çerçevede Mu‘tezile’nin, Allah’ın yaratacağı altıncı bir duyu organı ile görülmesi iddiasının halihazırda sahip olunan duyu organlarının sınırlılıkları vurgulanarak savunulmasının mümkün olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Son olarak, fazla taraftar bulmamış iki yaklaşımdan söz edilebilir. Neccâr, Allah’ı görmenin ancak bilme olarak anlaşılabilirliğini düşünür. Ancak o bunu,

⁵⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 106:⁵⁻⁹.

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 102:⁴⁻¹⁹; a.mlf., *el-Mecmû‘*, 1: 209:¹⁹⁻²⁶.

⁵⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 103:¹⁵-104:⁵; a.mlf., *el-Mecmû‘*, 1: 210:¹⁻³.

Allah'ın görme mahalli olan gözü bilgi mahalli olan kalbe dönüştürmesi, böylece gözde oluşan bilginin görme kelimesi ile ifade edilebilmesi bağlamında savunmaktadır.⁵⁷⁶ Ayrıca, Allah'ın sûret ile ilişkilendirilmesi bağlamında problemleri görülen bir rü'yetullah yaklaşımı söz konusudur. Bekriyye⁵⁷⁷ fırkası Allah'ın kıyamet günü bir sûret yaratıp o sûret vasıtasıyla, o sûret içinde görüleceğini kabul etmiştir.⁵⁷⁸ Bağdâdî bu yaklaşımının onların tekfirine sebep olan fikirlerinden biri olduğunu söyler.⁵⁷⁹ Bekriyye Allah'ın sûreti olmasına karşın cisim olmadığını kabul etse de,⁵⁸⁰ rü'yetullah konusundaki bu iddialarının teşbihten kaçınma konusunda yeterli hassasiyeti göstermediğinden ötürü taraftar bulmadığı söylenebilir.

Ahirette rü'yetullahın gerçekleşeceğini kabul edenlerin bunun gerçekleşme biçimine ilişkin teorileri böylece özetlenebilir. Konuyla ilgili olarak tartışılan diğer bir husus, Allah'ı görmenin zevk olarak tanımlanması nedeniyle, bu zevkin devamlılığı problemi.

Rü'yetullahın ahirette müminlerin mazhar olacağı en büyük zevk olduğu kabul edilmiştir.⁵⁸¹ Eş'arî Hz. Peygamber'in cennet ehlinin en değerli nimetinin Allah'ı görmeleri sırasında olduğuna dair haberlerden bahseder ve rü'yetullahla eşlik eden zevkin zevklerin en büyüğü olduğunu söyler.⁵⁸² Bâkılânî de Hz. Peygamber'in rü'yetullah konusunda "Allahım! Senden vechine nazar *lezzetini*, zarar ve saptırıcı fitne olmaksızın sana kavuşma şevkini isterim" şeklinde bir duasının olduğunu rivayet etmektedir.⁵⁸³ Ancak en büyük zevk ifadesi, özellikle rü'yetullah bittiğinde ortaya çıkacağı iddia edilen sorunlar bağlamında bazı eleştirilere konu olmuştur.

Mu'tezile rü'yetullahın en büyük zevk olmasını, gerektirdiğini iddia ettiği tutarsızlıklar üzerinden eleştirmektedir.⁵⁸⁴ Allah'ın görülmesinin müminlere sunulan en büyük nimet olacağı yaklaşımını, yokluğunun aynı derecede büyük üzüntüyü

⁵⁷⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 248:⁸⁻¹⁰; Eş'arî, *Makâlât*, 216:⁸⁻⁹.

⁵⁷⁷ Bekriyye, Bekir b. Uhtü Abdülvâhid'in (III./IX. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlerdir. (Mustafa Öz, "Bekriyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 370.)

⁵⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 216:⁶⁻⁷, 287:⁶.

⁵⁷⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 212:¹³-213:³; a.mlf., *Usûlü 'd-dîn*, 338:¹²⁻¹⁵.

⁵⁸⁰ Cüşemî, *Uyûnü 'l-mesâil*, 113:¹⁰⁻¹¹.

⁵⁸¹ Gölcük - Toprak, *Kelam*, 480-481.

⁵⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, 85:⁶⁻⁹.

⁵⁸³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 174:¹¹⁻¹⁸.

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 234:¹⁷-237:¹⁸.

gerektireceği iddiası ile eleştiren Mu‘tezile, rü’yetullahın bitmesi ile hissedilecek özlem ve üzüntünün, rü’yetullahın varlığında alınan zevk ile aynı miktarda olması gerektiğini iddia etmektedir.⁵⁸⁵ Zevk bir araz olduğu ve baki olamayacağı için, rü’yetullah sırasında alınan bu lezzetin varlığını devam ettireceği onlara göre iddia edilemez.⁵⁸⁶ Nesefî Mu‘tezile’nin bu nedenle rü’yetullah zevkinin ortadan kalktığında en büyük acıya yol açacağını, ancak cennetin Allah’ın dostlarının eziyet çekeceği bir yer olmadığını ifade ettiğini aktarmaktadır.⁵⁸⁷

Nesefî bu itirazın rü’yetullah zevkinin rü’yetten doğduğunu ve bakanın gözündeki tabiat kuvvetiyle bakanın nefesine hulûl ettiğini söyleyen Kalânîsi’ye yöneltilebileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre bu yaklaşımda zevki doğuran rü’yetin bitmesinden sonra zevkin meydana gelmeye devam etmesi düşünülemez.⁵⁸⁸ Eş‘arî’nin görmenin zevk ya da acıyı gerektirmediğini, Allah’ı görmenin zevk olmadığını söylemesi⁵⁸⁹ bu itiraza ilişkin endişeden kaynaklanmış olmalıdır. Bâkılânî eleştiriyi, cennet ehlinin durumlarının kemale erdiği ve dilediğinde rablerini görüp dilediğinde kendilerine zevk veren şeylerle iştigal ettiği, bu nedenle bir noksanlığın söz konusu olmadığı ile cevaplar.⁵⁹⁰ Nesefî ise, zevkin devamlılığını kabul çerçevesinde bir açıklama yapmakta ve bu zevkin devam edeceğini, rü’yetullahı nail olanların bu vesileyle diğer nimetlerden de daha fazla zevk alacağını söylemektedir.⁵⁹¹

Bâkılânî rü’yetullahın bitmesinin zevki eksik (*nakıs*) hale getirmeyeceğine başka bir delil getirir. Hz. Peygamber ile bir araya gelmenin, hurilerle bir araya gelmekten ve köşklere yaşamaktan daha üstün bir zevk olduğunu söyleyen Bâkılânî, Hz. Peygamber ile sohbetin bitmesi sonrasında cennet ehlinin sayılan nimetlerden faydalanmasının bir eksiklik olarak değerlendirilmemesinin, rü’yetullahın bitmesinin de eksiklik doğuracak bir durum olarak değerlendirilmemesini gerektirdiğini ifade etmektedir.⁵⁹² Ancak Kâdî Abdülcebâr, Hz. Peygamber’i görmenin ve onunla sohbet etmenin itaate karşılık olarak verilen bir nimet olmadığını, öyle olsa bile ahiretteki en

⁵⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 237:19-21.

⁵⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 238:3-4.

⁵⁸⁷ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 514:1-8.

⁵⁸⁸ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 570:13-16.

⁵⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 85:6-9.

⁵⁹⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 184:12-20.

⁵⁹¹ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 570:5-8.

⁵⁹² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 185:1-6.

büyük nimet olmayacağını söyler. Peygamberlere dünyada gösterilen saygı ve hürmetin ahirette gösterilmesinin zorunlu olmadığını düşündüğü için ona göre bu zevk, dostları ziyaret edip onlarla sohbet etmek türünden bir zevktir. Bu nedenle o, Hz. Peygamber ile bir araya gelmenin en büyük zevk kabul edilen rü'yetullaha benzetilemeyeceğini ve rü'yetullahın bitmesi ile üzüntü ve kederin meydana gelmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir.⁵⁹³

Yaklaşımına diğer bir eleştiri yönelten Mu'tezile, rü'yetullahın en büyük nimet olarak tanımlanmasının, bu nimete erişmede eşitliği gerektireceğini söylemektedir. Ancak onlara göre bu iddia bir problem içerir. Hikmetli fiil yapmak mükafatın itaatle orantılı olmasını gerektirir ama rü'yetullahın en büyük nimet olması herkesin eşit nimete erişeceği anlamına gelmektedir.⁵⁹⁴ Onlara göre bu sorun, rü'yetullaha mazhar olanların bundan farklı derecelerde zevk aldığı açıklaması ile de giderilemez. Çünkü Allah'ın tek olması ve azlık-çoklukla nitelenememesi,⁵⁹⁵ görmeye konu olmasının miktarla ilişkilendirilememesini gerektirir. Ancak eleştirilen mezhepler açısından Mu'tezile'nin bu iddiası geçersizdir. Allah dilediği kuluna dilediği karşılığı vereceği, sevap da kazanılmış bir hak olmadığı için, kullarının rü'yetullaha erişmede eşit olmalarını irade edebilir ve bu durum onlara göre fiili adalet ve hikmet kapsamından çıkarmaz.

Allah'ın ahirette görülmesi tartışılırken ele alınan, görmenin gerçekleşme biçimi ve sürekliliği konusundaki yaklaşımları aktardık. Şimdi de bu bölümde ele alacağımız son problem olarak, rü'yetullah konusunun dolaylı bir parçası olan Allah'ın kendisini görmesi konusundaki tartışmaları inceleyelim.

1.5.4. Allah'ın Zâtını Görmesi

Rü'yetullah meselesi ele alınırken tartışılan diğer bir bağlam, Allah'ın zâtını görmesi konusudur. Konuya yaklaşımı, Allah'ın görülebilirliği hususundaki temel kanaatler belirlemektedir. Mu'tezile Allah'ın zâtının görülebilir olmadığını kabul

⁵⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 238:¹⁵-239:¹.

⁵⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 234:¹⁷⁻²⁰.

⁵⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 235:⁶⁻¹².

ettiği için onun da kendisini görmediğini, Eş‘ariler ve Mâtürîdiler ise Allah’ın zâtını gördüğünü kabul etmektedir.

İbn Metteveyh Allah’ın yalnızca zâtı itibarıyla görülür olduğunu ancak insanlar için görülür olmadığını hiçbir grubun savunmadığını söyler. Ona göre bunun nedeni, Allah’ın görülür olması ya da nefisini görmesini insanların onu görmesi konusunu içermeksizin savunmanın faydalı bulunmamasıdır. Bu nedenle rü’yetullahı savunanlar, konuyu insanların Allah’ı görmesi bağlamında ele alıp savunmuştur.⁵⁹⁶ Bu çerçevede insanların Allah’ı görmesi konunun öncelikli sorunu olmakla birlikte, Allah’ın zâtını görmesi de konu ile ilgili olarak tartışılan meselelerden biridir.

Bâkılânî, rü’yetullahı reddeden grupların Allah’ın görülmeyeceğini ve kendisini görmediğini kabul ettiklerini aktarmaktadır.⁵⁹⁷ Mu‘tezile’nin konuya yaklaşımını belirlemek, Allah’ın görmesinin anlamı ve bunun Allah’ın zâtını görmesine uygulanma biçimini ele almayı gerektirmektedir.

Bağdat Mu‘tezilesi, Allah’ın işitme ve görme sıfatlarını, işitilir ve görülür şeyleri bilmesi olarak yorumlamıştır. Buna karşın Basra Mu‘tezilesi Allah’ın canlı (*hayy*) olmasına ek bir sıfat olarak idraki gerekli görmekte ve onun işitilir ve görülür şeyleri idrak ettiğini kabul etmektedir.⁵⁹⁸ Bağdat Mu‘tezilesi’nin, İskâfî (ö. 240/854) ve Ka‘bî’nin Allah’ın görmediği, gören olmasının anlamının görülürleri bilmesi olduğu yaklaşımı, muhalif mezheplere mensup kelimcilerin da genel algısıdır.⁵⁹⁹

Ancak Allah’ın görme sıfatını Basra Mu‘tezilesi’nin de bilme olarak yorumladığı özel bir durum vardır. Allah’ın ezelde bu sıfatlara sahip olmasının açıklanabilmesi için Basra Mu‘tezilesi’nin de bu görüşü ifade ettiği görülür. Ka‘bî, Allâf dışında Mu‘tezile’nin, Allah’ın ezelden beri işiten (*semî‘*) ve gören (*basîr*) olmasının anlamını, ses, kişiler ve benzeri şeylerin kendisine ezelden beri gizli olmadığı şeklinde yorumladığını aktarır.⁶⁰⁰ Eş‘arî, Ebû Ali’nin Allah’ın ezelde gören

⁵⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû‘*, 1: 207^{:17-20}.

⁵⁹⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170^{:17-19}.

⁵⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl*, 168^{:5-8}; Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, 112^{:4-6}; İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 212^{:2-13}.

⁵⁹⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 175^{:9-12}; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 97^{:17-98^{:3}}; Cüveynî, *el-İrşâd*, 176^{:14-15}; Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 562^{:4-8}; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1: 57^{:9}.

⁶⁰⁰ Ka‘bî, *Makâlât*, 260^{:8-16}.

olmasının anlamını ezelde bilen olması şeklinde açıkladığını aktarmaktadır.⁶⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr da, Allah'ın ezelde işiten ve gören olması ile bilen (*âlim*) olmasının kastedildiğini söyler. Ancak bu yaklaşım, ezelde var olmayan şeyin idrake konu olmayacağı kabulü açısından Allah'ın bu sıfatların ismi fâil veznindeki formu (sâmi', râî) ile vasıflanmasının ifade ettiği anlam bağlamında bir tartışmadır.⁶⁰² Mutlak olarak Allah'ın görmesi ve işitmesi bilgi olarak yorumlanmamakta, henüz bu idrak edilirler var olmadan önce, bunların var olacağını bilmesi ancak idrakine konu olmaması açısından Allah'ın sıfatlarının hangi şekilde ifade edileceği tartışılmaktadır. Bu nedenle Allah'ın görmesinin bilme olarak yorumlanmasının Mu'tezile'nin genel kabulü olduğu söylenemez. Bu bağlamda Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin Allah'ın alim olmak dışında bir anlama gelecek gören olmasını kabul etmemesini Hristiyanlara uydular diyerek eleştirmesi,⁶⁰³ en azından Basra Mu'tezilesi için haksız bir eleştiridir.

Allah'ın zâtını görmesi meselesi, diğer varlıkların Allah'ın görmesine konu olmasının açıklanma şeklinin, zâtı için de geçerli olup olmaması ile ilgili bir sorundur. Mu'tezile Allah'ın görülemez olmasından ötürü kendisini ezelden beri görmediğini kabul etmektedir.⁶⁰⁴ Ancak bunu Basra Mu'tezilesi'ne mensup bir isim olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın söylemesi, Mu'tezile'nin iki ana kolu arasındaki muhtemel yaklaşım farkını ifade etmeyi gerektirmektedir.

Bağdat Mu'tezilesi'nin Allah'ın görmesini bilme olarak yorumlaması, zâtını bilme anlamında gördüğünü kabul etmelerini mümkün kılabilir görünmektedir. Ancak bu konuda rü'yetullahı reddetme hassasiyeti nedeniyle Allah'ın zâtını bilme anlamında bile göremeyeceğini söylemiş olma ihtimalleri de vardır. Nitekim daha önce geçtiği üzere Basra Mu'tezilesi mensubu olan Hişâm b. Amr el-Fuâtî⁶⁰⁵ ve Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'nin⁶⁰⁶ Allah'ın bilme anlamında bile görülemeyeceğini söylemesi, Basra Mu'tezilesi'nde bile tartışmalı olduğu söylenebilir olan konunun, daha sert tutum sergileyen Bağdat Mu'tezilesi'nde benimsendiğini

⁶⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 527:6-7.

⁶⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5: 242:3-6.

⁶⁰³ Eş'arî, *el-İbâne*, 122:2-8.

⁶⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 272:19-273:4.

⁶⁰⁵ Ka'bî, *Makâlât*, 249:1-3.

⁶⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 157:10-13, 216:12-13.

düşünmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak kaynaklarda onların bu konudaki yaklaşımlarına ilişkin bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Basra Mu‘tezilesi’nin Allah’ın görülürleri idrak ettiğini kabul etmesi, onun zâtının görme idrakine konu olmayacağını güçlü şekilde savunmaları nedeniyle Allah’ın zâtını gördüğünü kabul etmelerini engellemiştir. Ebû Ali el-Cübbâi Allah’ı görmenin imkansızlığı nedeniyle Allah’ın görülür olmadığını düşünür⁶⁰⁷ ve Allah’ın görülmemesi nedeni ile kendisini de görmediğini ifade eder.⁶⁰⁸ Ebû Hâşim Allah’ın zâtını göremediğini kabul etmektedir. O, Allah’ın zâtının şahitteki görülürlerden farklı olmasına rağmen zâtını görebildiğini söylemenin, diğer duyu organları ile idrakini mümkün görmeyi gerektireceği kanaatindedir.⁶⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr da Allah’ın nefsinin görmesinin imkansız olduğunu, bu nedenle görülmesinin de imkansız olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allahın görülür olması ve nefsinin görmesi, görülmesini mümkün kılacak bir durumdur. O, bunun imkansızlığının Allah’ın zâtını görmesi ve göstermesini imkansız kıldığını kabul etmektedir.⁶¹⁰ Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr’a göre rü’yetullah’ın gerçekleşmeyeceğinin ortaya konulması Allah’ın da kendi zâtını göremeyeceğinin delilidir.⁶¹¹ Bu bağlamda Basra Mu‘tezilesi’nin Allah’ın zâtını kelimenin gerçek anlamıyla görmesini mümkün kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bağdâdî’nin, Basra Mu‘tezilesinin Allah’ın nefsinin görmediğini kabul ettiğini söylemesi⁶¹² bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Ebû Ali Allah’ın görmenin hakiki anlamıyla nefsinin gördüğü fikrini kabul etmese de, Eş‘arî’nin aktardığına göre Allah’ın nefsinin bilmesi anlamında gördüğünü kabul etmektedir.⁶¹³ Nitekim Ebû Ali’nin, zâtı ezelde var olduğu için Allah’ın zâtını ezelde gören olarak nitelenebileceğini kabul etmesi,⁶¹⁴ Allah’ın kendisini görmediğini iddia etmesi nedeniyle ezelde bilme anlamında zâtını görmesinin mümkün olduğunu düşündüğüne işaret etmektedir. Ebû Ali’den sonraki Basra Mu‘tezilesi’nin de bu

⁶⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 94:¹³⁻¹⁵.

⁶⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 95:¹⁶⁻¹⁷.

⁶⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 103:⁷⁻¹².

⁶¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 91:¹¹⁻¹⁴.

⁶¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 93:⁸⁻¹¹.

⁶¹² Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 98:²⁻³.

⁶¹³ Eş‘arî, *Makâlât*, 527:⁶⁻⁷.

⁶¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 5: 242:⁶⁻⁹.

konuda onu takip ettiği ve Allah'ın bilme anlamında zâtını görmesini kabul ettiğini düşünmeye engel olacak bir gerekçe bulunmamaktadır.

Bu çerçevede, Bağdat Mu'tezilesi'nin tavrı belirlenememekle birlikte Mu'tezile'nin Allah'ın zâtını bilme anlamında gördüğünün söylenebileceğini kabul ettiği tamamen tahmine dayalı olarak iddia edilebilir görünmektedir. Ancak Mu'tezile Allah'ın zâtını gerçek anlamda gördüğünü kabul etmemiştir. Nitekim Bâkılânî Mu'tezile'nin tamamının⁶¹⁵ Cüveynî ise çoğunluğunun Allah'ın kendisini görmediğini kabul ettiğini söylemektedir.⁶¹⁶ Cüveynî, Mu'tezile'den bir grubun Allah'ın nefsinin gördüğünü ancak, muhdes varlıkların yalnızca duyu organı ve ışının ittisali ile görebilmeleri sebebiyle Allah'ı görmelerinin imkansız olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.⁶¹⁷ Cüveynî'nin bu açıklamanın hemen ardından Allah'ın görülemeyeceği ve zâtını görmediğini kabul edenlerden bahsedip bunun Neccâr'ın açıklaması olduğunu söylemesi, Allah'ın görülmesini gözü kalbe dönüştürüp bunda bilgi yaratması ile açıklayan⁶¹⁸ Neccâr'ın konuyla kurulan ilişkisi açısından Cüveynî'nin kastının Mu'tezile'nin bazı mensuplarının Allah'ın zâtını gerçek anlamıyla gördüğünü kabul ettikleri iddiası olduğunu gösterir. Cüveynî'nin bu iddiası ve Pezdevî'nin de Mu'tezile'den bazılarının Allah'ın zâtını ve başkalarını gördüğünü söylemesi,⁶¹⁹ ancak zâtını görmesinin bilme olarak açıklandığının kabul edilmesi durumunda doğrulanabilir iddialardır. Aksi taktirde Mu'tezile'nin bazı mensuplarının Allah'ın zâtını kelimenin gerçek anlamıyla gördüğü iddia edilmiş olur ki, bu iddiayı Mu'tezile'nin benimsemediği açıktır. Mu'tezile'nin kabul ettiği en uç nokta, Allah'ın zâtını bilmesi anlamında görmesidir.

Bu açıdan Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen⁶²⁰ ve bu kaynaklara dayanılarak ifade edilen,⁶²¹ Mu'tezile'nin çoğunluğunun Allah'ın zâtını görmesinin mümkün

⁶¹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170:¹⁷⁻¹⁹.

⁶¹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 176:¹⁰⁻¹².

⁶¹⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 176:¹²⁻¹⁵.

⁶¹⁸ Ka'bî, *Makâlât*, 248:⁸⁻¹⁰; Eş'arî, *Makâlât*, 216:⁸⁻⁹.

⁶¹⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 43:⁶⁻⁷.

⁶²⁰ Örneğin Şehristânî Mu'tezile'nin Allah'ın zâtını gördüğünü kabul ettiğini, Ka'bî'nin ise mezhebine muhalefet ederek görmeyi mutlak olarak bilme olarak yorumladığını söylemektedir. Böylece o, Mu'tezile'nin çoğunluğunun Allah'ın zâtını gördüğü kanaatini benimsediğini iddia etmektedir. (Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 90:⁹⁻¹².)

⁶²¹ Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi", 56.

olduğunu kabul ettiği iddiası hatalı görünmektedir.

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler Allah’ın kelimenin gerçek anlamıyla gören olduğunu tartışmasız kabul etmektedir.⁶²² Ehl-i Sünnet Allah’ın hem zâtını hem de varlıkları gördüğünü kabul etmiştir.⁶²³ Bu çerçevede Allah’ın ezeli bir rü’yetle tüm görülürleri ve ezelden beri nefsinin gördüğü kabul edilmiştir.⁶²⁴ Bu mezheplerde Allah’ın zâtını gördüğü kabulü, görenlerin görülmesinin mümkün olması iddiası çerçevesinde savunulmaktadır. Eş‘arî, Allah’ın varlıkları (*şey*) gördüğünü, varlıkları gördüğü için kendisini de gördüğünü söyler. Kendini görenin nefsinin insanlara göstermesinin mümkün olduğunu belirten Eş‘arî, bu düşüncesini nefsinin bilmeyenin varlıkları bilemeyeceği kabulüne dayandırmaktadır. Ona göre Allah varlıkları bildiğinden nefsinin de bilir, nefsinin göremeyen diğer varlıkları da göremez.⁶²⁵ Konuyla ilgili olarak Eş‘arî şöyle der:

“Allah şeyleri gören olduğundan nefsinin görendir, nefsinin gördüğünden ötürü onu bize göstermesi de mümkündür, tıpkı nefsinin bilen olduğunda bize nefsinin bildirmesinin mümkün olması gibi.”⁶²⁶

Bâkılânî bütün görenlerin görülmesinin mümkün olduğunu, Allah’ın da tüm görülürleri görmesi nedeniyle görülmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁶²⁷ Bağdâdî de, Allah’ın varlıkları gördüğünü ama kendini görmediğini söylemenin, kendisi dışındakileri bilip kendisini bilmediğini söylemek gibi saçma bir ifade olduğu kanaatindedir.⁶²⁸

Buna karşın Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın görülürleri idrak etmesinin zâtını görmesini gerektirmeyeceğini düşünür. O, şahitte görenin kendisini de görmesinden hareketle bunun iddia edilemeyeceğini, Allah’ın görmek için duyu organına ihtiyaç duymaması gibi, görmesine rağmen zâtını görmemesinin mümkün olduğunu iddia eder. Ona göre görmek, kendini görmeyi gerektirmez. Çünkü görmek, görenle değil

⁶²² Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 25:8-12; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 23:7-8; İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:6; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 563:15-564:2.

⁶²³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 43:4; Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 1: 416:11-12.

⁶²⁴ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 26:11-14; İbn Fûrek, *Mücerred*, 79:16; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97:13-14.

⁶²⁵ Eş‘arî, *el-İbâne*, 52:6-10.

⁶²⁶ Eş‘arî, *el-İbâne*, 52:11-13.

⁶²⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 175:4-6.

⁶²⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:8-9.

şeyin görülmesini mümkün kılan bir sıfat üzere olması ile, görülenle ilgilidir. Mu‘tezile bu ilkeyi rü‘yetullah konusunda sıklıkla vurgular. Şahitte gören varlıkların cisim olması görülmeleri sonucunu da doğurmaktadır ancak Kâdî Abdülcebbar’a göre aynı durumun Allah için geçerli olmadığı açıktır.⁶²⁹ Allah’ın görmenin fiziksel şartları ile ilişkilendirilememesi Mu‘tezile’ye göre onun zâtı itibarıyla görülemeyeceğini göstermektedir.⁶³⁰ Kâdî Abdülcebbar Allah’ın cisim yaratmaya kadir olmasına rağmen insanın buna kadir olmamasının, Allah’ın -insan onu göremese de- kendisini görebileceğine delil olarak kullanılmasına karşıdır. O, kudretlerin farklılığını kâdirler ile ilgili olması nedeni ile mümkün görürken, zâtı itibarıyla var olması mümkün olmayacak bir nesne konusunda -zâtı sebebiyle kâdir olan da dahil- bütün kâdirlerin aynı konumda olduğunu ve onu var kılamayacaklarını söyler. Bu açıdan o, Allah’ın zâtını görmesinin görmenin görenle değil görülenle ilgili boyutuna ilişkin olduğunu ve görülenin zâtının görülme durumunu herkeste ortak olacak şekilde belirleyeceğini vurgular.⁶³¹ Bu nedenle ona göre Allah zâtı sebebiyle gören olsa da, zâtının görülmesi imkansız olduğu için kendisi de zâtını göremez. Kâdî Abdülcebbar Allah’ın görmesine rağmen görülmemesini hareket olgusuna benzeterek de savunmaktadır. Ona göre Allah’ın hareket ettirici olmasına rağmen kendisinin hareket ettiğinin söylenememesine benzer şekilde Allah görür ama zâtını göremez.⁶³²

Netice itibarıyla, Mu‘tezile’nin Allah’ın zâtı itibarıyla görülemez olmasından ötürü zâtını görmediğini, Eş‘ariyye’nin ise gören varlıkların görülmesi gerektiğinden dolayı, basîr olan Allah’ın zâtını gördüğünü iddia ettiğini söylemek mümkündür.

Rü‘yetullah konusunun kelimada ele alınışına ilişkin tasvir ve değerlendirmeler böylece tamamlanmıştır. Şimdi kelamcıların görme konusuna yaklaşımlarını, bu duyumun fiziksel boyutuna ilişkin açıklamalara özel vurgu yaparak ele almak istiyoruz.

⁶²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 176⁴-177⁷.

⁶³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 91¹⁵-92³.

⁶³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 95²⁰-96⁸.

⁶³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 178⁴⁻⁹.

İKİNCİ BÖLÜM

RÜ'YETULLAH MESELESİNDE BİLİM İZLERİ: MÜTEKADDİMÛN DÖNEMİ KELAM EKOLLERİNİN GÖRME KONUSUNA YAKLAŞIMI

RÜ'YETULLAH MESELESİNDE BİLİM İZLERİ: MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELAM EKOLLERİNİN GÖRME KONUSUNA YAKLAŞIMI

Kelamcılarının hicri ilk beş yüzyılda bilim ile kurdukları ilişkiyi incelemek, bilimin bugün kabul edilen yöntem ve sınırlılıkları çerçevesinde o tarihe bakmak ve bugüne benzer yaklaşım bulmaya çalışmak anlamına gelmemelidir. Geçmiş yüz hatta binyıllarda gerçekleştirilen bilim çabasını konu edinen bilim tarihi, eski çağlara bugünün gözlüğüyle bakmanın sorunlu taraflarına dikkat çeker.

Bilim insanının bugünün teorisini benimsemesi ve kullanması faydalı olsa da, bilim tarihçisi için böyle bir benimseme uygun değildir.¹ Antik bilimin antik bilim olarak çalışılması ve bugünün bakış açısı ve bilimi ile değerlendirilmemesi gerektiği² düşüncesi pek çok bilim tarihçisi tarafından dile getirilmiştir. Bu dönemdeki bilimi modern bilimin içeriği bağlamında değerlendirmek ve modern bilimde yeri olmayan şeyleri bilim adıyla anmamak, bu dönemleri olduğu gibi değil anakronik şekilde, bugünün bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelir.³ Bu çerçevede bilimin tanımı bile, bilim tarihi çalışmalarında anakronizme neden olabilir.⁴ Bu nedenle bilim tarihçilerinin bilimde en yeni olanı geçmişte araması, hem bilimsel sayılan malzemeyi ciddi anlamda azaltır hem de bu malzemenin iç bütünlüğünü bozar. Halbuki yöntemi farklı olsa da bu dönemlerde de tabiata büyük ilgi duyulduğu açıktır.⁵ Bu açıdan bilimin temel öğelerinin o dönemlerde de mevcut olduğu kabul edilmelidir. Amaç ve yöntem açısından modern bilimden önemli farklılıklara sahip olsa da bu bilgiler bilim

¹ David Pingree, "Hellenophilia versus the History of Science", *Isis* 83/4 (Aralık 1992): 561.

² T. E. Rihll, *Greek science* (Oxford - New York: Oxford University Press, 1999), 1-2. Berggren bu yaklaşımı matematik bilimi açısından çözümlemektedir. O, matematiğin geçirdiği tarihsel süreci değerlendirmek yerine eski matematiğe bugünün matematiğine yaptığı öncülük çerçevesinde değer atfetmenin ilginin bugüne yönelik olmasından kaynaklandığını ifade eder. (J. L. Berggren, "Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: A Cultural Perspective", *Journal of Islamic Social Sciences* 9/3 (1992): 311-312.) Açık ki bu tutum bu bilimin tarihinin çalışılması açısından uygun bir tavır değildir.

³ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450, Second Edition* (University of Chicago Press, 2010), 2-3.

⁴ Rihll, *Greek science*, 1.

⁵ David C. Lindberg - Michael H. Shank, "Introduction", *The Cambridge History of Science: Volume 2, Medieval Science*, ed. David C. Lindberg - Michael H. Shank (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003), 5.

adıla anılmayı hak eder.⁶ Bu çerçevede bilim, bilim insanlarının bugünkü pratikleri ile sınırlanmamalı ve yalnızca bugünün bilimi bilim olarak tanımlanmamalıdır.⁷

Bilim tarihçilerinin modern bilimin öncüsü olan ve çok çeşitlilik gösteren bu çabaları inceleyebilmek için bilimi oldukça geniş şekilde tanımlaması gerekmektedir.⁸ Pingree (1933-2005), Antik Mezopotamya, Antik ve Ortaçağ Yunan, Hint ve Ortaçağ İslamı'nda uygulanan, bir kısmında kesinlik olmasa da kesin bilimler⁹ olarak adlandırdığı astronomi, astroloji, sihir, tıp gibi pratiklerin bilim olarak adlandırılmasını gerekli görmektedir. Nitekim bu çalışmalar yaşadıkları toplumların tarihi bağlamında bilimdirler, hatta ona göre bugün de bu kültürel bağlamı devam ettiren uygulayanları açısından bilimdirler.¹⁰

Ancak Yunan öncesi medeniyetlerde var olan ve sonradan doğa felsefesi olarak tanımlanacak alanlara yönelik ilgi ve araştırmanın bilim olarak kategorize edilmesi bilim tarihçisinin benimseyeceği tercih ile ilişkilendirilmektedir.¹¹ Bu bağlamda, bilimin kapsamının çok geniş tutulması mümkün kabul edilmekle birlikte, bilim tarihçilerinin Antik Yunan bilimine bu adı vermenin daha kolay açıklanabilir olduğu kanaatini taşıdıkları söylenebilir. Greklerin bilimi icad ettiği düşüncesi, doğal nedensellik (*natural casuality*) ve akli kanıt kavramlarını ortaya koymaları, tabii olayları açıklamak için doğa üstü güçleri kullanmamaya çalışmaları ve yalnızca gözlem kayıtları tutmayıp olgular arası ilişkileri neden sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklamaları gibi hususlarla ilişkilendirilmektedir.¹² Bu iddia, Babilliler tarafından bin iki yüz yıl öncesinde bilinen matematiksel düzenliliğin, Pisagor (M.Ö. 570 [?]-500 [?]) tarafından tüm özel durumlar için geçerli bir teorem haline getirilmesi ile örneklenir.¹³ Kapsayıcı teoremin geliştirilmesi, münferit durumların bilinebilmesi ve

⁶ Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 2-3.

⁷ Pingree, "Hellenophilia versus the History of Science", 555.

⁸ Lindberg - Shank, "Introduction", 6.

⁹ Çoğunlukla pozitif bilimler ifadesiyle çevrilmesi tercih edilen *exact sciences*, ifadedeki kesinlik vurgusundan ötürü kesin bilimler olarak çevrilmiştir.

¹⁰ David Pingree, "Hellenophilia versus the History of Science", 554.

¹¹ Edward Grant, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 42.

¹² Rihll, *Greek science*, 16.

¹³ Rihll, *Greek science*, 18.

hesaplanabilmesinden bir adım ilerisine, teori kurmaya işaret ettiğinden, yaklaşımın bilim olarak adlandırılma imkanı daha güçlü olarak savunulabilmektedir.

Modern bilim öncesi dönemin konuya bakışını belirlediği kabul edilen Aristoteles (M.Ö. 384-322), teorik bilimleri değişmeyen konu edinen bilimler olan metafizik ve matematik ile değişime ve harekete konu olanı inceleyen doğa felsefesi, diğer adıyla fizik olmak üzere üçe ayırmaktadır.¹⁴

Matematiksel bilimler yalnızca geometri ve sayı teorisi gibi pür matematiği içermez, doğal olgulara uygulamalı matematik olarak tanımlanabilecek astronomi ve içerisinde görme konusunun da incelendiği geometrik optik gibi alanları da içerir.¹⁵ Aristoteles bu bilimlerin pür matematikten daha fiziksel alanlar olduğunu belirtse de bunları matematik içerisine eklemiştir.¹⁶ Bu bilimler tam olarak ne matematik ne de doğa felsefesi kategorisinde değerlendirilmeye müsait olduğu için, Ortaçağ'da iki bilimin arasındaki bilim anlamında orta bilim (*middle sciences*) olarak anılmıştır.¹⁷ Optik gibi bu bilimlerin, İslam dünyasındaki adlarından biri de *orta bilimler*dir. Bu adlandırma, optiğin üstün metafizikle düşük fizik bilimleri arasına yerleştirilmesinden kaynaklanmıştır.¹⁸ İslam dünyasında bu bilimler bileşik (müşterek-mürekkeb) bilimler olarak da sınıflanmıştır.¹⁹ Bu çağlarda bilim olarak kabul edilen Yunan optiğinin, modern anlamda da bir bilim seviyesine eriştiği ve pozitif bilim sayılabileceği kabul edilmektedir. Bu çerçevede doğa bilimlerinin optik, akustik, mekanik, statik ve hidrostatik dalları modern bilim öncesinde teşekkül etmiş birer bilim dalıdır.²⁰

Teorik bilimlerin üçüncüsü olan ve harekete konu olanı inceleyen fizik, doğa felsefesi (*natural philosophy*) adıyla anılır. İlk olarak Aristoteles'in doğa felsefesini

¹⁴ Grant, *A History of Natural Philosophy*, 42, 52.

¹⁵ Jamil Ragep, "Islamic Culture and Natural Sciences", *The Cambridge History of Science: Volume 2, Medieval Science*, ed. David C. Lindberg - Michael H. Shank (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003), 29.

¹⁶ Leonid Zhmud, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008), 121.

¹⁷ Grant, *A History of Natural Philosophy*, 43.

¹⁸ Elaheh Kheirandish, "Organizing Scientific Knowledge: The 'Mixed' Sciences In Early Classifications", *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. Gerhard Endress (Leiden: Brill, 2006), 138-139.

¹⁹ Kheirandish, "Organizing Scientific Knowledge", 137.

²⁰ Zhmud, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, 12, 20; A. Mark Smith, "Greek Optics", *The Cambridge History of Science: Volume 1, Ancient Science*, ed. Alexander Jones - Liba Taub (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 1: 413.

tanımlaması, sınırlarını çizmesi ve metodunu belirlemesi ile ayrı bir araştırma alanı olarak doğa felsefesinin teşekkül ettiği kabul edilmektedir.²¹ Antik dönem bilginlerinin kendi terminolojisi olan doğa felsefesi, tabiatın maddi sebeplilik ilkesi etrafındaki sorularla incelenmesine odaklanır.²² Bu incelemede hareket ve hareket için gerekli olduğu kabul edilen mekan, boşluk ve zaman gibi konular ele alınmaktadır.²³ Doğa felsefesinde ayrıca duyu bilgisi konusu da ele alınır. Bunu gösteren örneklerden biri, Aristoteles'in *Doğa Bilimleri Üzerine*'de (*Parva Naturalia*) ele alacağı konuları doğa felsefecisinin incelemesi gereken konular olarak tasvir etmesinin²⁴ ardından algı ve algının nesnelere konusunu ele alırken görme duyumunun gerçekleşmesini incelemesidir.²⁵ Buna bir diğer örnek olarak Hrisippos'un (M.Ö. 280-207) *Doğa Felsefesi* eserinin ikinci kitabında görme olgusunu açıkladığının aktarılması²⁶ zikredilebilir.

Doğa felsefesi içerisinde ele alınmakla fizik, Antik Yunan'da felsefenin bir parçası sayılsa da,²⁷ geniş anlamıyla bilim içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim bir bilim olarak fizik, yakın tarihe kadar doğa felsefesi olarak adlandırılmıştır. Newton'un (1643-1727) XVII. yy.'ın sonunda doğa felsefesi olarak andığı²⁸ fiziğin bilim olarak adlandırılması ondokuzuncu yüzyılı bulmuştur.²⁹ Bu nedenle doğa felsefesinin de bilim olarak adlandırılması mümkündür.

Görme olgusunun ele alındığı optik ve doğa felsefesinin bilim olarak adlandırılması, kelimcilerin görme konusunu inceleme faaliyetlerinin de bilim olarak adlandırılmasını mümkün kılmaktadır. Bugünün kelimcilerinin değil mütekaddimûn

²¹ Grant, *A History of Natural Philosophy*, 42.

²² Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 3.

²³ Jon McGinnis, "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/arabic-islamic-natural/>.

²⁴ Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*, trc. Elif Günçe, 2. Bs (İstanbul: Morpa, 2004), 41.

²⁵ Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine*, 43-50, 63-64, 70.

²⁶ Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trc. C. D. Yonge (London: Henry G. Bohn, 1853), 317.

²⁷ Zhmud, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, 11-12.

²⁸ Isaac Newton'un başyapıtı olan ve 1687'de yayımlanan kitabı *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica)* adını taşımaktadır. Detaylı bilgi için bk. I. B. Cohen, "Newton, Isaac", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie (New York: Scribner, 1974), 10: 65-78.

²⁹ Zhmud, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, 21-22.

dönemi kelamcılarının bilime bakışı ve döneminin bilimiyle kurduğu ilişkiyi incelemek, bilimi bilim tarihi perspektifinden oldukça genel bir çerçeve içerisinde tanımlamayı ve konu edinmeyi gerektirmektedir. Varlık ve hareketin açıklanmasını temel meselelerinden yapmalarından ötürü doğa felsefecisi olarak da adlandırılan³⁰ kelamcılarının bu çerçevedeki değerlendirmeleri üzerinden kelamın bilime bakış açısını tespit etmek mümkündür. Bu bakımdan bilimden kasıt, erken dönemde felsefe içerisinde olsun, ayrı bir alan olarak teşekkül etmiş olsun, bilim tarihi yazımında bilim olarak değerlendirilen alanlardır.

Rü'yetullah meselesi Allah'ın görülmesinin yani teolojik bir esasın incelemesi olsa da, bunun mümkün olup olmadığı yalnızca dini metinlerden hareketle ortaya konulmamıştır. Görme duyumunun gerçekleşmesinin gerektirdiği bireysel ve çevresel şartlar yanında, gerçekleşme biçimi konusundaki kabuller de rü'yetullah konusuna yaklaşımları etkilemiştir. Bu nedenle, kelamcılarının görme konusunu müstakil başlıklarda değilse de satır aralarında ele aldığı, konuya tutarlı ve sistemli bir yaklaşım getirme çabası gösterdiği söylenmelidir. Bu tavrın, kelim ekollerinin dönemin bilimi ile, ister etkilenme ister eleştiri bağlamında olsun, ilişki kurmasına yol açtığı görülmektedir. Bilimle kurulan bu ilişki kimi zaman doğrudan olmayıp muhalif mezhebin eleştirisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, konunun kelam ekollerinin bilime yaklaşımını tespit etmek için iyi bir zemin oluşturmasına engel değildir. Nihayetinde görme konusu dönemin biliminin ele aldığı bir konudur ve kelamcının konuya ilişkin değerlendirmeleri de bu bilimsel çabanın bir parçasıdır.

Kelamın bilim ile ilişkisini inceleyen çeşitli çalışmalar da bu perspektiften hareket etmektedir. Örneğin bu ilişkiyi Nazzâm üzerinden çözümleyen Ess, Nazzâm'ın atomculuk eleştirisi, tafrâ ile harekete ilişkin kimi sorunları örnek olaylar üzerinden değerlendirmesi, kümûn-zuhûr teorisini odunda ateşin varlığını açıklama konusunda kullanması³¹ ve Yunan felsefe geleneğinde hareket gibi çeşitli konularda yapılan açıklamalardan yararlanmasını çözümlemesi için esas almakla, bu açıklamaları dönemin bilimi olarak tanımlamakta ve kelamcının bu bilime bakışı

³⁰ McGinnis, "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science"; Anton M. Heinen, "Mutakallimun and Mathematicians", *Der Islam* 55/1 (1978): 59-60.

³¹ Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 272-284.

üzerinden ilişkiyi tahlil etmektedir.³² Pines (1908-1990) de İslam dünyasında benimsenen fizik teorilerini bilim olarak adlandırmaktadır.³³ Bu çerçevede kelimelerin bilim tarihinin bir parçası olarak da görülebilir.³⁴

Bu perspektiften hareketle biz de bu bölümde ana mesele olarak kelâm ekollerinin görme konusuna yaklaşımını ele alacak ve bu ekollerin görme konusundaki kabulleri çerçevesinde bilime bakışını tespit etmeye çalışacağız. Görme duyumunun gerçekleşmesi konusunda tüm mezhepler belli asgari şartları benimser. Öncelikle, görmenin meydana gelmesinden önce var olması gereken bu şartları ele almak istiyoruz.

2.1. GÖRMENİN GERÇEKLEŞMESİNİN ASGARİ GEREKLİLİKLERİ

Konuyla ilgili görüşü olan bütün mezhepler görmenin gerçekleşebilmesi için bazı gereksinimler olduğunu kabul etmiştir. Görmenin gerçekleşmesinin kendisine bağlı olduğu bu şartlar canlılık, bünye ve duyu organı olarak ifade edilebilir. Mu‘tezile görmenin meydana gelebilmesi için bu üç şartın birlikte bulunması gerektiğini düşünürken, Eş‘arîler görmenin gerçekleşmesi için yalnızca hayat şartının gerekliliğini kabul etmiştir. Bu çerçevede, ortak nokta olan canlılık, görmenin en temel şartıdır. Bu ekoller ortak bir şekilde, görmenin görende canlılığın bulunmasını gerektirdiğini kabul etmektedir.

Mu‘tezile, canlılığı görmenin öncelikli şartı olarak belirlemiştir.³⁵ Kâdî Abdülcebbar görmeyi ve idrak etmeyi gerektiren canlılık olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Eş‘arîler görmeyi, canlılığın yetkinliğinin doğal bir unsuru olarak kabul etmektedir. Eş‘arî, canlılığın (*hayy*) işitilir ve görülürler var olup, duyma ve görmesine

³² Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 276, 285.

³³ Shlomo Pines, “What was Original in Arabic Science?”, *Collected Works of Shlomo Pines: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science* (Jerusalem: Brill, 1986), 331, 344-345, 353.

³⁴ Osman Demir, “İcî Kelâmında Fizik”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 386.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 53:¹⁸⁻¹⁹, 55:¹⁵⁻¹⁷.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 81:⁵, 34:¹⁻³.

engel bir eksikliği olmaması halinde duyup göreceğini ifade etmektedir.³⁷ Hatta onlar, görmenin varlığının tek şartının ilgili mahalde hayat olması olduğunu ifade etmiştir.³⁸

Ortak kabul olan canlılığın görme için şart olması, yalnızca zâtı itibarıyla gören Allah açısından ortak bir açıklamanın benimsenmesini sağlamıştır. Allah'ın görmesi, ortak şekilde onun kendinde eksiklik bulunmayan bir canlı olması ile ilişkilendirilmektedir. Eş'arî, Allah'ın görme (*basar*) ve işitme (*sem*) sıfatlarını canlı olması ile ilişkilendirir.³⁹ Ebû Hâşim Allah'ın canlı olduğu için idrak ettiğini söyler.⁴⁰ Ancak zâtı itibarıyla gören olmayan insanın durumu, Mu'tezile'ye göre farklı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Mu'tezile, görülürleri idrak hususunda yalnızca *lizâtihi hayy* olan Allah'ın duyu organına ihtiyaç duymayacağını kabul etmektedir. Böyle bir varlık görülürleri idrak için hayat mahalline ihtiyaçtan müstağnidir.⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr gözün görülürleri idrak için bir alet olduğunu, kadîm olanın görmek için alete ihtiyaç duymayacağını ve canlı olması nedeniyle göreceğini ifade eder.⁴² Bu nedenle İbn Metteveyh, şahitte tecrübe edilen görme biçiminin ve şartlarının Allah'ın görmesi ile kıyaslanamayacağını, bunun nedeninin insanın görmesinin duyu organı ile gerçekleşmesi olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre Allah ile insanın görmesi arasındaki fark Allah'ın zâtından dolayı canlı olması, insanın ise kendisine hulûl eden hayattan dolayı canlı olması ve görülürleri idrakinde göze ihtiyaç duymasıdır.⁴⁴ Bu fark hayatın idraki gerektiren şey olması kabulünü değiştirmese de, insanın görmesini açıklama biçiminde önemli farklılıklara yol açmaktadır. Mu'tezile, insanın canlı olmak için bünyeye, görmek için de görme aleti olan göze ihtiyaç duyduğunu kabul etmiştir. Eş'arîler ise insanın görmesini yalnızca canlılık şartı ile ilişkilendirmiş ve görme olgusunun bünye ve alete ihtiyaçtan bağımsız olduğunu iddia etmiştir.

³⁷ Eş'arî, *el-Lüma*, 25:⁸⁻¹², 26:¹¹⁻¹⁴.

³⁸ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 28:¹⁶⁻²⁹:2.

³⁹ Eş'arî, *el-Lüma*, 26:¹¹⁻¹⁴.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 53:¹⁸⁻¹⁹.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 36:⁸⁻¹⁰; Nisâbûrî, *fi 't-Tevhîd*, 562:⁸⁻⁹.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64:³⁻⁴; a.mlf., "el-Muhtasar", 1: 211:⁸⁻¹³.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû*, 1: 208:¹²⁻¹³.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 34:¹⁻³, 53:¹⁸⁻¹⁹.

Mu'tezile'nin canlılık için kollektif bir bütün oluşturan organik bünyeyi önşart olarak kabul ettiği görülmektedir. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn es-Sâlihî⁴⁵ ve Salih Kubbe⁴⁶ Allah'ın taş gibi cansız varlıklarda hayat yaratmasını ve bu varlığın şekli (*hey'et*) aynı kalmasına rağmen canlı olmasını mümkün görmüşse de Mu'tezile'nin diğer mensupları bunun mümkün olmadığını, taşın yapısı (*bünye*) ve şekli değişmeden canlı olmasının imkansız olduğunu kabul etmiştir.⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr canlılık için bünyeye ihtiyaç olduğunu,⁴⁸ Ebû Ali de canlılığın bünyesi parçalanıp ortadan kalktığında hayatının devam edemeyeceğini ve ölümün zorunlu olarak meydana geleceğini kabul etmektedir.⁴⁹

Eş'arîler ise, canlılık için bünyenin gerekmediğini savunmaktadır.⁵⁰ İbn Fûrek, Eş'arî'nin rü'yetin özel bir mahalli gerektirmediğini düşündüğünü aktarır. Ona göre kendisinde hayat bulunan bütün cüzlerde, ister bu cüzler tek başına olsun, ister herhangi bir şekilde birleşmiş olsun görme bulunabilir.⁵¹ Bu yaklaşım tarzı, bünyeyi görme için zorunlu olmayan ama görmeye engel de olmayan bir husus olarak tasvir etmektedir. Eş'ariyye, canlılık için bünyenin gerekli olmadığını kanıtlama çabası da göstermektedir. Bağdâdî hayat için bünyenin şart olmadığını göstermek amacıyla, küçük parçalara ayrılan yılanın herbir parçasında canlı imişcesine hareket bulunmasını örnek olarak vermektedir. O, parçalarda görülen bu canlılığın, parçaların mümkün en küçük boyutlara getirilmesi -yani cevherlerine kadar parçalanması- durumunda ortadan kalkmasını âdete ilişkin bir durum olarak değerlendirir ve bu en küçük parçalarda hayat yaratmanın Allah'ın makduru olduğunu kabul eder.⁵² Cüveynî, bünye şartını reddetmeyi gerekçelendirirken, şartın hükmünün şahitte ve gaipte aynı olmasının gerekmesini, güçlendirici bir neden olarak zikretmektedir. Ona göre Mu'tezile'nin benimsediği bu şart, müdrîk olduğu için Allah'ın da bir bünyesinin

⁴⁵ Mu'tezile'nin yedinci tabakasındandır. (Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 281:¹¹.)

⁴⁶ Mu'tezile'nin yedinci tabakasındandır. Eş'ariyye'ye benzer fikirleri göze çarpar. Örneğin kuru odun ateşle bir araya getirildiğinde Allah'ın yanma yerine soğukluk yaratabileceğini kabul etmiştir. (Bk. Ka'bi, *Makâlât*, 360:¹²⁻¹⁶; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 281:¹².)

⁴⁷ Ka'bi, *Makâlât*, 471:⁹⁻¹⁴.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 142:¹⁰⁻¹¹.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 153:¹⁹⁻²⁰.

⁵⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 167:⁹⁻¹¹.

⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 82:²⁵-83:².

⁵² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 29:¹⁷-30:².

olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.⁵³ Ancak bunun kabul edilemez bir iddia olması, ona göre bünyenin şart olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Mu‘tezile’nin buna cevabı ise, yukarıda geçtiği gibi Allah’ın durumunun kendine özgü bir durum olarak değerlendirilmesi ve şahitteki görme tecrübesinin açıklanması için kullanılmamasıdır.

Eş‘arîler, görmenin gerçekleşmesi için gerekli asgari şartı hayat olarak belirleyip bünyenin şart olmadığını iddia etmelerinin doğal bir sonucu olarak, tek cevherde hayat ve görme bulunabileceğini de iddia etmiştir. Eş‘arî hayat olan her parçalanamayan cüzde idrakin varlığını mümkün görmektedir.⁵⁴ O, Allah’ın tek bir cevherde görme yaratabileceğini, bunun o görme ile kendini görebileceğini kabul eder.⁵⁵ Bağdâdî de tek cevherde hayat bulunabileceğini, hayat bulunan her şeyde de idrak bulunabileceğini söylemektedir.⁵⁶ Bu bağlamda Eş‘ariyye’ye göre tek cevherde hayat bulunması mümkün olduğundan idrakler -dolayısıyla görme- de bulunabilir. Ancak İbn Fûrek Eş‘arî’nin idrak vasıtasıyla idrak edenin kendisinde idrakin kâim olduğu cüz olduğu kabulünü eleştirir; canlı, bilen (*âlim*) ve gücü olanı (*kâdir*) bu sıfatların kâim olduğu kişi olarak kabul etmesine rağmen idraki parçacı bir yaklaşımla idrakin kâim olduğu cüzle sınırlayıp idrak eden kişiye bir vurgu yapmamasını zıt tavırlar olarak değerlendirir.⁵⁷ Cüveynî ise bu eleştiriyi makul bulmamaktadır. O, açıklamayı idrak mahallini kuşatan cevherin bu mahalle bir etkisi olmaması ile ilişkilendirir. Ona göre her cevherin mekanı ile sınırlı, kendi arazları ile nitelenmiş olması ve bir cevherin diğer bir cevhere etki edemeyeceği kabulü⁵⁸ bir idrakin tek cevherde olmasını gerektirmektedir.

Eş‘arîler’nin kabul ettiği tek cevherin canlı ve gören olmasını mümkün gören düşünce Mu‘tezile tarafından eleştirilmektedir. Kâdî Abdülcebbar tek cevherin canlı olmasını, bilmesini ve görmesini mümkün görmenin cehalet olduğunu savunmaktadır. Onun yaklaşımını belirleyen husus, bu düşünce biçiminin çok sayıda cevherin bir araya gelmesi ile oluşan canlıların canlılığını açıklayamayacağı iddiasıdır. Ona göre

⁵³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 168:6-11.

⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 264:1.

⁵⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 82:14-15.

⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 28:16-29:2.

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:21-22.

⁵⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 167:11-13.

tek tek bütün cevherlerin canlı olması, canlıların birleşmesi tek bir canlı olmalarını gerektirmeyeceği için, insanın birçok hayatla canlı olmasını gerektirir. O, parçaları ayrı ayrı canlı kabul etmenin, bütüne ilişkin hükümlerde de probleme yol açacağını iddia etmektedir. Ona göre böyle bir durumda varlık bir bütün olarak tasarrufta bulunamaz, bilen ve idrak eden olamaz; her bir organ yaptığı için ayrı ayrı faili olur, konuşan dil olur, zina yapan sırt olmadığı için ceza olarak sırtta sopa vurulamaz.⁵⁹ Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar'ın eleştirisi, tek bir cüzde hayat ve görme gibi sıfatların yaratılmasını mümkün kabul etmenin Allah'ın kudreti ve görmenin hiçbir şarta bağlı olmadan gerçekleşebileceğini vurgulama amacı taşıyan salt teorik bir iddia olmasına yöneliktir.

Mu'tezile görmenin gerçekleşebilmesi için bünye ile birlikte sağlıklı duyu organının varlığını da şart olarak kabul etmektedir. Mu'tezile'ye göre insanın gördüğü şeyleri görmesi konusunda duyu organına ihtiyaç duyması ve bu organ olmaksızın görmesinin imkansız olması zorunludur.⁶⁰ Eş'arî'nin aktardığına göre Nazzâm da bu yaklaşımı savunmuştur.⁶¹ Kâdî Abdülcebbar gözün görmenin aleti olduğunu, bu nedenle insanın görmek için göze ihtiyacı olduğunu söyler.⁶² Ka'bî de Mu'tezile'nin genelinin duyularla elde edilen duyumun, duyu organı olmadığında meydana gelmesini mümkün görmediğini söylemektedir.⁶³ Bu çerçevede Mu'tezile'nin duyu organının varlığını duyu algısının ayrılmaz bir parçası olarak kabul ettiği görülmektedir. İnsanın hayat bulunan her mahal ile cevherleri, sıcaklığı ve soğukluğu idrak edebildiğini, buna karşın görmenin ancak gözle gerçekleştiğini söyleyen Kâdî Abdülcebbar'a göre gözdeki görmeye ilişkin problemin sıcaklığı ve soğukluğu idrake zarar vermemesine rağmen görülürleri idraki engellemesi⁶⁴ göz ile görme arasında anlamlı ve birbirine bağlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. İbn Metteveyh de duyu organlarının, belirli şartlar çerçevesinde idrakte doğrudan etkili olduğunu kabul eder. Ona göre insan sadece hayat sahibi ise, hayat sahibi olmasının yeterli olduğu idrake sahip olur. Buna karşın o, insanın renkleri idrak için gerekli organa sahip olup örneğin

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 191¹⁸-192⁶.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 36⁶⁻⁷.

⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, 339⁶⁻⁹.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 64⁵⁻⁶.

⁶³ Ka'bî, *Makâlât*, 476³⁻⁶.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 37⁷⁻¹⁰.

kulağının olmaması durumunda, gözü ile idrak edebileceği renkleri idrak edeceğini, sahip olmadığı organın idrak edeceği şeyler olan sesleri ise idrak edemeyeceğini söyleyerek⁶⁵ duyu organları ile idrak arasında anlamlı bir ilişki kurmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre göz olmadan görmeyi mümkün saymak, hareketlinin ancak hareket var olduğunda hareket etmesine rağmen, bu konuda harekete (hareket arazının yani fiili olarak hareketin varlığına) gerek duymadığı ya da zalimin kabih bir fiil olan zulmü nedeniyle kınanmayı zorunlu olarak istihkak etmediği gibi hatalı yaklaşımlara zemin hazırlar.⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, insanın görmek için gözünü kullanmasının konuşmak için dilini, yürümek için ayağını kullanması ile aynı konumda olduğunu söylemektedir. Ona göre görme organı olmadan görmek mümkünse konuşma ve yürümenin de aletsiz yapılabileceğinin kabul edilmesi gereklidir. O, dil olmadan konuşmanın, ayak olmadan yürümenin imkansızlığının açık olduğunu iddia etmektedir.⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın iddiaları mezhebinin yaklaşımı açısından tutarlı olsa da, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in bu iddialara Allah'ın âdeti bozarak dilsizde konuşma, ayaksızda yürüme yaratabileceğini söyleyerek itiraz etmesi mümkündür.

Mu'tezile gözün yapısının genişliği, darlığı, rengi, parlaklığı gibi konularda çeşitlilik göstermesinin görme olgusunu etkilemediğini, her gözün aynı şeyi gördüğünü kabul etmektedir.⁶⁸ Ancak onlar duyu organının varlığı yanında, sağlıklı olmasını da duyumun gerçekleşmesi için zorunlu kabul ederler. Eş'arî Nazzâm'ın insanın kimi zaman kendisine gelen bir hastalık (*âfet*) nedeniyle görmez olduğunu kabul ettiğini Câhız'dan aktarır.⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr gözün görme konusunda işlev görebilmesi için belli bir sıfat üzere olması gerektiğini söyler.⁷⁰ Burada gözün sahip olması gerektiği ifade edilen sıfat sağlıklı değildir. Nitekim ona göre insan, varlıkları ancak sağlıklı gözlere sahip olduğunda görebilir, göz kaybedilir ya da bozulursa görülürleri görmek mümkün olmaz. O, görmenin gerçekleşmesi için gözün sağlıklı olmasının gerekliliğinin zorunluluk yerine âdet düşüncesi ile açıklanmasına karşıdır.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'*, 1: 131¹¹⁻¹⁹.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 140²⁰-141⁹.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 37¹¹⁻¹³.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 102⁹⁻¹²; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1: 209²⁵⁻²⁶.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 339⁶⁻⁹.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64⁵⁻⁶.

Ona göre, sağlıklı göze sahip olmayan kişinin görülürleri görememesinin, gözün sağlıklı olmamasının görmeyi imkansız kılması yerine âdetin gerçekleşme şekli ile açıklanması mümkün değildir. O, bu yaklaşımın gözün sağlıklı olup olmamasını anlamsızlaştırdığını, halbuki temel ve sürekli geçerli bir ilke belirlenmemesinin, “siyahın giderilmesi için beyazın hüdûsuna ihtiyaç yoktur” ifadesini doğru kılacak şekilde zıtların zıt oluşunun ortadan kalkması, “ilim bileninin bilen oluşunu zorunluluk değil âdet sebebiyle gerektirir” ifadesini doğru kılacak şekilde illet malul ilişkisinin iptali gibi çeşitli sorunlara yol açacağını ifade etmektedir.⁷¹

Görme için gerekli olduğu kabul edilen asgari şartların varlığı, görmeyi mümkün kılar. Ancak görmenin mümkün oluşunun fiili duruma dönüşmesi süreci, mezhepler tarafından farklı şekillerde izah edilmiştir. Şimdi görme algısının gerçekleşme sürecine ilişkin değerlendirmeleri ele alalım.

2.2. GÖRMENİN GERÇEKLEŞME SÜRECİ

Görme duyumunun gerçekleşme sürecine ilişkin olarak tartışılan iki temel husus vardır. Bunların ilki, görmenin idrak oluşu ve bu idrakin duyu organından bağımsız bir sıfat olarak düşünülmesi bağlamında yapılan açıklamalardır. Görmenin sıfat olduğunu kabul edenler organdan bağımsız olarak duyumun meydana gelebileceğini, kabul etmeyenler ise duyu organı olmaksızın görme duyumunun gerçekleşemeyeceğini savunmaktadır. Tartışılan ikinci husus ise, görmenin gerçekleşmesinin zorunluluk içerip içermediği konusudur. Öncelikle görmenin, idrak ve bilgi ile ilişkisi ve gerçekleştiği yer konusundaki tartışmaları ele alalım.

2.2.1. İdrak Kavramı ve Görme ile İlgisi

İdrakin görme ile ilişkisinin belirlenmesinde “gözler onu idrak edemez”⁷² ayetinin anlaşılma biçiminin etkili olduğu görülmektedir. Mu‘tezile ayeti gözlerin göremeyeceği anlamına yorumlamak için idrakin duyu organına bağlı görme olduğunu, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler ise idrak olan görmenin sıfat olduğunu ve tüm şartlardan bağımsız olarak yaratıldığını kabul etmiştir. Mâtürîdîler ayrıca idrakin görmenin özel ve kapsamlı şekilde gerçekleşmesini anlatan bir kavram olduğunu

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 36⁴⁻²⁰.

⁷² En‘âm, 6/103.

savunmuştur. Görmenin kapsamlı olarak gerçekleşmesinden kasıt görme tecrübesinin görülürün sınırlarını içerecek şekilde gerçekleşmesidir. Bununla birlikte idrakin yalnızca görme anlamına gelmediğini, diğer duyuların da idrake sebep olduğunu bütün mezhepler kabul etmiştir.

Mu'tezile mezhebinde idrakin mutlak olarak zikredilmesi ile görme idraki kastedilir.⁷³ Örneğin İbn Metteveyh idraki birçok defa görme anlamında kullanmaktadır.⁷⁴ Mâtürîdî de Ka'bî'nin rü'yetin idrakten ibaret olduğunu kabul ettiğini aktarır.⁷⁵ Bu açıdan Mu'tezile'ye göre idrak, en belirgin formu olan görmeye ad olmuştur.

Eş'arîler de görmeyi duyu idrakinin en belirgin biçimi kabul etmektedir. Onların duyuları saymaya gözden başlaması, bu eğilimi göstermektedir. Eş'arîler görme ve işitmeyi gerçek anlamıyla idrak olarak adlandırırken, dokunma, tatma ve koklamayı ilişmeyi (*ittisal*) anlatan ibareler olarak değerlendirmekte ve bu duyuların idraki bazen meydana getirmemesi nedeniyle mecazen idrak olarak adlandırıldığını ifade etmektedirler.⁷⁶

Mâtürîdîye kelamcıları ise idrakin sınırlı olanı kuşatmak olduğunu kabul etmiştir.⁷⁷ Bu nedenle Mâtürîdîler sınırlılığın varlığın idraki konusunda temel gereklilik olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre varlık sınırı olmadığına görülebilse bile, ancak sınırla idrak edilebilir.⁷⁸ Mâtürîdî ayın sınır ve alanının bilinemediğini, bu nedenle de görülmesine rağmen idrak edilemediğini düşünmektedir. Benzer şekilde gündüzün ışığının görüldüğünü ama sınırının bilinemediğini ifade eden Mâtürîdî, karanlığın da sınırının görülmemesi nedeniyle idrak edilemediğini ve kuşatılmadığını söyler.⁷⁹ Ona göre bit ve tahtakurusu gibi görülebilen küçük şeyler da ancak tevehhüm edilebilir ama idrak edilemez.⁸⁰ Bu

⁷³ Ka'bî, *Makâlât*, 472:6-7.

⁷⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 53:3-55:11, 101:12-15.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146:15.

⁷⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 31:11-15; Cüveynî, *el-İrşâd*, 173:5-10, 185:12-186:1.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 145:15; Nesefî, *et-Temhîd*, 220:7-8.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146:11; Nesefî, *et-Temhîd*, 220:8-9.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146:9-12.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 147:3-4.

açıdan Mâtürîdîler'in, görme tecrübesinin belli alt ve üst sınırlar içerisinde gerçekleşmesini idrak olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Görmenin idrak olması ile ilgili olarak tartışılan asıl husus, bu idrakin ayrı bir sıfat olarak anlaşılması problemidir. Görmenin görende meydana gelen bir mana olup olmadığı tartışılmıştır. İbn Metteveyh, rü'yetullahı kabul eden sonraki dönem ulemasının rü'yeti bir mananın bulunuşuna bağlayıp, duyu organına bir önem atfetmediklerini ifade eder.⁸¹ Bu tercih, görmeyi şartların uygunluğunda duyu organı ile zorunlu olarak gerçekleşen bir tecrübe olarak tasvir eden Mu'tezile'nin aksine, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in görmeyi Allah'ın iradesine bağlı olarak yaratılan bir araz olarak değerlendirmesi ve böylelikle hem duyu organından bağımsız olarak gerçekleşebileceğini hem de zorunsuzluğunu savunmaları ile ilgilidir.

Cüveynî idraklerin varlığının kanıtlanmasının rü'yetullah konusundaki temel delil olduğunu ve konuya yaklaşımı belirlediğini belirtmektedir. O, rü'yetullahı kabul edenler ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun, müdrikin bir idrak ile müdrik olduğunu kabul ettiğini iddia etmektedir.⁸² Neseфі de benzer bir iddiada bulunur. O, Mâtürîdîler'in ve Ebû Hâşim dışında Mu'tezile'nin, görmenin gözünü açması sırasında insanın gözünde Allah'ın yarattığı bir mana olduğunu kabul ettiğini söyler.⁸³ Gerçekten de Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali, idrakin bir mana olduğunu kabul etmiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr Ebû Ali'nin görmenin mana olduğu yaklaşımını eski görüşü olarak nitilemekte ve görüşü başka bir isme nispet etmemektedir.⁸⁴ Bu nedenle Cüveynî ve Neseфі'nin iddialarının aksine, Mu'tezile mezhebinde idrakin mana olduğunu savunanların sayısının sınırlı olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Câhız, Nazzâm'ın duyular vasıtası ile duyulurları idrak edenin nefis olduğunu, kişinin zâtı dışında bir görme (*basar*) ile görmediğini söyler.⁸⁵ Ancak idrakin bir mana oluşunun reddi ve yaklaşımın mezhepte hakim düşünce haline gelişi Ebû Hâşim ile ilişkilendirilmektedir.⁸⁶ Cüveynî Ebû Hâşim'in idraki hem şahit hem de gaib açısından

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'*, 1: 208¹⁻².

⁸² Cüveynî, *el-İrşâd*, 166⁵⁻¹¹.

⁸³ Neseфі, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 546¹⁴-547¹.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 55¹⁷⁻²⁰, 153¹⁴⁻¹⁵.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 339⁶⁻⁹.

⁸⁶ Neseфі, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 547¹; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 37⁸⁻¹⁰, 102³⁻⁴.

nefrettiğini, müdrikin kendisinde bir eksiklik olmayan canlı olduğunu kabul ettiğini aktarır.⁸⁷ Ona göre, canlı ve duyu organı sağlıklı olan kişi, engeller ortadan kalktığında başka bir şey gerekmesizin idrak eder.⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr da idrakin sıfat olmasını, şartların uygunluğuna rağmen sıfatın bulunmamasının mümkün olması sorunundan dolayı reddetmiş ve Ebû Hâşim'in yaklaşımını benimsemiştir.⁸⁹ Ona göre müdrik bir idrak ile idrak etmez.⁹⁰ Görenin kendisine hulûl eden bir mana sebebi ile gördüğü, bu mananın bulunmamasının da mümkün olduğu, bu durumda görmesi mümkün olsa da göremeyeceği iddiasını reddeden⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, idrakin görmeye ek bir durum olarak anlaşılmasına karşıdır. Ona göre, göz ile idrak etme, göz ile görmenin üzerine ek bir durumu ifade etmez. O, bir şeyi idrak eden kişinin onu görmeye ek bir hali olmadığını, bu hal oluştuğunda da ancak gözü ile görmüş ve idrak etmiş olduğunun söylenebileceğini kabul etmektedir.⁹² Cüveynî ise bu yaklaşımların idrak ile bilginin ayırt edilmesine engel olacağını ve “âlim, kendisinde eksiklik olmayan canlıdır” ifadesini reddetmeye izin vermediğini iddia etmektedir.⁹³

Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise, görmeyi bir sıfat olarak açıklamaktadırlar. Eş'arî müdrikin mana olan ve müdrik ile kâim olan bir idrak ile idrak ettiğini kabul etmektedir.⁹⁴ Bâkılânî görmenin idrakin Allah tarafından yaratılması ile gerçekleştiğini söylemektedir.⁹⁵ Pezdevî'nin duyu organı olmaksızın duyu algısının tasavvur edilebileceğini kabul etmesi⁹⁶ de idrakin duyu organından bağımsız gerçekleşebilmesi kabulü ile ilgilidir. Bu çerçevede, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in görmenin duyu organından bağımsız ve duyu organı olmaksızın sahip olunabilecek bir araz olduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Duyumun bir mana ile gerçekleşmesi konusundaki tartışmalar, duyumun gerçekleşmesi için duyu organına gereksinim konusunun da tartışılmasına neden

⁸⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 166:⁵⁻¹¹.

⁸⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 360:⁶⁻⁷.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 50:³⁻⁶.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9: 39:⁴⁻⁵.

⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 97:¹⁷⁻¹⁹.

⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 146:⁶⁻¹³.

⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 177:¹²⁻¹⁴.

⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:²⁻³.

⁹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:⁹⁻¹¹.

⁹⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 43:²²⁻⁴⁴:².

olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr örneğin yemekten alınan lezzetin, yalnızca yemeğin idrak edilmesiyle oluşabileceğini ve bedende bir mananın meydana gelmesi ile lezzet alınamayacağını iddia eder.⁹⁷ Bu yaklaşım duyu organının hisseden olmasını ve duyunun idrakinin ikinci bir anlamlandırma süreci olmadan gerçekleşmesini gerektirmektedir. Cüveynî ise duyu organı ile idrak edilen cisim arasındaki ittisalın idrak olmadığını ayrıca idrak için şart da olmadığını söyler. Ancak o, cârî âdetin bu şekilde gerçekleştiğinin de farkındadır. O, ittisal ile idrak arasında nedensel bir ilişki olmamasına bazen koklamaya rağmen koku alınmamasını, dili değdirme anlamında tatmaya rağmen tat alınmamasını ve dokunmaya rağmen sıcaklığın hissedilmemesini örnek verir. Ona göre tecrübe edilen bu gibi durumlar ittisal ile mutlak olarak idrakin kastedilmediğini kesin olarak ortaya koymaktadır.⁹⁸ Cüveynî bu yaklaşım çerçevesinde, görme olgusunu da iki aşamalı olarak tasvir eder. Ona göre görüldenden hissedilen şeyin sonraki aşamada hakikati idrak edilmektedir. O, şeyin hakikatini idrak etmenin, karşıda duran, kendisine ışığın ittisal ettiği şeyin duyumsanması şeklinde anlaşılardan farklı bir durum olduğu kanaatindedir.⁹⁹

Bu çerçevede iki yaklaşımın farkının, idrakin duyu organının algısından sonra gerçekleşen ikinci ve bağımsız bir tecrübe olup olmadığı ile ilgili olduğu görülmektedir.¹⁰⁰ Mu‘tezile duyu organının görme tecrübesinin idrak olduğunu kabul ederken, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler görmeyi idrak olarak adlandırmakla birlikte, bunu duyu organından bağımsız gerçekleşen bir duyum olarak tasavvur etmiştir.

Mu‘tezile görmenin sıfat olduğu yaklaşımını reddetmeyi, duyu bilgisine güvenin gereği olarak kabul etmektedir. Mu‘tezile’ye göre görme duyumunun şarttan bağımsız olarak gerçekleşebileceğini kabul etmek, duyu bilgisinin keyfilik içerdiğini kabul etmek anlamına gelir. Ebû Hâşim görenin bir rü’yet ile gördüğünü kabul

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 238⁸⁻¹⁰.

⁹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 173¹²-174².

⁹⁹ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-nizâmiyye*, 38⁹⁻¹¹.

¹⁰⁰ Mu‘tezile’nin görmenin gözde gerçekleştiği ve duyu organının algısının nihai görme tecrübesi olduğu iddiası güncel bilgiler açısından hatalı bir yaklaşımdır. Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’nin ilgili duyuların uyarılması gerçekleşmeden de bu idraklerin gerçekleşebileceğini söylemesi ise, beyin ilgili merkezlerinin uyarılmasıyla bu tür idraklerin gerçekleşmesini mümkün kılması bakımından güncel bilgilerle uyusmaktadır. Nitekim, görme ile ilgili nöronların uyarılmasıyla farelerde görme idrakinin gerçekleşmesinin sağlanabildiği, yakın zamanda yapılan bir çalışmada kanıtlanmıştır. Bu konuyu ileride daha detaylı olarak ele alacağız.

etmenin, yok olmuş görülür anlamında ma'dûmun görülmesi konusunda probleme yol açtığını düşünmektedir. Ona göre bu teoride gözde ma'dûm için rü'yet'in bulunması imkansız değildir, görülen yok olsa bile göz görülene kendi zâtî durumu itibarıyla taalluk edebilir, şeyin varlığı ve yokluğu bu taalluk açısından önemsizdir.¹⁰¹ Bu açıdan problem, görmenin görülen nesneden bağımsız şekilde gerçekleşebileceği düşüncesine izin vermesidir.

İdrakin görme ile ilişkisi bağlamında ele alınan diğer bir konu, idrak ile bilgi ilişkisinin çözümlenmesi, bu çerçevede görmenin bilgiye indirgenme olasılığının sorgulanmasıdır. Konuyu değerlendiren Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler idrakin bilgiden farklı olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul bilmek ve idrak etmenin farklılığının bireysel olarak tecrübe edilmesi ile ilişkilendirilmektedir.¹⁰²

Kâdî Abdülcebbar, farklı sıfatlara sahip olmanın, sıfatları alan kişide farklı içerikteki durumların var olması ile mümkün olduğunu söyler. Görme ve bilme, bu sıfatları alan kişide birbirinden ayırt edilebilir farklı durumlardır. O, görmenin bilmeye ek bir durumu ifade etmemesinin, bilmenin gözün varlığını gerektirmemesi nedeni ile görmenin de gözün varlığını gerektirmeyeceği kabulünü zorunlu kılacağını¹⁰³ ve duyu organlarının birden fazla sayıda olmasını anlamsızlaştıracağını¹⁰⁴ kabul etmektedir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler de aynı düşünceyi savunmaktadır. Eş'arî'ye göre idrak bilgiye ek bir manadır ve bilgi ile aynı şey değildir.¹⁰⁵ Nesefî de aynı ifadeyi görme için kullanmaktadır.¹⁰⁶ O, bilgi ile görmenin farklılığını gözleri görmeyen bir kişinin mütevatir yolla gelen bilgiyi duyması halinde, haber verilen şey görülür olsa bile o kişide buna dair bilgi oluşması ile örneklendirir.¹⁰⁷ Ayrıca o, kişinin bir şeyi görüp gözlerini kapatması durumunda kendinde birşeylerin değiştiğini ve gözünü kapatmadan önce kendinde var olan bir sıfatın kapattıktan sonra ortadan kalktığını bileceğini söyler. Ama bu durumun, kişinin bu şeye dair önceden var olan bilgisini

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 53:7-10.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 81:6-7; Cüveynî, *el-İrşâd*, 174:3-7. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 562:10-563:3.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 33:4-14.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 34:14-18.

¹⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:2-3.

¹⁰⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 562:10-14.

¹⁰⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 563:1-3.

ortadan kaldırmaması, kişinin o şeyi bilen olmaya devam etmesi¹⁰⁸ Neseî'ye göre görme ile bilginin farkını ortaya koymaktadır.

Ka'bî ve Eş'arî, idraki bilgiye indirgeyenlerden bahsetmekte ancak bir isim vermemektedir.¹⁰⁹ Bununla birlikte idraki bilgiye indirgeyen birkaç isim zikredilebilir. Neseî'nin iddiasına göre Nazzâm ve Ka'bî görmenin görme aleti ile oluşan özel bir bilgi olduğunu kabul etmiş,¹¹⁰ Pezdevî ise görmenin ve diğer duyuların idrakinin bilginin bir türü olduğunu ve mutlak bilgiye benzediğini söylemiştir.¹¹¹ Neseî'nin Ka'bî hakkındaki iddiasına karşın Ka'bî'nin böyle bir yaklaşımı benimsediğini belirtmemesi, Neseî'nin kanaatinin Ka'bî'nin Allah'ın görmesini bilmesi olarak kabul etmesinden kaynaklanmış olabileceğini akla getirmektedir.

Mu'tezile'ye göre görme ancak bu yolla elde edilen bilgiyi verir. Onlara göre siyahı gören onu ve beyazdan farklı olduğunu bilir, kısayı gören de onu bilir ve uzundan ayırt eder.¹¹² Mu'tezile'ye göre akıl olgun (*kâmil*) olduğunda görülen hakkında bilginin mutlaka oluşması gerekmektedir, bu bilginin oluşmaması ise aklın yokluğunu gerektirir. Onlar, akıl baştayken siyahı görüp de gördüğünün siyah olduğunu bilmemenin mümkün olmadığı düşünmektedir.¹¹³ İbn Metteveyh, karışıklık (*lebs*) içermeyen müşahede bilgisinin akıllı kişilerde idrak edilen şeye ilişkin zorunlu bir bilgi doğurduğunu kabul eder. Ona göre idrak akıllı kişide olduğunda bilgi edinme yollarından biri olsa da, akılı nakıs kişilerde, mesela delilerde, idrake rağmen bilginin oluşmaması mümkündür.¹¹⁴ Mu'tezile idrak sonucunda gerçekleşen bilgiyi genellikle zorunlu bilgi kategorisinde değerlendirse de Salih Kubbe, idrakin gerçekleşmesine rağmen bu idrake ilişkin bilginin gerçekleşmeyebileceği ya da kişide müşahede ettiği şeyin zıttını içerecek bilginin gerçekleşebileceğini de kabul etmiştir.¹¹⁵

Eş'arîler'in de idrak ile oluşan bilginin zorunlu bilgi olduğunu düşündüğü görülmektedir. Bâkılânî, duyuların kesin bilgi meydana getirdiğini ifade eder. O,

¹⁰⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 563:8-12.

¹⁰⁹ Ka'bî, *Makâlât*, 479:6-8; Eş'arî, *Makâlât*, 386:6-8.

¹¹⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 562:8-10.

¹¹¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 89:12-20.

¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 183:20-184:1.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 100:2-5.

¹¹⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 3: 213:8-15.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9: 12:19-22.

görme duyusu dediğinde gözü değil, görme ile meydana gelen idraki kastettiğini açıkça belirtir. Ona göre, bu duyulardan birinin idraki sırasında meydana gelen bilgi, idrak ettiği şeyde şüpheye yer bırakmayan ve insanın benliğini kuvvetle saran bir bilgidir.¹¹⁶ Bu çerçevede kelamcıların görmenin bilgiye indirgenemeyeceğini ve görme ile zorunlu bilgi edinildiğini ortak şekilde kabul ettiği görülmektedir.

Görme konusu ele alınırken bu idrakin sebebi ve ne zaman gerçekleştiği de tartışılmıştır. Bazıları, idraki ve gözü açmayı zorunlu kılanın üstteki göz kapağının alttaki göz kapağına açılmak için i'timâdı olduğunu iddia etmiştir. Bazıları da gözü açmanın idrakin sebebi olduğunu ve idrakin gözü açma ile beraber meydana geldiğini söylemiştir.¹¹⁷ Bir grup insan, idrakin sebebinin idrakten ve gözün açılmasından önce olan ve gözün açılmasını zorunlu kılan irade olduğunu, gözü açma ile idrakin birlikte gerçekleştiğini söylemiştir.¹¹⁸ Başka bir grup ise gözü açmanın idrakin sebebi olduğunu ve gözün açılmasından sonra gerçekleştiğini söylemiştir.¹¹⁹ Bu yaklaşımlar, görmenin göz kapalıyken gerçekleşmediğini kabul edip, gözün açılması ile idrakin başlaması arasındaki ilişkiyi tespiti odaklanmaktadır.

Ebû Hâşim, sonucun birden fazla sebepten tevellüd edebileceğini düşünür. O, gözün sağlıklı olması, rengi ve parlaklığının görmeyi tevlîd etmeye, görülen şeyin var ve karşıda olması ile engellerin kalkmış olmasından daha güçlü sebepler olmadığını, görmenin bunların hepsinin tam bir şekilde var olmasıyla tevellüd edeceğini iddia etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise, görmenin bu şartların hepsinden birden tevellüd etmesini gerektirdiği için bu yaklaşımı reddetmekte, yaklaşımı eleştirideki kaygısının bir makdurun birden fazla kudretle ortaya çıkmasını mümkün kabul etmeyi gerektirmesi olduğunu açıklamaktadır. Ona göre gözün sağlıklı olması, rengi, parlaklığı görmeyi doğuran sebepler olamaz.¹²⁰

Kâdî Abdülcebbâr, gözün sağlıklı olması durumunda görmenin mutlaka bulunmasını, organın sağlıklı olmasının ya da göz kapaklarının açılmasının tevellüd edeceği fikrini eleştirir. O, bu yaklaşımını göz kapakları kesilen kişinin de gördüğünü,

¹¹⁶ Bâkîllânî, *Temhîd*, 28:7-13.

¹¹⁷ Ka'abî, *Makâlât*, 479:14-19; Eş'arî, *Makâlât*, 384:3-7.

¹¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 383:15-16.

¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 384:1.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 51:11-18.

dolayısıyla kapak hareketinin görmeyi doğurmadığını, ayrıca göz bebeğinin hareketinin de görmeyi tevlid etmeyeceğini söyleyerek ortaya koymaktadır.¹²¹ Nisâbûrî de göz kapakları olmayan kişilerin görebilmesinin, görmenin göz kapağının açılmasından tevellüd ettiği düşüncesini yanlışladığını belirtmektedir.¹²² Bu nedenle Cüveynî'nin, Mu'tezile'nin görme teorisinin temel ögesi olan ışınların gözbebeği ve göz kapaklarının hareketi ile gönderileceği yaklaşımını göz kapakları kesilmiş kişilerin gözbebekleri hareketsiz olduğunda görmesi nedeniyle eleştirmesi,¹²³ Mu'tezile'nin daha erken dönemine yönelik olabilecek bir itiraz olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Cüveynî'nin mezhebin sonraki temsilcilerinden ya haberdar olmadığını ya da onları ciddiye almadığını söylemek mümkün görünmektedir.

Cüveynî gözden ışınların gönderilmesini zorunlu kılacak bir olgunun var olmadığını düşünmektedir.¹²⁴ Göz kapakları açıldığında ışınların salınmasını zorunlu kılan hususun i'timad olamayacağını düşünen Cüveynî, i'timad teorisini yanlış bir teori olan tevellüd teorisine dayandığı için eleştirmektedir. Mu'tezile'nin zorunlu i'timadların ya ağır şeylerde olduğu gibi aşağı yönlü ya da yandığında ateşin alevi gibi yukarı yönlü olduğunu kabul ettiğini söyleyen Cüveynî, diğer yönlerdeki i'timadların ise zorunlu değil insan iradesine bağlı kabul edildiğini aktarır. Ancak, bakan kişinin - ağır bir cismin sağa ya da sola itilmesinde kendiliğinden olmayan itimadın yönlendirilmesi gibi- bir i'timadı bir tarafa yönlendiriyor olmaması nedeniyle, zorunlulukla ilişkilendirilen görmenin i'timad ile açıklanması ona göre mümkün değildir.¹²⁵ Ancak onun bu eleştirinin de daha önceki dönemde, idrakin sebebini gözün üst kapağının alt kapağına açılmak için i'timadı ile açıklayanlara¹²⁶ yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Göz kapalıyken görme fiilinin gerçekleşmeye devam ettiği de savunulmuştur. Ka'bî bir grubun, görmenin göz kapakları kapalıyken de gerçekleştiğini, bu esnada görmenin devam ettiğini savunduğunu söyler. Onlar bunu bilginin oluşumuna

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 51^{:7-11}.

¹²² Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 372^{:15-16}.

¹²³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171^{:1-2}.

¹²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171^{:2-3}.

¹²⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 170^{:8-15}.

¹²⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 479^{:14-19}; Eş'arî, *Makâlât*, 384^{:3-5}.

benzetmişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, görme gerçekleşmeden önce ilmin kalpte varlığı ile yokluğu eşittir ve bu ilmin gerçekleşmesini engelleyen bir mani vardır. Onlara göre görmenin gerçekleşmemesi olan bu mani, görmenin gerçekleşmesiyle ortadan kalkar ve bilgi meydana gelir. Ancak onlar, bilginin meydana gelmesini başkaları gibi *hâdis* olma terimi ile değil *vâki* olma terimi ile ifade etmişlerdir. Bu tercihin nedeni, bilginin yoktan var olduğunun değil, engelin kalkması ile zaten var olan sürecin devam edip bilginin meydana geldiğinin düşünülmesi olmalıdır. Bu yaklaşım sahipleri görmeyi de buna benzetip, göz kapaklarının açılmasıyla engelin kalktığını ve görmenin *hâdis* değil *vâki* olduğunu söylemişlerdir.¹²⁷ Eş‘arî’nin bahsettiği, görmenin göz kapakları kapalıyken de insanda var olduğunu söyleyen grup, Ka‘bî’nin bahsettiği ile aynı grup olmalıdır. Eş‘arî’ye göre onların bu iddiasının nedeni insanın göz kapakları kapalıyken de basîr sıfatına sahip olmasıdır.¹²⁸ Ancak onun bu yaklaşıma ilişkin değerlendirmesinde göz kapağı kapalı iken de ışığın hissedilmesine değinmediği, dolayısıyla fizik bağlamı vurgulamadığı görülmektedir.

Konuyla ilgili olarak tartışılan diğer bir husus, görme duyumunun nerede gerçekleştiğidir. İdrakin gerçekleştiği yer konusunda iki ana yaklaşımın olduğu görülmektedir. İdraki bilgiye indirgeyenler idrakin kalpte gerçekleştiğini kabul ederken, yukarıda ifade edildiği üzere çoğu kelamcı idraki bilgiye indirgememekte ve idrakin gözde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ka‘bî ve Eş‘arî, idrakin mahallinin kalp olduğunu ve idrak edilen şeyi bilmekten ibaret olduğunu iddia edenlerin varlığından söz eder. Bu kişiler göz bebeğinin karşıda olan görülürün görüntüsünü özümseme işlevi gördüğünü kabul etmişlerdir. Bazıları bunu görmek olarak da adlandırmıştır.¹²⁹ Bu grubun idrakin ise kalpte gerçekleştiğini ve bilgi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir grup ise görme ve idrakin tek şey olduğu ve gözde gerçekleştiğini kabul etmiştir. Bunlara göre görme bilginin dışında bir şeydir ve bilgi kalpte gerçekleşir.¹³⁰ İdrakin göz bebeğinin bir kısmında gerçekleştiğini söyleyenler de olmuştur.¹³¹ Hişâm b. Amr, görmenin bilgi olamayacağını ve kalple

¹²⁷ Ka‘bî, *Makâlât*, 480¹⁻⁵.

¹²⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 38¹⁻³.

¹²⁹ Ka‘bî, *Makâlât*, 479⁶⁻⁸; Eş‘arî, *Makâlât*, 386⁶⁻⁸.

¹³⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 386⁹⁻¹⁰; Ka‘bî, *Makâlât*, 479⁹⁻¹².

¹³¹ Eş‘arî, *Makâlât*, 386¹¹.

gerçekleşemeyeceğini savunmaktadır.¹³² Ka‘bî Mu‘tezile’den yalnızca İskâfî’nin idrak ve bilginin göz ve kalp dışında var olmasını (yaratılmasını) mümkün gördüğünü aktarır. Ka‘bî’nin ifadelerinden kabaca hicri dördüncü yüzyıl öncesinde Mu‘tezile’ye mensup diğer kelamcılarının bilginin ancak kalpte bulunabileceğini, idrakin ise görme olduğunu ve ancak gözde bulunabileceğini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹³³ Nesefî ise, şahitte görmenin mahallinin göz, bilginin mahallinin ise kalp olduğunu söylemektedir.¹³⁴

Görme idrakine ilişkin bu genel değerlendirmeden sonra, görmenin oluşumunun önemli boyutlarından biri olan sürecin zorunluluk içerip içermediği bağlamındaki tartışmalarına değinmek istiyoruz.

2.2.2. Görmenin Gerçekleşmesinin Zorunluluk ve Âdetle Açıklanması

Görme idrakinin faili ve şartların uygunluğu halinde zorunlulukla gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin erken dönem tartışmalarında pek çok farklı yaklaşım sergilenmektedir. Konuya yaklaşımda en temel ayrımın, idrakin failinin Allah ya da insan olarak belirlenmesi çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir.

İdrakin Allah’ın fiili olduğunu kabul eden kalabalık bir topluluktan söz etmek mümkündür. Eş‘arî bazı kelamcılarının idrakin Allah’ın fiili olduğunu, bu fiili Allah’ın ortaya çıkardığını ve bunun insanın fiili olmasının mümkün olmadığını kabul ettiğini aktarır.¹³⁵ Dırâr, idrakin kulun kesbi Allah’ın yaratması ile olduğunu söylemiştir.¹³⁶ Allâf, idrakin tabiatın zorunlu kıldığı bir fiil olmayıp, Allah’ın yarattığı fiili olduğu kanaatindedir.¹³⁷ Nazzâm, duyu organlarını Allah’ın yaratmış olması nedeniyle idrakin Allah’ın fiili olduğunu kabul etmektedir.¹³⁸ Salih Kubbe de idrakin Allah’ın fiili olduğunu söylemiştir. Ka‘bî Salih Kubbe’nin Allah’ın bu fiili tabiat yoluyla gerçekleştirdiğini kabul ettiğini ifade etse de, Eş‘arî böyle bir hususu belirtmez.¹³⁹ Ebû

¹³² Ka‘bî, *Makâlât*, 249:1-3.

¹³³ Ka‘bî, *Makâlât*, 472:6-7.

¹³⁴ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 562:13-14.

¹³⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, 383:6-9.

¹³⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, 383:10.

¹³⁷ Ka‘bî, *Makâlât*, 476:11-15; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9: 12:13-14.

¹³⁸ Ka‘bî, *Makâlât*, 478:17-18; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9: 12:12; Eş‘arî, *Makâlât*, 382:15-16.

¹³⁹ Ka‘bî, *Makâlât*, 479:1-4; Eş‘arî, *Makâlât*, 383:3-5.

Ali¹⁴⁰ ve Kâdî Abdülcebbâr da idrakin Allah'ın fiili olduğunu söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, görmenin, gözden çıkan ışın ve ışının nesneye nüfuzunun insanın iradesi ile seçmediği şeyler olmasından ötürü Allah'ın fiili olduğunu kabul etmektedir.¹⁴¹

Eş'arî, idrakin Allah'ın fiili olduğunu söyleyenlerin, gözün sağlam, ışığın muttasıl olduğu durumda Allah'ın görme idrakini yaratmamasını imkansız gördüklerini söylemektedir.¹⁴² Eş'arî'nin iddiasının tutarlılığının sorgulanması gerekse de, bu iddiayı doğrulayan bir isimden söz etmek mümkündür. Neseî Kalânisî'nin görmeyi tabiatın gerektirmesi ile Allah'ın fiili olarak açıkladığını söyler. Buna karşın Kalânisî göz kuvvetli iken gözde görmenin zıttının yaratılması ile görmenin ortadan kalkmasını imkansız görmüş¹⁴³ ve görme olgusunu zorunlulukla açıklamıştır. Bu yaklaşımın açıklaması olarak düşünülebilecek bir örneği Neseî ifade etmektedir. O, ashabından bazılarının insanın gözünün önündeki iki şeyden birini görüp diğerini görmemesini, farklı cinslerde olmaları kaydıyla mümkün gördüğünü ve bu durumu gözün iki cüzünde zıtları görmenin ya da birini görmenin diğerini görmemenin var olmasının mümkünlüğüyle açıkladıklarını söyler. Örneğin kesîf cisimlerin görülmesine karşın kokuların görülmemesi latîf olmaları, dolayısıyla iki farklı cinsten kesîf olanı görmenin var olması ama latîf olanı görmenin var olmaması ile açıklanmıştır. Bu yaklaşım örneğin bit de fil gibi kesîf varlık cinsinden olduğu için biti görüp fili görmemeyi imkansız kılmaktadır.¹⁴⁴ Dolayısıyla bu yaklaşımda görme zorunlulukla açıklanmaktadır. Neseî'nin yaklaşımı *ashabından bazılarının* benimsediğini söylemesi, kastının Kalânisî olabileceğini göstermektedir. Ka'bî'nin isim belirtmeden tabiat ve duyu organlarının duyumu gerçekleştirmediğini -yani duyumu Allah'ın yarattığını- kabul edenler arasında olduğunu ancak duyu organının varlığı ve engellerin kalkması durumunda duyumun gerçekleşmesini zorunlu gördüğünü aktardığı¹⁴⁵ kişi de Kalânisî olmalıdır.

Eş'arî'nin iddiasına karşın, fiili Allah'a nispet edip görmenin zorunsuzluğunu benimseyen bazı isimler zikredilmektedir. Ka'bî, bazı tabiatları kabul edenler

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9: 12:¹⁴⁻¹⁹.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 63:⁷⁻⁹.

¹⁴² Eş'arî, *Makâlât*, 383:⁶⁻⁹.

¹⁴³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 552:⁷⁻¹⁰.

¹⁴⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 549:¹⁴⁻⁵⁵⁰:¹⁶.

¹⁴⁵ Ka'bî, *Makâlât*, 477:¹⁶⁻¹⁷.

arasında, tabiat ve duyu organının varlığı ve engellerin kalkmış olmasına rağmen idrakin bulunmamasını mümkün görenler olduğunu söyler. O, bu kişilerin duyu organının yokluğunda da duyumun varlığını mümkün gördüklerini aktarmaktadır.¹⁴⁶ Allâf, Salih Kubbe, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî ve Bekir b. Uhtü Abdilvâhid idrakin Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini kabul etmekte ancak göz sağlıklı ve engeller ortadan kalkmış olmasına rağmen Allah'ın duyu organı ile idraki yaratmamasını ve böylece idrakin gerçekleşmemesini mümkün görmektedir. Allâf idrakin tabiatın zorunlu kıldığı bir fiil olmadığını ve idrakin göz cihetinden gerçekleştiğini, gözle gerçekleşmediğini söylemiştir.¹⁴⁷ Salih Kubbe, şartları gerçekleşmesine rağmen görmenin gerçekleşmeyebileceği gibi, Allah'ın yaratması halinde görme şartları gerçekleşmese de görmenin gerçekleşebileceğini kabul etmektedir. Eş'arî onun Allah'ın idraki ölüde yaratmasını mümkün gördüğünü söyler.¹⁴⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin de, Allah'ın şartların uygunluğuna rağmen idraki ve idrakin zıttını yaratmayabileceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.¹⁴⁹ Ka'bî ise Bekir b. Uhtü Abdilvâhid'in duyu organının var olması ve engel olmamasına rağmen Allah'ın insanın duyumunu irade etmemesi nedeniyle duyumun gerçekleşmeyebileceğini kabul ettiğini söyler. Onun Allâf'ın görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. O da Allâf gibi idrakin duyu organının varlığı halinde gerçekleştiğini ancak duyu organı yoluyla gerçekleşmediğini kabul etmiştir.¹⁵⁰

İkinci ana grup, idrakin insanın fiili olduğunu kabul etmektedir. İdrakin Allah'ın değil insanın fiili olduğunu iddia edenler, idraki sebebe bağlayarak idrakin kişinin iradi fiili olduğunu kabul etmiştir.¹⁵¹ Basra Mu'tezilesi'nden Muammer b. Abbâd insanın bedeninde gerçekleşen, irade dışındaki idrak gibi fiillerini -kendisinden kaynaklandığında- insanın fiili olarak kabul etmektedir.¹⁵² Câhız da idrakin insanın fiili olduğunu kabul etmektedir.¹⁵³ Bağdat Mu'tezilesinden bazıları da, idrakin kulun

¹⁴⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 477:13-15.

¹⁴⁷ Ka'bî, *Makâlât*, 476:11-15; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 51:2-6; a.mlf., *el-Muğnî*, 9: 12:13-19.

¹⁴⁸ Ka'bî, *Makâlât*, 477:2-7; Eş'arî, *Makâlât*, 383:3-5.

¹⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 310:10-14.

¹⁵⁰ Ka'bî, *Makâlât*, 477:18-478:2.

¹⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 382:8-11.

¹⁵² Ka'bî, *Makâlât*, 474:16-19.

¹⁵³ Ka'bî, *Makâlât*, 478:14-16.

fiili olduğunu kabul etmiş ve Allah'ın fiili olmasını imkansız görmüşlerdir.¹⁵⁴ Bişr b. Mu'temir ve Ca'fer b. Mübeşşir, idraklerin kulun fiilinden tevellüd ettiğini söyler.¹⁵⁵ Nesefi, Bişr b. Mu'temir'in görme ve işitme gibi idraklerin insanın fiili olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.¹⁵⁶ Bişr b. Mu'temir, eliyle bir insanın gözünü açan ve böylelikle onun idrak etmesine neden olan kişinin durumunu değerlendirir. Ona göre idrak, eli ile gözü açanın fiilidir.¹⁵⁷ Eş'arî'nin sahibini belirtmeden aktardığı bir görüş bu yaklaşımı anlamaya yardımcı olabilir. O, bazılarının insanın bir cisme ya da ona temas eden başka bir cisme temas etmeksizin mütevellid fiil yapabileceğini kabul ettiklerini; bunların, gözünü açan bir kimseye hücum eden kişi örneğinde gözünü açanın idrakinin hücum edenin fiili olduğunu kabul ettiklerini aktarır.¹⁵⁸ Görüldüğü üzere bu tutum, idrak edenin zâtî durumunu değil idrakın oluşmasına yol açan sebebi incelemektedir. Bişr'in iddiası da idrak edenin zâtî durumunu değil bu idrakın ortaya çıkmasına neden olan durumu önemli görmektedir. Allâf ise bu yaklaşımı eleştirir. Ona göre bu fiil, Bişr'in fail olduğunu iddia ettiği insanın fiilin keyfiyetini bilmemesinden ötürü Allah'ın fiilidir, ilgili idrak de o kişinin fiilinden tevellüd etmemiştir.¹⁵⁹

Bişr b. Mu'temir, idrakın ihtiyari bir fiil olduğunu kabul etmiştir. İdraki insanın fiili olarak kabul etmekle birlikte iradi olmadığını kabul eden de vardır. Câhız ve Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra İbnü'r-Râvendî duyumun duyu organı olan için mümkün olduğunu ve ihtiyari değil tabiat yoluyla meydana gelen bir fiil olduğunu söylemiştir.¹⁶⁰

Eş'arî ise idraki Allah'ın yarattığını ve müdrikin kesbi olmadığını söyler. O, Allah'ın idraki cisimlerin tabiatı ve canlıların yaratılışları vasıtasıyla yarattığı fikrini ise kabul etmez.¹⁶¹

İdrakin gerçekleşmesi konusuna yaklaşımın, bu yolla edinilen bilginin güvenilirliğini etkilediği kabul edilmiştir. Bilginin güvenilir olması gerektiği kaygısını

¹⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 383:¹¹⁻¹².

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 9: 12:⁵⁻⁷.

¹⁵⁶ Nesefi, *et-Temhid*, 302:¹¹-303:².

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 402:¹⁻⁷.

¹⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 410:¹³⁻¹⁵.

¹⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 402:¹⁵-403:³.

¹⁶⁰ Ka'bî, *Makâlât*, 478:¹¹⁻¹⁶.

¹⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:⁷⁻⁸.

bütün ekoller paylaşmaktadır. Ancak teorik sistemleri içinde bilginin güvenilirliğini tesis biçimleri farklılaşır. Mu‘tezile idrakin zorunlulukla gerçekleştiğini kabul ederek duyu bilgisinin sorgulanmaz güvenilirliğini esas alıp, duyu organlarının bilgi ile doğrudan ilişkisinin kurulmamasını bilginin güvenliği açısından kabul edilemez bir tehlike olarak tasvir ederken, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, duyu bilgisine güveni Allah’ın âdet çerçevesinde insanda duyu organının idrakini yaratması ile tesis etmeyi yeterli görmüşlerdir. Şimdi konuya bu iki temel yaklaşımı detaylı olarak ele almak istiyoruz.

2.2.2.1. Görmenin Zorunlulukla Açıklanması

Mu‘tezile’nin görme konusuna yaklaşımı, gerekli şartlar oluştuğunda görmenin zorunlu olarak gerçekleşeceği kabulünü içermektedir. Bu yaklaşımın benimsenmesinin duyu bilgisinin güvenilirliğini sağlama amacına yönelik olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Mu‘tezile kelamcıları, ilk dönemlerden itibaren görme olgusunun gerçekleşme sürecini ağırlıklı olarak zorunluluk çerçevesinde açıklamıştır. Ka‘bî Mu‘tezile’nin genelinin, duyu organlarının var olması ve engellerin kalkmış olması halinde duyumun gerçekleşmemesini mümkün görmenin, sofistlerin yöntemini benimsemeye ve bilmezden gelmeye (*tecahül*) götüreceğini kabul ettiğini söylemektedir.¹⁶² Ka‘bî sonrasında da aynı yaklaşımın sürdürüldüğü görülür. Mu‘tezile bu dönemde de görene, görülene ve ortama ilişkin şartların görmeyi sağlayacak şekilde meydana gelmesi durumunda görmenin gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu kabul etmiştir. Ebû Ali¹⁶³ ve Ebû Hâşim,¹⁶⁴ kişinin görülürü önünde olması ve görme şartlarının da gerçekleşmiş olması durumunda görmemesinin imkansız olduğu kanaatini taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbar şartları gerçekleştiğinde görenin görülürü görmesinin zorunlu, şartlardan birinin gerçekleşmemesi halinde ise imkansız olduğunu kabul etmektedir. O, bu şartları, gören kişinin görülürleri görmesini mümkün kılan sifata sahip olması, görülen şeyin gören tarafından görülmesini mümkün kılan sifata sahip olması ve akledilen engellerin kalkması olarak açıklar.¹⁶⁵ İbn Metteveyh ve Nisâbüri de, görmeye engel

¹⁶² Ka‘bî, *Makâlât*, 476³⁻⁶.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 9: 12¹⁷⁻¹⁹.

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 40¹⁷⁻²⁰.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 39⁴⁻⁶, 57¹⁸⁻¹⁹.

olan hususlardan herhangi biri bulunmadığında görmenin gerçekleşeceğini söyler.¹⁶⁶ Görmenin gerçekleşmesinin zorunluluk içermesi, algının gerçekleşmesinin iradi olduğunu kabul eden birkaç isim¹⁶⁷ varsa da, ağırlıklı görüşün algının gerçekleşmesinin iradeden bağımsız olduğu kabulü olmasına yol açmıştır. Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre görmenin gerçekleşmesine Allah'ın müdahale ettiği de söylenemez.¹⁶⁸

Cüveynî Mu'tezile'nin şartları oluştuğunda görmenin zorunlu olacağı iddiasının sağlam bir temeli olmadığı kanaatindedir. Ona göre Mu'tezile'nin tespit ettiği tüm ilişki biçimleri, görmenin belli durumlarda gerçekleşip belli durumlarda gerçekleşmemesi, Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleşen âdetin tekrarına dayanmaktadır. Cüveynî, cârî âdetin bozulması durumunda çok uzağın ve çok yakının görülmesinin mümkün olduğunu,¹⁶⁹ bu nedenle görme şartlarının zorunluluk değil âdet bağlamında açıklanması gerektiğini düşünür.

Görmenin gerçekleşmesinin zorunluluk içerdiği iddiası, şartlar gerçekleştiğinde görmenin mutlaka gerçekleşmesi, şartlardan biri ya da ikisi gerçekleşmediğinde görmenin imkansız hale gelmesi ve görmezliğin bu şartların zorunlu olduğunu ortaya çıkaracak şekilde devam etmesinden kaynaklanmıştır. Durumun âdet olarak değerlendirilmesini kabul etmeyen İbn Metteveyh, bunun mümkün olması için konuya ilişkin bir anlaşmazlığın olmasını gerekli görür.¹⁷⁰ Ancak tecrübenin hep bu şartlarla cereyan etmesi, Mu'tezile'nin bunları âdet olarak değerlendirmesini engellemektedir.

Bu çerçevede Mu'tezile mezhebinde duyu algısının âdet ile gerçekleşmesi reddedilmiş¹⁷¹ ve zorunlulukla gerçekleşmesi, varlık düşüncesindeki en temel kabuller kadar kesin bir durum olarak algılanmıştır. Kâdî Abdülcebbar şartları gerçekleştiğinde görmenin zorunlu olmasını, cevherin var olduğunda mütehayyiz ve araz taşıyan olmasının zorunlu, yok olduğunda ise bu sıfatlara sahip olmasının imkansız olmasına

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 209¹⁷⁻¹⁸; Nisâbüri, *el-Mesâil*, 46¹²⁻¹³.

¹⁶⁷ Ka'bî, *Makâlât*, 478¹¹⁻¹⁶.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 144⁴⁻⁷.

¹⁶⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 172⁹⁻¹³.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 208⁸⁻¹².

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 97¹⁹⁻²¹.

benzetmektedir. Ona göre cevherin bu ikisi arasında üçüncü ve farklı bir hali yoktur.¹⁷² Bu örnek, görmenin şartlarının da gri bir alan içermediği kabulünü ima etmektedir.

Görmenin zorunlu oluşu tevlid düşüncesi çerçevesinde de ifade edilmiştir. Bu açıdan şartları gerçekleştiğinde görme, canlı varlığa vurulduğunda acı hissetmesinin, vurma bittiğinde acının da bitmesinin zorunlu olmasına benzetilmektedir.¹⁷³ Ancak bakma ve görmenin tevlid ile açıklanması, yeme ve içmenin ardından tokluk ve suya kanmışlığın oluşmasının zorunluluk içermemesi bağlamında eleştirilmiştir.¹⁷⁴

Görmenin zorunluluk içermesi, duyu bilgisine güvenin ancak bu çerçevede mümkün olacağı kabulünden ortaya çıkmıştır. Kâdî Abdülcebbâr şartlar gerçekleştiğinde görmenin zorunlu olduğunu iddia etme sebebini, zorunluluğun kabul edilmemesinin, bakılan yönde görülmemesine rağmen büyük cisimlerin olduğundan emin olunamamasına neden olacağı ile açıklamaktadır. Ona göre böyle bir durumun mümkün olduğunu kabul etmek idraklere güvenin ortadan kalkmasına yol açar. O, idraklere güven yitirildiğinde insanın büyükle küçük, uzunla kısa, boş mekan ile dolu mekan arasını ayırt edemez olacağını ifade eder. Ona göre bu düşünce tarzı arazları ispat yolunu çürütmektedir. Çünkü arazlar, cisimlerin halleri konusundaki bilgilerle kanıtlanır. Böylece ona göre cisimlerin hüdûsunu ispat yolları da kapanmış olur. Bu durumun kişinin övgü ve yergiye hak kazanmasının doğru bir şekilde bilinmemesine yol açacağını düşünen Kâdî Abdülcebbâr, böyle bir duruma yol açan düşüncenin kabul edilemez olduğunu ifade eder.¹⁷⁵ Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr bu yaklaşımın dinin temellerini sarsacağını ve dini kanıtlanabilir bir inanç biçimi olmaktan çıkaracağını düşünmektedir.

Mu'tezile'de varlığına rağmen görülmemesi mümkün kabul edilen şeyler, benimsenen görme teorisi çerçevesinde açıklanabilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, bakılan yönde ince (*dakîk*) ve küçük (*latîf*) cisimler olabileceğini, bunlar görülme de yokluklarına dair bilginin oluşmayacağını söylemektedir. Bu çerçevede melekler ve cinler gibi ince ve küçük varlıkların bakılan yönde olup görülmemeleri mümkün kabul

¹⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 39:7-9.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 142:20-143:1.

¹⁷⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 172:9-13.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 39:12-40:5.

edilmiştir.¹⁷⁶ Mu'tezile'ye göre kör önünde bir cisim olmadığına ya da gören kişi önünde latîf bir cisim olmadığına dair kesin bilgiye sahip olmaz ama problemler ortadan kalktığında, yani kör görür olduğunda, gören de latîf cisimleri görür olduğunda bu kişilerde önündeki şeye dair bilginin oluşmaması mümkün değildir.¹⁷⁷

Bu çerçevede Mu'tezile'nin şartları oluştuğunda görmenin gerçekleşmesini zorunlulukla açıkladığı ve bu kabulün hem bilginin hem de dini bilginin güvenilirliği için zorunlu olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak Eş'arîler ve Mâtürîdîler bu kanaati benimsemez. Şimdi onların konuya yaklaşımını ele almak istiyoruz.

2.2.2.2. Görmenin Âdetle Açıklanması

Eş'arîler ve Mâtürîdîler görmeyi Allah'ın âdet üzere insanda görmeyi yaratması ile açıklamaktadır. Onlara göre görmenin gerçekleşmesi yalnızca görme idrakinin yaratılması ile ilgilidir ve herhangi bir şartı yoktur. Bu yaklaşımdaki âdet vurgusu Allah'ın sürekli müdahalesine imkan vermekte, ancak onlara göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi duyu bilgisinin güvenilirliğine zarar vermemektedir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler görme duyumunu Allah'ın yaratması ile açıklamaktadırlar. Onlara göre herhangi bir zorunluluk içermeyen bu duyum, tamamen Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Eş'arî Allah'ın insanın yanında başka insan yaratıp, yeni yaratılan bu insanı görmeyi yaratmamasını,¹⁷⁸ Bâkılânî Allah'ın gözde karıncayı görecektir idraki yaratması ama onun yanındaki fili görme idrakini yaratmamasını¹⁷⁹ kudreti açısından mümkün görmektedir. Neseî de görmeyi Allah'ın mutlak iradesi ile açıklamakta ve zorunluluğu reddetmektedir.¹⁸⁰ O, gören ile görülür arasında görmeye engel olan birşey bulunmasa bile, görmenin yaratılmaması halinde bu görülürün görülmeyeceğini kabul etmektedir.¹⁸¹ Bu çerçevede, yaklaşımı benimseyenler Allah'ın şartlar uygun olsa bile görmeyi yaratmayabileceğini savunmaktadır.

¹⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 43:7-9.

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 47:2-5.

¹⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 84:3-14.

¹⁷⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:20-22.

¹⁸⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 546:6-14.

¹⁸¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 547:15-17.

Mu‘tezile kelamcıları ise görmenin Allah’ın iradesine bağlanmasının bazı sorunlar doğuracağını düşünmektedir. Kâdî Abdülcebâr, duyu organının sağlıklı olması kaydıyla, kişinin önünde büyük bir cisim olmadığına dair bilgisinin bazen gerçekleşip bazen gerçekleşmemesini mümkün görmez, bakılan her seferde bu bilginin kesin olarak gerçekleşeceğini kabul eder. Ona göre idrak edilenin kesin olarak bilinmesi zorunlu olduğu için, görme idraki neticesinde bir şey görmeyen kişinin önünde görmediği şeyler olmadığını zorunlu olarak bilmesi gerekir.¹⁸² O, aksi taktirde bu yaklaşımın, insanın önünde var olan ama âdetin gerçekleşme şekli nedeniyle görmediği büyük cisimlerin var olduğunu mümkün görmek gibi durumlara yol açacağını ifade etmektedir.¹⁸³

Ancak Eş‘arî’ye göre görmenin ilahi iradeye bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmemek dinin özüne terstir ve maddeci akımlarla aynı çizgide buluşmak anlamına gelmektedir. İbn Fûrek, onun varlığın hükümlerine ilişkin tecrübe ile bilinen alışılmış durumların zıttının gerçekleşme imkanını yadsımanın, Dehriyye’nin yaklaşımı ile eşitlenmek anlamına geleceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.¹⁸⁴

Mu‘tezile, görmeyi Allah’ın iradesine bağlayarak görme konusunda alışılmadık durumları mümkün gören yaklaşımı, bu yaklaşımı benimseyenlerin de problemleri göreceği çeşitli durumları ortaya çıkarmakla eleştirmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in yaklaşımının, alemde yola çıkıp Allah’a ulaşma imkanını ortadan kaldıracığını iddia etmektedir. Ona göre, kişinin şeyin mekanını görüp o mekanın içindekini görmemesini, küçüğü görüp büyüğü görmemesini mümkün görmek, fiilin failinin kudretine, hikmetli fiillerin de ilmüne delalet ettiğinden emin olamamak, böyle fiillerin aciz ve cahilden meydana gelebileceğini mümkün görmek zorunda kalmak sonucunu doğurur.¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr ise bu yaklaşımın onlar açısından da kabul edilemez olan, halihazırdaki tecrübeye hareket eden şeyler cevherler olsa da arazların da hareket etmesinin; insanın halihazırda cisim meydana getirmeye kudreti olmasa da buna kudretinin olmasının mümkün olduğu gibi kabullere

¹⁸² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 49⁴⁻⁷.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 124¹⁻⁹.

¹⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 84¹⁵⁻²².

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 56¹⁵⁻⁵⁷⁶.

yol açacağını iddia etmektedir.¹⁸⁶ Ebû Ali'nin, insanın fili idrak etmediği sırada tahtakurusunu idrak edebileceğini kabul etmenin yüz rıtlı¹⁸⁷ taşımaya gücü yeten kişinin bir rıtlı taşıyamamasının, canlı kimsenin vücuduna bir iğne batmasının sebep olacağı acının bedeninin parça parça kesilmesinin sebep olacağı acıdan fazla olmasının, uzun bir yürüyüşle yorulmayan kişinin tek bir adımla yorulmasının, kişinin gücü arttıkça yapabileceği fiilin azalmasının mümkün olduğunu kabul etmeyi gerektireceği eleştirisi ise, Mu'tezile'nin genel yaklaşımını esas almaktadır. Her halükarda Ebû Ali, bu iddiada bulunan kişinin kelam yapmanın sınırını aştığı kanaatindedir.¹⁸⁸

Bu çerçevede Mu'tezile görmenin zorunluluk yerine Allah'ın iradesi ile açıklanmasını, öngörülemez durumları mümkün olarak kabul etmeyi gerektirmesi nedeniyle düzen duygusunu zedeleyeceği iddiasıyla eleştirmektedir.

Görmeyi Allah'ın mutlak iradesine bağlayan yaklaşımlarına rağmen Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Allah'ın görmeyi yaratmaya ve yaratmamaya kudretini, alemin genel işleyişini beklenmedik zamanlarda ve sık sık bozacak bir yetkinlik olarak görmekten kaçınmaktadırlar. Onlara göre Allah'ın kudreti olduğu bilinen her şeyin halihazırda gerçekleştiğinden şüphe etmek gereksizdir. Bâkılânî, Allah'ın halihazırda ana babasız insan ya da yakmayan ateş yaratmak gibi, gücü yeten her şeyi insanın bilgisini engelleyecek bir düzensizlikte sürekli olarak gerçekleştirdiğinden şüphe etmeye gerek olmadığı kanaatindedir.¹⁸⁹ Cüveynî'ye göre de alemin genel işleyişine güven duyulmalıdır. O, Allah'ın şeyleri en kısa sürede yaratmaya gücü yeteceğine inanan kişinin de gözünü kapattıktan sonra açtığında önünde o anda yaratılmış dağlar bulmayı beklemeyeceğini belirtir. Hatta ona göre bunu mümkün gören kimse bilmezden gelen (*mütecahil*) bir kişidir.¹⁹⁰

Cüveynî'ye göre, insanın önünde görmediği şeylerin var olmadığından emin olmasını sağlayan şey, sahip olduğu düzen hissidir. O, düzen düşüncesini, zorunluluk

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 86¹²⁻²².

¹⁸⁷ Rıtlı, farklı tarih ve coğrafyalarda değişkenlik göstermişse de yaklaşık 350-400 gram ağırlığa tekabül eden bir ağırlık birimidir. (Bk. Cengiz Kallek, "Rıtlı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 52-55.)

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 56⁵⁻¹⁴.

¹⁸⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 316¹⁶⁻³¹⁷⁻⁸.

¹⁹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 179¹¹⁻¹⁸⁰⁻¹.

yerine âdetlerin istikrarlı bir şekilde devam etmesi ile açıklamaktadır. Ona göre örneğin peygamberlerin melekleri etrafındaki insanların görmemesine rağmen görmeleri, âdetin melekleri peygamberlerin görmesi ancak diğer insanların görmemesi şeklinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁹¹ Bu çerçevede âdet düşüncesinde de düzenliliğin öngörüldüğü, bunun yanında Allah'ın kudretinin de vurgulandığı söylenebilir.

Mâtürîdîler'in nedenselliği dışlayan âdet düşüncesini benimsemesi de, bu yolla oluşan bilgiye neredeyse mutlak bir güven duygusuyla yaklaşmasını engellememiştir. Onlar, Allah'ın Horasan'daki tüm erkekleri kadına, kadınları da erkeğe dönüştürdüğü haberinin, Allah'ın buna kâdir olduğu kabul edilmesine rağmen âdete aykırılık nedeniyle reddedilmesi gerektiğini söylemektedir. Onlara göre benzer şekilde Tihâme'de sıcak temmuz günlerinde (*eyyâmi bâhûra*) havanın aşırı derecede soğuyup suyu dondurduğu haberini getiren kişinin yalan konuştuğu, âdet böyle olmadığı için kesin olarak bilinir.¹⁹² Bu durum duyu bilgisinin âdet düşüncesi bağlamında değerlendirme biçiminin nedensellikten pek farklı olmadığına işaret etmektedir. Hatta mevsimlere ilişkin değerlendirmenin, tecrübeyi değişmez gerçek olarak ikame ederek, normalde sıcak olan bölgede havanın soğumasını mucize dışında imkansız görmesi açısından, buna izin veren nedensellik düşüncesinin ötesinde bir değişmezlik iddiası taşıdığı bile söylenebilir.

Öte yandan Mu'tezile'nin bu yaklaşıma iki temel eleştirisi vardır. Bu eleştirilerin ilki, âdetin tanımına yöneliktir. Onlar bir olgunun sürekli aynı şekilde gerçekleşmesinin onun âdet olarak tanımlanmasını engelleyeceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla onlara göre böyle durumlar zorunluluk olarak açıklanmalıdır. Kâdî Abdülcebbâr ve Nîsâbûrî, şeylerin görülüp görülmemesinin âdetten kaynaklandığı iddiasını hatalı bulur. Onlara göre, sürekli tek bir biçimde gerçekleşen durumların âdetten kaynaklandığını söylemek, zorunlu durumlarla âdetten kaynaklanan durumların karışmasına yol açar.¹⁹³ Bu bağlamda Mu'tezile, görmenin her zaman

¹⁹¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 180:6-12.

¹⁹² Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 551:4-8.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 124:1-9; Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 117:2-8.

karşıda olan varlıkları idrak edecek şekilde gerçekleşmesinin âdet olarak adlandırılmasına engel olduğunu kabul etmektedir.¹⁹⁴

Mu‘tezile âdetin değişmeye konu olmasını, farklı zaman ve mekanlarda değişiklik göstermesini beklemektedir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre görmenin âdetten dolayı böyle gerçekleştiğini söylemek, başka ülkelerde insanların uzağı görüp yakını görememesi, gözleri dışındaki duyu organları ile görmeleri,¹⁹⁵ önlerindeki büyük cismi görmemeleri¹⁹⁶ ya da başka kişilerin renkleri yerine mesela koku ve tat gibi şeyleri görmesi ve farklı zamanlarda farklı şeylerin görülmesi gibi durumları mümkün görmeyi gerektirir.¹⁹⁷ Bunun tecrübe edilen duruma uygun olmadığı ise açıktır. İbn Metteveyh, görmenin âdet ile gerçekleşen bir algı olduğu iddiasını, şartları bulunmadan görmenin gerçekleştiğine dair tecrübi bir durumun bulunmaması nedeniyle reddetmektedir.¹⁹⁸ Ebu’l-Hüseyin el-Basrî de âdetin zaman ve mekana göre değişmesini beklemektedir.¹⁹⁹ Bu durumda Mu‘tezile’ye göre âdet, bazen gerçekleşip bazen gerçekleşmeyen,²⁰⁰ sık sık değişim gösteren ve tecrübi olarak sürekli tekrar etmesi beklenmeyen bir olgudur. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, yalnızca sürekli aynı şekilde gerçekleşmediği bilinen durumların âdet olarak adlandırılabileceğini düşünmektedir. Ona göre örneğin cinsel ilişki (*vat*) sonrasında çocuğun yaratılması, sürekli meydana gelen bir durum olmamasından ötürü, bir âdet olarak adlandırılabilir.²⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr’ın âdet olarak adlandırdığı şeylerden biri de tıptır. Ona göre tıp, tek bir şekilde gerçekleşmez, zamana ve topluluğa göre değişim gösterir. O, çeşitli toplulukların farklı tedavi yöntemleri ve farklı ilaçlarla tedavi olmasını buna bağlamaktadır.²⁰² Bu bağlamda Mu‘tezile, alemde görülen düzenliliğin âdet kavramı ile ifade edilebilir olmadığı kanaatindedir. Onlara göre âdetin alemin

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 142:6-11.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 124:1-9.

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 42:18-21.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 86:4-11.

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû*, 1: 208:8-12.

¹⁹⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 378:7-8.

²⁰⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 214:14-15.

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 142:16-17.

²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbütü delâili’n-nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru’l-‘Arabiyye, ts.), 2: 620:5-10, 617:7-618:5.

işleyişinin düzenli bir şekilde gerçekleştiği şeklinde anlaşılması, bu durumun âdet değil zorunluluk kategorisinde değerlendirilmesini gerektirir.²⁰³

Mu‘tezile’nin ikinci eleştirisi ise, âdet yoluyla gerçekleşen bilginin, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in bu yolla oluşan bilgiye duyduğu derin güven hissini mümkün kılmadığıdır. Mu‘tezile, âdete dayanan bilginin kesin bilgi olamayacağını iddia etmektedir. Kâdî Abdülcebâr, görmenin âdet ile açıklanmasının, âdet şu anda var olan şeyleri görme doğrultusunda gerçekleşiyor olsa da, insanın önünde görmediği dağların olması ihtimalini dışlamaya izin vermediğini düşünmektedir.²⁰⁴ Ona göre bu açıklama biçimi, bugün bu şekilde gerçekleşen âdetin değişmesi mümkün olduğu için, insanın önünde var olan dağları görmeme ihtimalinin her zaman mevcut olmasına yol açmaktadır. O, bu nedenle, böyle bir yaklaşımı benimseyen kişinin önünde bir cisim olmadığını bilmemesinin zorunlu olduğunu iddia etmektedir.²⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, insanın önünde görmediği büyük bir cisim olmadığına dair kesin bilgisinin kaynağının yalnızca, önünde büyük bir cisim olduğunda onu kesinlikle görecektir olduğu bilgisi olabileceğini kabul etmektedir. Bu nedenle ona göre, önünde görmediği büyük bir cismin olmasını mümkün gören kişide, önünde görmediği büyük bir cisim olmadığına dair kesin bilginin oluşması mümkün değildir.²⁰⁶

Var olan cismin algılanmaması ise, ancak akıl eksikliği ile mümkün görülmüştür. Kâdî Abdülcebâr âkil olmayan kişide idrakin, bilginin bir yolu olmadığını söylemektedir. Ona ve Nîsâbûrî’ye göre bu kişiler idrak eder ancak bu idrak bilgi oluşturmaz. Bu nedenle, böyle bir kişinin önünde görmediği ve bilmediği bir cismin olması mümkündür.²⁰⁷ Ancak böylesi bir durum yalnızca bu sığlığa sahip kişiler için mümkündür. Kâdî Abdülcebâr aklın idrak edilen şeyler hakkında bilgi elde etmeden kemale ermeyeceği gibi, önünde bir cisim olduğunda onu kesinlikle göreceği ve bileceği bilgisine sahip olmadan da kemale ermeyeceğini savunmaktadır.²⁰⁸ Ancak aklın kemale ermemesi kesin bilgiye engel olarak kabul

²⁰³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 42^{:10-12}.

²⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 142^{:12-14}.

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 43^{:18-20}.

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 45^{:11-15}.

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 47^{:7-9}; İbn Metteveyh, *el-Mecmû‘*, 3: 213^{:12-15}; Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 374^{:5-6}.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 47^{:10-12}.

edilse de, bu durumun bilginin meydana gelmesine engel olduğu iddia edilmemiştir. Kâdî Abdülcebbâr, önünde görmediği bir cisim olmasını mümkün gören akli tam olgunluğa erişmemiş kişilerin, bu kabule rağmen, önünde bir cisim olmadığı bilgisine sahip olabileceklerini²⁰⁹ ve kişileri akli kemale erenlerin bildiği gibi bildiklerini²¹⁰ kabul etmektedir. Bu bağlamda sorun, bilginin gündelik hayatta fonksiyonelliği ile değil kesinliği ve yaratıcıya ilişkin bilgi sahibi olmayı sağlama imkanı ile ilgilidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, Eş'ariyye'nin kendilerinin aksine, Allah'ın delilleri güvenilir kılma anlamına gelecek şeyi yapmasını mümkün gördüğünü söylemesi²¹¹ tam da bu kaygı ile ilgilidir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise, bu zorunlu bilginin de Allah tarafından yaratılabileceğini, dolayısıyla âdete dayalı bilginin de kesin bilgi kaynağı olabileceğini kabul etmektedir. Eş'arî Allah'ın idraklerle oluşan zorunlu bilgiyi düzenli olarak yaratmasına güveni de âdet teorisi ile sağlamaya çalışmaktadır. Ona göre Allah, küçüğün idrakini yarattığında büyük olanın da idrakini âdeten yaratmaktadır. Eş'arî bundan yola çıkar ve halihazırda filden küçük şeylerin görülmesinin, kişinin önünde fil olması halinde âdete göre onu da görmesini gerektireceğini söyler. Bu iddia bağlamında o, insanın önünde görmediği büyük şeyler olmadığından emin olabileceğini savunmaktadır. O, Allah'ın insanda idrak etmesi gereken ancak idrak etmediği şeylerin var olmadığına dair zorunlu bilgi yaratması nedeni ile bu tür durumların var olmadığından emin olduğunu söyler.²¹² Bu bağlamda duyumun zorunluluk içermediği ancak Allah'ın varlığın tecrübe edilen şekilde olduğuna dair düzenli olarak zorunlu bilgi yarattığı kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, zorunluluğu duyulabilen Allah'ın bu zorunlu bilgiyi yaratmasına aktarmaktadır.

Nesefî'nin de benzer bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Nesefî görmeyi zorunlulukla açıklanmamasının, kişinin önünde dans eden filler, yakıcı ateşler gibi görmediği şeyler olmasını mümkün kıldığından ötürü bilgiyi ortadan kaldırıp sofistleri haklı çıkaracağı iddiasını reddetmektedir.²¹³ Görmeye ilişkin

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 48⁷.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 48¹⁸⁻¹⁹.

²¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 48¹⁷⁻²⁰.

²¹² İbn Fûrek, *Mücerred*, 84³⁻¹⁴; Bâkılânî, *Temhîd*, 316¹⁶-317⁸.

²¹³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 546⁶⁻¹⁴.

bilginin güvenilirliğini âdet düşüncesi ile açıklamayı tercih eden Neseî, Allah'ın âdeti insanın önündeki şeyleri görmesi üzere gerçekleştirmesi nedeniyle, insanın önünde görmediği şeylerin gerçekten önünde olmadığından âdet yoluyla emin olacağını iddia etmektedir. Ona göre âdetin güvenilir olmasının nedeni, Allah'ın âdeti yalnızca mucize ya da keramet nedeniyle bozmasıdır. O, bu yolla oluşan bilgiyi yakîni bilgi olarak kabul etmekte ve bozulmasını âdet olarak imkansız görmektedir.²¹⁴ Bu açıklamada imkansızlığın âdeten meydana geldiği söylenerek mutlak imkansızlığın dışlanması, ilahi iradeye istediği anda müdahalenin imkanını açmaktadır. Ancak bu durum aynı zamanda, duyu bilgisine güvenin mutlak bir güven olmaması anlamına gelmelidir.

Kâdî Abdülcebâr ise “âdet büyük cisimler ve yüksek seslerin varolması halinde mutlaka idrak edilmeleri şeklinde cereyan etmektedir” denilerek aradaki ilişkiyi zorunluluk yerine âdetle açıklama girişimini eleştirmektedir. Ona göre aradaki ilişki zorunluluk olarak tanımlanmayacaksa âdetin gerçekten de etraftaki her şeye dair bilgi oluşturacak şekilde cereyan ettiğini bilmenin bir yolu yoktur. Çünkü o, âdetlere ilişkin bilginin idrak edilirlere ilişkin bilginin bir parçası olduğunu, büyük cisimlerin var olup görülmemesini mümkün görüp âdetin bu şekilde cereyan etmediğini söylemenin ise, idrak edilirlere ilişkin şüpheyi zorunlu kıldığını düşünmektedir.²¹⁵

Bu çerçevede iki yaklaşımın farkı, âdetin anlaşılma şekli olarak tespit edilebilir. Mu‘tezile âdeti sürekliliği olmayan ve her an bozulabilir, farklı yerlerde ya da farklı insanlar için farklı şekilde gerçekleşebilir bir olgu olarak değerlendirdiği için kavramı görmeyi açıklama biçimi olarak kullanmaktan kaçınırken, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler âdetin neredeyse nedensellik kadar bozulmaz bir olgu olduğunu, aynı zamanda Allah'ın müdahalesine izin verdiğini düşünerek, âdeti fiziksel oluşun temel açıklama biçimi haline getirmektedirler.

Ancak son olarak belirtmek isteriz ki, duyu bilgisine güven konusu tartışılırken âdetin değişmezliğine yapılan vurgunun yanıltıcı olduğu söylenebilir. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, görme ile edinilen bilginin kesin oluşunu âdet çerçevesinde açıklamalarına rağmen, görme ile ilgili kimi tecrübeleri açıklanamaz kabul edip

²¹⁴ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 550¹⁷-551³.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 42⁴⁻⁹.

Allah'ın iradesi ile ilişkilendirmektedirler. Bâkılânî'nin görmenin bazen yaratılmamasına ilişkin bir örnek olarak verdiği peygamber döneminde gerçekleşen olay,²¹⁶ mümkün olduğu kabul edilmekle birlikte görmenin yaratılmasına ilişkin bu imkanın nadiren ve peygamberlerin var olduğu zamanlarda gerçekleştiği izlenimini uyandırmaktadır. Bâkılânî, küçük olan şeyi görmeye rağmen büyük olanı görmemenin imkanına delil olarak, ashabı arkasında namaz kılmakta iken Hz. Peygamber'e cennet ve cehennem arz edildiği ve onlara duvarın yüzeyinde baktığına dair bir rivayeti²¹⁷ kullanmaktadır. Ona göre ashabın, Hz. Peygamber'in elbisesinin rengini ve elbisesindeki karıncayı küçüklüğüne rağmen idrak etmekteyken, en büyük varlıklardan olan ve onun o sırada görmekte olduğu cennet ve cehennemi görmemesi²¹⁸ küçük şeyin görülmesine rağmen büyük şeyin görülmemesinin mümkün olduğuna delildir. Ancak Bâkılânî'nin örneğin gece vakti insanın görememesini işitmenin düzensizliği çerçevesinde açıklama biçimi²¹⁹ böyle durumların peygamberlerin var olduğu dönemle sınırlı olmayıp halihazırda cereyan ettiğini düşündüğünü göstermektedir. Neseî'nin de güçlü düzen vurgusuna rağmen gece görme tecrübesine ilişkin açıklamaları nedeniyle²²⁰ âdeti kırılğan gördüğü söylenebilir. Bu çerçevede bu ekollerin âdetin bozulma ihtimalini yalnızca mümkün değil, aynı zamanda vaki gördükleri belirtilmelidir.

Görmenin gerçekleşmesinin zorunluluk ve âdetle ilişkisi, aktardığımız çerçevede incelenmiştir. Şimdi kelamcıların görmenin gerçekleşme biçimine ilişkin değerlendirmelerini ele almak istiyoruz.

2.3. GÖRMENİN GERÇEKLEŞME ŞEKLİ

Görme olgusu, üç temel kategori altında incelenmektedir. Bu kategoriler, doğrudan görme, yansıma ve kırılma ile gerçekleşen görmedir. En erken dönemden itibaren görmeyi inceleyen eserler bu üç başlık çerçevesinde oluşturulmuştur. Öncelikli olarak ele alınan boyut, görmenin en genel tecrübe biçimidir. Doğrudan görme olarak adlandırılan konuda, görmenin nasıl gerçekleştiği, bu tecrübeyi sağlayan

²¹⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:²²-183:¹.

²¹⁷ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 11; Müslim, "Fezâil", 136-137.

²¹⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:²²-183:¹.

²¹⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 183:⁶⁻¹³.

²²⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 561:¹²⁻¹⁵.

şartlar ve görme algısının oluşumu incelenmektedir. Yansıma ile görmede, aynalar ile gerçekleşen görme tecrübesini açıklama problemi ele alınmaktadır. Farklı ayna türleri nesnenin hakikatteki durumundan farklı görüntüler yansıtır. Bu olgunun nedenleri, açıklanması ve öngörülebilir kurallara bağlanması yansıma ile görmenin konusudur. Kırılma ile görmede ise, ışığın farklı yoğunluktaki ortamlardaki hareketinden kaynaklanan, bir kısmı su içindeki nesnelerin eğilmiş veya kırılmış görülmesi sorunu incelenmektedir.²²¹

Biz de bu başlıkta, görmenin fiziksel bir süreç olarak gerçekleşme biçimi konusundaki yaklaşımları ele alacağız. Ancak mütekaddimûn dönemi kelimelerinden günümüze ulaşanları incelendiğinde, görmenin gerçekleşme biçimi ve aynalar vasıtası ile görmeye ilişkin açıklamalara rastlansa da, kırılma olgusuna ilişkin değerlendirmelere çok nadir örnekler dışında rastlanmamaktadır. Bu nedenle biz, kelimelerin doğrudan görme ve yansıma ile görme konularına yaklaşımlarını ele almak istiyoruz.

2.3.1. Doğrudan Görme

Optik tarihinde *optika* kavramı ile ifade edilen,²²² *ihşâ'u'l-'ulûm* eserlerinde *menâzır* adı ile kavramlaştırılan²²³ doğrudan görme, görmenin en genel ve aracısız gerçekleşme biçimine işaret eder.

Kelam ilminde bu konuda temelde üç yaklaşımın benimsediğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Mu'tezile'nin benimsediği, görmenin gözden çıkan ışınların nesneye ilişmesi ile gerçekleştiğini iddia eden kuramdır. Bu kuram göz-ışın teorisi olarak adlandırılmaktadır. Bu teoride çok uzaktaki nesnelerin görülmesini açıklayabilmek için nesneden gelen ışınlarla gözden çıkan ışınların birleşmesi ile

²²¹ Elaheh Kheirandish, "The Mixed Mathematical Sciences: Optics and Mechanics in the Islamic Middle Ages", *The Cambridge History of Science: Volume 2, Medieval Science*, ed. David C. Lindberg - Michael H. Shank (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003), 2: 85; Rüşdî Râşid, "İlm-i Menazır", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20: 129-131.

²²² Kheirandish, "Optics and Mechanics", 2: 85; Roshdi Rashed, "Geometrical optics", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, ed. Roshdi Rashed (London - New York: Routledge, 1996), 2: 299-300; Smith, "Greek Optics", 1: 413-414.

²²³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *İhşâ'u'l-'ulûm* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 57:4-9.

görmenin oluştuğu şeklinde bir yaklaşımın benimsendiği de görülmektedir.²²⁴ Mu'tezile kelamcılarının kullandığı ikinci teori, nesne-iz (*intiba*) kavramı ile ifade edilir. Bu teoride görme gözde nesnenin görüntüsünün izinin oluşması ile açıklanmaktadır.²²⁵

Göz-ışın teorisini benimseyen isimlerin Nazzâm'dan²²⁶ başlayarak kaynaklardan takip edilebilmesine ve Basra Mu'tezilesi'ne mensup Câhız,²²⁷ Ebû Abdullah el-Basrî,²²⁸ Kâdî Abdülcebbar²²⁹ gibi isimlerin bu teoriyi benimsediğinin bilinmesine karşın, nesne-iz teorisini benimseyen isimler -biri dışında- tespit edilememektedir.

Ka'bî'nin, Mu'tezile, Zeydiyye, Hâricîler ve Mürchie'nin çoğunluğunun Allah'ın görülemeyeceğini kabul ettiğini ifade ettikten sonra, görmeyi bir tercih belirtmeden gözde görüntünün izinin oluşması ve gözden çıkan ışınlarla olmak üzere iki şekilde gerçekleşebilir bir olgu olarak tasvir ettiği görülür.²³⁰ Ka'bî'nin yaklaşımı, görme konusunda yalnızca kendi kanaatini aktarmıyorsa, erken tarihlerden itibaren bu iki teorinin de bilindiğini ve nesne-iz teorisinin -maalesef ismi belirtilmeyen- bazı gruplar tarafından benimsendiğini göstermektedir. Ancak sonraki dönem kaynaklarında nesne-iz teorisinin Mu'tezile ile birlikte anılmasına rağmen diğer mezheplerin böyle bir açıklama geliştirdiğinden bahsedilmemesi, her iki teorinin de Mu'tezile mensubu kelamcılar tarafından benimsendiğini kabul etme imkanı vermektedir. Nitekim Nesefî'nin, ancak cisimlerin görülebileceğini kabul edenlerin liderinin Nazzâm olduğunu söylemesi ve bu kanaati taşıyanların gözün ışığının ilişmesi ve görülenin gözde izinin oluşmasını (*intiba*) görme için şart kabul ettiğini

²²⁴ İslam dünyasında III/IX. yy.'da bilinen ve yaygın olarak benimsenen Öklid (ö. M.Ö. III. yüzyıl ortaları), Batlamyus (ö. 170), Huneyn b. İshak (ö. 260/873) ve Kindî (ö. 252/866 [?]) gibi isimlerin optik teorilerinin temel iddiası, görmenin gözden çıkan ışınlarla gerçekleşmesidir. (A. I. Sabra, "Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics: The Achievement and the Obstacle", *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, ed. Jan P. Hogendijk - Abdelhamid I. Sabra (Cambridge: The MIT Press, 2003), 87.) Bu açıdan Mu'tezile'nin ağırlıklı olarak göz-ışın teorisini benimsemesinin, bu teorinin dönemin popüler bilimsel kabullerinden biri olması ile ilgili olduğu söylenebilir.

²²⁵ Nesneden gelen sürelerin göze iz bırakması anlamına gelen *intiba* kavramı, görmenin oluşumunu açıklama biçimine makul şekilde işaret eden nesne-iz ifadesi ile çevrilmiştir. İntibanın iz bırakma olarak açıklanması hakkında Bk. Ka'bî, *Makâlât*, 486⁴⁻⁹.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 58¹⁰⁻¹⁴.

²²⁷ Ka'bî, *Makâlât*, 247⁷⁻¹⁰.

²²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 67⁶⁻¹⁴.

²²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 59²⁻³.

²³⁰ Ka'bî, *Makâlât*, 247⁷⁻¹⁰.

aktarması²³¹ da, iki teorinin de öncelikli olarak Mu‘tezile ile ilişkilendirildiğini göstermektedir. Buna karşın Ka‘bî'nin zikrettiği diğer grupların konuya ilişkin tercihlerini belirlemek ya da detaylı açıklamalarda bulunduğunu varsaymak için yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Göz-ışın teorisini benimsediği tespit edilebilen isimlerin Basra Mu‘tezilesi'nden olması, nesne-iz teorisinin Bağdat Mu‘tezilesi tarafından benimsenmiş olabileceğini akla getirirse de, kaynaklarda bu düşünceyi haklı çıkaracak bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim intiba düşüncesini benimsediğini tespit edebildiğimiz²³² tek isim olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî Basra ekolüne mensuptur.

Göz-ışın teorisini benimseyen isimlerin kaynaklarda belirtilmesi, ayrıca Mu‘tezile'nin görme teorisini eleştiren Eş‘arîler ve Mâtürîdîler'in eserlerinde göz-ışın teorisinin ana mesele olarak ele alınması,²³³ nesne-iz teorisine ise görmenin diğer açıklama biçimi olarak kısaca değinilmesi²³⁴ ve nesne-iz teorisini benimseyen isimlerden bahsedilmemesi, göz-ışın teorisinin yaygın olarak benimsenen yaklaşım olduğu konusunda genel kanaatin varlığını göstermektedir.

Görmenin gerçekleşme biçimini açıklama adına geliştirilen üçüncü teori Eş‘arîler ve Mâtürîdîler'in görmeye ilişkin açıklamasıdır. Görmenin yaratılması olarak adlandıracağımız bu teori, görme duyumunun gerçekleşmesinde Allah'ın her an doğrudan müdahalesini öngörmektedir.

Sayılan üç teori dışında kaynaklarda, yalnızca nesneden yansıyan ortam ışığı ile görmenin gerçekleştiği yaklaşımı olan nesne-ışın teorisinin benimsendiğini hissettiren bazı dolaylı ifadelere rastlanmaktadır. Mu‘tezile'den Salih Kubbe'nin Allah'ın insanda idraki yaratmasıyla perde ardındaki şeyi, karşısında değilken ve ışık yokken (*ziya*) gözüyle idrak edebileceğini kabul etmesi,²³⁵ gözden çıkan ışına bir işaret içermemesi ve *ziya* kelimesinin kullanımıyla ortamdaki ışığın ima edilmesi nedeniyle, nesne-ışın teorisine yakın bir görme düşüncesinin onun tarafından bilindiğini ve kullanıldığını göstermektedir. Bu durumda, onun yaşadığı dönemde bu yaklaşımı

²³¹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 510:16-17.

²³² İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 399:21-22.

²³³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 169:1-4.

²³⁴ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 511:12-14.

²³⁵ Ka‘bî, *Makâlât*, 477:2-7.

savunanların var olması muhtemeldir. Ancak kaynaklarda nesne-ışın teorisinden detaylı olarak bahsedilmemektedir. Bu durum, ilgili teorisinin mütekellimler arasında hicri ilk beş yüzyılda kayda değer bir kabul görmediğini göstermektedir.

Görmenin açıklanması konusunda benimsenen üç teorisinin en detaylı şekilde ele alınan ve günümüze ulaşan kelimelerden hareketle en kapsamlı şekilde ortaya konulabilir olanı göz-ışın teorisidir. Bu nedenle öncelikle bu teoriyi inceleyeceğiz.

2.3.1.1. Göz-Işın Teorisi

Göz-ışın teorisinin özünü gözden çıkan ışınların²³⁶ görülür ya da görülürün mahalline ilişmesi ile görmenin gerçekleştiği kabulü oluşturur. Görülür ilişme cevherlerin, mahalle ilişme ise arazların görülmesini açıklama amacı ile ifade edilmiştir. Işınların mahiyeti, gözden neden ve nasıl çıktığı, nasıl hareket ettiği ve nesneye nasıl iliştiği konuları teorideki problem noktalarını oluşturmaktadır. Kelam ulemasının bu sürecin tamamını detaylı analizlerle ele aldığını söylemek güç olsa da, görmenin gerçekleşme biçimini anlatan ifadelerde birkaç yüzyıla yayılan bir dönüşümü takip etmek mümkün görünmektedir.

Işın (*şu 'â*) kavramının görme ve bilme ile ilgili en erken kullanımlarından biri, Hişâm b. Hakem'in Allah'ın yerin derinliklerinde olan şeyleri buraya uzanan ve buradaki şeyler ile karışan (*mülabeset*) kesintisiz bir ışık ile bildiğini söylemesidir.²³⁷ Kaynaklarda gözden çıkan ışınla görmenin gerçekleştiği iddiasını benimsediği açıkça belirtilen ilk Mu'tezile temsilcisi ise Nazzâm'dır. Nazzâm, gözden ışın çıkmasını gözün sağlam ve sağlıklı olmasının gereği görmüş, ışının çıkmamasını körlükle ilişkilendirmiştir.²³⁸ Görme idrakinin gözün idrak edilen şeye sıçrama (*tafra*) ile ulaşması ve onunla içiçe geçmesi (*müdahale*) ile gerçekleştiğini kabul eden Nazzâm, idrakin ancak içiçe geçme, ilişme (*ittisal*) ya da yakınlık (*mücavere*) ile

²³⁶ *Şu 'â* kelimesi ile ifade edilen gözden çıktığı kabul edilen ışığı, ortam ışığı ile karışmaması için ışın kelimesi ile karşılamayı tercih ettik. Bu ışığın bir doğru çizdiğinin düşünülmesi de matematikteki anlamıyla ışın kelimesinin tercih edilmesini mümkün kılmaktadır. (Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 142:¹⁻³; a.mlf., *el-Mecmû'*, 1: 209:¹.)

²³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 221:¹²⁻¹⁴.

²³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 58:¹⁰⁻¹⁴.

gerçekleşebileceğini söylemiştir.²³⁹ Bu yaklaşım, göz-ışın teorisinin, ışının hareketini tafra teorisi ile açıklayan bir versiyonudur.

Hicri üçüncü yüzyılda Mu‘tezile’de görmenin gerçekleşmesi konusunda göz-ışın teorisinin farklı ve daha yaygın bir yorumu olduğu anlaşılmaktadır. Eş‘arî kim olduklarını belirtmeden bir grup kelamcının Nazzâm’ın görme teorisini eleştirdiğini söyler. Bu kelamcılara göre gören, ışının gözden çıkıp tafra ile görülürle ulaşması ve görülürle içiçe geçmesi ile değil ancak kendisi ile görülür arasında ışık (*ziya*) ve ışının (*şua*) ilişkisi (*ittisal*) ile görülür.²⁴⁰ Eş‘arî’nin aktardığı bu eleştiri üç bilgi vermektedir. İlk olarak, ışığın hareketini açıklamak için tafranın benimsenmediği anlaşılmaktadır. İkinci olarak, eleştiride kullanılan ifadelerde *şua* ve *ziya* olmak üzere iki tür ışıktan bahsedilmesi gözün ışını ve ortam ışığının görmeye etki ettiğinin kabul edildiğini göstermektedir. Üçüncü olarak, müdahale ile görme iddiasının benimsenmeyip ilişmenin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Zikredilen bu problemler, erken dönem görme tartışmalarının temel sorunlarını oluşturur. Bu problemleri değerlendirmeden önce, dönemin yaklaşımına ışık tutacak bazı bilgileri aktarmak uygun olacaktır.

Nazzâm’ın öğrencisi Câhız, gözden ışın çıkması yaklaşımını benimser ve bakma esnasında gözden çıkan bir şey olduğunu kabul eder. O, nazarı çok değer bir kişinin hoşuna giden bir şeyi gördüğünde gözünden sıcaklık çıktığını hissettiğini söylediğine dair rivayeti bunun en önemli delillerden biri kabul eder.²⁴¹ Ancak Câhız, ışının hareketine ve nesne ile temasına ilişkin bir açıklamada bulunmaz.

Ka‘bî’nin Allah’ın görülemeyeceği yaklaşımını anlatırken, görmeyi gözden çıkan ışınlarla da gerçekleştirebilir bir olgu olarak tasvir ettiği görülür. Ona göre göz, gözün ışınının iliştiği cismi, karşıda olanla gözün arasında havanın varlığı ve engellerin bulunmaması şartıyla görülür.²⁴² Ka‘bî’nin aktardığı bilgi, tafra düşüncesine değinmemesi nedeniyle bu yaklaşımın benimsenmediğini, ayrıca ortam ışığının fonksiyonunu vurgulamamakla birlikte ışının nesneye iliştiği kabulünü ifade etmektedir. Konuya ilişkin ipucu veren diğer bir yaklaşımı Nesefî’nin Kalânîsî’den

²³⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 384⁹⁻¹¹.

²⁴⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 385¹⁻⁷.

²⁴¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, thk. Abdüsselam Harun (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1969), 2: 142¹¹⁻¹².

²⁴² Ka‘bî, *Makâlât*, 247⁷⁻¹⁰.

aktardığı bir görüşte bulmaktayız. Kalânîsî, gören ile görülen arasındaki mesafede ışığın (*dav'*) var olmasının gerektiği iddiasını, ışığın varlığını şart koşanların karanlığın görmeyi engellemediğini düşünmesi nedeniyle hatalı bulmuştur.²⁴³ Nesefî bu yaklaşımı eleştirse ve güvenilir bulmasa da, aktarılan bilgi hicri üçüncü yüzyılda görmenin karanlıkta yalnızca gözden çıkan ışınlarla gerçekleşebildiğini, bunun yanında aynı teoride ortam ışığının da görme için gerekli olduğunun kabul edilebildiğini göstermektedir.

Bu çerçevede ilgili dönemde göz-ışın teorisinin ağırlıklı olarak benimsendiği ancak teorisinin açıklanması konusunda birkaç farklı yaklaşım geliştirildiği söylenebilir. Işığın hareketi konusunda muhtemelen yalnızca Nazzâm'ın tafra düşüncesini benimsediğini söylemek mümkündür. Eş'arî'nin ifadesinde, ışık ve ışın arasındaki ittisalden bahsedilip “görülüre tafra ile ulaşmaksızın” denilmesi, Nazzâm'ın ortam ışığının görmeye etkisi olmadığını, gözden çıkan ışının görülüre kadar ulaştığını düşündüğünü ima etmektedir. Nitekim İbn Metteveyh, Nazzâm'ın semaya bakıldığında gökyüzünün zaman geçmeden görülmesinin, ışının bu mesafeyi tafra ile katetmesi ile açıkladığını söylemektedir.²⁴⁴ Nesefî de Nazzâm'ın ışının görülüre temas eden bir cisim olduğunu söylediğini aktarır.²⁴⁵ Bununla birlikte, Mâtürîdî'nin Nazzâm'a nispet ettiği, güneşe bakan insanın ışığın yoğunluğundan dolayı onu görememesi ve yarasanın gündüz güneş ışığının fazlalığı nedeniyle görememesi iddiaları²⁴⁶ Nazzâm'ın dış ışığın görmeye etkisini tartıştığını göstermektedir. Bu durum, Nazzâm'ın ışının tafrası ile kastının, gözden çıkıp dış ışıkla birleşen ışının bu birleşmeye kadar tafra ile hareket etmesi olduğunun varsayılabileceğini akla getirmektedir. Ancak onun hakkında aktarılan, ışının tafra ile nesneye ulaştığı ve müdahale ile temas ettiği bilgisi ortam ışığını görmeye yardımcı bir unsur olarak değil görülebilir bir varlık olarak kabul ettiğine işaret etmektedir.

Câhız ve Ka'bi'den yukarıda aktardığımız ifadeler, Nazzâm'ın açıklamasını benimsemeyenlerin ortam ışığı konusundaki değerlendirmeleri açısından iki farklı grup oluşturduğu izlenimini uyandırır. Bu çerçevede görmenin dış ışıktan bağımsız

²⁴³ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 561:¹⁰⁻¹².

²⁴⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 204:¹¹⁻¹².

²⁴⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 558:¹⁹⁻⁵⁵⁹:1.

²⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 224:⁸⁻¹⁵.

olarak, yalnızca gözden çıkan ışınla gerçekleştiğini kabul edenler olduğu gibi, gözden çıkan ışının ortam ışığı ile birleştiğini kabul eden ayrı bir grubun var olduğu düşünülebilir. Neseî'nin ortam ışığını vurgulamayan ana teori olarak Nazzâm'ı aktarması, ardından diğer Mu'tezile'nin havanın ışık içermesini gerekli gördüğünü söylemesi,²⁴⁷ Nazzâm'ı eleştirenlerin ortaklaşa bu kanaatte olduğunu ima eder.²⁴⁸ Neseî'nin aktardığı bu bilgi ve Eş'arî'nin Nazzâm'ı eleştirenler hakkında aktardığı belirttiğimiz bilgi birlikte düşünüldüğünde, erken dönemde Mu'tezile'nin çoğunluğunun ortam ışığının görmeye yardımcı olduğu düşüncesini benimsediği söylenebilir.

Ka'bî'nin göz-ışın teorisini aktarırken böyle bir ayırım yapmaması,²⁴⁹ teoriyi benimseyenlerin iki farklı yaklaşımı olmadığı izlenimini uyandırır. Ancak onun, daha çok kabul gördüğü anlaşılan ortam ışığının görmeye etkin olduğu yaklaşımından ayrıca bahsetmemesi, ortam ışığının görmeye yardımcı olması hususunu vurgulama ihtiyacı hissetmemesi ile ilişkilendirilebilir. Aksi takdirde Ka'bî'nin ifadesini, kabul edilen asıl görüşün ortam ışığının görmeye etkisi olmadığını iddia eden yaklaşım olduğuna yorumlamak gerekmektedir. Ancak bunun ağırlıklı görüş olmadığı açıktır. Yukarıda belirtildiği gibi Kalânî'si'nin de görme için ortam ışığının gerekli olduğunun düşünüldüğünü ifade etmesi,²⁵⁰ yaygın olan açıklamanın bu olduğunu gösterir.

İbnü'l-Melâhimî'nin kelamcılarının görmeyi ışının hem görülüre hem de görülen ışığa ilişmesi ile açıkladığını belirtmesi²⁵¹ de iddiamızı güçlendirmektedir. O, erken dönem Mu'tezile ulemasının ışının görülüre ya da görülürün mahalline iliştiğini kabul ettiğini, Ebû Hâşim'in ise bu yaklaşımı benimsemediğini belirtir.²⁵² Burada erken dönem uleması ile kastı Nazzâm değilse -ki kelime çoğuldur- ifade bu dönemde yalnızca gözün ışını ile görülebileceğini kabul edenlerin varlığına işaret etmektedir.

Bu değerlendirmelere dayanarak, erken dönemde gözün ışınının ortam ışığına iliştiğini kabul edenler olduğu gibi, ortam ışığından bağımsız şekilde görülüre iliştiğini

²⁴⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 512:²⁻³.

²⁴⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 511:⁸-512:⁵.

²⁴⁹ Ka'bî, *Makâlât*, 247:⁷⁻¹⁰.

²⁵⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 561:¹⁰⁻¹².

²⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 398:¹³-399:³.

²⁵² İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 404:¹⁷⁻²⁰.

Nazzâm dışında kabul edenlerin de var olduğunu düşünmekteyiz. Ancak bütün bu örneklerin, yalnızca metni kısaltmak ve zaten bilinen bir hususu belirtmeye ihtiyaç duymamaktan kaynaklanmış olabileceği de söylenebilir.

Her halükarda, Nazzâm'ın ışının tafra ile hareketi iddiasının benimsenmediği, yaklaşımın Nazzâm'dan başkasına nispet edilmemesi nedeniyle söylenebilir. Ancak Nazzâm'ın iddiasının gerekçesi olan uzaktaki varlıkların görülmesi probleminin bir şekilde açıklanması gerekmektedir. Sonraki dönem tartışmalarından ışığın uzaktaki varlıklara ulaşmasının göz-ışın teorisine önemli bir itiraz noktası olduğu anlaşılmaktadır.²⁵³

Çok uzaktaki nesnelerin görülmesi, gözün ışınının çok hızlı gitmesi ile açıklanamayacak bir husus olarak itiraza konu olmuştur. Pezdevî, on fersah²⁵⁴ uzaktaki dağları görmenin gözden çıkan ışınlarla açıklanamayacağını düşünür. O, gözden çıktığı iddia edilen ışığın gözün dışına kadar bile ulaşmadığını düşünmektedir.²⁵⁵ Nesefî de, Nazzâm'a nispet ettiği, insanın gökyüzünü ve yıldızları, aradaki mesafeye rağmen gözünü açar açmaz görmesinin, gözden çıkan ışınlar yoluyla görme düşüncesini zora soktuğunu düşünür. Ona göre, ışının cisim olduğu ve hareketi kabul edilse bile, herhangi bir cismin böyle bir hıza ulaşması akıl alır değildir.²⁵⁶ Uzak varlıkların görülmesinin ışının hareketi konusunda genel bir eleştiri olduğu, aynı eleştiriyi Ebu'l-Hüseyin'in de yöneltmesinden anlaşılmaktadır. O, ışının güneş ve yıldızlara ulaşacak hıza erişmesini uzak bir ihtimal olarak görmektedir.²⁵⁷

Muhtemelen bu problem, çok uzaktaki cisimlerin görülmesinin gözden çıkan ışının ortam ışığı ile birleşmesi çerçevesinde açıklanmasını gerektirmiştir. İbn Metteveyh'in ışının tafra ile hareketini ittisalin şart olmaması ve ortam ışığının kullanımı ile eleştirmesi,²⁵⁸ ortam ışığının görmenin bir parçası olarak kabul

²⁵³ Bu problemler eldeki nispeten geç dönem kaynaklarında ifade edilmiş olsa da bu durum erken dönemlerde benzer eleştirilerin yapıldığını ve bu eleştirilerin görme teorisini şekillendirdiğini düşünmemize engel değildir.

²⁵⁴ Fersah, yaklaşık altı kilometre mesafeyi ifade eden bir ölçü birimidir. (Bk. Yusuf Halaçoğlu, "Fersah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 412.)

²⁵⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 44⁵⁻⁷.

²⁵⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 559¹⁸-560³.

²⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 403¹⁹-404¹.

²⁵⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 204¹¹-205⁵.

edilmesinin tafranın reddi ile ilişkisini ortaya koyar. Bu tercih nedeniyle açıklamakta zorlanılan uzak varlıkların görülmesi, ortam ışığı yoluyla açıklanmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, baş yukarı çevrildiğinde yıldızların görülmesi sırasında, gözden çıkan ışının yıldıza ilişmediğini kabul eder. O, ışının düz bir çizgi üzerinde hareket ederek nesneye ilişmesiyle, yıldıza ilişik olan ve kişinin gözünden çıkan ışın ile aynı doğru üzerinde olup, birleştiğinde göz ile yıldız arasında düz bir çizgi teşkil eden bir ışığa ilişmesi arasında bir fark olmadığı kanaatindedir. Bu bağlamda o, yıldızları görmenin, onlardan gelen ışığın gözden çıkan ışınla düz bir hat oluşturacak şekilde birleşmesi ile gerçekleştiğini düşünür. Bu yaklaşımı tevlîd düşüncesi çerçevesinde açıklayan Kâdî, hareket ettirilen şeye temas etmekle ona temas eden şeye temas etmek arasında fiili meydana getirme açısından bir fark olmadığını söyler ve ışının durumunu da buna benzetir.²⁵⁹

Görmenin yalnızca gözden çıkan ışınlarla gerçekleştiği iddiası ile açıklanamaz görünen ve ortam ışığını benimsemeyi gerektirdiği anlaşılan bir olgu daha vardır: İnsanın gündüz görmesi ama gece vakti görememesi. Geceleyin bir fener vasıtasıyla, fenerin yakılmasından önce görülmeyen şeylerin görülmesi, görmenin gözden çıkan ışınlarla gerçekleşmediğinin delili olarak kabul edilmiştir.²⁶⁰

Kâdî Abdülcebbâr, gözden ışın çıkması durumunda gece karanlığında da görmek gerekeceği itirazını değerlendirir. Ona göre, görme konusunda ortaya koyduğu yaklaşım gözden mutlaka ışın çıkması gerektiğini göstermektedir. Ancak, bu ışının kendisini güçlendirecek ve görmeyi sağlayacak hariçteki ışına ihtiyaç duyması imkansız değildir. Nitekim o, görme için ışına ihtiyaç duyulsa da, -kedinin gözünde görülen gibi- gözle görülmesi mümkün olan ışınların da var olduğunu söyler. Şu halde ışın olmadan görme gerçekleşmemekte ama gözden çıkan bazı ışınlar görülebilmektedir. Öyleyse gözden çıkan ışını güçlendirecek ve görmeyi sağlayacak ek ışın var olabilir. Ancak o, bu yaklaşımın görmeyi açıklamak için gören kişi ile görülen arasında ışın (*şua*) bulunmasının yeterli olduğu ve bu ışının gözden çıkmasının

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 65:⁵⁻¹⁰.

²⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64:¹⁹-65:².

şart olmadığı iddiasına, yalnızca karşıda olanın net görülmesi nedeniyle, izin vermediğini düşünür.²⁶¹

Bu çerçevede, tartışmaları sonraki dönem kaynaklarından takip etmek zorunda kalsak da, ortam ışığının gözün ışını ile birleşmesi yaklaşımının hicri üçüncü yüzyılda uzaktaki nesnelere görmeyi açıklama amacıyla benimsendiği anlaşılmaktadır.

Nazzâm'ın eleştirildiği üçüncü husus, ışının görülmeye müdahalesidir. Hatırlanacağı üzere Eş'arî Nazzâm'ı eleştirenlerin ittisal kavramını kullandığını belirtmişti. Aşağıda ele alacağımız Ebû Hâşim'in ittisali teoriden çıkarma girişimi de, Nazzâm'ı eleştirenlerin ışının görülmeye ilişki biçimini Nazzâm'ın tercih ettiği müdahale yerine ağırlıklı olarak ittisal kavramı ile açıkladığını göstermektedir.

Işının görülmeye ilişmesini görmenin şartı olarak kabul etmenin, açıklanması gereken bir sorun ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu sorun, araza ilişmeyi açıklama gereksinimidir. Mu'tezile'nin renk arazının görülmeye olduğu düşüncesi, benimsediği göz-ışın teorisi ile açıklanamadığı iddiası bağlamında eleştirilmiştir. İbn Metteveyh, ittisalin (ilerleyen süreçte) şart olarak kabul edilmemesinin, renge ilişmenin imkansızlığından kaynaklandığını söyler.²⁶²

Mu'tezile kelamcıları cisim ve rengin görülebileceğini kabul etmektedir.²⁶³ Mu'tezile'ye göre bir mekana yerleşmiş arazlar görülmeye konusunda mekanlarına tabidir. Bu açıdan renk arazının görülmeye mekanı ile ilişkilendirilmiştir.²⁶⁴ Bir araz olduğu kabul edilen temasın cisme ilişmesi teorik bir soruna yol açmazken, bu arazın renk arazi ile kâim olması problemi eleştiriye yol açmıştır. Cüveyî Mu'tezile'nin görme teorisinin arazların görülmeye açıklayamadığı kanaatindedir. Ona göre cevherin ışığın kendisine ilişmesinden dolayı görülmeye, arazlara ittisalin mümkün olmaması nedeniyle, renklerin görülmeye açıklayamamaktadır. Cüveynî, bunu açıklamak için ışığın iliştiği şey ya da bu şeyle kâim olan şeyin görülebileceği iddiasının ise tat ve kokuların da görülebileceğini kabul etmeyi gerektirdiğini düşünmektedir. Nitekim bu arazlar da ışığın iliştiği cevherlerle kâimdirler.²⁶⁵ Neseî

²⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 62:⁴⁻¹³.

²⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 533:⁴⁻⁵.

²⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 83:³⁻¹⁵.

²⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 118:⁵⁻⁸.

²⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171:⁷⁻¹².

de benzer problemleri vurgular ve arazın görülmesini mahalli ile açıklayan çözümlmeyi eleştirir.²⁶⁶ Sonraki dönem kaynaklarında karşılaşılan bu itirazların, Ebû Hâşim öncesinde de dile getirildiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hâşim el-Cübbâî, muhtemelen bu tür eleştirilerin mezhebe yöneltmesi nedeniyle, görmeye bir revizyon denemesi yapmış ve ittisali görmenin şartı olmaktan çıkarmıştır.²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, ışının görülürü ya da bu görülürün mekanına ilişmesinin kişinin görmesi için şart kabul edilmesi teorisinden, ışının gözden bir doğru üzerinde ayrılması ve arada engel olmaması halinde görmenin gerçekleşeceği teorisine geçilmesini ve gözden çıkan ışının normal hareketi çerçevesinde görülür cevherse ona arazsa mekanına mutlaka ilişeceği yaklaşımını Ebû Hâşim ile ilişkilendirir. Ebû Hâşim teorisinin cevhere ya da arazın mekanına ilişme olarak kurulması halinde tüm arazların görülmesi gerekeceği ve ışın ikisinin de mekanlarına eşit şekilde ilişeceği için örneğin rengin görülmesinin kokunun görülmesine önceliğinin olmayacağını söyler. Ancak bu imkansızdır, koku renk gibi görülürlerden değildir, bu yüzden ışın kokunun mahalline iliştiğinde koku görülmez.²⁶⁸ Bu bağlamda Ebû Hâşim'in ittisal vurgusunu, yaklaşık iki yüzyıl sonra bile yöneltilmeye devam eden eleştirileri makul bularak terkettiği görülmektedir.

İbnü'l-Melâhimî, göz-ışın teorisini benimsemeyen Ebu'l-Hüseyin'in, Ebû Hâşim'in yaklaşımını bazı açılardan eleştirdiğini aktarmaktadır. Ebu'l-Hüseyin, erken dönemde kabul edilen görülürü ya da mahalline ışının ittisali ile, arada engel olmaksızın ışının gerçekleşmesi düşüncelerinin, nihayetinde aynı şeyi anlattığını iddia eder. Ona göre Ebû Hâşim'in bahsettiği ışın da nesneye ulaşacak ve bu nesne ile ya birleşik (*müctema* ') ya da ayırık (*müfterak*) olacaktır. Bu durumda görmenin gerçekleşmesi için birleşik olması gerekir. Bu açıdan o, Ebû Hâşim'in teoriyi geliştirmediğini iddia etmektedir.²⁶⁹ Ebu'l-Hüseyin'in diğer bir eleştirisi, ittisal vurgulanmasa da göz-ışın teorisi çerçevesinde renklerin görüldüğü kabulünün aynı şartları haiz olan kokuların

²⁶⁶ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 548¹⁵-549⁴.

²⁶⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 78⁴⁻⁵.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 66¹⁷-67⁵.

²⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 405³⁻¹².

da görülmesini gerektireceği iddiasıdır. Ona göre Ebû Hâşim ittisali vurgulamamakla bu problemi çözememiştir.²⁷⁰

Ebû Hâşim'in ittisali vurgulamayı terk eden yaklaşımı çok geçmeden mezhepte hakim konuma gelmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Hâşim'in yaklaşımını benimsemiştir. O, görme için her durumu kapsayan bir şart belirlenmesi ve görmenin bu şartın gerçekleşmesi bağlamında açıklanması gerektiğini iddia eder. Ona göre, görenin ışının ilişmesi ile gördüğü iddiası arazları, arazın mekanına ilişmesi ile gördüğü iddiası da cevherleri görmeyi açıklamamaktadır. Hem cevherin hem de bazı arazların görülmesi yaklaşımın hatalı olduğunu ve ortak noktanın tespitinde başarısız olduğunu gösterir. Bu durumda şartın, görülürle gören arasında bir engel (*sâtir*) ya da engel işlevi görececek bir şey olmaksızın ışın doğrusunun meydana gelmesi olması zorunludur.²⁷¹

Ebû Abdullah sonrasında hakim düşünce, şartlar oluştuğunda görmenin doğal olarak gerçekleşeceği ve ilişkinin vurgulanmasına gerek olmadığıdır. Kâdî Abdülcebbar insanın, gözünden belirli bir şekilde çıkan bir ışın ile gördüğünü kabul eder.²⁷² Ancak Ebû Abdullah gibi, Kâdî Abdülcebbar'a göre de görmede esas olan, gözden çıkan ışının görülürle ilişmesi değil, ışının gören ile görülür arasında bir engel ya da engel işlevi görececek bir mekan olmadan meydana gelmesidir.²⁷³ İbn Metteveyh ise görmenin, duyunun tamamlayıcısı olan, görülenle birlikte özel bir şekilde hasıl olması gereken ışınla gerçekleşeceğini kabul eder. Bu özel şeklin açıklanma biçimi, aynı yaklaşımı ima etmektedir. Bu özel hal, görülenle arasında engel ya da bu işlevi görececek başka bir şey olmamasıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için ışının görülenin olduğu yöne gitmesi ve görülenle arasında bir engel (*halel*) olmaması gerekir.²⁷⁴ Nîsâbü'rî de gören ile görülen arasında ışın doğrusunun oluşması ve engel olmaması

²⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 405:18-406:2.

²⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 67:6-14. İbnü'l-Melâhimî Ebu Abdullah'ın bu yaklaşımını, görmenin tek duyu olması nedeniyle görülürlerin de tek cins olması gerektiğini düşündüğü şeklinde aksettirir. Halbuki Ebû Abdullah görülürün tek cins olduğunu söylememekte, ışının farklı iki cinsle tek ilke çerçevesinde ilişki kurmasını mümkün kılan bir açıklama yapmaya çalışmaktadır. (Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 406:3-5.)

²⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 59:2-3.

²⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 144:14-17.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 208:24-27.

halinde görmenin gerçekleşeceğini, ittisalin şart olmadığını ifade etmektedir.²⁷⁵ İttisali vurgulamama eğilimi Cüşemî’de (ö. 494/1101) de görülür.²⁷⁶

Bu tablo, Mu‘tezile’de göz-ışın teorisini benimsediği tespit edilebilen ilk isim olan Nazzâm’dan beşinci yüzyılın sonuna kadar gerçekleşen süreçte yaşanan değişimleri göz önüne sermektedir. Aktarılan yaklaşım biçimleri, Mu‘tezile’de göz-ışın teorisinin genel olarak kabul gördüğünü ancak Nazzâm’ın görme teorisinin ışının tafra ile hareketi iddiası nedeniyle eleştirildiğini ve ortam ışığının gözün ışınına eklenmesi düşüncesinin erken dönemlerden itibaren gündemde olduğunu ortaya koymaktadır. Tafra hareketinin benimsenmemesi, ışının ortam ışığı ile birleşmesi yaklaşımına neden olmuş görünmektedir. Ancak ilerleyen dönemde, ışının iki farklı türle, cevher ve arazla kurduğu ilişkiyi açıklama çabasının yadsınarak yalnızca şartların uygunluğunun görme için yeterli olduğunun kabul edilmesinin, açıklama çabası konusunda bir eksikliğe işaret ettiği söylenebilir. Bununla birlikte vurgulanması gereken bir husus, Basra Mu‘tezilesi’nin ittisali vurgulamayı terketmesinin, bu kavramı kullanmayı bırakması anlamına gelmediğidir. Kâdî Abdülcebâr, görmeden bahsettiği yerlerde ışının ilişmesi ifadesini oldukça sık şekilde kullanmaktadır. İttisalin örnek olguları açıklamada kullanımının devam etmesine karşın, yukarıda aktardığımız gibi teorik çerçeve kurulurken şartlar arasında sayılmaması ağırlıklı olarak benimsenen yaklaşımdır.

Mu‘tezile kelimcülerinin alternatif teoriler arasında ağırlıklı olarak göz-ışın teorisini benimsemesinin nedeni, bu teorinin görmenin gerçekleşmesi konusundaki tecrübi durumu daha iyi açıkladığını düşünmeleri ile ilgilidir. Ebû Hâşim, şaşı olanın tek nesneyi iki tane görmesi ve gördüğü bu iki şeyin birbirinden uzaklığının gözden çıkan ışınların sapma düzeyleri yani şaşılığın miktarı ile doğru orantılı olmasını, görmenin gözden çıkan ışınlarla gerçekleştiğinin önemli bir delili olarak kabul etmiştir.²⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr’a göre yalnızca ortam ışığı ile gerçekleştiği varsayılan görmede, ışık her nesneye eşit şekilde işeyeceği için görüş alanına giren her şeyin aynı netlikte görülmesi gerekir ve bu görme teorisi, kişinin karşısındaki şeyleri sağındaki

²⁷⁵ Nîsâbüri, *el-Mesâil*, 373:2-4.

²⁷⁶ Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, 114:12-14.

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 61:9-14.

ve solundaki şeylerden daha iyi görmesini açıklamaz. Halbuki gerçekleşen budur, tam karşıdaki nesne daha net görülür. Ayrıca, ona göre görme için gözden ışın çıkmasına ihtiyaç duyulmaması, örneğin sağda olanın değil de karşıda olanın görülmesini gerektirmez. Bu nedenle başka yönlerde olan şeyin değil de karşıda olanın görülmesi, gözden çıkan ve görmeye alet olan bir ışın ile görüldüğüne işaret eder.²⁷⁸ Ortam ışığı ile görmenin açıklayamadığı düşünülen diğer bir husus, gölge problemidir. İbn Metteveyh, zayıf bir delil olarak değerlendirmekle birlikte, ortam ışığının gölgeyi açıklama biçiminin gölgenin kısılıp nesnenin yarı boyu kadar olmasının tek cevherin gölgesi konusunda çıkaracağı problemden ötürü sorunlu görüldüğünü aktarmaktadır.²⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr'ın göz-ışın teorisini benimsemesine yol açan esas husus ise, teorinin ayna özelliği gösteren cisimlerde yansımanın görülmesini açıklayabilmesidir. Ona göre görmenin gözden çıkan ışınla gerçekleştiğini gösteren şey, kişinin ışığı geri yansıtan pürüzsüz (*sakîl*) cisimde yüzünü görmesidir. Kişi, ışığı yansıtmayan cisimlerde ise yüzünü görmez. Pürüzsüz cisim bu özelliğini ve parlaklığını yitirdiğinde ise artık ışığı yansıtmaz olduğu için, kişi bu cisimde de yüzünü görmez. Ona göre aynalar ve durgun sulara meydana gelen budur. Bu açıklama çerçevesinde kişinin ayna ile yüzünü görmesinin ancak aynadan yüze ilişen bir ışın ile mümkün olduğunu iddia eden Kâdî Abdülcebâr, göz ile görülebilir şeyleri görmenin de benzer şekilde gerçekleştiğini ve ancak gözden ışın çıktığında mümkün olduğunu söyler. Ona göre bu illet sebebiyle, gözden ışın çıkmadığında hiçbir şey görülmez, yansıtıcı cisimlerden yüze giden bir ışın çıkmadıkça kişi bu cisimlerde yüzünü göremez.²⁸⁰

Cüveynî Mu'tezile'nin göz-ışın teorisinin yakınlık, uzaklık, ışının sapması, parlak cisimlerden yansıması gibi açıklamalarla kanıtlanamayacağını düşünmektedir. Böyle düşünmesinin nedeni teorilerindeki problem olarak ifade ettiği, cevher-i ferdin ve rengin görülmesine ilişkin sorunlar ve görme olgusunun âdet düşüncesi ile açıklanabilir olduğu husunda taşıdığı kanaattir.²⁸¹ Buna karşın Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in bazı temsilcilerinin de, göz-ışın teorisini zımnen benimsediği

²⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 62:⁹⁻¹⁸.

²⁷⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 176:¹⁶-177:⁷.

²⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 59:⁴⁻¹¹.

²⁸¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171:⁷-172:¹³.

söylenbilir. Ancak bu benimseme, görmenin gerçekleşmesini tam anlamıyla ilgili teoriyle açıkladıkları anlamına gelmez. Satır aralarında geçen kimi ifadeler, zihinlerinde yatan makul maddi açıklamanın bu teori olduğunu, ancak idrakin oluşmasını duyu ile ilişkilendirmeyi tercih etmemeleri nedeniyle görmenin gerçekleşmesini kendilerine özgü bir yaklaşımla açıkladıklarını göstermektedir. Eş‘arî, insanın güneşin merkezine gözünü dikip uzun süre bakması halinde tecrübe ettiği göremezliği, gözün nurunun çoğunun gitmesi olarak açıklar.²⁸² Bu ifadenin şekli önemlidir. Gözün nurunun azalması ifadesi gözün zâtının ışık ile ilişkilendirilmesi ve dolaylı olarak gözden çıkan ışınlar teorisinin benimsenmesi anlamına gelir. Ayrıca İbn Fûrek Eş‘arî’nin görme esnasında ışığın ilişmesini âdet olarak değerlendirdiğini söyler.²⁸³ Bu da onun, âdet olarak adlandırılrsa da göz-ışın teorisini benimsediğini gösterir.

Mâtürîdî görmenin nesnenin mahiyetini kavrama ile ilişkisini incelerken görmeyi “gözün, görülürün üzerine vaki olması”²⁸⁴ ifadesi ile anlatır. Bu ifade, görmeyi görülürün üzerine ilişen bir şey olarak anlatması nedeniyle, Mâtürîdî’nin görmeyi nesneye temas eden bir süreç olarak tasavvur ettiğini gösterir. Bu yaklaşım göz-ışın teorisi ile örtüşmektedir. Eş‘ariyye mezhebinde görmenin tecrübede ışık ve yöne bağlı gerçekleşme biçimini anlamsızlaştırmayan nadir yaklaşımlardan birini ise Cüveynî sergiler. Onun, görmeye ilişkin hakiki idrakin ilişmenin ötesinde gerçekleşen bir şey olduğunu söylemekle birlikte, görülürün yönüne gözü çevirme ve ışının görülüre ittisalının görmenin gerçekleşmesi hususundaki âdet olduğunu kabul etmesi,²⁸⁵ görme algısının açıklanmasında farklı bir yaklaşım geliştirse de, görmenin şahitte tecrübe edilen gerçekleşme biçimi konusunda göz-ışın teorisinin iyi bir açıklama olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Ancak onun bu yaklaşımı en son eserlerinden olduğu kabul edilen *el-‘Akîdetü’n-nizâmiyye*’de sergilemesi, yukarıda zikrettiğimiz eleştirisi bağlamında düşünüldüğünde, bu kanaati sonradan benimsediğini göstermektedir.

²⁸² Eş‘arî, *el-İbâne*, 51:⁶⁻⁷.

²⁸³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:¹⁰⁻¹².

²⁸⁴ مما يقع عليها البصر (Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 5: 165:¹⁷-166:².)

²⁸⁵ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-nizâmiyye*, 31:⁴⁻⁸.

Gözden çıkan ışın bu görme teorisinin temel ögesi olduğu için, ışının özelliklerine ayrıca değinmek gerekmektedir. Şimdi ışına ilişkin açıklamalardan bahsedelim.

Gözden çıkan ışın, görülmesini engelleyecek şekilde tekil cevherlerden oluşan latîf²⁸⁶ ve aydınlatıcı bir cisimdir.²⁸⁷ Neseî Nazzâm'ın ışının görülme temas eden bir cisim olduğunu söylediğini aktarır.²⁸⁸ Gözün ışınının yoğunlaştığında (*tekasüf*) görüldüğü kabul edilmiştir.²⁸⁹ Örneğin Kâdî Abdülcebbar yırtıcı hayvanların ve kedilerin gözlerinin karanlıkta parladığı görüldüğünde, o gözden çıkan ışının görüldüğünü düşünmektedir. Ona göre diğer hayvanların gözlerinin görülmemesi ise, gözlerinin ışınının azlığından kaynaklanır.²⁹⁰ Onun, yırtıcı hayvanların gözünü "yanıyor gibi olmak" ifadesi ile anlatması, gözden çıkan ışının ateşe benzer bir şey olarak algılandığını göstermektedir. Neseî'nin Mu'tezile'ye göre ışının gözde kâim olan parlaklık (*incila*) olduğunu söyleyerek ışını gözün dış yüzeyi ile ilişkilendirmesi ve araz olduğunu iddia etmesi Mu'tezile'nin kabulleri ile örtüşür görünmemektedir. Nitekim ona göre araz olan bu ışının hareket etmesi ve görülme teması imkansız olduğundan²⁹¹ görmenin bu ışınla gerçekleşmeyeceği iddiası, Mu'tezile'nin ışını cisim kabul etmesi nedeni ile reddedilmiş olmaktadır. Cüveynî ise daha doğru bir tespitle, Mu'tezile'nin ışının gözden salınan latîf ve aydınlatıcı cisimler olduğunu ve gözün dışında bir şeyden bu ışınların salılabileceğinin kabul edilemeyeceğini düşündüklerini aktarmaktadır.²⁹²

Işınların gözden çıkmaması ve engeller kalktığında görülme ile ilişmemesi mümkün değildir.²⁹³ Bu ışınlar, gözde oluşturdukları basınç nedeni ile salınırlar. Mu'tezile, Allah'ın gözde yarattığı ışının, altı delinmiş içi su dolu kovadan suyun basınçla akmasına benzer şekilde, gözdeki yoğunluk ve çokluğu nedeni ile çıkmasının zorunlu olduğunu kabul etmiştir.²⁹⁴

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 117:¹⁰⁻¹¹; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 259:⁵⁻⁷.

²⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 58:⁴⁻⁵.

²⁸⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 558:¹⁹.

²⁸⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 185:⁵.

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 61:¹⁸⁻²⁰.

²⁹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 559:¹⁵⁻¹⁸.

²⁹² Cüveynî, *el-İrşâd*, 170:⁴⁻⁵.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 58:⁴⁻⁵; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 374:¹⁹⁻²⁰.

²⁹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 387:¹²⁻¹⁷.

Gözden çıkan bu ışının en önemli özelliği, düz bir çizgi oluşturacak şekilde hareket etmesidir. Kâdî Abdülcebbâr ışının bir doğru çizdiğini ifade eder.²⁹⁵ Gözden çıkan ışın, hareket ettiği düz çizgi üzerindeki görülürleri idrak eder, bunun dışında kalan görülürleri ise idrak etmez.²⁹⁶ İbn Metteveyh de, gözden çıkan ışının uzatılmış bir ip gibi olması gerektiğini, bu doğrusallığı bozan her şeyin görmeyi engelleyeceğini söyler.²⁹⁷

Bu ışın, geometrik bir şekil olarak tasavvur edilir. Kâdî Abdülcebbâr bakan kişinin *zâviyetü 'ş-şu 'â* diye isimlendirilen gözbebeğinden çıkan ışının düz bir çizgi üzerinde hareket ettiğini ifade eder. Ona göre, şartların uygun olması ile, görülür ile göz arasında bu ışının tabanı oluşur.²⁹⁸ Onun kullandığı taban kelimesi, tepe noktası ışının çıktığını söylediği yer olan gözbebeği, tabanı ise görülür nesne olan üçgen ya da koni şeklinde bir ışın düşündüğünü göstermektedir.

Işın, hareketten etkilenebilir bir varlık olarak tasavvur edilir. Kâdî Abdülcebbâr, gemide giderken gökyüzünün ve yıldızların hareket ediyor görünmesini gözden çıkan ışınların geminin hareketiyle hareket etmesi düşüncesi ile açıklar. Gözden çıkan ışının harekete maruz kalmasından görmenin etkileneceğine diğer bir örnek olarak, ışını yansıtan suya bakan kimseye, suyun yüzeyindeki görüntünün parçalanmış görünmesi verilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre kırık olmayan cismin bu durumda kırık görünme nedeni ışının dalgalı suyun hareketinden etkilenmesidir.²⁹⁹ Bu açıklamaya göre geminin hareketinden dolayı su dalgalandığı için gözün ışını da hareket eder ve oradan yansıyan yüz, aynadaki gibi düzgün değil kırılmış gibi görünür.

Gözden çıkan ışın görme için gerekli seviyeye ulaşmadığında, karanlıkta dağılır ve bu yüzden kişi karanlıkta görülürleri bu ışınla göremez.³⁰⁰ Şu halde Mu'tezile'nin, ışını tek bir ışın olarak değil, bir ışın demeti olarak tasavvur ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim uzaktaki nesnelerin net görülememesinin, ışının gözden uzaklaştıkça incilmesi ile açıklanması,³⁰¹ bir demet halinde çıkan ve gözden

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 142¹⁻³.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64¹³⁻¹⁴.

²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'*, 1: 209¹.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64¹⁰⁻¹².

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 61¹⁵⁻¹⁷.

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 63⁶⁻⁷.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119¹⁷⁻¹⁸.

uzaklaştıkça tabanı genişleyen bir geometrik şekil oluşturan, böylece uzaktaki nesnelere daha az yoğunlukta ışının ilisebileceğini varsayan bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, aynadaki görüntü ile birlikte aynanın da görülmesinin, ışının bir kısmının aynanın ışını yansıtmayan pürüzlü noktalarında kalması ile açıklanması,³⁰² ışının bir demet olarak düşünüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Gözden çıkan ışının sınırlı bir hızı vardır. Kâdî Abdülcebbâr gökyüzü ve yıldızların görülmesinden bahsederken, “kişinin gözünden çıkan ışının yıldızlara ilişmediğini biliyoruz” der³⁰³ ancak bunu nasıl bildiğimiz konusunda ya da ışının hangi mesafeye kadar kendisi ile gördüğü konusunda bir açıklama yapmaz. Câhız da şimşeğin ışığının sesinden önce algılanmasını ışık ve gözün [ışınının] yakınlık açısından daha güçlü olması ile açıklar.³⁰⁴ Bu yaklaşım gözün ışınının şimşeğe ulaşmadığını ima etmektedir. Ancak bu ifadeler ve Mu‘tezile’nin içinde sıvı bulunan cam kapların arkasının görülmesini, bu kapları aşabilen göz ışını yanında bunların içinde gözden gelen ışına uygun ışık bulunması ile de açıklaması³⁰⁵ gözün ışınının ortam ışığı ile birleşmesi kabulünün mesafe açısından belirsizliğini göstermektedir. Bu çerçevede gözün ışınının çok uzaktaki cisimlerin ışığı ile birleşebildiği gibi, hem cam kaplar hem de gece fenerle görme örneğinin teyit ettiği üzere yakındaki cisimlerin ışığı ile de birleşebileceğinin kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan gece görme konusunun ele alınış şekli, gözden çıkan ışını, aydınlatıcı olduğu kabul edilmesine rağmen gözün dışına neredeyse ulaşamayan ve fonksiyonu tamamen dış ışığa bağlı bir olgu gibi tasvir etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr gözden çıkan ışının gece ve gündüze göre değişmediğini kabul eder.³⁰⁶ Ona göre, görebilme için belli miktarda ışığa ihtiyaç vardır. Ancak o, bu miktarı bir ölçü çerçevesinde ifade etmez. Onun konuyu değerlendirme biçimi tecrübe esasına dayanmaktadır. O, iddiasını desteklemek için gece görme tecrübesini ele alır ve karanlıkta gözden çıkan ışın belli bir seviyeye ulaşmadığında görmenin

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 66^{:11-14}.

³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 65^{:4-6}.

³⁰⁴ Câhız, *el-Hayevân*, 4: 408^{:4-7}.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 61^{:3-7}, 121^{:15-16}.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 64^{:17-19}.

gerçekleşmediğini söyler.³⁰⁷ Geceleyin fenerin ışığı ile görülebilmesini bu bağlamda değerlendiren Kâdî Abdülcebâr, karanlığın latîf bir cisim olduğunu ve fenerin ışığını engellememesinden hareketle gözün ışınını da engellemediğini söyler.³⁰⁸ Bununla birlikte ona göre bazı hayvanların gözünden çıkan ışınların başka kaynaklara ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü olması mümkündür. Ancak bu durum diğer bazı canlıların görebilmek için gözünden çıkan ışından fazlasına ihtiyaç duymasını imkansız kılmaz.³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr kedilerin, gözlerinden çıkan ışınların görülürleri idrak etmek için ihtiyaç duyduğu miktara ulaşması sebebiyle geceleri gördüklerini söyler.³¹⁰ Câhız da kedilerin gece iyi gördüğünü söyler ama bu durumun ışınla ilişkisini açık olarak ifade etmez. Bununla birlikte onun kedinin görme yetisini delici (*sâkib*) kelimesi ile ifade etmesinin ışının gözden çıktığı ve nüfuz edici özelliğe sahip olduğu imasını içerdiği söylenebilir.³¹¹

Kâdî Abdülcebâr'a göre, görmenin gerçekleşmesi için, görülüre ilişkin ışının gözden çıkan ışın olması zorunlu değildir.³¹² Nitekim o, gözden çıktığını düşündüğü ışın için kullandığı şu'â kelimesini,³¹³ güneşin ışığını ifade etmek için de kullanmaktadır.³¹⁴ Ona göre insanın gündüz görmesi ama gece vakti görememesi ve karanlıkta göremediği sırada bir fener yaktığında göremediği şeyleri görebilir hale gelmesi³¹⁵ dış ışığın görme konusunda gözün ışınına destek olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebâr nesneden gelen ışığın doğrusu ile birleşecek bir doğru çizecek şekilde gözden çıkan ışınla nesnelerin görülmesinden bahsederken bunu basit bir deneye dayandırır. O, insanın gözünün karşısında olanı gördüğünü, farklı yönde olanı ise göremediğini ifade eder.³¹⁶ Bu açıdan ona göre makul yorumun, her yönden gelen ışıkla gözden çıkan ışının birleşebileceği değil, zaten kabul edildiği şekliyle, karşıda

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 62:¹⁹⁻²¹.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 63:¹⁻³.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 65:²⁻⁴.

³¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 63:¹⁵⁻¹⁶.

³¹¹ Câhız, *el-Hayevân*, 5: 336:².

³¹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 64:¹⁴⁻¹⁵.

³¹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 62:²⁰.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 63:⁴.

³¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 64:¹⁹⁻⁶⁵:².

³¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 65:¹²⁻¹³.

olandan gelen ve gözün ışını ile aynı açıya sahip dış ışığın birleşebileceği değerlendirilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Bazen görme için gerekli asgari şartlar oluşur ama yalnızca ışığın kaynağı olan nesne görülebilir. Yıldızların ışığı gözden çıkan ışıklara eklendiğinde bu yıldızlar idrak edilir. Ancak bu ışık kendisiyle başka şeylerin idrak edilmesine imkan verecek kadar güçlü bir seviyede değildir,³¹⁷ bu nedenle etraftaki nesnelerin görülmesini sağlamaz.

Görme için gerekli alt sınıra ulaşmayan ışınla görülemediği gibi, üst sınırı aşan ışık da görmeye engeldir. Bu durum güneş örneği ile açıklanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar ve Mâtürîdî'nin aktardığına göre Nazzâm, insanın güneşe çıplak gözle bakması halinde güneşi görememesini, güneş ışıklarının gözün görme için ihtiyaç duyduğu sınırı aşması ile ilişkilendirir.³¹⁸ Yarasanın gündüz görmemesi de gündüzün ışığının fazlalığı ile ilişkilendirilir. Yarasanın gözünün ışığı ortamdaki ışığa eklenince görme için gereken miktarın üzerine çıktığından güneşe bakan insan gibi olduğu, gece gördüğü gibi göremediği iddia edilmektedir.³¹⁹

Ancak bu ışınlar her şeye nüfuz edemez. Neseî Mu'tezile'nin denizlerin derinliklerindeki şeylere ışının işlemediğini düşündüğünü aktarır.³²⁰

Işının nesneye ilişkin bilgiyi nasıl aktardığı ile ilgili bir açıklamaya pek rastlanmamaktadır. Ebû Hâşim muhtemelen ittisalın şart oluşunu reddetmeden önce oluş arazlarının nesneye ilişkin ışındaki değişim nedeniyle algılandığını söylemektedir.³²¹ O, kişinin gördüğü karşısındaki nesnenin hareket etmesi, kişinin de aynı miktarda hareket etmesi halinde gözünün ışınının halinin değişmeyeceğini de kabul etmiştir.³²² Bu kabuller Ebû Hâşim'in, ışını kesintisiz bir varlık gibi, ışının ilişmesini de elle dokunmak gibi sürekli veri aktaran sabit bir bağlantı olarak düşündüğünü ima etmektedir.

³¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 63:⁵⁻⁶.

³¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 63:³⁻⁴; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 224:⁸⁻¹⁵.

³¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 125:¹⁰⁻¹³; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 224:⁸⁻¹⁵.

³²⁰ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 549:¹⁻².

³²¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 475:¹⁻⁴.

³²² Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 214:²³-215:¹.

Gözden çıktığı kabul edilen ışının özellikleri bu konuda ele alınması gereken son husustu. Şimdi ağırlıklı görüş haline gelmese de bazı Mu‘tezile mensupları tarafından benimsendiği anlaşılan diğer bir görme teorisini, intiba ile görmeyi ele alalım.

2.3.1.2. Nesne-İz Teorisi

Kelam eserlerinde intiba kavramı ile ifade edilen nesne-iz teorisinde görme, nesnenin görüntüsünün (*sûret*) gözde iz bırakması olarak açıklanmaktadır. Ancak eldeki metinlerde teoriye kısa atıflarda bulunmakla yetinilmesi, bu sûreti taşıyan şeyin ne olduğu gibi hususlara değinilmemesi sonucunu ortaya çıkarmıştır.

İbnü'l-Melâhimî intiba teorisini kelamcılara nispet etmemekte, kelamcılarının göz-ışın teorisini benimsediğini belirtmektedir. Ancak onun Nazzâm'ın yaklaşımını özel olarak açıklamaması ve kelamcılarının ortam ışığının görmeye etki ettiği düşüncesini benimsediğini söylemesi, kategorik ayırımına dayalı yargılarda dikkatli olmayı gerektirir.³²³ Bu bağlamda o intiba teorisini kelamcılara nispet etmese de bazı Mu‘tezile kelamcılarının bu teoriyi benimsediğinin kabul edilmesi mümkündür.

Nesne-iz teorisini benimsediği söylenen kişilerin Mu‘tezile'ye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Ka‘bî'nin Allah'ın görülemeyeceği yaklaşımını anlatırken, görmeyi bir tercih belirtmeden gözün görülürün sûretini alması (*intiba*) ve gözden çıkan ışınlarla olmak üzere iki şekilde gerçekleşebilir bir olgu olarak tasvir etmesi,³²⁴ nesne-iz teorisini kabul edilebilir bulduğunu ve eser makâlât türü bir eser olduğu için ilgili teorinin muhtemelen kendinden önce mezhep içinde birileri tarafından kabul edilmiş olduğunu göstermektedir. Ayrıca yaklaşımın rü'yetullahı reddedenlere nispet edilmesi de bu yargıyı güçlendirir. Neseffî'nin başta Nazzâm olmak üzere yalnızca cisimlerin görülebileceğini kabul edenlerin gözün ışığının ittisali ve görülenin gözde *intibasını* görme için şart kabul ettiğini söylemesi³²⁵ de nesne-iz teorisinin öncelikle Mu‘tezile ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.

³²³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 398:13-399:10.

³²⁴ Ka‘bî, *Makâlât*, 247:7-10.

³²⁵ Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 510:16-17.

Teorinin savunmaları gibi içeriği de detaylı olarak ele alınmamaktadır. Ka‘bî, kim olduklarını belirtmeden bir grubun görmenin gözde karşıdaki nesnenin intibası yolu ile gerçekleştiğini savunduğunu aktarır. Onlara göre göz, hem kendine özgü sıfatları hem de aynaya benzer şekilde pürüzsüz ve yansıtıcı bir yüzeye sahip olması nedeniyle karşıdaki nesnelerin sûretine bürünür, intiba eder.³²⁶ İbnü’l-Melâhimî ise intiba teorisini, gözden ışın çıkmaksızın aydınlatıcı hava yoluyla görülürün bir örneğinin (*misâl*) gözde *intiba* etmesi olarak açıklamaktadır.³²⁷ Ka‘bî’nin ayna örneği ile birlikte anlattığı bu yaklaşım, aynanın çalışma prensibi konusundaki kabulün görmeye uygulanmasıdır ve gözün ayna gibi karşıdaki nesnenin sûretini aldığını ifade etmektedir. Bu açıklama biçimindeki tercihlere, dikkatli bakıldığında gözün yüzeyinde görülen yansımanın etki ettiği anlaşılmaktadır.³²⁸

Nesefî yaklaşımı Mu‘tezile’ye nispet ederek bazı Mu‘tezile bilginlerinin, aynada karşıdaki nesnenin sûretinin oluşmasına benzer şekilde, görülenin sûretinin gözde oluşmasını (*intiba*) gerekli gördüklerini, bunun olmaması durumunda görülene dair bilginin oluşmayacağını kabul ettiklerini aktarır. Nesefî, bu yaklaşımın delili olarak göz parlaklığını yitirdiğinde görmenin yitirilmesinin sunulduğunu ifade eder.³²⁹ Nesefî’nin, muhtemelen katarakt nedeniyle görme kaybını anlatan bu durumu intibanın ortadan kalkması olarak aktarması da, yaklaşımın basitçe gözün dış yüzeyinde görülen yansımadan alınmış olabileceğini düşündürmekte ve bahsettiğimiz yaklaşımı desteklemektedir.

İbnü’l-Melâhimî Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin göz-ışın teorisine yönelik çeşitli eleştirilerini aktarmaktadır.³³⁰ *el-Mu‘temed*’de intiba yaklaşımının Ebu’l-Hüseyin’in düşünceleri bağlamında sık sık zikredilmesi ve bu yaklaşım çerçevesinde göz-ışın

³²⁶ Ka‘bî, *Makâlât*, 486:4-9.

³²⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 398:13-399:10.

³²⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 217:12-17.

³²⁹ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 511:12-16.

³³⁰ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, 396:18-404:12. Ebu’l-Hüseyin’in kelama dair eserlerinin elimizde olmaması görme konusundaki düşüncelerini belirlemeyi zorlaştırmakta, konuya ilişkin kanaatini ancak dolaylı kaynaklar aracılığıyla kısıtlı olarak tespit etmeye izin vermektedir. İbnü’l-Melâhimî’nin göz-ışın teorisinin savunulduğu ana gerekçelere yönelik eleştirilerini ve delil olarak kabul edilen olguların intiba düşüncesi ile de açıklanabileceği konusundaki değerlendirmelerini ifade ettiği bu sayfalarda sık sık “Ebu’l-Hüseyin şöyle dedi” diyerek onun yaklaşımlarını aktardığı görülse de metin ikisinin düşüncelerini net olarak ayırt etmeye müsait değildir. Bu nedenle bu sayfalar arasında yalnızca Ebu’l-Hüseyin’e ait olduğu net olarak belirtilen ifadeleri ona nispet etmeyi tercih ettik.

teorisine eleştiriler yöneltildiği, Ebu'l-Hüseyin'in benimsediği teorinin intiba teorisi olduğunu göstermektedir. O, Ebu'l-Hüseyin'in "gözden ışın çıkıp bu ışının dış ışığa ulaştığını iddia etmiyoruz, bize göre şart görenle görülen arasında ışık olmasıdır" dediğini aktarır.³³¹ Ayrıca İbnü'l-Melâhimî ondan aktardığı bir pasajda "yüzün benzerinin aynada intiba ettiği" bilgisini vermektedir.³³² Bu açıdan mütekaddimûn döneminde intiba düşüncesini benimsediği tespit edilebilen tek isim Ebu'l-Hüseyin'dir.

İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, görmenin görülürün gözde intibası yoluyla meydana geldiği fikrini, gözün karşısında bulunan pek çok şeyin görülmesi ancak çok olan cisimlerin az olana intibasını mümkün görmemesi nedeniyle reddetmiştir.³³³ Ebu'l-Hüseyin ise bu eleştirinin, aynada görülenin maddi varlığının aynadaki görüntüyle ilgisi olmaması nedeniyle büyüklük konusunun sorun oluşturmayacağı ile cevaplandığını ifade eder.³³⁴ Bu eleştiri ve cevap, bugün sahipsiz görülen teorinin erken dönemde tartışıldığını göstermektedir.

Ka'bî ve Nesefî'nin göz yüzeyinde yansıyan görüntünün oluşumunu intiba olarak açıkladığını aktardık. Bunun yanında Ka'bî intibayı benimseyenlerin bunu yumuşak toprağa bastırılan yüzük taşının şekil ve işleminin iz bırakmasına, ayrıca nesnenin renge bürünmesine benzeterek açıkladıklarını aktarır.³³⁵ Bu açıklama, intibayı nesnenin bir kopyasının gözde iz bırakmasına ve nesnenin renklenmesine benzetmektedir. Nesnenin renk kazanması, gözün yüzeyinde oluşan görüntü açıklamasına benzetilebilir. Nihayetinde bu durumda gözün yüzeyi etraftaki nesnelerin rengini almaktadır. İz bırakma ise, olgu için seçilen kavram olarak intibanın ima ettiği bir içeriğe sahiptir. Teorinin Mu'tezile'ye nispet edilmesi ve bu mezhebe mensup olan bir kelim alimi olarak Ka'bî'nin daha erken dönemde yaşamış olması, intiba yaklaşımını onun daha doğru biçimde tasvir edeceği düşüncesini doğurmaktadır.

³³¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 387¹⁹⁻²².

³³² İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 399²¹⁻²².

³³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 278¹⁴⁻¹⁶.

³³⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 399⁶⁻⁸.

³³⁵ Ka'bî, *Makâlât*, 486⁴⁻⁹. İbnü'l-Melâhimî ise intibayı görülürün gözde bıraktığı etki (*te'sîr*) olarak açıklamaktadır. Bu ifade de, geç döneme ait bir eserde geçmesi nedeniyle yaklaşımda farklılık olabileceği düşüncesini doğursa ve çalışmada yer verme hususunda tereddüt oluştursa da, intibayı maddi bir etki olarak tanımlamakla Ka'bî'nin ifadesine yakın bir durumu ima etmektedir. (Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 420⁷⁻⁸.)

Bu nedenle Ka‘bî’nin ifade ettiği gibi, intibayı bu iki açıklama biçimi ile benimseyen kişilerin var olduğunu ve intibanın yalnızca aynada görüntünün yansımasına benzer şekilde değil, aynı zamanda nesnenin yumuşak yüzeyde derinliği olan bir iz bırakması şeklinde anlaşılmış olduğunu kabul etmek isabetli görünmektedir.

Mu‘tezile’nin nesne-iz teorisine ilişkin açıklamalarını ele aldık. Bu konuyla birlikte Mu‘tezile’nin görmenin gerçekleşme biçimi konusundaki yaklaşımlarına dair inceleme tamamlanmış oldu. Şimdi de Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in konuya yaklaşımını ele almak istiyoruz.

2.3.1.3. Görmenin Yaratılması Teorisi

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler görmenin, Mu‘tezile’nin görmeyi açıklamak için ortaya koyduğu şart ve durumlardan tamamen bağımsız olarak, yalnızca Allah’ın yaratması ile gerçekleşen bir duyum olduğunu kabul etmiştir. Bu açıdan çevresel şartların ve gözün durumunun görmenin meydana gelişi ile ilgisi kurulmamakta, süreç yalnızca Allah’ın âdet çerçevesinde kişide görme duyumunu görme arazi vasıtasıyla yaratmasına bağlanmaktadır.

Eş‘arî, Bâkılânî ve Neseî’nin ortak kanaati, görmenin Allah’ın gözde görmeyi yaratması ile gerçekleştiğidir. Öte yandan, tamamen Allah’ın iradi tercihi ile ilgili olarak görmenin yaratılmaması mümkündür ve bu durumda görme, şart olarak düşünülen hususlar uygun olsa bile, gerçekleşmez. İbn Fûrek, Eş‘arî’nin ışık (*ziya*) ve karşıda bulunma var olduğunda gözde idraki yaratmanın Allah olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Eş‘arî bu durumu -Mu‘tezile’nin de âdet olarak nitelediği- cinsel ilişki sonrası çocuğun yaratılmasına benzetmekte, zorunsuzluğunu bu örnekle dile getirmektedir. Eş‘arî’ye göre Allah’ın bu idraki ışık ve karşıda bulunmanın olmadığı bir halde yaratmayı irade etmesi halinde, buna gücü yeter ve ilgili varlığı görme idraki gerçekleşir.³³⁶ Bu açıdan o, gözü açma, ışının ilişmesi, görülürün bulunması ve yakınlığı gibi şartların gerekli şartlar ya da zorlayıcı sebepler olmadığını kabul etmiş, bunları nesneye ilişkin idrakin var olması esnasında yapılmasıyla âdetin gerçekleştiği

³³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 133:¹¹⁻¹⁴.

şeyler olarak değerlendirmiştir.³³⁷ Bâkılânî de görmenin Allah tarafından gözde yaratılması ile gerçekleştiğini söylemektedir.³³⁸

Nesefî görmenin, gözünü açması sırasında insanın gözünde Allah'ın yarattığı bir mana olduğunu kabul etmektedir.³³⁹ O, görmenin ancak Allah'ın gözde görmeyi yaratması ile zorunlu olacağını ve görme yaratıldığında şeyin görüleceğini kabul etmektedir. Ona göre görme yaratılmaz ve zıttı yaratılırsa bu şey görülmez ama görülür olma vasfını yitirmez. Nesefî bu durumu bilgiye benzetmektedir. Ona göre Allah insanda bir şeye dair bilgiyi yaratırsa o kişi bunu bilir, yaratmazsa kişi bu şeyi bilemez ama şey bilinir olma vasfını yitirmez.³⁴⁰ Ona göre Allah yarattığını ihtiyarı ile yarattığı için, insanın gözünde görmeyi yaratmaması ve insanın kendisi ile arasında bir engel olmayan görülürü görmemesi mümkündür. O bu durumu, arada engel ve örtüler olduğunda Allah'ın görmeyi yaratmamasına benzetmektedir.³⁴¹ Görülmeyen arazların görülmemesinin ona göre tek nedeni, Allah'ın gözde onları görmeyi yaratmamasıdır.³⁴²

Görme duyumunun Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleştiği ve zaman zaman Allah dilemediği için gerçekleşmediği iddiasına birçok örnek verilir. Bu örneklerin bir kısmı herkesin şahitte tecrübe ettiği durumlar iken, bir kısmı dini bilgiye dayanmaktadır.

Bâkılânî'ye göre at, kedi gibi birçok hayvanın, insanların göremediği gecenin karanlığında görmesinin nedeni, bu şeyleri görecek idraki Allah'ın insanın gözünde yaratmamasına rağmen bu hayvanların gözünde yaratmasıdır.³⁴³ Nesefî de kedilerin, pek çok böcek ve haşeratin geceleyin zifiri karanlıkta bile gördüğünü, yarasanın ise ışık olmasına rağmen gündüz vakti görmediği söyler. Nesefî'nin bundan çıkardığı sonuç, ışık gibi şartların güvenilmez olduğu, görmenin Allah gözde görmeyi yarattığında gerçekleştiğidir.³⁴⁴ Nesefî bazı şeylerin var olmasına rağmen

³³⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:¹⁰⁻¹².

³³⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:¹⁴⁻¹⁷.

³³⁹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 546:¹⁴-547:¹.

³⁴⁰ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 545:¹⁷-546:⁵.

³⁴¹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 547:⁵⁻⁸.

³⁴² Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 549:⁵⁻⁹.

³⁴³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:¹⁴⁻¹⁷.

³⁴⁴ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 561:¹²⁻¹⁵.

görülmemesine, gemiye binen kişinin geminin hareketini görmemesini, ok ve çakırığın çeşitli renklere boyandıktan sonra atılması ve döndürülmesi durumunda bu nesnelere tek bir renk görülmesini örnek vermektedir. Bu örneklerde, var olduğu bilinen farklı renkler, var olmalarına rağmen görülmemektedir. Neseî'ye göre bunun nedeni kişinin gözünde görmenin zıttının yaratılmasıdır.³⁴⁵ Neseî'nin var olan ama görülmeyen renkler konusundaki örneği Ebû Hâşim'den aldığı ve görülmeme nedeni konusunda kendi kanaatini belirttiği anlaşılmaktadır. Onun aktardığına göre Ebû Hâşim çeşitli renklerle boyanan bir okun atılması, yün eğirme çakırığının çevrilmesi durumunda sadece tek bir renk görüleceğini, bu renk dışındaki renklerin o nesnelere mevcut olmasına rağmen bu sırada görülmeyeceğini söylemiştir.³⁴⁶

Neseî Hz. Peygamber'in Cebrâil'i görmesine rağmen yanındakilerin görmemesini de görmenin yaratılma ile gerçekleştiğine delil olarak kullanır. Ona göre bu durum Allah'ın Hz. Peygamber'in gözünde görmeyi yaratması, diğerlerinin gözünde ise görmenin zıttını yaratmasından kaynaklanmıştır. Ölüm meleğini görme de onun aynı hususa verdiği diğer bir örnektir. Neseî bu bilginin reddedeni küfre nispet etmeyi gerektirecek hadislerle sabit olduğunu, bu nedenle görüşünün itiraz edilemez olduğunu iddia etmektedir.³⁴⁷

Bu çerçevede Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in görmeyi açıklama biçimi, şahitte tecrübe edilen durumun etkisinin dışlanması ve Allah'ın her an her şeye doğrudan müdahalesini vurgulamaya dayanmaktadır. Bu açıdan onların görme teorilerinin kelimeler sistemiyle tam bir uyum içerisinde olduğu söylenmelidir.

Görmenin yaratılması teorisiyle birlikte, doğrudan görme konusunda kelimeler eserlerinde yapılan üç ana açıklamayı incelemeyi tamamlamış olduk. Şimdi kelimelerin görme konusunun ikinci ana kategorisi olan yansıma ile görmeyi açıklama şekillerini ele almak istiyoruz.

³⁴⁵ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 548:¹⁻³.

³⁴⁶ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 541:³⁻⁶.

³⁴⁷ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 548:⁴⁻¹⁰.

2.3.2. Yansıma ile Görme

Optik tarihinde *katoptrik* kavramı ile ifade edilen,³⁴⁸ ihsâu'l-'ulûm eserlerinde *merâyâ* adı ile kavramlaştırılan³⁴⁹ yansıma ile görme, görmenin ayna gibi yansıtıcı yüzeyler vasıtasıyla gerçekleşme biçimini inceler. Kalam eserlerinde bu konu çerçevesinde aynaların çalışma biçimi, aynada görülen görüntünün ne olduğu, nerede bulunduğu gibi hususlara ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır.

Ka'bî, aynaların çalışma prensibi hakkında iki genel yaklaşımdan söz eder. Bir isim veya gruba nispet etmediği ilk yaklaşım, göz-ışın teorisi çerçevesinde yapılan açıklamadır. Bu yaklaşımda aynanın gözden çıkan ışınlarla işlev gördüğü kabul edilmektedir. Buna göre ayna yoğun (*kesîf*) ve pürüzsüz (*maskûl*) olduğunda ışın yansır ve yüze erişir, böylelikle görme gerçekleşir.³⁵⁰ Ka'bî'nin aktardığı ikinci yaklaşım, nesne-iz teorisini esas alır. O, ayna ile görmenin gözden çıkan ışınlarla ilgisi olmadığını iddia edip, aynanın çalışma prensibini ayna yüzeyinde karşısındaki nesnelerin görüntülerinin (*sûret*) intibasının oluşması ile açıklayan bir gruptan söz eder. Bu açıklama biçimine göre, ayna temiz (*saf*) ve pürüzsüz (*maskûl*) olduğu için yüzeyin karşısındaki nesnenin sûreti ile biçimlenmektedir.³⁵¹

Mu'tezile'nin ağırlıklı olarak göz-ışın teorisini benimsemesi ve nesne-iz teorisinin belirgin bir temsilcisinin olmaması, ayna ile görme konusunda göz-ışın teorisi ve görmenin yaratılması ile gerçekleşmesi düşüncelerinin iddialarının gündemde olmasına yol açmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre göz ile görme, vasitasız -doğrudan- ve vasıtalı -yansıtıcı cisimlerle- olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Ancak vasitasız görmenin de vasıtalı görmenin de gerçekleşme biçimi aynıdır. Çünkü ona göre görülürler, gözün ışınının doğrusu ile görülür arasında özel bir hüküm hasıl olduğunda görülmektedir. Gözün ışınının doğrusuna ilişkin bu hüküm ise, bazen aynasız gerçekleşir bazen ayna olmadan gerçekleşmez.³⁵² Dolayısıyla, ayna ile görme de, gözden çıkan ışının

³⁴⁸ Kheirandish, "Optics and Mechanics", 2: 85; Rashed, "Geometrical optics", 2: 299-300; Smith, "Greek Optics", 1: 413-414.

³⁴⁹ Fârâbî, İhsâu'l-'ulûm, 57⁴⁻⁹.

³⁵⁰ Ka'bî, *Makâlât*, 486¹⁻³.

³⁵¹ Ka'bî, *Makâlât*, 486⁴⁻⁹.

³⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 37¹⁶⁻¹⁹.

görülürle arasında engel olmaması ile gerçekleşmektedir. Kâdî Abdülcebbar kişinin aynaya baktığında yüzünü, yüzünün rengini, arkasındaki, sağındaki ve solundaki şeyleri görebildiğini söyler.³⁵³ Bunlar, göz ile görülebilen şeylerin hepsinin ayna ile görülebildiğini ve ayna ile görme esnasında aynanın kişinin gözü gibi işlev gördüğünü göstermek için ifade edilir. O, kişinin aynada yüzünü görmesinin nedenini, ışının gözden görülmeye ayrılan yönde yüze geri yansımaları olarak açıklamaktadır. Bu nedenle aynada aynanın karşısında olmayan şey görülmez.³⁵⁴ Bu düşünce biçiminin Mu'tezile'nin genel kanaatini yansıttığı, Ebû Hâşim'in kişinin iki ayna yardımı ile ensesini görmesini açıklama şeklinden de anlaşılmaktadır. Bu düzende görme, kişinin gözüne hizalı aynanın ensesine hizalı ayna ile karşı karşıya gelmesi üzerine ışının bu iki ayna arasında yansımaları ve enseye ilişmesi ile açıklanmaktadır.³⁵⁵ Böylelikle ayna, kişinin yüzünü görmesi konusunda bir alet olur, aynada gördüğü görülebilir diğer şeyler konusunda da gözü gibi işlev yapar.³⁵⁶ Işının yansımaları neticesinde görmenin göz değil ayna vasıtasıyla gerçekleşmesinin mümkün olması ise, fiillerin vasıta ile gerçekleştirilebilmesi (*tevellüd*) teorisi çerçevesinde açıklanmaktadır.³⁵⁷

Eş'arî ise aynanın, gözden çıkan ışını yansıtma veya intiba gibi bir yolla görmeyi sağladığı fikrini reddeder. Onun kaygısı, doğrudan görme yaklaşımında olduğu gibi, Allah'ın iradesini vurgulamaktır. Ona göre bu nesnenin karşısında bulunmak idraki zorunlu kılmamış, bakanın gözünden çıkan ışının yansımaları da bu idraki gerektirmemiştir. O, aynanın ya da pürüzsüz ve yansıtıcı bir cismin karşısında olan kimsenin gördüğü şeyi, bu özel türdeki nesnelere karşısında bulunulması halinde Allah'ın hâdis olan bir fiili olarak değerlendirir.³⁵⁸ Böylece o, ayna ile görmeyi de maddi sebep yerine Allah'ın irade ve fiili ile açıklar.

Ka'bî, Salih Kubbe'nin aynada görülen şeyi Allah'ın aynada yarattığını ve diğer varlıkların görülmesi gibi -var olduğu için- görüldüğünü söylediğini aktarır.³⁵⁹

³⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 116⁹⁻¹³.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 65¹⁴⁻¹⁶.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 60¹⁷⁻¹⁹.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 59⁶⁻⁷.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 116¹³⁻²¹.

³⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 278⁷⁻¹⁶.

³⁵⁹ Ka'bî, *Makâlât*, 485¹⁶.

Ancak aynada yansıyan varlığın bir benzerinin bulunduğu düşüncesi kabul görmemiştir.

Eş'arî aynada, yansıttığı şeylerin bir benzerinin (*misl*) var olduğu düşüncesini reddeder. Kâdî Abdülcebbâr da aynada görülen şeyin, asıl nesnenin aynada yaratılmış bir benzeri olduğu düşüncesini cehaletin bir göstergesi sayar. İddiaya yöneltilecek temel eleştirisi, büyük cismin benzerinin küçük cisimde var olamayacağıdır. Eş'arî gökyüzü gibi aynanın büyüklüğünü aşan şeylerin benzerlerinin aynada hâdis olması ile görüldüğünün söylenemeyeceği kanaatindedir.³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr da yaklaşımı, iddiayı kabul etmenin aynadan daha büyük şeylerin aynada var olduğunu kabul etmeyi gerektirmesi ile eleştirmektedir. O, aynada görülen kopyanın (*misl*) ancak gerçeğini tüm özellikleri ile birebir yansıtması halinde kopya olarak adlandırılabilirliğini kabul eder. Bu duruma verilen örnek Eş'arî'nin örneğine benzerdir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre yaklaşım küçük olan aynada latîf bir cisim olan gökyüzünün ya da kişinin yüzünün bir benzerinin yaratılmış olduğunu kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Halbuki aynada görülen bu şeylerin aynanın arkasında veya parlak yüzeyle kişinin yüzü arasında var olduğu iddia edilemez. Kâdî Abdülcebbâr aynanın kesîf bir cisim olması nedeniyle içinde başka bir cismin yaratılmasının imkansızlığını da iddianın açıklayamayacağı bir sorun olarak ortaya koyar. Ona göre bu problemler, aynada görülen şeyin o cismin -misli olmayıp- kendisi olduğunu ortaya çıkarmaktadır.³⁶¹ Ancak Ebu'l-Hüseyn, intibayı benimseyenlerin bu eleştiriye, görülenin maddi varlığıyla bir örneğinin (*misâl*) aynada oluştuğunu iddia etmedikleri, aynada oluşan görüntüyü insanın nefsinde ve kalbinde varlıkların sûretlerine ilişkin olarak oluşan şeye benzettikleri ile cevap verdiğini söyler.³⁶²

Kâdî Abdülcebbâr, aynalardaki görüntülerin Allah tarafından âdet ile yaratıldığı yaklaşımını da eleştirmektedir. Ona göre, görenin aynada yüzünün bir benzerini gördüğü, bunun Allah'ın aynada yüzünün benzerini orada görüldüğü şekliyle yaratma konusunda âdetini gerçekleştirmesiyle meydana geldiği savunulamaz. Neticede bu iddia, yukarıda eleştirilen aynada görülen şeyin benzerinin

³⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 278:¹⁶⁻¹⁹.

³⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 60:⁶⁻¹¹.

³⁶² İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 399:⁶⁻⁸.

yaratılması düşüncesini içermekte, tek fark olarak bunu âdet teorisi ile ilişkilendirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bu yaklaşımı âdet düşüncesini eleştirirken benimsediği genel yaklaşımla eleştirir. Ona göre aynada görüntünün oluşmasının âdetle gerçekleşmesi, Allah'ın bu yansımayı bazen yaratıp bazen yaratmamasını ve yarattığı bu görüntünün değişkenlik arzetmesini mümkün kılmaktadır. Ancak tecrübe bu şekilde gerçekleşmemekte, aynada sürekli tutarlı bir görüntü görülmektedir.³⁶³

Çeşitli yansıtma özelliklerine sahip aynaların varlığı, ayna vasıtası ile gerçekleşen görmenin güvenilirliği konusunu gündeme getirmiştir. İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, ayna gibi cisimler vasıtasıyla görülen şeyin idrak ve görme olarak adlandırılmasını, görülenin hakikatle ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. O, düz bir aynada görülen hakikate uygun görüntüyü idrak ve görme olarak adlandırırken, yüzün kılıçta uzun, büyük bir aynada ise büyük görülmesini, kişinin gördüğü şeyin hakikatte böyle olmadığını zorunlu olarak bilmesi nedeniyle idrak ve bilgi olarak adlandırmayıp *tahayyül* ve *tevehhüm* kelimeleri ile ifade etmeyi tercih etmektedir. İbn Fûrek'in açıklamasına göre Eş'arî'nin bu yaklaşımının nedeni, idrakin idrak edilen şey hakkında bilgi doğurması gerekmesi, bilginin bilinenle ilişkisinin ise bilinenin olduğu hal üzere bilinmesini gerektirmesidir.³⁶⁴ Ayna örneğinde, görülen şey varlığın hakikati ile uyuşmadığı için bunu bilgi, dolayısıyla süreci de idrak olarak adlandırmak mümkün değildir. Bu yaklaşımda kişinin aynaya bakmadan önce kendisi hakkında sahip olduğu bilgi zorunlu bilgi olarak değerlendirilmekte, aynaya baktığında gördüğü şeyin hakikate uygun olup olmadığına ise bu zorunlu bilgiye kıyasla karar verilmektedir. Aynı nedenle Eş'arî, kendi etrafında dönen insanın tek olan şeyi çift görmesini,³⁶⁵ çevresindeki şeylerin döndüğünü görmesini ve gemideki kişinin kıyıyı hareketli görmesini *vehim* ve *hayal* olarak adlandırır.³⁶⁶

Mu'tezile'nin yaklaşımı ise, aynada görülen görüntünün -aynanın türüne bağlı olmakla birlikte- tutarlı ve her zaman aynı şekilde gerçekleşen bir tecrübe olmasına vurgu yapmaktadır. Aynadaki görüntünün âdet yoluyla gerçekleştiğinin söylenemeyeceği de, sürekli aynı şekilde gerçekleşen bu tecrübe bağlamında

³⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 59¹⁹-60⁵.

³⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 278⁷-279⁴.

³⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 86¹⁹⁻²⁰.

³⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 278²¹⁻²².

savunulmaktadır. Aynada idrak edilen şey, sakalının kıllarının sayısına kadar bütün özellikleri ile kişinin yüzünün bir örneğidir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre aynalara bakıldığında hep aynı tecrübenin meydana gelmesi, aynada yüzün tam bir örneğinin bulunması, bu olgunun âdet ile açıklanamayan zorunlu bir durum olduğunu göstermektedir.³⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr aynaların, gösterdikleri görüntüleri yapısal özelliklerine göre şekillendirdiklerini ifade etmekte ama bunun oluş şekli ve bunu gerekli kılan sebeplere değinmemektedir. Ona göre kişi küçük bir aynaya baktığında yüzünü küçük, büyüğüne baktığında büyük görür. Kılıcı yatay tutup baktığında yüzünü yayvanlaşmış (*arîz*), dikey tuttuğunda ise uzun görür.³⁶⁸ Ona göre bu durum, bu cisimlere bakan kişinin yüzünü bu cisimden ayrılan bir ışın ile gördüğünü göstermektedir. Ayrıca o, kişinin yüzünü ışının ayna özelliği taşıyan cisimden ayrılma biçimine göre gördüğünü ifade ederek çeşitli aynalardaki bozulmaları aynanın ışını biçimlendirmesi ile ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre görenin görülürleri gözüyle görmesi de, gözünden çıkan bir ışınla olmak zorundadır.³⁶⁹ Bu çerçevede aynanın görüntüyü hakikate uygun olmayan biçimde göstermesi Eş'arî'nin yaptığı gibi bu vasıta ile edinilen bilginin geçersizliğine yorulmaz. Kâdî Abdülcebbâr ışının yansıma açılarından bahsetmese de, aynanın gözün ışınının hareket biçimini değiştiren bir etkide bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda ona göre bazı aynalarda hakikate uygun olmayan görüntüler görülmesi, gözden çıkan ışının aynadan yansıma biçimindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Aynanın gözden çıkan ışınları yansıtarak görmeyi sağladığı konusu, bazı noktaların açıklanmasını gerektirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr aynada yüzün görülmesi

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 59:19-60:5.

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 60:12-14. Ayna ile aradaki mesafeyi ve aynanın (kılıcın) dışbükey olmasını dikkate almakla açıklanabilecek olan bu olgunun, mesafeye ya da aynanın yapısal özelliğine vurgu yapmadığı, yalnızca büyüklüğü ve uzunluğu gibi özelliklerini esas aldığı görülmektedir. Büyük aynada yüzün büyük, küçükte küçük, uzunda uzun görüleceği düşüncesi yaygın olarak ifade edilen bir kanaattir. Eş'arî de -yukarıda belirtildiği gibi- bu iddiayı benimsemekte, ayrıca uzun görünme ile yayvanlaşmış (*arîz*) görünmeden de bahsetmektedir. (Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 89:1-4.) Bu durumdan hareketle, bu düşüncenin yaygın bir yanlış anlama olduğu söylenebilir. İbnü'l-Melâhimî'nin ifadelerinden, bu yaklaşımın, ışının aksettiği şeyin büyüklüğünün görülenin büyüklüğüne etki ettiği düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. O, bu açıklamaya bir eleştiri olarak göz bebeğinin küçük olmasının her şeyi küçük görmeyi gerektireceğini ifade eder. (İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 400:4-6.)

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 60:14-16.

esnasında aynanın da görülmesini, aynada ışını yansıtmayan pürüzlü yerlerin olması ve gözden çıkan ışının bir kısmının bu yerlerden yansımayıp aynayı görmeyi sağlamasıyla açıklamaktadır.³⁷⁰ Aynadaki görüntünün gözle görülenden farklı olarak yatay düzlemde ters bir *ayna görüntüsü* olması sorunu da tartışılmıştır. İbnü'l-Melâhimî, Ebu'l-Hüseyin'in bu durumun, aynada görülen görüntünün cismin aynada intiba etmiş bir misali olduğunu gösterdiğini düşündüğünü aktarmaktadır. Ona göre görmenin gözden ışın çıkması yoluyla gerçekleşmesi, aynadaki görüntünün ters değil düz olmasını gerektirir.³⁷¹ Bu iddia göz-ışın teorisini benimseyenler tarafından aynanın kişinin gözü gibi fonksiyon görmesi yaklaşımı ile çözümlenir. Kâdî Abdülcebbar'a göre ayna ile görülen şeyle vasıtasız olarak gözle görülen şey farklı görünmektedir ama aynada görülen görüntü, gözün aynanın konumunda olması halinde algılayacağı görüntü ile aynıdır. Ancak bu açıklama biçiminde ışının yansımaya dışında bir hususa değinilmemekte, örneğin geliş ve yansıma açılarına ilişkin hiçbir imada bulunulmamaktadır.³⁷² Dolayısıyla açıklamada ayna, gözün hareketinin ve ışının kaynağının yerini almaktadır.

Aynalarla görme konusunda yapılan tartışmalar, görmenin gerçekleşme şekli konusunda ele alacağımız son başlıktı. Daha önce belirttiğimiz gibi mütekaddimûn dönemi kelimelerinde kırılma konusuna ilişkin değerlendirmelere rastlanmaması, görmenin ana problemlerinden üçüncüsü olan kırılmayı ele almamamıza neden olmuştur. Şimdi, bu ana başlıkta bahsedilen gerçekleşme şekillerini bozarak görmenin gerçekleşmemesine yol açan sebepleri inceleyelim.

2.4. GÖRMENİN GERÇEKLEŞMESİNİ ENGELLEYEN SEBEPLER

Görmenin gerçekleşmesi, Mu'tezile'ye göre canlılık ve gözün ışınının varlığı gibi hususlarla ilişkili olduğu kadar, ortamın uygunluğu ile de ilişkilidir. Ortamda görmeyi engelleyen bir sorunun bulunması, görmenin gerçekleşmemesine neden olan bir durum olarak değerlendirilir. Bu bağlamda görmeye engel olan durumlar, dış şartların uygunluğu çerçevesinde ele alınmıştır. Mu'tezile'nin yaklaşımının aksine Eş'arîler ve Mâtürîdîler, görmenin insanda yaratılan bir algı olduğunu kabul etmeleri

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 66¹¹⁻¹⁴.

³⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 399¹⁷⁻²².

³⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 116⁹⁻¹³.

nedeniyle görme engellerini onların yaptığı gibi dış şartların uygunluğu bağlamında değil, görmenin yaratılmaması bağlamında değerlendirmiştir. Şimdi, Mu'tezile'nin yaklaşımından başlayarak bu konuyu ele almak istiyoruz.

2.4.1. Mu'tezile'ye göre Görme Engelleri

Mu'tezile, görme olgusunun gerçekleşme şartlarının belirlenebileceğine taşıdığı inançla, görmeyi engelleyen tecrübi durumları tespit etme çabası göstermiştir. Bu çabaları, şahitteki durumu tespitten ibaret olduğu için gerçek illeti tespitinde başarısız olduğu, sebr ve taksimle ortaya konulduğu için eksik olabileceği gibi eleştirilere maruz kalmıştır. Mu'tezile, sürecin fiziksel bağlamda açıklamasını yapmaya çabalarken, diğer mezhep mensupları ilgili açıklamaların anlamsızlığını gösterme ve sayılan şartları Allah'ın iradesi ile ilişkilendirme kaygısı taşırlar.

Ebû Ali görülmesi mümkün olan şeyin şartlar oluştuğunda görülmemesini ve görenin gözünde görmenin meydana gelmemesini imkansız kabul etmektedir.³⁷³ Mu'tezile mezhebinde, görmenin gerçekleşmesi için şartların uygunluğu engellerin kalkmış olması (*irtifâ 'u'l-mevâni'*) ifadesi ile anlatılmaktadır.³⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar'a göre varlığın, görenin görmeye uygun halde bulunması ve arada görmeyi engelleyecek bir engel bulunmamasına rağmen görülmemesi, o varlığın zâtı nedeniyle görülmez olduğunu gösterir.³⁷⁵ O, zâtı itibarıyla görülmez olmamasına rağmen görülmeyen şeyin, bir engelden ötürü görülmediğini ve bu engel ortadan kalkınca görüleceğini kabul eder.³⁷⁶ Onun engeller bağlamında bahsettiği hususlar, gözden çıkan ışının işlev göremez hale gelmesi ile ilgilidir. Kâdî Abdülcebbar, gözün işlev görebilmesi için ışının kendine has bir şekilde gözden ayrılmasını gerekli görür ve ışının durumunu değiştirebilecek şeylerin görmeye etki edeceğini söyler.³⁷⁷ Bu çerçevede ona göre engeller, görme aleti olan ışının fonksiyon görmesini sağlayan özelliği yitirmesine neden olduğundan dolayı görmeyi engellemektedir.³⁷⁸

³⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 153:¹⁷⁻¹⁸.

³⁷⁴ Ka'bî, *Makâlât*, 247:⁹, 476:¹¹-477:³, 480:²⁻³; Nisâbüri, *el-Mesâil*, 46:¹²⁻¹³.

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 181:⁵⁻⁷.

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 115:⁴⁻⁵.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 117:¹⁵⁻¹⁸.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 118:⁸⁻¹⁰.

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın Hz. Peygamber'e yardımı bağlamındaki olayları bile, şahitteki tecrübeye dayanan görme engelleri çerçevesinde fiziksel açıklamalara tabi tutmaktadır. Örneğin o, Ebû Leheb'in (ö. 2/624) karısının, yanına gittiğinde Hz. Peygamber'i görmemesinin³⁷⁹ Allah'ın ikisi arasında toz türünden akledilir bir engel yaratmasından kaynaklandığını iddia etmektedir.³⁸⁰

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin görme konusunda benimsediği şartları görülmeyi sağlayan sebeplerin değil görmeyi engelleyen sebeplerin bir listesi olması nedeniyle eleştirir.³⁸¹ Ona göre Ka'bî, şartlar gerçekleştiğinde görmeyi zorunlu kılan manayı ele almamış, görme olgusunun tecrübi bağlamda hangi çerçevede gerçekleştiğini incelemekle yetinmiştir.³⁸² Bu tavır Mâtürîdî'nin görmeyi daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi gereken bir konu olarak gördüğünü ve yalnızca pratikte görmeye engel olan durumları tespitini, görmenin gerçekleşmesini açıklamadığını düşündüğünü göstermektedir. Cüveynî de, Mu'tezile'nin görmeye engel olarak saydığı hususları sebr ve taksim yöntemi ile tespit etmiş olduğunu söyler. O, bu durumun sayılan görme engelleri dışında var olan ama farketmedikleri çeşitli engellerin varlığını mümkün kıldığını düşünmektedir.³⁸³

Nesefî ise, Mu'tezile'nin görülme konusunda öngördüğü şartların, cismin görülmesi bağlamında ortaya konulduğunu ve arazlar hakkında geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Arazların karşıda olma, ışığın ilişmesi, yakınlık, uzaklık ve küçüklük (*letafet*) gibi hususlara konu olmasının imkansız kabul edilmesi bu iddianın temelini oluşturur. Bu nedenle o, keyfi bir yorum olarak algıladığı arazın mahalli bağlamında görmeye konu olduğu çözümünün, Mu'tezile'nin normalde görülmeyen her türlü arazın görülürlüğüne kabul etmesini gerektirdiğini savunmaktadır.³⁸⁴ Ona göre, Mu'tezile'nin savunusu olan, bu manaların arazın mahalli için ele alınması gerekliliği ve arazın görülüp görülmemesinin buna bağlanması, mekana âriz olan illetin başka bir

³⁷⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2: 9¹⁷-10⁸; Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 2: 393.

³⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 126¹⁻⁶.

³⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 148⁹⁻¹⁰.

³⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150¹¹⁻¹².

³⁸³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 178¹⁰-179⁵.

³⁸⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 548¹⁵⁻¹⁷.

etki yapmaksızın arazın idrakine engel olmasını gerektirir. Bu iddianın kabulü Neseî'ye göre, Mu'tezile'nin reddettiği, önümüzde görmediğimiz varlıkların olduğu gibi nesnel bilginin güvenilirliğini zedeleyen iddiaların mümkün görülmesini gerektirmektedir.³⁸⁵ Neseî böylelikle Mu'tezile'nin görmenin âdet ile yaratılması düşüncesine itiraz biçimini, onların arazın görülmesi teorilerine uygulamaktadır.

Bu eleştirilere karşın Mu'tezile, görmenin gerçekleşebilmesi için ortama ve nesnenin özelliğine ilişkin kimi şartları gerekli görmektedir. Görmenin gereklilikleri olarak mekanda bulunma, karşıda olma, mesafenin uygunluğu, arada ışının hareketine engel olan bir şeyin bulunmaması, cismin görülmesini engelleyecek kadar küçük ve ince (*rikkat*) olmaması gibi hususlar zikredilmektedir. Kâdî Abdülcebbar, yaklaşımın eleştiriye açık diğer bir noktasını gündeme getirmekte ve engellerin kişiye göre değişebilir yapısının eleştiri konusu yapılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre örneğin gözünün ışığı güçlü olanın daha uzağı görmesi, engelin kişiye göre değişmeyeceği iddiasıyla, uzaklığın engel olarak kabul edilmemesi gerektiğine kanıt olmaz. O, bu durumu güçlü kişilerin daha ağır nesnelere kaldırabilmesi ancak güçsüzlerin aynı nesneyi kaldıramamasının, ağırlığın ilki için engel (*men'*) değilken ikincisi için engel olarak kabul edilmesi, dolayısıyla aynı şeyin kişiye göre engel olup olmamasının mümkün olması örneği ile açıklamaktadır.³⁸⁶

Sayılan engeller dışında Ka'bî'nin ifade ettiği, gören ile karşıda olan görülür arasında hava bulunması şartını³⁸⁷ Mâtürîdî'nin de "gören ile görülürü havanın birleştirmesi" ifadesini kullanarak Ka'bî'ye atıfla zikretmesi,³⁸⁸ onun bu şartı vurguladığını göstermektedir. Ancak konuya ilişkin yeterli bilgi bulunmaması, arada hava bulunmasını ayrı bir şart olarak ele almamızı engellemiştir. Bu genel değerlendirmelerden sonra, bahsi geçen engelleri ayrı başlıklarda detaylı olarak ele alalım.

³⁸⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 548:17-549:4.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 120:13-20.

³⁸⁷ Ka'bî, *Makâlât*, 247:7-10.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146:16-17.

2.4.1.1. Mekanda Bulunmama

Mekanda bulunmamanın görme engeli olması, şahitte mekanda bulunmayan bir varlık tecrübe edilmemesi açısından soyut bir problemdir ve esasında Allah'ın mekanda bulunmaksızın görülmesinin imkanı ile ilgilidir. Mekanda bulunmayan varlığın görülmesi tartışma konusudur. Konu mekanda olmadığı varsayılan cevher ve arazın görülmesinin mümkün olup olmadığı bağlamında tartışılmaktadır.

Nesefî Allah'ın bir mekanda olmayan bir parçalanamayan cüz (*el-cüz' ellezî la yeteazzâ*) yaratması halinde, bunun görülür olacağını kabul eder. Ona göre alemin en üst noktası (*safhatü'l-ulyâ*) da bir mekanda olmamasına rağmen görülürdür.³⁸⁹

Ebû Hâşim, bir mahalde olmayan bir siyahın bulunması halinde, gözün ışınının gerekli şartları taşınması kaydıyla, mahalde olmamasına rağmen bu siyahın görülmesinin zorunlu olacağını ifade eder.³⁹⁰ İbn Metteveyh onun bu yaklaşımının nedeninin karşıda bulunmayı şart olarak benimsememesinden kaynaklandığını söyler.³⁹¹ Ebû Hâşim, bir mekanda olmayanın bir yönü olacağını söylemekten kaçınmış ve bunu, Allah açısından imkansız olması gibi diğer varlıklar açısından da imkansız görmüştür. Bu konuyu teorik bir problem olarak değerlendiren Ebû Hâşim, bir cevherin var olması halinde mutlaka bir mekan ve yönü olacağını kabul eder.³⁹² Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Hâşim'in teorisini mezhebin yaklaşımına daha elverişli hale getirmiş ve teorinin izin verir görüldüğü, Allah'ın da bir mekanda bulunmamasına rağmen görülebileceği düşüncesini dışlayan bir yaklaşım geliştirmiştir. O, Ebû Hâşim'in aksine, mahalde olmayan siyahın işgal etmediği bir yönünün olmasını mümkün görür.³⁹³ Ona göre bir mahalde olmayan siyah, bir mahalde/mekanda hâdis olması ile aynı durumdadır. Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu iddiayı dayandırdığı temel, mahalde bulunmayan bu siyahın mahalli olması halinde, bir muhdis tarafından bir yön kazanacak şekilde ihdas edilmiş olacağıdır. Ona göre şeyin bir mahalli olduğunda karşıda ya da karşı hükmünde olması zorunludur. O, şeyin mahalsiz olarak var olması halinde de durumun buna benzediğini düşünmektedir. Bu

³⁸⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 557:7-8.

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:6-7.

³⁹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 268:12-15.

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:15-17.

³⁹³ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 91:14-17.

yaklaşımın ancak hâdisler açısından geçerli olabileceği ve Allah hakkında imkansız olduğu açıktır.³⁹⁴

Kâdî Abdülcebbâr ise, mekanda olmayan siyahın görülemeyeceğini düşünmektedir. O, birleşmenin (*te'lîf*) görülmenin şartlarından biri olduğunu kabul etmektedir.³⁹⁵ Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr, mekanda olmaksızın var olan siyahın te'lîfe konu olamayacağını düşündüğü için, birden fazla sayıda bile olsa görülemeyeceği kanaatindedir.³⁹⁶ Bununla birlikte o, Ebû Hâşim'in yaklaşımını benimseyerek bir mekanda olmamanın görülmeyi imkansız kılmayacağını da iddia eder. Ona göre görmede esas olan, gözden çıkan ışının görülmeye ilişmesi değil, ışının gören ile görülür arasında bir engel olmadan meydana gelmesidir. O, bu yaklaşımının mekanda bulunmayan görülürü görme imkanı verdiği kanaatindedir.³⁹⁷ Tezat halinde görünen bu iki yaklaşım, Kâdî Abdülcebbâr'ın mekanda olmayan siyahın araz olması nedeni ile Ebû Hâşim'in aksine görülemeyeceğini kabul ettiği, varsayılan mekansız bir cismin ise görülebileceğini düşündüğü açıklaması ile telif edilebilir görünmektedir. İbn Metteveyh ise mahalde olmayan rengin görülemeyeceğini kabul etmekte ancak bunu var olmasının imkansızlığına dayandırmakta, var olamayacağı için görülemeyeceğini iddia etmektedir.³⁹⁸

Mu'tezile'nin mekanda olmayan varlığın görülmesini mümkün görmesinin, konuyu salt teorik ve hakikatte gerçekleşmeyecek bir durum olarak algılaması ile ilişkili olduğu görülmektedir. Aktarılan bilgilerden hareketle Mu'tezile'ye göre mekanda olmayan bir cevher ya da arazın var olamayacağı söylenebilir. Mu'tezile, bu varlıkların var olduklarında mutlaka bir mekan ve yöne sahip olacağını kabul etmesinden dolayı, mekansız oldukları varsayılan durumu da aynı bağlamda değerlendirmiş ve teorik olarak görülebileceklerini kabul etmiştir.

2.4.1.2. Karşıda Bulunmama

Mu'tezile'ye göre şahitte tecrübe edilen görme, ışın doğrusunun gerçekleştiği varsayılabilen, karşıda olan varlıkları içeren bir tecrübedir. Kâdî Abdülcebbâr, karşıda

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:6-13.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:18-19.

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 69:1-2.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 144:14-17.

³⁹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 267:2-5.

olan şeylerin görüldüğünü, başka yönde olanların ise görülmediğini belirtmektedir.³⁹⁹ O, kişinin karşıda olan şeyi görmesi ancak arkasını dönünce o nesneyi görmemesinin, değişen başka şart olmadığından ötürü, karşıda olma durumu ortadan kalktığında nesneyi görmenin ortadan kalktığını gösterdiğini düşünür ve karşıda bulunmayı görme için şart olarak kabul eder.⁴⁰⁰ Sıfat taşıyamayacağı gerekçesi ile karşıda olma durumu tartışılan görülür araz olan renklerin⁴⁰¹ durumu ise, karşıda olana yerleşmiş (*hulûl*) olmak kaydıyla mekanlarına tabi kabul edilerek⁴⁰² çözümlenmiştir.

Nesefî Mu'tezile'nin görülürün ya cisimler gibi karşıda, ya renkler ve oluşlar gibi karşıda olana yerleşmiş (*hulûl*) ya da aynada görülen nesne sûretlerinde olduğu gibi karşıda hükmünde olması gerektiğini kabul ettiğini aktarır.⁴⁰³ Nesefî'nin bu şartlara eleştirisi, herbir şartın kapsamadığı diğer öğeleri vurgulamaktan ibarettir. O karşıda olmanın şart olması halinde arazın, hulûlün şart olması halinde cevherin, karşıda hükmünde olmanın şart olması halinde ise karşıda olan cevher ve karşıya hulûl etmiş arazın görülemeyeceğini söyler. Nesefî'nin bu tutumunun nedeni, görülmeyi mümkün kılan tek bir ortak nokta bulunması gerektiği inancıdır. Aynı olgu için birden fazla muhtemel şart belirlemek, ona göre bu şartların tamamının anlamsız olduğunu gösterir.⁴⁰⁴ Cüveynî de Mu'tezile'nin görenin görülenin karşısında ya da karşı hükmünde olacak bir yerde olmasının zorunlu olduğu düşüncesini eleştirmektedir. O, karşıda olmanın görülmenin şartı olmasının zaruri bilgi olduğunun savunulamayacağını, kendileri kabul etmediği için bu iddianın temelsiz kalacağını iddia eder.⁴⁰⁵

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in karşıda olmanın görmenin şartı olarak kabul edilemeyeceği konusunda vurguladıkları temel argüman, görülürün karşıda oluşunun görülmesine neden olmaması, karşıda olmanın karşıda görülme sonucunu doğurmasıdır. Eş'arî, karşıda olanın karşıda olması nedeniyle karşıda görüldüğünü kabul etmez. Ona göre görülen şey görme olgusunun gerçekleşmesinden önce

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 62:⁹⁻¹⁸.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 141:¹⁰⁻¹⁵.

⁴⁰¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 559:³⁻⁸.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 118:⁵⁻⁸.

⁴⁰³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 565:¹⁻³.

⁴⁰⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 565:³⁻¹⁰.

⁴⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 180:¹³-181:².

mukabele sıfatına sahiptir, görme ilgili nesneye daha sonra ilişmiştir.⁴⁰⁶ Pezdevî, görmenin karşı karşıya olma ve yön ile ilgisi olmadığını düşünür. Ona göre, bir yönde olan o yönde, bir yönde olmayan ise yönsüz olarak görülür. Neseфі'ye göre de karşıda olma görme için bir şart olarak değerlendirilemez. O, görülen şey karşıda ise, karşıda olarak görüleceğini; görülme karşıda olmayı gerektirdiği için değil, görülen karşıda olduğu için o şekilde görüldüğünü kabul eder. Her ikisinin de benimsediği açıklama, her şeyin olduğu hal üzere görülmesidir. Bu yaklaşım görülürün halinin görülmeden önce gerçekleşmiş bir durum olması hasebiyle karşıda olmayı önceki bir durum olarak tespit etmektedir. Neseфі görmenin bilgi sıfatı çerçevesinde değerlendirilebileceği kanaatindedir. Ona göre her şeyin olduğu hal üzere bilinmesi esastır, şey bir yönde ise o yönde bilinir, bir yönde değilse o yönde olmadığı bilinir.⁴⁰⁷ Görmenin de buna benzediğini söyleyeyen Neseфі'nin fizik betimlemelerden kaçınıp soyut düzlemde bilişsel bir tecrübe olarak görme olgusunu esas kabul ettiği söylenebilir.

Anlaşıldığı üzere Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in düşünce biçimi, karşıda olmanın görmeye ilişkin bir şart olmasını, görülürün bu sığata önceden sahip olması nedeniyle yadsımaktadır. Eş'arî bu durumu, karenin kare, dairenin de daire olarak görülmesinin kare ya da daire olmanın görülüre görmenin ilişmesi için şart olmamasına benzetir.⁴⁰⁸ Eş'arî bu benzetmede, karenin kare oluşunun görmenin ilişmesinden önce gerçekleşmiş bir durum olması hasebiyle görmeye şart olarak kabul edilemeyeceğini, benzer şekilde karşıda olmanın da görmeden önce gerçekleşmiş ve ona şart olamayacak bir sıfat olduğunu vurgulamak istemektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise karenin kare olarak görüldüğü ifadesinin hatalı olduğunu, kare olmanın birleşme (*te'lif*) ile ilgili olduğunu, birleşmenin istidlal ile bilindiğini ve görmeye konu olmadığını söylemektedir.⁴⁰⁹ Bu nedenle ona göre, Eş'arî'nin karenin kare olarak görülmesinden hareketle karşıda olmanın önceden gerçekleşmiş ve görme anında etkisi olmayan bir şart olarak kabul edilmesi gerektiği iddiası geçersizdir.

Karşıda olmanın görülmenin şartı olarak değerlendirilmesine engel olduğu iddia edilen diğer bir husus, araz olması nedeniyle karşıda olma sıfatına sahip

⁴⁰⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 81:2-5.

⁴⁰⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 91:6-10; Neseфі, *et-Temhîd*, 224:1-5.

⁴⁰⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 81:2-5.

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 188:14-17.

olamayacağı kabul edilen renklerin iddiayı geçersiz kılmasıdır. Neseфі mukabelenin ancak cisimler arasında olabileceğini kabul etmektedir. O, Mu‘tezile’nin görmenin şartlarına yaklaşımını değerlendirirken, karşıda olmanın yalnızca cisimler için geçerli olabileceğini ifade eder, ancak ona göre arazlar “*karşıda olmaz*”.⁴¹⁰ Onun bu tavrı fiziksel bağlamdan değil, araza sıfat eklememe kaygısından kaynaklanmaktadır. Mu‘tezile ise, araza sıfat ekleyerek değil, renk arazının görülme konusunda mahalline tabi olduğunu kabul ederek⁴¹¹ sorunu gidermeye çalışmıştır.

Aynaların karşıda olmayan şeyi görmeyi sağlaması da karşıda olmanın şart olarak değerlendirilemeyeceği itirazına sebep olmuştur. Bu itiraza göre, gözün karşısında olmamasına rağmen aynada yüzün ve zâtının karşısında olması düşünülemeyecek olan gözün görülmesi, karşıda olmanın görmenin şartı olmamasını gerektirmektedir. Bu yaklaşım, nesnenin kendi kaşısında olamayacağını söylemesi bakımından fizik duruma ilişkin bir eleştiri içermektedir. Buna cevaben Kâdî Abdülcebbâr, aynanın görme aleti haline gelmesi ve kişinin kendisiyle gördüğü gözü gibi olması nedeniyle bu varlıkların gözün karşısında olma hükmünü aldığını söyler.⁴¹² Ona göre, ayna vasıtasıyla görülürken ayna göz yerine geçmekte ve aynanın karşısında olanlar görülmektedir.⁴¹³ Bu nedenle o, karşıda olmayanın ayna vasıtasıyla görülebilmesinin, karşıda olmayı görmenin şartlarından biri olmaktan çıkarmayacağını düşünmektedir.⁴¹⁴

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in eleştirilerinin, karşıda olmanın araz olarak atfedilemeyeceği durumlar bağlamında ortaya konulduğu ve renklerin görülmesi konusunda şahitteki tecrübe ve fizik gerçekliği önemsemeyip, teorik çerçevenin açıklamakta zorlandığı durumun açıklama biçimindeki eksikliği öne çıkardığı söylenebilir. Buna karşın Mu‘tezile’nin, teorinin açıklamakta zorlandığı hususu teoride arazın mahalle tabi olması şeklinde bir değişiklik yaparak aşma çabası göstermesi, tecrübi durumu önemsedini göstermektedir. Aynaların karşıda olma şartına etkisi konusunda ise her iki tarafın da fiziksel durumu önemsedini kabul

⁴¹⁰ Neseфі, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 559:³⁻⁸.

⁴¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 118:⁵⁻⁸.

⁴¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 141:¹⁶⁻²¹.

⁴¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 116:⁹⁻¹².

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 117:¹⁻².

edilmelidir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in bu konudaki itirazı, ayna ile görmede karşıda olmayan şeyin görülmesi açısından karşıda olmanın araz oluşundan değil fiziksel durumdan hareket etmektedir. Mu'tezile'nin yaklaşımı ise fiziksel olguyu açıklayabilme kaygısını öne çıkarmaktadır. Bu açıdan aradaki fark, açıklama kaygısı olarak tespit edilebilir. Mu'tezile, karşıda olma şartını somut bir problem olan ayna ile görme tecrübesini içerecek şekilde açıklama kaygısı güderken, Eş'arîler ve Mâtürîdîler görülenin fiziksel olarak karşıda olmamasından hareketle haklı bir itiraz geliştirse de açıklama kaygısı taşımadıkları için sadece eleştiri ile yetinmektedir.

2.4.1.3. Mesafe

Mu'tezile görülürün görülebilmesi için, çok yakın ya da çok uzakta olmaması gerektiğini kabul etmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, gözden çıkan ışın ile görmenin gerçekleşebilmesi için görülür ile gözbebeği arasında bir mesafe olması gerektiğini belirtir.⁴¹⁵ Ona göre iki gözün arasındaki şey görülmediği gibi, göz kendisini de göremez; görme ancak göz ile arasında belli bir mesafe bulunan şey için sözkonusu olabilir.⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, göz bebeğine degecek kadar yakın olan şeyin görülmemesini, bu yakınlığı ile ilişkilendirmektedir. Bu açıdan ona göre aşırı yakınlık görmeye engeldir.⁴¹⁷ Onun aşırı yakınlığın görmeye engel olduğunu anlatırken, göz bebeğine temas eden ya da temas eden hükmünde olan şeyin görülemediğini söylemesi, tecrübi olarak bunu gerçekleştirdiğine ancak nesneyi göze dokundurmadığına işaret eder. Böylelikle hükmen dokunduğu ifadesinin de, pratikte elle gerçekleştirilebilecek kadar yakınlaştırma anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Cüveynî, Mu'tezile'nin görme düşüncesini anlatırken onların, şeyin bakana aşırı derecede yakın olmasının gözün ışınının çıkmasını imkansız kılması nedeniyle yakınlığın görmeye engel olduğunu kabul ettiklerini söyler. Onlara göre göz kapaklarının içinin görülmemesinin nedeni de budur.⁴¹⁸

Uzaktaki cisimlerin görülmesinin zorluğu ise iki hususla ilişkilendirilir. Birincisi, gözün ışınının gözden uzaklaştıkça ince hale gelmesi ve dağılması nedeniyle

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 64^{:12-13}.

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 66^{:3-5}.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 117^{:12-13}.

⁴¹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 169^{:7-9}.

uzaktaki cismi görmekte zorlanmasıdır. İkincisi ise uzakta olan cisimlerin aradaki buhar ve tozdan dolayı görülmemesidir.

Kâdî Abdülcebbâr uzaklığın gözden çıkan ışına etkisini, ışının gözden uzaklaştıkça incilmesi olarak tasvir eder.⁴¹⁹ Ona göre ışının göz bebeğinden çıkan kısmı *rakîk* hale gelir, gözden çıkan ışın dağılır ve dağılmasından ötürü işlev göremez. O, ışının dağılmasının nedeninin görülürün uzakta olması olmadığını, bilakis ışın gözden uzaklaştıkça yayıldığı ve dağıldığı için uzaktaki görülmeye fonksiyonunu icra edebilecek şekilde ilişemediğini belirtir.⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbâr'a göre daha ince ışın uzaktaki nesneyi daha küçük görmeye yol açar ve bu etki mesafe arttıkça artar, bir noktadan sonra uzaklıktan ötürü cisim görülmez olur.⁴²¹

Uzaktaki nesnelerin görülememesinin bir nedeni de, yeryüzünde bulunan buhardır. İbn Metteveyh, buharı su özelliği taşıyan nem parçacıkları içeren hava olarak tanımlar.⁴²² Kâdî Abdülcebbâr, yeryüzündeki cisimler uzakta bulduklarında, görülmelerine aradaki mesafeye ek olarak yeryüzünün buharı ve bu buhara yapışan toz ve benzerlerinin etki ettiğini söyler. O, bunların çok miktarda olmasının engel (*hâciz*) işlevi gördüğünü ifade eder. Ona göre böyle olması, az miktarının da aynı etkiye yol açabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, yakındaki nesnelere görünürken fark edilmese de mesafe arttıkça aradaki toz ve buhar uzaktaki cismi görmeye engel olur.⁴²³

Bâkîllânî, gökyüzü ve yıldızların uzaklıklarına rağmen görülmesi nedeni ile uzaklığın görmeyi engelleyen bir sorun olmadığını iddia etmektedir.⁴²⁴ Ancak o, perspektif etkisi ile kaybolan detayları dikkate almaz. Halbuki yeteri kadar uzakta olan şeylerin gözden kaybolduğunu tecrübe etmemiş olması imkansızdır. Kâdî Abdülcebbâr ise uzaklığın görmeye engel olmasının tecrübe ile sabit ve tartışılması anlamsız bir konu olduğu kanaatinde.⁴²⁵ O, yıldızların uzaklığına rağmen görülmesini iki şekilde açıklamaktadır. İlk olarak, göz ile yıldız arasında buhar ve toz olmaması görülmelerinin nedeni olarak tespit edilir. Uzaktaki nesnelere görmeyi

⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119:¹⁷⁻¹⁸.

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 117:¹⁹-118:¹.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119:¹⁴⁻¹⁹.

⁴²² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 147:¹⁶.

⁴²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119:¹⁻⁷.

⁴²⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 182:²⁻⁴.

⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 121:²⁻⁴.

engelleyen buhar ve tozun yatay düzlemde var olduğunu, dikey düzlemde var olmadığını kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, dikey düzlemde de bunların bulunması halinde yıldızların görülemeyeceğini iddia etmektedir. O, bu iddiasına, güneşin doğarken büyük, tepe noktasında küçük görünmesini delil getirir ve yatay düzlemde - yani doğarken ve batarken- büyük görünmesini aradaki buhar ile ilişkilendirir.⁴²⁶ Aslında buharın görmeye engel olması nedeniyle güneşin bir kısmının görülmemesi ve yatay düzlemde daha küçük görünmesi, teorisi açısından daha elverişli bir durum gibi görünmektedir. Ancak tecrübenin bunun tam tersi olması, onun buharın büyüteç görevi görmesi gibi bir imada bulunmasını gerektirmiş görünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr yıldızların uzaklığına rağmen görülmesini büyüklüğü ile de ilişkilendirmektedir. Ona göre yıldızların büyüklüğünden ötürü, görenle arasındaki mesafe görülmesini engelleyecek kadar fazla değildir.⁴²⁷

Sayılanlar dışında, yeryüzündeki engebenin de uzaktaki cisimleri görmeyi engelleyebileceği kabul edilmiştir.⁴²⁸

Uzaklığın görmeye diğer bir etkisi ise renklerin görülmesini engellemesidir. İbn Metteveyh'in aktardığına göre Ebû Hâşim'in öğrencisi İbn Hallâd el-Basrî (ö. IV/X. yüzyılın ortaları [?]),⁴²⁹ uzaktaki cismin boyutları ayırt edilebilse de renginin bilinmemesini mümkün görmüştür. Ancak İbn Metteveyh bu durumun açıklanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, uzaktaki cismin renginin idrak edilmemesi iki şekilde açıklanabilir. Ya uzaktaki cismin kendisi idrak edilmemekte, onu kuşatan başka bir cisim idrak edilmekte ve böylece kuşatılmış cisim bilinmektedir, ya da mahalli idrak edildiği gibi rengi de idrak edilmekte ancak bunun toz gibi şeylerle

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119:⁷⁻¹¹. Gök cisimlerinin ufukta doğarken ve batarken algılanan büyüklüğü, yükseldiğinde algılanan büyüklüğünden fazladır. Modern yazında Ay illüzyonu olarak adlandırılan bu olgu antik dönemden beri bilinmekte ve incelenmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın aktarılan açıklaması, Batlamyus'un *Almagest*'inde bu olguyu suya batırılmış nesnelerin büyük görünmesine benzetmesi ve havadaki nemin benzer bir etki yapmasıyla açıklamasından etkilenmiş görünmektedir. Nitekim Batlamyus'un açıklamasının XIII. yy.'ın sonuna değin bu olguya ilişkin genel kabul gören açıklama olduğu belirtilmektedir. (Bk. A. I. Sabra, "Psychology versus Mathematics: Ptolemy and Alhazen on the Moon Illusion", *Mathematics and Its Application to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages: Essays in Honor of Marshall Clagett*, ed. Edward Grant - John E. Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 217-218.)

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 259:⁸⁻¹².

⁴²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119:¹¹⁻¹².

⁴²⁹ Metin Yurdağür, "İbn Hallâd el-Basrî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 17.

karışmasından doğan karışıklıktan (*iltibas*) ötürü renk bilgisi elde edilememektedir. O, bu karışıklığın da engel işlevi gördüğü kanaatindedir.⁴³⁰

2.4.1.4. Perde ve Örtü

Arada perde (*hicâb*) ve örtü (*sâtir*) bulunmaması, görmenin gerçekleşme şartlarından biri olarak kabul edilmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr bir perde arkasında olan görülürün, ışının doğrusunun ona ulaşmadan kesilmesi nedeniyle görülmediğini söyler.⁴³¹ Nîsâbûrî de cevherin cevhere hulûlü mümkün olmadığı için, gözün ışınlarının perdeye çarptığını, onu aşamadığını ve görülecek nesneye ulaşmadığını kabul etmektedir.⁴³² Mu‘tezile’ye göre görme, görülürle gören arasında bir örtü veya bu etkiyi yapacak başka bir şey olmaması durumunda gerçekleşebilir.⁴³³ Çünkü onlara göre örtü, gözü kapatmanın görmeyi engellemesi gibi görmeyi engeller. Mu‘tezile görmenin gerçekleşebilmesi için arada örtü işlevi görmesi mümkün olan bir mekanın da olmaması gerektiğini kabul eder. Örtü etkisi göstermesi mümkün olan mekan, ışının doğrusunun görmeyi mümkün kılan sıfatını kaybetmesine yol açar ve bir örtü gibi etki eder.⁴³⁴ Örtü işlevi görecekt mekan bulunmaması şartı, mesafe başlığında ifade edildiği üzere, uzak mesafelerin aradaki buhar ve tozdan dolayı engel işlevi görmesine ve görmenin gerçekleşmesi için arada bu engellerin var olduğu çok uzak bir mesafe olmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Perdenin etkisinin aşılmasının mümkün olduğu kabulünden bahseden Bâkîllânî, Mu‘tezile’nin gözün ışını artırıp perdenin deliklerine nüfuz ettiğinde, perdenin görmeye engel olmaktan çıkacağını ve arkadaki şeyin görüleceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.⁴³⁵ Ancak Bâkîllânî’nin bu iddiayı, Mu‘tezile’nin küçük ve ince varlıkların gözün ışınının güçlenmesi halinde görülebileceği kabulünün⁴³⁶ mantıksal sonucu olarak ifade etmiş olması muhtemeldir. Nitekim Mu‘tezile kaynaklarında Bâkîllânî’nin iddiasını destekleyecek bir bilgiye rastlanmamaktadır.

⁴³⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 249²⁻¹³.

⁴³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 117¹⁸.

⁴³² Nîsâbûrî, *fi’l-Tevhîd*, 394¹⁷⁻¹⁹.

⁴³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 67¹⁹.

⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 66⁶⁻⁹.

⁴³⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, 316¹⁻².

⁴³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 118³⁻⁴, 121²⁰-122³; Ka‘bî, *Makâlât*, 487¹⁻³.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise, perde arkasındaki şeyin görülmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Cüveynî, perde arkasındakinin görülmesini mümkün kabul eder. Ona göre perde arkasındaki şeyi görmenin gerçekleşmemesi carî âdetle ilişkilidir.⁴³⁷ Nesefî de, gören ile görülen arasında bir örtü bulunması durumunda Allah'ın gözde görmenin zıttını yaratarak âdeti işlettiğini söyler. Ona göre Allah bu âdeti, kullarını gözettiği ve başkalarının görmesini istemedikleri şeyleri örtü kullanarak gizlemelerine imkan vermek istediği için gerçekleştirmektedir.⁴³⁸ Ayrıca Nesefî, arada bulunan perdenin kalkmasının cisimler için geçerli olabilecek bir durum olduğunu, arazın ancak mahalli hakkında bunun söylenebileceğini ifade eder. O, arazın mahallinden perdenin kalkmasının arazın görülürlüğüne bir etkisi olmadığını iddia etmektedir.⁴³⁹ Bu açıdan Nesefî'ye göre perdenin varlık ve yokluğunun rengin görülmesine etkisi, rengin görülmesinin tutarlı şekilde açıklanamaması gibi, çözümlenmemiş bir problemdir.

Arada maddi bir engel teşkil etmesi bakımından duvara benzer şekilde engel olarak değerlendirilmeye ve perde kelimesi ile ifade edilmeye müsait bir cisim olarak camlar, perde özelliği göstermemesi açısından tartışılmıştır. Kâdî Abdülcebbar, camın görmeye engel olmamasının, görme engeli sayılan şeyleri anlamsızlaştırmayacağı kanaatinde. İkisi de katı cisimler olsa da, camın arkası görülebilirken, duvara bakan kimse duvarın arkasını görememektedir. Dolayısıyla ona göre, camın özel durumu kullanılarak, örtünün görme engeli olmadığı iddia edilemez.⁴⁴⁰

Ebû Hâşim camın arkasının görülebilmesini, ışının camın içinde yansıması ile açıklamaktadır.⁴⁴¹ O, güneş ışığının pencere boşluğuna nüfuz etmesi gibi cam bardağa nüfuz ettiği görülür demekte ve camın yapısından bahsetmektedir. Ona göre ışığın cama nüfuzu daha zayıftır. Bunun sebebi ışının, homojen bir yapıda olan ve hem içi hem de dışı yansıtıcı olan camın yüzeyleri arasında yansıması ve camın içindeki boşluklarda hareket etmesidir.⁴⁴² Kâdî Abdülcebbar, camlar konusunda Ebû Hâşim gibi düşünür. O, camın arkasının görülmesini, içi de dış yüzeyi gibi yansıtıcı olması

⁴³⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 172:¹⁴-173:².

⁴³⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 547:¹³⁻¹⁵.

⁴³⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 559:³⁻⁶.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 121:⁷⁻¹⁰.

⁴⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 60:¹⁹.

⁴⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 60:¹⁹-61:².

nedeniyle ışının cama nüfuz etmesi ancak oraya tutunamaması sebebiyle camın içinde yansıyor arkasındaki nesneye ilişmesi ile açıklamaktadır.⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbar camın içerisinde boşluk olmasına, içerisine yağ doldurulup ağzı kapatılarak güneşte bırakılan cam kabın yağının kaybolmasını delil olarak kullanmaktadır.⁴⁴⁴ Bu durumda camın arkasının görülmesi, yansıtıcı kısımlarına ulaşan ışının camı aşana kadar içinde yansması ve bu şekilde camın içindeki boşlukları bulup dışarı çıkması şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak bu açıklamada, ne camın içindeki hareketin ışının doğrusallığını bozması ne de bu yansımının şartları ve kırılmaya neden olup olmadığı ile ilgili bir değerlendirmede bulunulmaktadır.

İçinde içecek olan bardağın arkasının görülmesi de benzer şekilde açıklanmıştır. Ebû Hâşim içeceklerin arkasının görülebilmesini, bu sıvılarda ışık (*dav'*) ve incelik (*rikkat*) bulunması, bunların bu nedenle yansıtıcı (*sakîl*) cisim özelliği göstermeleri ile açıklar. Sıvıda ışık bulunması gözün ışınının bu ışıklara ilişmesini, incelik ise gözün ışınının sıvıyı geçmesinin mümkün olmasını vurgulama amacına yönelik olsa gerektir. Ona göre ışının bu sıvıların cüzlerini geçmesi mümkün olduğu için bunların arkaları görülür.⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın camın saydamlığını, içinde ışıklardan gözün ışınına uygun olan ışık olması, bu nedenle arkasının görülmesine diğer katı (*kesîf*) cisimler gibi engel olmaması ile açıklaması⁴⁴⁶ da aynı yaklaşımı benimser görünmektedir. Onun camda gözün ışınına uygun ışık olduğu ifadesi, camın içinde yalnızca gözün ışınının değil, bu ışının iliştiği ortam ışığının da yansıdığını düşündüğünü göstermektedir.

2.4.1.5. Küçüklük ve İncelik

Küçük (*latîf*) ve ince (*rakîk*) olma, ayrı ayrı görmeye engel durumlar olarak kabul edilmiştir. İbn Metteveyh, ışının bu tür nesnelere ile karıştığını, küçüklük ve inceliğin ışının bunları ayırt etmesini engellediğini ifade eder.⁴⁴⁷ Ancak bu tür varlıkların görülmemesi, varlıkların zâtına değil görene ait bir engel olarak kabul

⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 121:13-15.

⁴⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 258:16-19.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 61:3-7.

⁴⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 121:15-16.

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 209:4-6.

edilmektedir.⁴⁴⁸ Bunun nedeni gözün ışınının güçlenmesinin bu varlıkları görmeyi sağlayabileceği kabulünün, görülmemelerinin gözün güçsüzlüğünden kaynaklandığı sonucunu doğurmasıdır.

Kâdî Abdülcebbâr tek ya da az sayıda cevherin, başkalarından ayrı olması halinde latîf olduğu için görülmediğini söyler.⁴⁴⁹ Buna karşın iki cevher birlikte olduğunda, bu varlık latîf değil kesîf olur ve görülür.⁴⁵⁰ Bu yaklaşım, tek ya da pek çok münferit cevherin küçüklüğünden ötürü görülmeyeceğini ancak asgari sınırı iki cevher olmak üzere bitişik bir cisim meydana getiren şeyin görülebileceğini ifade etmektedir. Nitekim o, görülmenin şartlarından birinin birleşme (*te'lif*) olduğunu kabul etmektedir.⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, bu tür görülemeyen varlıkların bu durumlarının değişip görülür hale gelmelerini mümkün kabul eder.⁴⁵² Öte taraftan, gözün ışınının güçlenmesi de küçük olana ilişmesinin bir yolu olarak görülmektedir.⁴⁵³ Ancak, küçük olanı görmek için neden daha güçlü ışın gerektiği konusunda açıklama yapmaz.

Ka'bî, bir grubun şeytanların cisim olduğunu hatta renginin olduğunu ancak latîf olmaları nedeniyle görülmediğini iddia ettiğini söyler. Bu kişilere göre göz, bu varlıklara nüfuz eder, onları aşır arkasını görür ve onları idrak etmez.⁴⁵⁴

İncelik de göz ışınının ilişmesini engelleyen bir tür geçirgenlik gibi algılanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ince ateşin arkasındaki şeyi görmeye engel olmadığını, ancak alev artıp yoğunlaşınca (*kesîf*) arkasını görmeye engel olduğunu söyler.⁴⁵⁵ O, meleklerin ve diğer ince cisimlerin görülmemesini de incelikleri ile ilişkilendirir.⁴⁵⁶ İnceliğin, gözünün ışığı zayıf olan kişiler için bir engel olduğunu kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, gözün ışınının artması halinde bu nesnelere yoğun nesnelere gibi görüleceğini düşünmektedir. Bu çerçevede Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Basra Mu'tezilesi temsilcilerine göre ölmek üzere olan insanın

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 259:¹⁶-260:³; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 593:¹⁷⁻¹⁸.

⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 117:¹⁰⁻¹¹.

⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 259:⁵⁻⁷.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:¹⁸⁻¹⁹.

⁴⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 97:¹⁴⁻¹⁵.

⁴⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 118:³⁻⁴; Ka'bî, *Makâlât*, 487:¹⁻³.

⁴⁵⁴ Ka'bî, *Makâlât*, 487:¹⁻³.

⁴⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 119:⁴⁻⁵.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 117:¹⁰⁻¹¹, 125:¹⁸⁻¹⁹.

meleği görme nedeni, Allah'ın o kişinin gözünün ışınını artırmasıdır. Onlar, peygamberlerin de melekleri gözlerinin ışınının fazlalığından dolayı gördüklerini, meleklerin birbirini görmesinin de aynı esasa dayandığını düşünmektedir. Bu nedenle Basra Mu'tezilesi'ne göre, Allah'ın herhangi birinin gözünün ışınını artırması, bu sayılan rakik cisimleri görmesini sağlar.⁴⁵⁷

Nesefî ise bu yaklaşımı eleştirmekte ve Mu'tezile'nin küçük cisimlerin Allah'ın insanın gözünü güçlendirmesi halinde görülebileceği kabulünde bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. Ona göre illetin sürekli var olması gerektiği için, küçük olmanın rü'yet ile kimi zaman birleşip kimi zaman birleşmeyebilmesi, küçüklüğün nesnenin görülmemesinin illeti olmasını imkansız kılmaktadır.⁴⁵⁸

Bu tür cisimlerin görülmemesi konusunda Eş'arî'nin yaklaşımına ilişkin bazı bilgiler de aktarılmıştır. İbn Fûrek, Eş'arî'nin havanın ince bir cisim olduğunu, melek ve cinlerin de ince cisimler olduğunu ve bunların havadan daha ince olduğunu kabul ettiğini aktarır. O, havanın yoğun hale gelmesi ile uzunluk, genişlik ve derinliğinin ortaya çıkabileceğini söylemiştir. Burada kastı bulut ve sis olmalıdır. Eş'arî'nin bu durumu duvardaki pencere boşluğundan giren güneş ışıklarının durumuna benzetmesi,⁴⁵⁹ bu ışığın hüzme oluşturup üç boyutlu bir nesne imişçesine görülebilmesi nedeniyle, inceliği çevresel şartlara göre değişebilir ve görmeye engel olmaktan çıkabilir bir durum olarak düşündüğünü göstermektedir.

Mu'tezile'nin görmeye engel olan sorunları şahitteki tecrübeden hareketle, doğrulama ve yanlışlamaya müsait durumlar olarak ortaya koymayı tercih ettiği görülmektedir. Buna karşın Eş'arîler ve Mâtürîdîler görme engellerini, görmenin Allah'ın yaratması ile gerçekleştiği düşüncesi bağlamında ortaya koymuştur. Şimdi Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in görme engelleri konusuna yaklaşımını ele almak istiyoruz.

2.4.2. Eş'arîler ve Mâtürîdîler'e göre Görme Engeli

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, görmeye engel olan hususları Mu'tezile'nin yaklaşımlarını eleştirme çerçevesinde kurgulamıştır. Mu'tezile'nin tespit ettiği

⁴⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 121^{:20}-122^{:3}; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 259^{:1-4}; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 184^{:7-9}.

⁴⁵⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 568^{:3-7}.

⁴⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 271^{:14-19}.

engellerin görmeyi engellemeyeceği iddiası yaklaşımın esasıdır. Kabul edilen engel ise, gözde yaratılan *görmenin zıttıdır*. Genel durum bu olmakla birlikte, bu yaklaşım tarzının bir istisnasının Mâtürîdî olduğu söylenmelidir.

Mâtürîdî uzaklık ve küçüklüğün (*letâfet*) duyu organının görevini hakkıyla yerine getirmesine engel olduğunu kabul etmektedir.⁴⁶⁰ O, sofistlerin duyu bilgisine duyduğu güvensizliği eleştirirken de olsa, küçüklük, uzaklık, havanın kuşattığı şeyi örtmesi ya da gözdeki bir sorun nedeniyle görmenin engellenebileceğini, nesneye yakınlaşma ve ışığın (*dav'*) artması gibi yollarla bu sorunların giderilebileceğini; ayrıca görme sorunlarının gözdeki problemlerden kaynaklanabileceğini ve bunların tespit edilebileceğini kabul etmektedir.⁴⁶¹ Bu yaklaşımın, bu mezheplerde görme konusunda maddî duruma en fazla önem atfeden yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak Mâtürîdî bu yaklaşımı mutlaklaştırmaz. O, Ka'bi'nin görmenin şartları olarak kabul ettiği şartlar gerçekleşse bile bazen görmenin -örneğin cevherin bir özelliği nedeniyle- gerçekleşmeyebileceğini düşünür.⁴⁶² Bu yaklaşım sayılan şartların kimi durumları tam olarak kapsamaması ihtimalini gözetmekte, aynı zamanda görmeyi şahitteki durum ile ilişkilendirmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin şahitte failin cisim olmayan türü yokken gaipte cisim olmayan failin var olduğunu ve Ka'bi'nin yalnızca cisimlere ilişkin görme tecrübesi yaşadığını, başka tür varlıklara ilişkin görme tecrübesinin olmadığını söyleyerek,⁴⁶³ görmenin şahitte tespit edilen gerçekleşme biçiminin değişmez ve kesin bilgi olarak savunulamayacağını kabul etmesi fizik şartlara verdiği önemden bahsederken dikkatli olmayı gerektirir. Nitekim Mâtürîdî, Ka'bi'nin yaklaşımının görmenin gerçekleşmesini sağlayan gerçek sebepleri tespitinde başarısız olduğuna dair sahip olduğu güçlü inancına rağmen, kendisini fiziksel bir açıklamadan müstağni görmektedir. O, Allah'ın bu sebeplerden bağımsız olarak görüleceği kabulüyle, Ka'bi'nin görmenin hakikatini tespit edemediğini savunmaktadır.⁴⁶⁴ Bu açıdan onun tavrı da bu mezheplerin genel yaklaşımın dışında değildir.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 253:¹⁷.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 223:⁷⁻¹⁴.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 147:¹³⁻¹⁴.

⁴⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 147:¹⁴-148:⁶.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:¹⁸-151:¹.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, görmenin şartları olarak sayılan ve yokluklarının görmeye engel olduğu kabul edilen karşıda olma, ışığın ilişmesi gibi şartların geçersiz olduğunu iddia etmektedir.⁴⁶⁵ Eş'arî bu şartları görülenin görülmesinin cevazı için illet ya da şart olarak değerlendirmemiş, bunların tamamının şahitte tecrübe edilen durumun sıfatları (*evsâfî'l-müşâhed*) olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁶ Benzer bir tavırla Nesefî de, bunların uzlaşımaya dayalı deliller (*karâini'l-ittifâkiyye*) ve örnek olayların gerçekleşmesinde tespit edilen fiili durumlar (*evsâfî'l-vücûdiyye*) olduğunu düşünür ve bunlara bir değer atfetmez.⁴⁶⁷ Bu yaklaşımda görmenin dış şartları hakkındaki asıl kaygı, bunların zorlayıcı sebep ya da illet olmadığını ve Allah'ın bu şartlar gerçekleşmeden de görme idrakini yaratabileceğini vurgulamaktır. Eş'arî'ye göre Allah'ın âdeti gereği, belli manalar ortaya çıkıp karşıda durma gerçekleşince görme idraki oluşur ancak idrak bunlar sebebiyle oluşmuş değildir. Allah, mesela yansıtıcı cismin karşısında bulunmadan da kişide kendini görme idrakini yaratabilir.⁴⁶⁸

Kâdî Abdülcebbâr, görmenin gerçekleşmemesinin gerekçesi olarak sayılan çeşitli değerlendirmeleri muhaliflerin dilinden aktarmaktadır. O, görmemenin nedeni olarak, Allah'ın gözde o şeye ilişkin görmeyi yaratmaması, gözde o şeyi görmenin zıttını yaratması, gözde o şeyin görülmesini engelleyen bir âfet yaratması, onun görülmemesini irade etmesi, ya da görme konusundaki âdeti bu şekilde yaratması gibi iddiaların ortaya atıldığını söyler.⁴⁶⁹ Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in genel yaklaşımı da çizilen bu tabloya uygundur.

Engel kavramının görmenin gerçekleşmesi konusunda Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in yaklaşımına benzer bir açıklamaya konu edilmesinin ilk örneği erken

⁴⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 80:²³-81:²; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 181:²⁴-182:²; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 558:¹³⁻¹⁷; a.mlf., *et-Temhîd*, 223:⁷⁻⁸.

⁴⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 80:²³-81:². Burada Eş'arî, salt müşahedenin ancak delaletin eklenmesi, vasıf, illet, şart ve hakikatlerin ayırt edilmesi sonra da bunlardan hükmü vasfın hükmü olanın geçerli sayılmasıyla kıyas, istidlal ve şahitle gaibe istihsad için muteber olabileceğini savunmaktadır.

⁴⁶⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 565:¹⁴⁻¹⁵. Nesefî'ye göre illetler ve şartlar şahide ve gaibe göre değişmez, eğer değişiyorsa bu durum bu illet ve şartların ilgili olgunun gerçekleşmesi için zorunlu olmadığına, olgu gerçekleşirken var bulunan sıfatlarından (*evsâfî'l-vücûdiyye*) olduğuna delalet eder. O, bu tür şeylerin şahitten gaibe şart olarak aktarılmasını gerekli görmemektedir. Ona göre bu nedenle, Allah'ın görme engeli olarak sayılan kısıtlamalar söz konusu olmaksızın görmesi, görme engeli olarak kabul edilen şeylerin aslında görmeye engel olmadığını ortaya koymaktadır. (Bk. Nesefî, *et-Temhîd*, 223:⁷⁻¹².)

⁴⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 88:¹⁹⁻²².

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 118:¹⁸-119:¹.

dönemde Mu‘tezile’de görülmektedir. Eş‘arî, Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre duyuların cinslerinin birbirinden farklı olduğunu, onların işitmenin cinsinin görmenin dışında bir şey olduğunu kabul ettiğini söyler.⁴⁷⁰ Ancak Eş‘arî’nin aktardığına göre Câhız, duyuların tek cins olduğunu, örneğin görme duyusunun işitme duyusu cinsinden olduğunu, farklılığın duyumsanan şeylerde ve duyumsayan ile duyunun engellerinde olduğunu kabul etmiştir. Câhız’ın bu kabulünün nedeni, nefsin bu duyumsama yollarına bağlı olarak idrak etmesi ve farklılaşmanın ancak duyuların çeşitliliği ile olmasıdır. Nitekim ona göre bu duyular çeşitlenmiş ve yapılarındaki engellere göre kulak, göz, burun olmuştur. O, hissedilenin cevherinin ise değişmediğini düşünür.⁴⁷¹

Câhız’ın duyuların yapılarındaki engeller düşüncesini, bu duyuların hassasiyet taşıdığı özellikler olarak anlamak mümkündür. Örneğin göz, kişide çiçeğin rengine dair bir duyu algısı oluşturur, çiçeğin bunun dışındaki niteliklerine dair bir idrake yol açmaz. Burun ise aynı çiçeğin kokusuna dair bir idrak oluşturmaktadır. Duyular, özel bazı hususlara hassasiyet kazanmış, yapılarında nesnelere diğer özelliklerine ilişkin *engel* bulunan (aslında hassasiyet bulunmayan) organlardır. Bununla birlikte, Eş‘arî Câhız’ın, mezhebinden bazılarının bu engelleri, gözde rengi idrak etmeyi engellememesine rağmen sesin idrakini engelleyen cam, kulakta ise sesin idrakini engellememesine rağmen rengi idrak etmeyi engelleyen karanlık cinsinden olduğunu kabul ettiklerini düşündüğünü aktarır.⁴⁷² Belirli bir isme nispet edilmeyen bu iddia da pratik tecrübeden kolayca alınmış görünmektedir. Gözün önünde saydam bir bölüm vardır (kornea) ve kulağın içi ışık almaz, karanlıktır.

Bu çerçevede, Câhız’ın engel düşüncesinin maddi bir açıklama biçimi olarak temayüz etmekle birlikte, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in görmenin engel nedeniyle gerçekleşmeyeceğini maddi bağlama vurgu yapmaksızın iddia eden yaklaşımına kaynaklık etmiş olabileceği söylenebilir. Nitekim iki yaklaşım arasındaki fark, Câhız’ın engeli genel bir çerçeye oturtması, buna karşın Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in

⁴⁷⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 340⁶⁻¹⁰.

⁴⁷¹ Eş‘arî, *Makâlât*, 340¹⁴-341³.

⁴⁷² Eş‘arî, *Makâlât*, 342³⁻⁹.

engeli duyuya konu olan ortak vasıflı nesnelere münferit olarak muhatap olabileceği bir husus olarak değerlendirmesidir.

Canlıda görme veya görme engelinden (*men'*) birinin mutlaka var olması gerektiğini söyleyen Eş'arî, bu engeli de var olma ile nitelediği için, görülürün başka bir halde ve başka bir yerde görülmesinin mümkün olmasını ve böylelikle kişiye bağlı bir görme tecrübesinin teorik temelini inşa eder.⁴⁷³ Ancak bu engelin çevresel şartların gerektirmesi ile ilişkisinin zayıf olduğu söylenmelidir. Bâkılânî de görmenin gerçekleşmemesini gözde yaratılan bir engel ile ilişkilendirmekte⁴⁷⁴ ancak Nesefî bu durumu açıklarken kavram olarak *engel* yerine *görmenin zıttı*ni tercih etmektedir.⁴⁷⁵

Bu yaklaşımda varlıkların görülmemesi gözde var olan görmenin zıttı engeli ile açıklanmaktadır. Örneğin Eş'arî'ye göre melek ve cin gibi varlıkların görülmemesi nedeni bu varlıkların cisimlerinin inceliği değildir. Çünkü incelik, görme mahallinde değildir, görme mahallinde olmayan şeyin görmeyi engellemesi mümkün değildir.⁴⁷⁶ Nesefî de engelin görme mahallinde kâim olması ve cismin bir araza ya da bu arazın zıttına zorunlu olarak sahip olması gerektiğini ifade ederek aynı tavrı sergiler. Ona göre örneğin cismin hareketsiz olması, zıttı olan sükunun cisimde var olmasını gerektirir. Görmeyi de aynı şekilde değerlendiren Nesefî, görme mahallinde nesneye ilişkin görmenin ya da zıttının mutlaka bulunacağını kabul etmektedir. Bu durumda ona göre görülmeyi engelleyen şey, görme mahallinde kâim olan görmenin zıttı arazıdır.⁴⁷⁷ Görme olgusunu yalnızca gören ile ilişkilendirip görülene herhangi bir önem atfetmeyen bu tavrı, sadece dış şartları önemser görünen Mu'tezile'nin yaklaşımının tam karşısına konumlandırmak mümkündür.

Bu açıklama tarzının nedenselliği reddeden alem düşüncesi ile ilişkisini İbn Fûrek'in verdiği bilgilerden takip etmek mümkündür. İbn Fûrek, Eş'arî'nin, birbirini engelleyen şeylerin aynı mahalde bulunmasını esas kabul ettiğini söyler. Bu nedenle o, örneğin ağır olan nesnenin ağırlığının onu taşıyan kişinin taşınmasına engel olamayacağını, iple bağlanmış olanın bu bağının yürümesine engel olamayacağını

⁴⁷³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 83:18-20.

⁴⁷⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 183:12-13.

⁴⁷⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 547:9-10.

⁴⁷⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 280:5-9; Bâkılânî, *Temhîd*, 316:9-11.

⁴⁷⁷ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 567:13-568:2.

söylemiştir. Eş'arî'nin bu iddiasının nedeni bu olguların mahallerinin farklılığıdır. Bu nedenle ona göre asıl engel taşımanın ya da yürümenin zıttının -bunların mahallinde bulunmasıdır.⁴⁷⁸

Nesefî'nin, engelin görme mahallinde olması gerektiğine ilişkin ikinci bir değerlendirmesi vardır. O, küçük veya uzakta olanın görülmemesi konusunda, görülmenin dilde bu varlıklara nispet edilmesine rağmen, bu varlıkların arazi/sıfatı olan küçüklüğün görülmemeye illet olma bağlamında göz ile ilişkilendirilmesini kabul edilemez bulmaktadır. Bu açıdan, aslında nesnenin zâtî durumu ile ilgisi olmayan, bu nedenle göze nispet edilmesi gereken gizlenmenin nesneye nispet edilmesi de kabul edilemezdir.⁴⁷⁹ Onun rahatsızlığı, göz ile ilgili olan sıfatın görülür, görülürle ilgili olan sıfatın göze atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Nesefî bunun da ötesinde bir iddiada bulunur ve Mu'tezile'nin gözün ışınının güçlendiğinde küçük şeyleri görebileceği⁴⁸⁰ yaklaşımının, küçüklük ve rü'yetin şeyde araz olarak birlikte bulunmasını mümkün gördüğü ve bu arazların birbirini dışlamadığını kabul ettiği için kendi teorisini desteklediğini ifade eder. Ona göre bu tavır rü'yetin yokluğunun küçüklüğün değil görmenin zıttının varlığı ile gerçekleştiğini teyit etmekte, dolayısıyla teorisini desteklemektedir.⁴⁸¹

Görmenin engeli konusundaki bu yaklaşımların doğal neticesi, Mu'tezile'nin görme engeli olarak saydığı durumların varlığına rağmen görmenin gerçekleşmesinin mümkün kabul edilmesidir. Eş'arî'ye göre bunun yolu, görme mahallinde bu görülür için var olan engelin ortadan kalkmasıdır.⁴⁸² Bu açıklamada âdetin gerçekleşmesi bakımından göz, görmenin mahalli olarak düşünülür,⁴⁸³ buradaki engelin ortadan kalkmasıyla başka şartlardan bağımsız olarak görmenin gerçekleşeceği kabul edilir. Bu yaklaşım, tüm varlıkların görülebileceği iddiasını mümkün kılmaktadır. Nitekim Nesefî, tatlar ve kokular gibi Allah'ın âdet üzere görülmesini yaratmadığı arazların haddizâtında var olmaları sebebiyle görülür olduğunu söyler. Bu varlıkların halihazırda görülmemesinin nedeni Allah'ın gözlerde bunları görmenin zıttını

⁴⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 83:8-13.

⁴⁷⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 568:12-14.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 121:20-122:3.

⁴⁸¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 569:12-19.

⁴⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, 83:4-7.

⁴⁸³ Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:9-11.

yaratmasıdır.⁴⁸⁴ Dolayısıyla görmenin zıttı yaratılmadığında bu varlıkları görme gerçekleşir. Halbuki süreci görme mahalli ile ilişkilendirip görülmeyen tüm şeyler için sayısız engeller var olduğunu söylemek, ne daha pratik bir çözümdür, ne de varoluşu ortak tecrübe ile açıklama çabası içermektedir.

Bu açıklamalar çerçevesinde Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in görmeyi engelleyen duruma ilişkin değerlendirmesi, bu duyumu engelleyen hususun görülür ya da ortam ile değil, görmenin gerçekleştiği mahal ile ilişkilendirilmesi gerektiğidir. Bu tercihin nedenselliğin reddedilmesi kaygısından kaynaklandığı ve nesnelerin durumunun onların mekanından farklı bir mekanda gerçekleşen görme algısına etki etmesinin imkansız olduğu kabulüne dayandığı söylenebilir. Görme mahallindeki engel ise, kimi zaman idrakin yaratılmaması olarak, kimi zaman idrakin zıttının yaratılması olarak tasvir edilmiştir. Bu çerçevede onların görmeye ilişkin genel yaklaşımları, her şeyin görülür olması ama Allah’ın seçici şekilde varlıkların bir kısmının rü’yetini gözde yaratması, geri kalanının ise rü’yetinin zıttını gözde yaratması olarak tasvir edilebilir. Görmenin zıttının yaratılmasının gerekli görülmesi, ilgili mahalde bir şey ya da onun zıttının mutlaka bulunması gerektiği kabulü ile ilgilidir. Bu nedenle bu yaklaşıma göre gözde de bir şeye ilişkin ya görme ya da o şeyi görmenin zıttı bulunmalıdır. Ancak - görüş alanına girsin ya da girmesin- görülmeyen her bir şeye ilişkin görmenin zıttının tüm insanların gözünde sürekli yaratıldığı iddiasının tecrübeye dayanan bir açıklama olarak kabul edilmesi güç olduğu gibi, örneğin retinada görülmeyen nesneden gelen ışığı engelleyen bir kara leke gibi fiziksel bir açıklama olduğu kabul edildiğinde, bunun görme mahalli ile fiziksel ilişkisinin nasıl kurulabileceği konusu da muğlaktır.

Mu‘tezile, Eş‘arîyye ve Mâtürîdîyye’nin bu genel tavrını, yaklaşımın içerdiğini iddia ettiği teorik problemler açısından eleştirmektedir. Görmenin (*rü’yet*) bir araz (*mana*) olmaması nedeni ile zıttından bahsedilemeyeceğini söyleyen Kâdî Abdülcebbar, araz olduğunun kabul edilmesi halinde birden fazla zamanda var olamayacağından dolayı zıttını bilmenin bir yolu olmayacağını iddia eder.⁴⁸⁵ Bu yaklaşım, önce bir araz olan görmenin gerçekleşmesi gerektiğini, zıttının ancak bundan sonra gerçekleşebileceğini, ancak arazlar tek bir anda var olabildiklerinden

⁴⁸⁴ Nesefî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 548:11-14.

⁴⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 122:18-20.

dolayı bir sonraki anda zıttı ilişkin bir durumun bilinmeyeceğini iddia etmektedir. Nitekim Ebû Ali, görme arazının baki olamayacağını kabul eder. Bundan ötürü ona göre rü'yet var olmaya ancak zıttı olmaksızın devam edebilir, her an yeniden zıttı olmaksızın ancak kendisi yaratılabilir. Kâdî Abdülcebâr, görmenin zıttının yaratılması yaklaşımını ayrıca, bunun insanın görme gibi duyumsayacağı bir şey olması gerektiği ancak böyle bir duyumsama olmadığı ve her şeyin her duyu ile görülmesinin mümkün kabul edilmesi gibi Mu'tezile'nin eleştirdiği yaklaşımlara kapı açması bağlamında tenkit etmektedir.⁴⁸⁶

Kâdî Abdülcebâr görmemeyi zıtlık üzerinden açıklayan yaklaşımların kendi mezhebindeki savunucularını bile eleştirmektedir. O, Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Tevellüd* kitabındaki "gözün fesadının sebep yönünden körlük olarak adlandırıldığı, gerçekte körlüğün görmenin zıttı olduğu" fikrini, sağlıklı bir göz ve görülürün karşıda olması gibi görme şartları oluşsa bile görmenin gerçekleşmemesini mümkün kılması açısından eleştirmektedir.⁴⁸⁷

Mu'tezile'nin yaklaşıma yönelik eleştirisindeki temel kaygısının, alemin işleyişindeki düzen ve bu düzene ilişkin bilginin imkanının ortadan kalkması endişesi olduğu görülmektedir. Kâdî Abdülcebâr, görülmeyen şeylerin görülmemesinin gözde yaratılan ancak tecrübeden hareketle tespiti mümkün olmayan bir engelden kaynaklandığı ve her şeyin görülebileceği yaklaşımının, zıtların zıtlığı, övgü ve yergiyi istihkak gibi kelimelerin temelini oluşturan kabullerin geçerliliğinin ortadan kalkmasına yol açmasından endişe etmektedir. Ona göre bu yaklaşım, güç yetirilemeyen fiillere de böyle bilinmeyen bir engelden dolayı güç yetirilemediği ve bu engel ortadan kalktığında yaratıcıya mahsus fiillere bile güç yetirilebileceği iddiasına benzemektedir. O, bunun yanlışlığının herkes tarafından kabul edileceğini düşünmektedir.⁴⁸⁸ Nitekim insanın sahip olabileceği kudret ile cisim yaratması hiçbir zaman mümkün değildir.

Görmemenin gözde bulunan bilinmeyen bir problemden (*âfet*) kaynaklandığı iddiası da, bilinmeyen bir engel iddiası gibi hatalı görülmüş ve benzer şekilde bilginin

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 123:¹⁻⁸.

⁴⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 51:²⁻⁶.

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 115:¹⁴⁻¹⁹.

güvenilirliğini zedelemekle eleştirilmiştir.⁴⁸⁹ Bu çerçevede Mu‘tezile kelamcılarının endişesinin şahitteki tecrübe ve bilgiye dayanarak tutarlı ve sistematik bir düzlemde konuşma imkanının ortadan kalkması olduğu söylenebilir.

Neticede, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in görmenin tek engeli olarak gözde yaratılan görme zıttını kabul ettiği, ancak bunun fiziksel bir açıklama olarak değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır. Cismin bir araz ya da o arazın zıttını mutlaka bulundurması gerektiği düşüncesi yaklaşımın seyrini belirlemiş görünmektedir. Bu bağlamda bir mahalde var olan arazın başka mahalle etki edemeyeceği kabulüyle, ancak görmenin gerçekleştiği mahalde var olabilecek bir engelin görmeye engel olabileceği fikri benimsenmiştir. Bu engelin fiziksel durumu ise, var olmakla nitelense de açıklanmamıştır.

Kelamcıların görmeyi engelleyen durumlara ilişkin teorik açıklama yapmak yanında, görmeyi azaltan ya da tamamen engelleyen pratik bir durum olarak gözle ilgili problemlere de değindiği görülmektedir. Şimdi gözde oluşabilen bu sorunlara dair açıklamaları kısaca ele alalım.

2.5. GÖZ KUSURLARI

Görme olgusunun açıklanmasında, göz kusurları ile ilişkilendirilen problemlerin de ele alındığı görülmektedir. Uzağı ya da yakını görememe, şaşılık ve körlük, duyu organının varlığını görmenin şartı sayan ve çevresel faktörlerin görmeye etki ettiğini kabul eden Mu‘tezile tarafından göz-ışın teorisi çerçevesinde açıklamalara konu edilmiştir. Buna karşın Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in bu problemlere pek değinmediği, körlük konusunda bazı değerlendirmelerde bulunup bunu görme engelleri konusu ile ilişkilendirdikleri görülmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, görme duyusunun gücündeki farklılıkların, gözden çıkan ışının gücü ile ilgili olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁰ O, gözün bir şeyi görmekte zorlanmasının, gözden çıkan ışının azlığı ve ışının çıktığı göz bebeğinin darlığı ya da kişinin gözünü hareket ettirememesi gibi bir sorundan kaynaklandığını kabul eder. Bu çerçevede, uzağı görememe gözden çıkan ışınların azlığı ile ilişkilendirilmiştir. Bu

⁴⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 123:⁹⁻¹⁶.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 110:¹⁻².

yaklaşımında uzağın görülmesi için, yakının görülmesinden daha fazla ışına ihtiyaç duyulduğu kabul edilir ve uzağın görülememesi bununla ilişkilendirilir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar uzaktaki şeyin görülmesi için gözün daha fazla çalışmasına ihtiyaç olduğunu söyler, bu durumu sıçrama için fazla enerji harcamaya ve ilgili organları daha yoğun kullanmaya gereksinim duyulmasına benzetir. Bu açıdan onun, uzağı görme konusundaki farklılıkları, sürat kelimesi ile ifade etmesi ve bazı insanların uzaktaki nesneyi başkalarından daha *çabuk* gördüğünü söylemesi anlaşılır bir benzetmeden kaynaklanmaktadır.⁴⁹¹

Uzağı görme konusunda zorluk çekilmesi, kabul edilen bir sorun olmasına rağmen yakını görmedeki zorluk konusu pek dikkat çekmemiş görünmektedir. Kâdî Abdülcebbar insanların uzağı görme konusunda farklı derecede yetenekli olabilseler de, yoğun ve yakında olan nesnelere görme konusunda eşit olduklarını iddia eder. O, bunu gözden çıkan ışının ve gözün zayıflığının bu mesafede etkisinin olmamasına bağlamaktadır.⁴⁹² Ona göre yaklaşımının doğruluğunu gösteren bir durum, gözü zayıf olanların ve uzağı göremeyen kişilerin ilgili nesneye yakınlaştığında onu görmesidir.⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbar gözün ışınının, az olduğunda yakın için, çok olduğunda ise uzak için görme aleti olabilmesini, kalın halatın ağır, ince ipin hafif şeyleri çekmek için alet olabilmesine benzetmiştir.⁴⁹⁴ Bu benzetme de yakınlığın görme konusunda insanları eşitlediği düşüncesini ima etmektedir. Gören herkes, güçsüz de olsa bir ışına sahiptir.

Yakını görme konusunda eşitleyici yaklaşıma rağmen, ışının küçük cisme ilişmesinin ancak güçlenmesi kaydıyla mümkün görülmesi, teorik olarak gözün ışını güçlendiğinde küçük cisimlerin görüldüğü, zayıfladığında ise görülmediğinin benimsenmesi⁴⁹⁵ açısından, yakını görme konusundaki farklılıklara işaret etmektedir. Bu tutum, teorik tutarlılık tam olarak sağlanamamış olsa da, yakın olan küçüğün görülmesi ile ilgili zorlukların farkında olduğunu göstermektedir. Ancak burada

⁴⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 109⁴⁻¹⁹.

⁴⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 110¹²⁻¹⁴.

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 109¹⁷⁻¹⁹.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 111⁹⁻¹¹.

⁴⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 118³⁻⁵.

küçüklükle kastedilenin latîf olma olduğu ve bunun ışının ilişmesinin mümkün olmadığı küçüklük seviyesine işaret ettiği söylenmelidir.

Nesefî, Kalânisî'nin Allah'ın gözdeki bir zaaftan ötürü dünyada görülmediği yaklaşımını benimsemesi çerçevesinde, insanların gözlerindeki zaaftan ötürü göremedikleri birçok görülür olduğunu ifade eder. Bu nedenle o, insanların uzaktaki varlıklar ile küçük varlıkları görme konusunda birbirlerinden farklı görme kaliteleri olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁶ Bu ifade yakını ve uzağı görme bozukluklarına ve gözün görme konusundaki işlevine işaret etse de Nesefî daha detaylı bir açıklama yapmamaktadır.

Eş'arî'nin yaklaşımı ise, konuyu görme mahallinde yaratılan görme engeli çerçevesinde açıklamaktadır. O, görmenin her bir fonksiyonuna karşılık, o fonksiyona ilişkin bir engel türü olduğunu kabul eder. Ona göre bir fonksiyona ilişkin görmenin var olmaması, bu fonksiyon ile ilgili engelin var olmasını gerektirir.⁴⁹⁷ Bu yaklaşım, mesela uzağı görememeyi, uzağı görme özelliğinin engelinin varlığı ile açıklar görünmektedir.

Şaşılık, gözden çıkan ışının doğrusu ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁹⁸ Mâtürîdî, İbn Şebîb'in (III/IX. yüzyıl [?]) başkalarının tek gördüğü nesneyi çift gören kimsenin bu durumunu, gözün yönünün görmeyi belirlediği ve şaşıda gözlerin farklı yönleri görmesi ile açıkladığını kaydeder. İbn Şebîb buna delil olarak gözlerden birinin kör olması halinde çift görme probleminin sona ermesini sunmuştur.⁴⁹⁹ Ebû Hâşim'in değerlendirme şekli teknik bir detay da içerir. Şaşılığı kişinin gözlerinden birinin yönünün bozulması sebebiyle bu gözünden çıkan ışının sapması ve diğer gözünün ışınının nüfuz ettiği doğruya nüfuz etmemesi ile ilişkilendiren Ebû Hâşim, bu durumdaki kişinin örneğin tek olan ayı iki tane gördüğünü, bu iki ayın birbirinden uzaklığının gözden çıkan ışının sapma oranına uygun şekilde farklılık gösterdiğini söylemiştir.⁵⁰⁰ Işının sapma oranı olarak ifade edilen husus, her iki gözden çıkan düz çizginin birbirine paralel olması durumunda görmenin doğru biçimde gerçekleştiği

⁴⁹⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 552:⁴⁻⁶.

⁴⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 83:¹⁵⁻¹⁷.

⁴⁹⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 375:¹¹⁻¹³.

⁴⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 223:⁴⁻⁶.

⁵⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 61:⁹⁻¹⁴.

kabulünü ifade etmektedir. Bu doğrulardan birinin paralelliği bozup belli bir açıyla sapması, görülen çift görüntü arasında sapma açısıyla doğru orantılı bir mesafe olması sonucunu doğurur. Ancak iki doğru birbirine paralel olduğunda gerçekleşen tek görme tecrübesinin ilgi çekmediği ve nedeni konusunda bir açıklama yapılmadığı görülmektedir.

Cüveynî ise Mu‘tezile’nin şaşılığı açıklama biçimini hezeyan olarak nitelemiş ve bu hezeyanlarının çokluğundan yakınmıştır.⁵⁰¹

Körlük konusunun biraz daha fazla incelemeye konu edildiği görülmektedir. Körlük, bir algı biçimi olan görmenin yokluğu olarak tasvir edilir.⁵⁰² Nazzâm körlüğü, sağlam olduğunda gözden çıkan ışının çıkmaması olarak açıklamıştır.⁵⁰³ Ebû Ali el-Cübbâî’nin ise körlüğü gözün bünyesinin kusurlu olması ve görmenin zıttı olmak üzere iki şekilde açıkladığı görülür. Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali’nin körlüğü görmenin zıttı olarak açıklamasını eski görüşü olarak aktarır. Bu yaklaşıma göre idrak bir manadır, Allah mutlaka ya idraki ya da -o da bir mana olan- idrakin zıttını yaratır. Çünkü mahal bir şeyin ya kendisini ya da zıttını mutlaka içerir. Ebû Ali bu yaklaşımında, gözün bozukluğunun sebep olma açısından körlük diye adlandırıldığını, körlüğün gerçek anlamının ise görmeye zıt olan şey olduğunu kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebâr bu iddayı eleştirir. Ona göre görmenin zıttı yoktur. Ancak yine Ebû Ali, körlüğün gözün bünyesinin kusurlu olması anlamına geldiğini ve kendisinin körlüğün idrakin zıttı olduğunu iddia etmediğini söylemiştir. Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali’nin idrakin zıttı olmadığı yaklaşımı ile kendi iddiası olan körlüğün görmenin zıttı olduğu iddiasını çürüttüğünü düşünmektedir.⁵⁰⁴ Körlüğün görmenin zıttı olduğu yaklaşımının eski görüş olarak nitelenmesi, Ebû Ali’nin bu görüşü terk edip körlüğü gözün yapısının kusurlu olduğu açıklamasını benimsediğini göstermektedir. Kâdî Abdülcebâr’ın körlüğü tanımlamaması ama Ebû Ali’nin eski görüşünü eleştirmesinden, kendisinin de körlüğü gözün bünyesinin kusurlu olması olarak kabul ettiği, ya da en azından gözün yapısı ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Şu durumda Mu‘tezile körlüğü, Cüveynî’nin

⁵⁰¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 170:²⁻³.

⁵⁰² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 103:¹⁹-104:⁵.

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 58:¹⁰⁻¹⁴.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 51:²⁻⁶, 55:¹⁷⁻²⁰.

de ifade ettiği gibi,⁵⁰⁵ gözün yapısının bozukluğundan kaynaklanan bir hal olarak düşünülmektedir.

Eş'arî, körlüğü görmenin ve göz ile görülürü idrakin bütün çeşitlerini engelleyen bir mana olarak tanımlar.⁵⁰⁶ Görmedeki farklılıklar, yukarıda değinildiği gibi, görme kusurlarının her birini bir engel ile ilişkilendirme çerçevesinde düşünülmüştür. Uzağı görmenin yalnızca bu fonksiyonla ilgili bir engel ile ilişkilendirilmesi, yakını görme problemi ve şaşılık gibi durumların ayrı ayrı görme özelliği olarak sayıldığı, körlüğün ise bunların her birine ilişkin engelin gözde varlığı olduğunu ima etmektedir. Böylece engeller sebebi ile hiçbir görme çeşidi gerçekleşmemekte ve görmenin yokluğu olan körlük ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Eş'arî'nin yaklaşımının, hocası olan Ebû Ali'nin eski görüşü olarak aktarılan, körlüğün görmenin zıttının varlığı olduğu şeklindeki yaklaşımı ile bir miktar örtüştüğü söylenebilir. Cüveynî, Eş'arî'nin açıklamasını benimser ve Mu'tezile'nin körlüğü ilgili duyu organının yapısının yıkımına bağlamasının Eş'ariyye'nin teorisini desteklediğini iddia eder. Ona göre körlüğün duyu organının yıkımından kaynaklanması, körlüğün ve idraki engelleyen her engelin bir *mana* olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁷ İbn Fûrek ise körlüğü gözde görmenin zıttının bulunması olarak kabul etmektedir.⁵⁰⁸

Göz kusurları da dahil olmak üzere bu bölümde buraya kadar ele aldığımız konularda, görmenin gören ile ilgili boyutunu inceledik. Ancak kelamcılar, görmenin görenden bağımsız olan boyutunu da incelemiş ve konunun görülenin zâtı ile ilişkisini kurmuştur. Sıradaki başlıkta bu konuya yaklaşımları aktaracağız.

2.6. GÖRMENİN GÖRÜLÜRLE İLGİLİ BOYUTU: NELER GÖRÜLÜR?

Görme olgusunun, gören açısından gerçekleşme şeklinin yanında, görülür açısından gerçekleşme imkanı da tartışılmıştır. Tartışmanın merkezinde nelerin görülebileceği sorusu yer almaktadır. Bu soru, Mu'tezile tarafından görülürlerin

⁵⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 175:14.

⁵⁰⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 83:15.

⁵⁰⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 175:14-176:2.

⁵⁰⁸ Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Şerhu'l-'Âlim ve'l-müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 165:15-16.

sınıflarının tespiti ile çözülmeye çalışılmıştır. Ancak renk ve cevherin görüldüğü iddiası ile neticelenen bu çaba, görülmenin illeti olarak tek bir şeyin tespit edilememesi bağlamında eleştirilmiştir. Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye alimleri ise, var olmanın görülme için yeterli olduğunu, şahitteki görme tecrübesinin renkler ve cevherlerin görülmesi şeklinde gerçekleşmesinin yalnızca âdetten kaynaklandığı yaklaşımını benimsemiştir.

Görmenin görülürle ilişki biçimi çerçevesinde tanımı ve görülürün hangi özelliğini içerecek şekilde gerçekleştiği konusunda farklı kanaatler hakimdir. Mu‘tezile’ye göre görülme, varlığın zâtı ile ilgili bir husustur. Görülmeyen, zâtî durumundan ötürü görülmez ve bunun değişmesi, görülmeyenin görülür hale gelmesi imkansızdır.⁵⁰⁹ Ayrıca onlara göre, varlığın yalnızca bazı görenleri kapsayacak şekilde görülür olması da mümkün değildir.⁵¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, idrakin varlığa zâtî durumu itibarıyla varlıkta özel olarak bulunan bazı sıfatları nedeniyle iliştiğini kabul etmiştir.⁵¹¹

Mu‘tezile, görmenin görülürün en özel sıfatları ile gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ebû Hâşim, görmenin görülenin en özel vasıflarına taalluk edeceğini söyler.⁵¹² Kâdî Abdülcebâr da, görmenin, nesneyi diğerlerinden ayıran sıfatlar üzerinden gerçekleştiğini düşünmektedir.⁵¹³ İdrak edilen şeyler, cinslerinin farklılığı ile değil, kendilerine özel olan ve onları diğerlerinden ayıran sıfatlarıyla idrak edilir.⁵¹⁴ Bu yaklaşım, Mu‘tezile’nin Allah’ın görülmesi konusundaki kabullerini desteklemek için kullanılmaktadır. Varlığın en özel sıfatları ile görülmesi, Allah’ın görülmesi halinde -en özel sıfatları olan- kadîm, alim, kadir ve hayy olarak görülmesini, bu ise ilim sıfatını paylaşan insanın bilgili oluşunun görülmesi gibi imkansız bir durumu gerektirir. Onlara göre, bunun imkansızlığı Allah’ın görülmeyeceği anlamına gelmektedir.⁵¹⁵ Mu‘tezile’nin yaklaşımının görülürlerin farklılıklarının ayırt edilebilmesini açıklama amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Cüveynî, Behşemiyye’ye nispet ettiği bu yaklaşımın, görmenin yalnızca var olmak ile

⁵⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 159:²⁰⁻¹¹; a.mlf., *el-Mecmû’*, 1: 210:²¹.

⁵¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 89:¹⁻¹⁰.

⁵¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 88:¹⁶⁻¹⁷.

⁵¹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 126:¹³⁻¹⁹.

⁵¹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 128:¹²⁻¹⁶.

⁵¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 127:^{18-128:11}; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 101:¹³⁻¹⁵.

⁵¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 126:¹³⁻¹⁹, 127:⁹⁻¹⁷.

ilişkilendirilmesi durumunda görülürlerin farklılıklarının idrak edilemeyeceği şeklinde bir iddia içerdiğini aktarır.⁵¹⁶ Nîsâbûrî'nin cevherin görülmesini açıklarken mekanda yer tutma (*tahayyüz*), varlık ve bir yönde olma ihtimallerini değerlendirme biçimi, bu yaklaşımın bir örneğidir. O, cevherin görülme nedeninin var olması olarak tespitini diğer varlıklardan ayırt edilememesini gerektirmesi, bir yönde olması olarak tespitini ise cevherin bulunduğu mekanda yok olup komşu mekanda var olması halinde yöndeki bu değişimin ayırt edilememesi ile reddetmektedir. Nîsâbûrî'ye göre cevher, en özel vasfı olan ve onu diğerlerinden ayıran *tahayyüzü* nedeniyle görülür.⁵¹⁷

Görülmenin varlığa atfedilmesinin ilişkisel bir boyutu da vardır. Bu boyut, görülmenin genel kuralları ile değil, münferit durumlarda kişilere bağlı değerlendirmelerle ilgilidir. Kâdî Abdülcebbâr görülenin, bir görenin onu görmesi nedeni ile bu sıfatla vasıflandığını söyler. Ayrıca ona göre görülür, görülmesini mümkün kılan bir sığata sahip olmasından ötürü mecaz olarak -yani görülüyor olduğu anda bile- böyle vasıflanır. Kâdî Abdülcebbâr görülme anında görülürün görülmele vasıflanmasını esas almakta, herhangi birinin görmesinin gerçekleşmediği genel durumu ise mecaz bir ifade olarak değerlendirmektedir. O, bu nedenle bir nesnenin aynı anda onu gören bir kişi için görülür, görmeyen diğeri için görülmeyen olarak adlandırılabilmesini söyler. Bu açıdan ona göre bu sıfat, bir hususun bir kişi için bilinir diğeri için bilinmeyen olabilmesi bağlamında bilgiye benzemektedir.⁵¹⁸ Ancak Kâdî Abdülcebbâr, tek varlığın görme konusunda olduğu gibi birbirine zıt sıfatlarla vasıflanabilmesini ancak bu sıfatın o varlığın dışındaki birine ilişkin olması halinde mümkün görmektedir.⁵¹⁹

Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise görenin görüleni olduğu hal üzere idrak edeceğini kabul etmiştir.⁵²⁰

Görme konusundaki ortak kanaatlerden biri, görme fiilinin gerçekleşmesinin görülürde herhangi bir etkide bulunmayacağı kabulüdür. Bu husus, Allah'ın

⁵¹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 177:10-13.

⁵¹⁷ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 30:7-24.

⁵¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 80:3-11, 196:3-10.

⁵¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 80:12-14.

⁵²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 89:21-23; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 91:6-12; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 559:10-14, 566:1-4.

görülmesinin onun zâtında bir değişikliği gerektirmeyeceğini kanıtlama kaygısı ile ele alınmıştır. Eş'arî, görmenin görülene bir etkide bulunmadığını, görenin görmesinin kendisi ile kâim olduğunu kabul eder.⁵²¹ Görmenin görülende bir araz (mana) oluşturmayacağı yaklaşımının dayandığı temel, renklerin yani arazların araz taşıyamayacaklarıdır. Görme bir arazdır, renkler de görülen arazlardır. Bu durumda görmenin görülene araz olduğunu söylemek, rengin görülmesinin renkte görme arazının hâdis olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Arazların araz taşıyamaması, görmenin görülende bir araz meydana gelmesine yol açmadığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Eş'arî'ye göre, bu yaklaşımın ilke olarak benimsenmemesi, görülende hâdis olacak mananın rü'yet olmasına sebep olur ve bir takım imkansızlıklara yol açar. Ona göre örneğin bir ölünün görülmesi, ölüde rü'yet'in hâdis olması, yani rü'yet ile ölümün birleşmesini gerektirir. Ancak bu mümkün değildir, çünkü ölüye rü'yet atfetmek imkansızdır, ölüler göremez. Eş'arî bu duruma benzer şekilde, bir körün gözünü görmenin bu gözde rü'yetin hâdis olmasına, böylece görme ile körlüğün bir araya gelmesine neden olacağını iddia etmektedir.⁵²² Ölü ya da kör olanın gözünün görme ile ilişkilendirilmesinin imkansız olması, görmenin görülende etkide bulunmaması gerektiğini göstermektedir.

Eş'arî'ye göre görmenin görülene etki etmediğini gösteren diğer bir husus, görülen farklı cinsten varlıkların bulunması ve görülmelerinin bu varlıkların aynı cinsten olmasını gerektirmemesidir. Siyah ile beyazın görülmesi ama görülmelerinin bu ikisinin aynı cinsten ya da benzer olmalarına yol açmaması, ona göre bu yaklaşımın delilidir. Üzerinde görme vuku buldu diye siyah beyaza, beyaz da siyaha dönüşmemektedir.⁵²³ Şehristânî'nin aktardığına göre Ebû İshak İsferyânî (ö. 418/1027) de görmenin görende bir etkide bulunmadığını ifade etmiştir.⁵²⁴ Nesefî de görmenin görülürde bir değişimi zorunlu kılmadığını söyler. Nitekim ona göre siyah siyah olarak, beyaz beyaz olarak, üçgen üçgen olarak, canlı canlı olarak görülür.⁵²⁵

⁵²¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 55:2-3.

⁵²² Eş'arî, *el-Lüma'*, 61:11-62:1.

⁵²³ Eş'arî, *el-Lüma'*, 62:2-5.

⁵²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 358:4-5.

⁵²⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 559:10-14.

Görülenin, görenden bağımsız olarak görülme imkanını taşıdığını kabul eden Mu‘tezile de görülmenin görülene bir etki etmediği ve onda bir sıfatın hüdûsuna yol açmadığı yaklaşımını benimser. Kâdî Abdülcebbar görenin görmesinin görülen şeye bir etkisi olmadığını, görenin onu olduğu hal üzere gördüğünü söyler. O, bu durumu bilmenin bilinene bir etkisi olmamasına benzetmektedir.⁵²⁶ Bu yaklaşım, görmenin görülene en özel sıfatı bağlamında iliştiği yaklaşımının değiştirilmesi gibi görünse de durum bu değildir. Görülenin olduğu hal üzere görülmesi görülen açısından, görmenin şeye ön özel vasfı açısından taalluk etmesi ise gören açısından ortaya konulan iddialardır. Görme olgusu gerçekleşirken, görülen olduğu hal üzere görülür, görenin görmesi ise nesnenin en özel vasfına ilişkin bir tecrübedir.

Kâdî Abdülcebbar da, görmenin vaki olmasıyla görülürün hakikatinin değişmediği, kare ya da daire olarak görülen, hareketli ya da hareketsiz görülen nesnelerin görülme nedeniyle değişmemesi ve karenin daireye, hareketlinin hareketsize dönüşmemesi tespitinin, görmenin görülürler arasında benzeşmeyi gerektirmediğine dayanarak rü’yetullahın imkanına delil kabul edilmesini reddetse de, doğruluğunu teyit etmektedir.⁵²⁷ Ancak ona göre iddianın problemlili bir yönü, karenin daireye dönüşmeyeceği kabulüdür. Kâdî Abdülcebbar’a göre bu ikisi aynı cinsten (geometrik şekil) olduğu için birbirine dönüşebilir. Ona göre, kareye ek yapıldığında ya da bazı parçaları çıkarıldığında kare, cinsi değişmemesine rağmen daireye dönüşür. Bu nedenle bu tür bir iddianın cinsleri farklı varlıklar ile ortaya atılması gerekir.⁵²⁸

Netice olarak, her üç mezhebe mensup kalamcılarının da görme fiilinin görülen varlıkta bir etkiye neden olmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Şimdi bu kalamcılarının nelerin görülebileceği ya da görülen şeylerin ne olduğu konusuna yaklaşımlarını, cevherden başlayarak ele almak istiyoruz.

2.6.1. Cevher ve Cisimlerin Görülmesi

Hicri üçüncü yüzyılda görülme konusunda bir fikir birliğinden söz etmek zor görünmektedir. Bu dönemde Mu‘tezile’nin bazı temsilcileri görülmeyi cisim olmakla ilişkilendirirken bazıları cismin görülmediği, bilakis rengin görüldüğü kabulünü

⁵²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 90⁷⁻¹³.

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 186¹²-187⁴.

⁵²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 188²¹-189³.

benimsemiştir. Küllâbiyye ise görülmeyi zâtı ile kâim olma ile ilişkilendirmiş, bu yaklaşımla Allah'ın ve cevherlerin görülmesine dayanak sağlamıştır.

Erken dönemde Mu'tezile'de cevher ve cismin görülmesi konusuna yaklaşımın homojen olmadığı söylenebilir. Neseî, Nazzâm dışında erken dönem Mu'tezilesi'nde ancak cismin görülebileceğini kabul edenler olduğunu aktarmaktadır. Bunlara göre cevher zâtıyla kâim olsa da cisim olmadığı için görülemez, ancak cisim görülebilir.⁵²⁹ Neseî'nin şahitteki tecrübeden hareket edilerek, ancak cisimlerin görülebileceği, cisim dışındaki varlıkların görülmesinin imkansız olduğu bağlamında ortaya konulduğunu söylediği bu yaklaşımı⁵³⁰ Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin cevherin görülmesini mümkün görmemesi⁵³¹ desteklemektedir. Abbâd b. Süleyman da yalnızca cisimlerin görülebileceğini kabul etmiştir.⁵³² Ancak konuya farklı yaklaşım sergileyenler de vardır. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl, gözün Allah'ın tek bıraktığı parçalanamayan cüzü görebileceğini kabul etmiş ve gözde ona ilişkin görme ve idrakin yaratılmasını mümkün görmüştür.⁵³³ Muammer ise tam tersi bir yaklaşım sergileyerek, cismin idrak edilemeyeceğini söylemiştir.⁵³⁴ Neseî'nin, Nazzâm'ın varlığını görülebilmemesinin illetinin cisim olmak olduğunu kabul ettiğini ve bütün cisimlerin görüldüğünü, cisim dışındaki varlıklar olan arazların görülmesini ise imkansız kabul ettiğini söylemesi,⁵³⁵ Nazzâm'ın renkler dışında cevherlerin de görüleceğini kabul ettiğini hissettirmesi bakımından sorunlu görünmektedir. Nitekim Nazzâm yalnızca cisim olan rengin görüleceğini kabul eder.⁵³⁶ Bu açıdan Nazzâm'ın yaklaşımı, kullanılan kavramlar açısından değilse de mefhum açısından Muammer'in

⁵²⁹ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 529:13-17.

⁵³⁰ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 510:2-3, 526:5-6.

⁵³¹ Eş'arî, *Makâlât*, 315:14-15.

⁵³² Eş'arî, *Makâlât*, 362:14-363:2.

⁵³³ Eş'arî, *Makâlât*, 315:2-5. Eş'arî burada Allâf'ın cevherde renk olamayacağını kabul ettiğini de aktarmaktadır. Eş'arî'nin yaklaşımının aksine Bağdâdî, Allâf'ın cevherin rengi olmasını mümkün görmemesinden dolayı görülemeyeceğini düşündüğünü iddia etmektedir. Ona göre bu yaklaşım Allâf'ın, Allah'ın tek bir cevher yaratmış olması halinde onu göremeyeceğini kabul etmesini gerektirmektedir. (Bağdâdî, *el-Fark*, 130:16-18.) Bağdâdî'nin aktardığımız son cümlede Allâf'ın yaklaşımı çerçevesinde kendi değerlendirmesini ifade etmiş olması, Allâf'a ait bir görüş olarak sunduğu önceki yargının da kendi çıkarımı olabileceğini düşündürmektedir. Bu nedenle, Eş'arî'nin verdiği bilgiyi esas alarak, Allâf'ın cevherin görülmesinin mümkün olduğunu düşündüğünü kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

⁵³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 362:7-8.

⁵³⁵ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 509:17-510:1.

⁵³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 362:11-13.

yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin cismin değil araz olan rengin görülebileceği kabulü de Muammer'in iddasını benimsemiş görünmektedir.⁵³⁷ Bu çerçevede, erken dönemde Mu'tezile'de yalnızca cisimlerin görüleceğini kabul eden olduğu gibi, yalnızca rengin görüleceğini kabul eden de vardır. Ayrıca, cevherin görülmesinin imkansızlığı genel kanaat gibi görünmekle birlikte, Allâf'ın bunu mümkün gördüğü anlaşılmaktadır.

Ebû Ali ve Ebû Hâşim, tek cevherin ancak gözün ışını güçlendiğinde görülebileceğini kabul etmektedir.⁵³⁸ Ebû Hâşim'e göre normal görme tecrübesine konu olması için cevherin başka cevherle yanyana olması (*iktirân*) gerekmektedir.⁵³⁹ Kâdî Abdülcebbâr da, görülürün cisim olmasını görme şartları arasında saymaktadır.⁵⁴⁰ Ona göre, nesnenin göz ile idraki sonucu en açık olarak bilinen şeylerden biri nesnenin kapladığı alandır.⁵⁴¹ Bu açıdan o, cismin görüldüğünü kabul etmektedir.⁵⁴² Ancak teorik olarak cevher ve renklerin görüldüğünü söylese de,⁵⁴³ onun da cevher-i ferdin görülmesini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ebû Hâşim'den farklı olarak o, *iktirân* yerine birleşmenin (*te'lif*) görülmenin şartlarından biri olduğunu söylemektedir.⁵⁴⁴ Bu çerçevede Basra Mu'tezilesi'nin yaklaşımının erken dönemde cismin görülebileceğini ancak tek olan cevherin görülemeyeceğini benimseyen yaklaşımla örtüştüğü söylenebilir. Ancak bu tutum, normal görme tecrübesini tasvir etmektedir. Gözün ışınının güçlendiğinde cevheri görebileceği kabulü ise, hem teorik açıdan, hem de ölüm sırasında meleğin görülmesi bağlamında pratik açıdan, Basra Mu'tezilesi'nin cevherin görülebileceğini kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in cevher-i ferdin görülmemesini zâtı itibarıyla görülmezlik değil, duyu organının eksikliğine ilişkin bir görülmezlik

⁵³⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 53:³⁻⁴; Eş'arî, *Makâlât*, 363:³⁻⁴.

⁵³⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 184:⁷⁻⁹.

⁵³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 185:¹⁴⁻¹⁵.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:³⁻⁴.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83:¹³⁻¹⁵.

⁵⁴² Kâdî Abdülcebbâr bu konudaki delillerini cevherlerin özdeş (*mütemâsil*) olması konusunda işlediğini söyleyip detay vermemektedir. *Muğnî*'nin elimizde bulunan ilk cildinin, bu çalışma ile ilgili olan ve incelediğimiz *Rü'yetü'l-Bârî* adlı dördüncü cilt olması ve konunun bu ciltte yer almaması, kayıp olan ilk üç ciltte işlendiğini göstermektedir. (Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83:³⁻⁴.)

⁵⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83:³⁻⁷.

⁵⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 68:¹⁸⁻¹⁹. Ka'bi te'lifin yanyana bulunmak (*mücâvere*) olduğunu, Nisâbü'rî ise bunun yanyana oluş anlamına gelmediğini bilakis yanyana iki mahalde te'lif bulunduğunu kabul etmektedir. (Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 219:⁴⁻⁵.) Kâdî Abdülcebbâr'a göre te'lif arazının kendisi ise görmeye konu olmaz. (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 188:¹⁴⁻¹⁷.)

olarak tasvir ettiğini aktarıp kendisinin de bu yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir.⁵⁴⁵ Bu nedenle yaklaşımın Allâf'ın tavrının farklı bir açıklama biçimiyle devamı olduğu söylenebilir. Bu yaklaşıma karşın, Mu'tezile'nin cevher-i ferdin görülemeyeceği konusundaki kanaati eleştiriye konu olmuştur. Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin görme teorisi cevher-i ferdin görülmemesini açıklayamamaktadır. O, Mu'tezile'nin cevher-i ferd ışının yolu üzerinde olsa ve ışın ona ilişse bile görülmeyeceği⁵⁴⁶ kabulünün, bu cevher-i ferde başka cevherlerin eklenmesi halinde cisim haline gelen bu şeyin görülebilir olmasını açıklayamayacağını iddia etmektedir.⁵⁴⁷

Erken dönemde Mu'tezile'nin homojen olmayan tavrına karşılık, muhaliflerinin ortak bir tavrı olduğu söylenebilir. İbn Küllâb'ın ve ashabının görülmenin mümkün olmasının şartı olarak zâtıyla kâim olmayı kabul ettiği görülmektedir.⁵⁴⁸ Bağdâdî, Eş'arîler arasında görülmesi mümkün olan şeyler konusunda farklı kanaatlerin olduğunu söyler. O, Eş'arî ulemasından saydığı Kalânîsi'nin zâtıyla kâim olanın görülebileceğini, arazların görülemeyeceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.⁵⁴⁹ Nesefî de, kendi mezhebinden olmakla nitelediği bazı kimselerin zâtı ile kâim olmayı görülmenin mutlak illeti olarak benimsediklerini söyler.⁵⁵⁰ Bu tercih, Allah'ın zâtı ile kâim olması nedeniyle görülür olduğu fikrine dayanak olmuştur.⁵⁵¹ Bu çerçevede, bu dönemde zâtı ile kâim olduğu için cevher ve cismin görüleceğinin kabul edildiği görülmektedir. İbn Metteveyh, Küllâbiyye'ye nispet ettiği bu yaklaşımda renklerin görülür olarak kabul edilmediğini iddia eder.⁵⁵²

Bu ulemanın yaklaşımına benzer bir tavır geliştiren Mâtürîdî, yalnızca arazın zâtı itibarıyla görülemez olduğunu, buna mukabil bütün cevherlerin (*ayn*) görülebilir olduğunu kabul eder.⁵⁵³ Onun cevherlerin görülebilir olduğu düşüncesinin, zâtı ile

⁵⁴⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 185^{:14-16}.

⁵⁴⁶ İbn Metteveyh bunun Ebû Ali'ye cevher-i ferdin görülmesi konusunda nispet edilen diğer bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. (Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 184^{:10-13}.)

⁵⁴⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171^{:13-172^{:2}}.

⁵⁴⁸ İbn Füreke, *Mücerred*, 333^{:12-13}.

⁵⁴⁹ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 97^{:14-17}.

⁵⁵⁰ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 526^{:12-15}.

⁵⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar", 1: 222^{:4-7}.

⁵⁵² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 53^{:4-6}.

⁵⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 148^{:10-12}.

kâim olma ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nesefî, Mâtürîdî'nin *Makâlât*'ında zâtıyla kâim olan her şeyin görüleceğini, şahitte görünmeyenin başkası ile kâim olan araz olduğunu kabul ettiğini aktarır.⁵⁵⁴

Nesefî erken dönemde sergilenen bu yaklaşımı değerlendirir. O, arazlar zâtıyla kâim olmadığı için, zâtı ile kâim olmayı görülmenin illeti yapmanın arazların görülmesini imkansız kabul etmekle mümkün olduğunu ifade eder. Ancak ona göre arazların görülmesinin imkansızlığı değil, zâtı ile kâim olanın görülebileceği hususu vurgulanmalıdır. O, bu vurgunun gaip için geçerli bir illet içerdiğini belirtir. Bu çerçevede Nesefî, zâtı ile kâim olmayı rü'yetullahın imkanı ile ilişkilendirmektedir. Ancak o, Nazzâm'ın renklerin zâtıyla kâim olmayan görülür cisimler olduğunu söylemesi nedeniyle, yaklaşımın rü'yetullah için kullanılma imkanının yitirildiği kanaatindedir.⁵⁵⁵ Bu açıdan Nesefî'ye göre erken dönemde rü'yetullahın imkanını kanıtlamak için kullanılan bu yaklaşım, Nazzâm'ın yaklaşımını kapsayacak şekilde bir ortak noktaya ulaşma imkanı sağlamamaktadır.

Mâtürîdiyye'nin yaklaşımında bir dönüşümü ifade eden Nesefî, zâtı ile kâim olmanın görülmenin illeti olduğu yaklaşımını benimsemez. O, mezhebinin sonraki dönem ulemasının görülmenin mutlak illetinin varlık olduğunu savunduğunu söyler ve bu yaklaşımı benimser.⁵⁵⁶ Bu durum, geçişe ilişkin bilgi vermese de, Mâtürîdiyye'nin Mâtürîdî zamanında İbn Küllâb'ın yaklaşımını benimserken, sonrasında bütün varlıkların görülebileceği düşüncesini benimsediğini göstermektedir.

Nesefî, cevherlerin de cisimlerin de görülebilir olduğu kanaatine sahiptir. O, "Allah alemi yaratmaya başladığında tek bir cevher yaratmış olsaydı, bu cevher görülürdü" demektedir. Ayrıca o, parçalanamayan cüzün de görülür olduğunu söyler.⁵⁵⁷ Nesefî, cisim cevherlerden oluştuğu için, mezhebinin herhangi bir nesne görüldüğünde nesnenin herbir cevherinin görüldüğünü kabul ettiğini de ifade etmektedir. Bunun nedeni, cevherin tek başına görülememesi halinde, başka cevherlerle biraraya gelmekle -bu durum cevherin zâtında bir değişikliğe neden

⁵⁵⁴ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 532:¹⁻².

⁵⁵⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 527:¹⁹-528:¹⁴.

⁵⁵⁶ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 532:¹⁷-533:¹⁵.

⁵⁵⁷ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 536:¹⁴⁻¹⁶; a.mlf., *et-Temhîd*, 221:⁸⁻⁹.

olmadığı için- görülebilir olmayacağını kabul edilmesidir. Çünkü Nesefî'ye göre terkip ile ancak miktar ve sayıya ilişkin hüküm değişir, zâta ilişkin hüküm değişmez.⁵⁵⁸

Bu çerçevede cevher-i ferdin görülebileceğini kabul eden yaklaşımın fiziki olarak gerçekleşen durumu kavramayı değil, meselenin akli olarak tutarlı bir zemine oturtulmasını öncelendiği söylenebilir. Haddizâtında cismin görülmesinin cevherin görülmesiyle mümkün olabileceği konusunda yapılan çıkarım son derece tutarlı olmakla birlikte, yaklaşımda gözün yani duyunun sınırlılıklarının dikkate alınmadığı görülmektedir. Öte taraftan erken dönemde ancak cismin görülebileceğini söyleyen Mu'tezile'nin, münferit bir cevheri hiç görmemiş olmak gibi pratik bir bilgiden hareket etmiş olması muhtemeldir. Buna karşın ilerleyen süreçte Basra Mu'tezilesi'nin de teorik açıdan tek cevherin görülebileceği düşüncesine yaklaştığı söylenebilir.

Görülmeyle mümkün kılan şey olarak zâtı ile kâim olmanın, Eş'ariyye'de kurucusundan itibaren hiçbir zaman benimsenmediği anlaşılmaktadır. Bütün varlıkların görülebileceğini kabul eden Eş'ariyye, cevher ve cismin görüleceğini doğal olarak kabul etmiştir. Eş'arî bütün var olanların (mevcûd) görülmesinin mümkün olduğunu, ma'dûmun ise görülemeyeceğini söyler. O, cismin de arazın da idrake konu olduğunu düşünmektedir.⁵⁵⁹ Şahitteki tecrübeyi ifade için cisimlerin görüldüğü belirtilse⁵⁶⁰ de, Eş'arîler'in genel kanaati var olanın görülebileceğidir.⁵⁶¹

Bu çerçevede Mâtürîdî'nin, yalnızca zâtı ile kâim olanın görülebileceği konusunda Küllabiyye'nin yaklaşımını benimsediği görülmekte, ancak bu yaklaşımı mezhep olarak Mâtürîdiyye'nin devam ettirmediği anlaşılmaktadır. Eş'ariyye'nin ise yaklaşımı benimsemediği ve mezhebin kuruluşundan itibaren var olan her şeyin görülebileceğini, bundan dolayı cevher ve cismin de görüleceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İdrake konu olan varlığın temeli olarak kabul edilen cevher ve bu cevherlerin birleşmesi ile oluşan cismin görülmesi konusundaki yaklaşımları aktardık. Şimdi de arazların görülmesi konusundaki tartışmaları incelemek istiyoruz.

⁵⁵⁸ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 529¹⁸-530⁸.

⁵⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263¹³.

⁵⁶⁰ Bâkîllânî, *Temhîd*, 29¹.

⁵⁶¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, 302²⁻⁵; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98¹¹-99¹; Cüveynî, *el-İrşâd*, 174¹⁰.

2.6.2. Arazların Görülmesi

Görme duyusu ile idrak edilebileceği kabul edilen arazların hangi arazlar olduğu sorusu erken dönemden itibaren cevaplanmaya çalışılmıştır. Konunun renkler, oluşlar ve diğer arazların görülmesi bağlamında üç problemi vardır. Zâtı ile kâim olmayı görülmenin şartı sayanlar hariç tutulursa, renk arazının görülür olduğu, kevn arazlarının görülmesi konusunda tartışma olduğu, bütün arazların görülmesinin ise var olmayı görülmenin esası yapanlar tarafından savunulduğu söylenebilir.

Mu'tezile, renk ve oluş arazlarının görülme imkanını tartışmıştır. Neseî, Nazzâm dışında erken dönem Mu'tezilesinden rengin araz olduğunu kabul edip görülemeyeceğini benimseyenler olduğunu iddia etse de⁵⁶² Mu'tezile alimlerinin ister cevher ister araz olarak tanımlasın rengin görüldüğünü kabul ettiği⁵⁶³ söylenebilir. Mu'tezile'de oluş arazlarının görülmesini mümkün kabul eden bir isimden söz edilebilse de, genel eğilimin bu arazların görülmeyeceği olduğu anlaşılmaktadır. Nazzâm, tek araz olarak kabul ettiği hareketin görülemeyeceğini iddia etmiştir.⁵⁶⁴ Bağdâdî, Ebû Ali'nin oluşların görülebileceğini kabul ettiğini, Ebû Hâşim'in ise bunu reddettiğini aktarmaktadır.⁵⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr da oluşların görülemeyeceğini söyler.⁵⁶⁶ Mu'tezile, diğer arazların ise görülemeyeceğini kabul etmektedir. Örneğin Kâdî Abdülcebâr görülür olduğunu kabul ettiği renk dışındaki arazların görülemeyeceğini söylemekte,⁵⁶⁷ Neseî ise Cübbâî'nin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluşun görülür olmadığını kabul ettiğini aktarmaktadır.⁵⁶⁸

Ehl-i Sünnet'te ise erken dönemde arazların görülmesi konusu tartışmalıdır. Neseî muhtemelen Küllâbiyye ve Mâtürîdî'yi kastederek bizden öncekiler (*evâilünâ*) dediği grubun, arazın görülmesini imkansız kabul ettiğini aktarmaktadır.⁵⁶⁹ İbn Fûrek görülmenin mümkün olmasını zâtı ile kâim olmaya bağlayanların arazlar ve sıfatların görülmesini zâtları ile kâim olmadıkları için mümkün görmediklerini söyler.⁵⁷⁰

⁵⁶² Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 529:¹³⁻¹⁷.

⁵⁶³ Eş'arî, *Makâlât*, 362:⁷⁻¹³; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 83:³⁻¹⁵; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:⁴⁻⁶.

⁵⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 362:⁷⁻¹³.

⁵⁶⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:⁴⁻⁶.

⁵⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 88:³⁻⁴.

⁵⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 111:^{20-112:2}.

⁵⁶⁸ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 537:¹⁴⁻¹⁶.

⁵⁶⁹ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 526:⁴⁻¹⁶.

⁵⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 90:⁹⁻¹¹.

Pezdevî de, bazı Ehl-i Sünnet ulemasının bekâ sıfatı taşımayan şeyin görülemeyeceğini kabul etmesi nedeniyle arazların görülemeyeceğini söylediğini aktarmaktadır.⁵⁷¹ Bu bilgiler, zâtı ile kâim olmayı görülme şartı kabul edenlerin arazların görülmesi konusundaki tereddütlerini vurgulamaktadır. Ancak Nesefî, İbn Küllâb hariç bu ulemanın arazların her türlü duyu organı ile algılanabileceğini kabul ettiğini, arazların görme duyusu ile algılanamayacağını ise yalnızca ihtilafa dayanarak savunduğunu söyler.⁵⁷² Nesefî'ye göre bu kimseler, bu konudaki ihtilafı, sağlam duyu sahipleri arasında ihtilafın varlığının arazların görülmesinin zorunlu olmadığını ortaya çıkardığı bağlamında kendi pozisyonlarını kanıtlayacak delil olarak kullanmışlardır.⁵⁷³ Bu açıdan zâtı ile kâim olmayı benimseyenlerin teorik olarak arazların görülemeyeceğini söylemekle birlikte, asıl kabullerinin bütün arazların görülebilir olması olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin arazın görülemez olduğu kabulü⁵⁷⁴ de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu açıdan Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in, daha sonra detaylı olarak ele alacağımız, var olmayı görülmenin esası yapması, yenilikçi bir yaklaşım olarak görülmeye müsaitse de Nesefî'nin erken döneme ilişkin değerlendirmesi doğrusa zaten var olan yaklaşımın devamı olarak da değerlendirilebilir. Ancak Nesefî'nin bu görüşü benimseyenlerin rü'yetullahı zâtı ile kâim olma bağlamında açıkladığını söylemesi,⁵⁷⁵ Nesefî'nin bu kişilerin arazların görülmesi konusundaki kanaatlerine ilişkin değerlendirmesinin kabul edilmesi ve bu değerlendirmenin var olan her şeyin görülebileceğini kabul ettikleri hususuna delil yapılması konusunda, sonraki dönemde rü'yetullahın var olma ile ilişkilendirilmesi nedeniyle, tereddüte yol açmaktadır.

Eş'arîler, arazların görülebileceğini kabul etmiştir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin görme konusundaki yaklaşımını değerlendirirken, bu yaklaşımın var olmayı esas aldığını, bunun da arazların görülebileceğini söyleyen ve bütün var olanların görülmesini mümkün görenlerin yöntemi olduğunu belirtir.⁵⁷⁶ Eş'arî bütün var olanların (*mevcûd*) görülmesinin mümkün olduğunu, ma'dûmun ise görülemeyeceğini söylemiştir. Bu

⁵⁷¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 89²⁰-90².

⁵⁷² Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 527¹⁶⁻¹⁹.

⁵⁷³ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 526¹⁷⁻¹⁹.

⁵⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 148¹⁰⁻¹².

⁵⁷⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 526¹²⁻¹⁵.

⁵⁷⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 90⁹⁻¹¹.

nedenle o, arazın da idrake konu olduğunu düşünür.⁵⁷⁷ Bağdâdî'nin, Eş'arî'nin Kalânîsî gibi arazların görülemeyeceğini kabul ettiği rivayetinin,⁵⁷⁸ bir hata olduğu düşünülmelidir. Eş'ariyye'nin bütün var olanların görülebilir olduğunu kabul etmesi,⁵⁷⁹ onların bütün arazların görülebilir olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Ancak onların, teorik olarak varsayılan bu yaklaşım yanında, arazların görülmesinin şahitte gerçekleşme biçimini de ele aldıkları görülür. Eş'arî hareketin görüldüğünü kabul eder,⁵⁸⁰ Bâkîllânî ve Bağdâdî ise görme duyusu ile halihazırda renkler ve oluşların algılandığını söyler.⁵⁸¹

Mâtürîdîler de arazların görülür olduğunu kabul etmektedir. Neseî arazların olduğu hal üzere görüleceğini, bütününün ya da bir kısmının görülmeyeceğini söyler.⁵⁸² O, arazların görülebileceğine delil olarak, siyah ve beyaz ile birleşme (*ictimâ'*) ve ayrılmanın (*iftirâk*) görmenin aleti olan gözde kâim olmamasına rağmen göz ile ayırt edilebilmesini kullanır. Ona göre farklı cinsler olan renklerin ve kevn arazlarının görme ile ayırt edilebilmesi, bunların görülür olduğuna hükmetmeyi gerektirmektedir. O, aksi taktirde görme ile nesnelere varlıkları bilinmesine rağmen hareketlerine dair bir bilgi oluşmayacağını düşünmektedir.⁵⁸³ Bu yaklaşım, Mâtürîdiyye'nin de arazların görülmesini kabul ettiğini gösterir. Ancak Neseî sınırlı sayıda arazın görülmesini ele alsada da, potansiyel olarak bütün arazların görülebileceğini, Allah'ın gözde tüm arazları görmeyi yaratabileceğini kabul etmektedir.⁵⁸⁴

Bu çerçevede arazların görülmesi konusunda asıl tartışmanın renklerin ve oluş arazlarının görülmesi bağlamında cereyan ettiği görülmektedir. Öncelikle görme idrakinin kapsamına en belirgin şekilde giren renklerin görülmesi ile ilgili yaklaşımları ele alalım.

⁵⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263:¹³.

⁵⁷⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97:¹⁴⁻¹⁷.

⁵⁷⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 51:¹¹⁻¹²; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:⁹⁻¹⁰; Cüveynî, *el-İrşâd*, 174:¹⁰.

⁵⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 244:¹⁶⁻¹⁸.

⁵⁸¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, 29:¹; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:⁶⁻⁸.

⁵⁸² Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 566:¹⁷-567:².

⁵⁸³ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 534:²⁻⁹.

⁵⁸⁴ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 549:⁵⁻⁹.

2.6.2.1. Renklerin Görülmesi

Rengin neliği konusundaki ilk tartışmaların, rengin cisim mi, cismin zâtının bir parçası mı ya da araz mı olduğu konusundaki tercihler bağlamında şekillendiği görülmektedir.

Dırâr b. Amr, rengin, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi cismin kısımları (*eb'âz*) olduğunu ve bunların birlikte (*mütecavir*) bulunduğunu söylemiştir.⁵⁸⁵ Eş'arî'nin, Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr'ın renk, koku, sıcaklık-soğukluk ve sertlik-yumuşaklık gibi şeylerin cismin cüzleri olduğunu ve bunların biraraya gelerek cismi oluşturduğunu söylemesi,⁵⁸⁶ birlikte bulunmaktan kastın cismin parçaları olmak olduğunu göstermektedir. İbn Metteveyh de, bazı erken dönem kelamcılarının rengi cismin parçası (*ba'z*) olarak kabul ettiğini söyler.⁵⁸⁷

Rengin cisim olduğu yaklaşımının nispet edildiği ilk isim Hişâm b. Hakem'dir.⁵⁸⁸ Bu yaklaşımı benimsediği aktarılan Mu'tezile mensubu ilk isim ise Ebû Bekir Esam'dır. O, üç boyutlu cismin var olduğunu söyleyip bunun dışında bir arazın varlığını kabul etmemiş, renkleri de cisim dışında bir şey olarak kabul etmemiştir.⁵⁸⁹ Nazzâm da benzer şekilde renklerin cisim olduğunu,⁵⁹⁰ ancak latîf cisim olduğunu, diğer latîf cisimler olan tatlar, kokular, sesler ile aynı mekanda (*hayyiz*) bulunduğunu, latîf cisimlerin tek hayyizde bulunabildiğini kabul etmektedir.⁵⁹¹ Bağdâdî ve Şehristânî Nazzâm'ın renklerin cisim olduğu konusunda Hişâm'ın görüşünü benimsediği kanaatindedir.⁵⁹²

⁵⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 345¹²⁻¹³.

⁵⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 317¹³⁻¹⁵.

⁵⁸⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 250⁵. İbn Metteveyh bu yaklaşımı benimseyenleri *mücbire* kelimesi ile ifade etmektedir. Bu durum, kastının Dırâr ve görüşünü benimseyenler olabileceğini göstermektedir. Nitekim Dırâr'ın insan fiilleri konusunda Mu'tezile'den farklı düşündüğü ve Allah'ın yaratması kulun kesbi ile meydana geldiğini kabul ettiği bilinmektedir. (Eş'arî, *Makâlât*, 281²⁻⁴; Öz, "Dırâr b. Amr", 9: 274.)

⁵⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 70⁸⁻⁹.

⁵⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 343¹²⁻¹⁵.

⁵⁹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 248⁵.

⁵⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 347⁴⁻⁸.

⁵⁹² Bağdâdî, *el-Fark*, 131⁹⁻¹¹; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 70⁸⁻⁹.

Rengi nesnenin zâtı olarak kabul edenler vardır. Eş‘arî, arazlar, hareketler ve sükunu reddedenlerin, siyahlığın siyah olan nesnenin, beyazlığın beyaz olan nesnenin aynı olduğunu (gayrı olmadığını) kabul ettiklerini aktarır.⁵⁹³

Muammer, renklerin cisim olmadığını kabul etmiştir.⁵⁹⁴ Eş‘arî, Ebu‘l-Hüzeyl, Bişr b. Mu‘temir, Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), İskâfi ve diğerlerinin rengin cisim değil araz olduğunu kabul ettiklerini aktarır.⁵⁹⁵ Bu bilgiler, hicri III. yy.’da Mu‘tezile mezhebinde rengin daha çok araz olarak tanımladığını göstermektedir. Sonraki dönemde bu kanaatin hakim hale geldiği söylenebilir. İbn Metteveyh rengin cevher dışında bir şey olduğunu çeşitli delillerle açıklar. O, rengin cisim olmadığını, rengin dokunmakla idrak edilememesi; cisim olduğu kabul edildiğinde bu açıdan benzerlik nedeniyle farklı renklerin zıtlığının açıklanamaması ve bu durumun benzerlik (*mümaselet*) nedeniyle bütün cevherlerin tek renk olmasını gerektirmesi; cismin renginin cevherin cevhere hulûlünün imkansızlığı nedeniyle cevherlerinin yakınındaki renk cevheri ile açıklanmak zorunda kalınması gibi çeşitli gerekçelerle açıklamaktadır.⁵⁹⁶ O, rengi cismin idrak edildiği *hey‘et* olarak açıklar.⁵⁹⁷

Rengin cisimle ilişkisi de incelemeye konu olmuştur. Tek bir cüze birden fazla rengin hulûl etmemesi, parçalanamayan cüzü benimseyenlerin genel kabulüdür.⁵⁹⁸ Eş‘arî’nin, Ebu‘l-Hüseyin es-Sâlihî’nin parçalanamayan cüzde bütün arazları mümkün gördüğünü aktarması,⁵⁹⁹ onun da cevherin rengi olabileceğini kabul ettiği anlamına gelir.

Ebu‘l-Hüzeyl ise parçalanamayan cüzün rengi olmasını mümkün görmemiş, bunun yalnızca cisme has bir araz olduğunu kabul etmiştir.⁶⁰⁰ Allâf, rengi cisimde bulunan çok cüz’ için tek bir varlık olarak tasavvur eder. O, cisimdeki hareketin mekan, zaman ve faillere göre bölünebileceği düşüncesi çerçevesinde, cisimdeki rengin de cevherleri adedince bölünebileceğini düşünmüştür. Ancak herbir cevherin

⁵⁹³ Eş‘arî, *Makâlât*, 348¹¹⁻¹⁴.

⁵⁹⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, 347⁹⁻¹².

⁵⁹⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, 345⁶⁻¹¹.

⁵⁹⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 250²-252¹⁶.

⁵⁹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 248⁴.

⁵⁹⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 319¹⁻⁴, 320¹³⁻¹⁵.

⁵⁹⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 317¹⁰⁻¹¹.

⁶⁰⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 315⁴⁻⁶.

renge müstakildir, bir cevhere hulûl eden renk, diğerine hulûl eden rengin gayridir.⁶⁰¹ Bu yaklaşımın nedeninin ne olduğunu tespit etmek güçtür. Muhtemel nedenlerden biri, nesneye renk olarak atfedilen sıfatın tekil kullanılması olabilir. Bu iddia, yaklaşımı belirleyen dildeki kullanım olduğu imasını içerir. Bununla birlikte fiziksel durum düşünüldüğünde, onun herbir cevherin renginin diğer cevherin renginden başka olduğunu söylemesi, rengin cisme aynı formda hulûl etmiş olan bölünebilir başka bir gölge cisim gibi tasavvur edildiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

İskâfî, tek cüzde iki hareket veya uzunluğun bulunmasını mümkün görmese de iki rengin bulunmasını mümkün görmüştür. Hatta o, tek bir parçalanamayan cüzün göğün tüm rengini içermesini mümkün görmektedir.⁶⁰² Bu yaklaşımın çeşitli renklerle bezenmiş nesnelere tek uzunluk ve harekete sahip olması bağlamından çıkarsanmış olması ve bu durumun cevher bağlamında doğurabileceği sonuçların teorik olarak ifade edilmiş olması mümkündür.

Cübbâî, parçalanamayan cüzün rengi olmasını mümkün görmüştür.⁶⁰³ Bağdâdî, Ka'bi'nin cevherde bulunması zorunlu olan tek arazın renk arazı olduğunu söylediğini aktarır.⁶⁰⁴ Bu bağlamda, üçüncü yüzyıldaki çeşitli yaklaşımların yüzyılın sonuna doğru cevher-i ferdin rengi olabilmesi ve cismin rengini herbir cevherdeki rengin toplamından alması doğrultusunda şekillendiği söylenebilir. Bununla birlikte Mu'tezile, teorik bir problem çerçevesinde de olsa, cevherin renk taşımasını mümkün görmektedir. Cevherin renksiz olmasını imkansız görmek, Allah'ın rengi olmayan bir cevher yaratması halinde bunun idrak edilemeyeceğinin kabul edilmesini gerektirir. Bu nedenle bu yaklaşım reddedilmiştir.⁶⁰⁵ Örneğin Ebû Hâşim cevherde renk bulunmayabileceğini⁶⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar ise Allah'ın cevheri ilk yarattığında rengi olmayabileceğini⁶⁰⁷ kabul etmiştir.

İlerleyen dönemde Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in, cevherin renksiz olamayacağı ve bir cevherde tek renk bulunabileceğini kabul ettiği, aynı mahalde farklı ikinci bir

⁶⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 319:8-14.

⁶⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 320:4-7.

⁶⁰³ Eş'arî, *Makâlât*, 315:7-8.

⁶⁰⁴ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 56:15-16.

⁶⁰⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 55:7-9.

⁶⁰⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 62:3.

⁶⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar", 1: 205:14-15.

renğin bulunmasının ilk rengin ortadan kalkmasına yol açacağı düşüncesinin ise genel kabul gördüğü söylenebilir.

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in rengin araz olduğunu ve cevherin renk arazını mutlaka içerdiğini kabul ettiği görülmektedir. Eş‘arî, rengin bir mekanda olmaksızın var olamayacağını düşünür ve -Mu‘tezile’nin aksine⁶⁰⁸- bekâsını imkansız görür,⁶⁰⁹ her cevherin mutlaka bir rengi olduğunu söyler.⁶¹⁰ Bâkîllânî, renklerin değişmesinin araz olmasının delili olduğunu kabul eder.⁶¹¹ Ona göre cisim, renksiz olmaz.⁶¹² Bağdâdî, araz olan renklerin görüldüğünü ifade etmiş ve renklerin cevher olmadığını belirtmiştir.⁶¹³ O da her cevherin mutlaka rengi olması gerektiğini kabul etmektedir.⁶¹⁴ Cüveynî arazların isbatı konusunda kimi arazların zâtlarının zorunlu olarak sabit olduğunu ve bunlara delil getirmeye çalışmanın tahkikten sapmak olduğunu söyler. Örneğin ona göre zâta ilişmiş renk duyu ile idrak edilir ve zorunlu olarak bilinir.⁶¹⁵ Nesefî de cevherlerin renk içermemesini muhal görür.⁶¹⁶ O, renklerin zâtıyla kâim olmayan, cisim ve cevherlerde hâdis olan araz olduğunu söyler.⁶¹⁷

Renkler, benzer olmayan, aynı cins altında toplanmayan zıt varlıklar olarak düşünülmüştür. Eş‘arî, siyah ve beyazın cinslerinin farklı olduğunu kabul eder.⁶¹⁸ O, renklerin taşıdıkları bir sıfattan ötürü değil, zâtlarından dolayı o renk olduklarını söyler.⁶¹⁹ Bu yaklaşım araz olarak kabul edilen rengin, tek cins olarak düşünülmesini ve kendi özel rengini başka bir araz vasıtasıyla kazanmış olabileceği ihtimalini reddetmektedir. Renklerin muhtelif ve birbirine zıt şeyler olarak düşünülmesi de bu sorunla ilgili olmalıdır. Renk adı ile tüm renkleri kapsayacak bir şey kabul edildiğinde münferit renklerin bu farklılıklarını kazanmalarının bir araza bağlanmak zorunda

⁶⁰⁸ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 122:⁷⁻⁸. Nîsâbûrî, Basra Mu‘tezilesi’nin renklerin varlığını sürdürdüğünü (bâki olduğunu) kabul ettiğini, Ka‘bî’nin ise hiçbir arazın bâki olmadığını söylediğini aktarmaktadır. Rengin bâki olduğunu kabul eden yaklaşım, Eş‘arîyye’nin benimsediği ilkenin aksine, bâki olanın bir bekâ ile bâki olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. (Bk. Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 124:¹⁹⁻²⁰.)

⁶⁰⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 246:¹⁷⁻²⁰.

⁶¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 246:⁵⁻⁶; Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 56:¹¹⁻¹³.

⁶¹¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, 38:¹¹⁻¹⁵.

⁶¹² Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 17:²⁰⁻²¹.

⁶¹³ Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 98:¹²⁻¹³.

⁶¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 41:³⁻⁴.

⁶¹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 180:¹⁷-181:³.

⁶¹⁶ Nesefî, *et-Temhîd*, 126:²⁻³.

⁶¹⁷ Nesefî, *et-Temhîd*, 124:³-125:¹.

⁶¹⁸ Eş‘arî, *el-Lüma’*, 62:³⁻⁴.

⁶¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 247:¹¹⁻¹³.

olması, kategorik olarak rengin varlığı yerine her bir rengin ayrı ayrı varlığı düşüncesinin benimsenmesini gerektirmiş görünmektedir. Eş'arî'nin siyahın beyazın zıttı olduğunu ve bu zıtlıktan ötürü ikisinin tek bir hayyizde birleşemeyeceğini kabul etmesi⁶²⁰ hatta bunun da ötesinde renklerin her halükarda zıtlar olduğunu, tek bir hayyizde benzer (*misl*) olan iki rengin -mesela iki beyaz- de aslında zıtlar olması nedeniyle birleşemeyeceğini kabul etmesi⁶²¹ gibi yaklaşımlar, renklerin aynı ad altında toplanan ayrı varlıklar olması ile ilişkili olmalıdır. Zıtlık vurgusu ise, tek hayyizde tek renk bulunabileceği iddiasını destekleyen ana argüman olarak görülebilir. Buna karşın Bâkılânî'nin, aynı renklerin zıtlığı konusunda farklı düşündüğü görülür. Ona göre, benzer (*müştebih*) şeyler birbirinin yerini tutarlar ve belli özellikleri bakımından biri diğerinden ayırt edilmez. Örneğin benzer iki siyah görünüş itibarıyla tek bir siyah gibidir, iki beyaz da böyledir.⁶²² Bu yaklaşım Mu'tezile'nin aynı renklerin mütemasil olduğu düşüncesinin⁶²³ benimsenmesi gibi görünmektedir.

Nesefî siyah ile beyazın, kırmızı ile yeşilin zıt renkler olduğunu söyler.⁶²⁴ O, böylesi zıt renklerin görülebildiğini ama aralarında bir müşabehet olmadığını savunur.⁶²⁵

Zıt renklere ilişkin genel bakış açısını Mu'tezile'nin de benimsediği görülür. Nîsâbûrî siyah ile beyazın birbirine zıt olduğunu belirtir.⁶²⁶ Mu'tezile zıt renklerin aynı mahalde bulunamayacağını kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebbar, siyahın ortadan kalkması için beyazın hüdûsuna ihtiyaç olduğunu ifade eder.⁶²⁷ O, siyahın ortadan kalkmasının, beyaz ya da diğer bir zıt renk ile gerçekleşebileceğini düşünmektedir.⁶²⁸ Bu tercihin kaynağı, zıt olan renklerin tek mahalde bulunmasını ve böylece bir şeyin örneğin hem siyah hem de beyaz olarak görülmesini gerektirmesidir.⁶²⁹ Ancak böyle bir durum tecrübe edilmemektedir.

⁶²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 247:³⁻⁶.

⁶²¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 204:¹⁰⁻¹¹.

⁶²² Bâkılânî, *Temhîd*, 44:¹⁶⁻¹⁸.

⁶²³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 256:⁷⁻¹⁰.

⁶²⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 554:⁷⁻⁸.

⁶²⁵ Nesefî, *et-Temhîd*, 224:⁷⁻⁹.

⁶²⁶ Nîsâbûrî, *fi't-Tevhîd*, 206:⁷⁻⁸; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 263:³⁻⁴.

⁶²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 36:¹⁸⁻¹⁹.

⁶²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 141:⁴⁻⁶.

⁶²⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 263:¹⁵⁻¹⁶.

Aktarılan bilgiler çerçevesinde farklı renklerin zıt varlıklar olarak tasavvur edildiği ve aynı mekanda birleşmelerinin mümkün olmadığı genel olarak kabul edildiği söylenebilir. Ancak Mu‘tezile tek mahalde birden fazla aynı rengin var olmasını mümkün görmüştür. Bağdat Mu‘tezilesi’nden Ka‘bî gibi bazıları dışında Mu‘tezile uleması aynı iki rengin, örneğin iki siyahın, mütemasil kabul edildiği için tek mahalde bulunabileceğini kabul etmiştir. Bu iddia, aynı renkler zıt olarak değerlendirilmediği için, birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirmemesine dayanmaktadır.⁶³⁰

Renklerin türleri konusunda çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Tüm teorilerde beyazın ana renk olarak mutlaka bulunduğu, siyahın da çoğunlukla ana renk sayıldığı, benimsenen toplam renk sayısına göre buna kırmızı, sarı ve yeşilin eklendiği görülmektedir. Seneviyye, siyah ve beyazı asıl renk kabul etmiş, diğer renklerin bunların karışımından oluştuğunu söylemiştir.⁶³¹ Eş‘arî Deysâniye’ye mensup bazı dualistlerin siyah ve beyazın ana renk olduğunu ve sarı, kırmızı ve yeşil gibi diğer renklerin bu ikisinin karışımı ile meydana geldiğini kabul ettiklerini aktarır. Bu iddia nurun beyaz zulmetin siyah olduğunu ve her şeyin bunlardan meydana geldiğini iddia eden⁶³² bir düşünce için anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Câhız, siyah ile beyazın ana renkler olarak kabul edilmesinin, sarının yoğunluğu artınca kırmızıya, kırmızının yoğunluğu artınca siyaha, yeşilin de yoğunluğu artınca siyaha dönüşmesinden kaynaklandığını aktarmaktadır.⁶³³ Bazı tabiat ehli, tabiatlar adedince yani dört ana rengin var olduğunu, bunların siyah, beyaz, kırmızı ve sarı olduğunu söylemiştir.⁶³⁴

Mu‘tezile ise beyaz, siyah, kırmızı, sarı ve yeşilin ana renk olduğunu, diğer renklerin bu renklerin karışması ile meydana geldiğini kabul etmiştir. İbn Metteveyh ve Nîsâbûrî, öncekiler (*evâil*) diyerek tasvir ettiği kelamcılardan ana rengin beyaz olduğunu ve diğer renklerin mürekkep olduğunu kabul edenlerin varlığını haber verse de bu iddiayı reddeder.⁶³⁵ Ka‘bî, İbn Metteveyh’e göre beşli tasnifi mümkün görmekle, Nîsâbûrî’ye göre ise siyah ve beyazın ana renk olduğunu benimsemekle birlikte

⁶³⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 117:17-118:2; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 259:3-7.

⁶³¹ Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 41:4-5.

⁶³² Eş‘arî, *Makâlât*, 349:7-11.

⁶³³ Câhız, *el-Hayevân*, 5: 58:14-59:9.

⁶³⁴ Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 41:5-7.

⁶³⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 253:3-6; Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 132:5-6; Bağdâdî, *Usûlü’ d-dîn*, 41:7-13.

tozun (*ğubera*) da kendine özgü ve ana renk olan (*müfred*) bir rengi olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Metteveyh bunu eleştirir ve Ka‘bî’nin iddiasını imkansız görür.⁶³⁶ Nisâbüri de Ka‘bî’nin tozun rengi konusundaki yaklaşımının mezhepte kabul görmediğini belirtmektedir.⁶³⁷ Neseî’nin siyah ile beyazın, kırmızı ile yeşilin zıt renkler olduğunu ifade etmesi⁶³⁸ ancak sarıdan bahsetmemesi, sarıyı ana renklerden saymayan bir grubun olmaması bağlamında anlaşılacak olursa, ana renkleri dört tane kabul etmesinden değil, sarıya zıt olan renkten bahsedememesinden kaynaklanmış olmalıdır. Bu çerçevede beş ana renk düşüncesinin kelamcılarının genel yaklaşımı haline geldiği söylenebilir.

Renklerin Allah’ın fiillerinden olduğu yaklaşımının genel olarak benimsendiği görülmektedir. Allâf, renk, tat ve koku gibi kişinin mahiyetini bilmediği şeylerin kişinin fiilinden tevellüd etmeyeceğini ve bunların kulların fiili olamayacağını söyler.⁶³⁹ Nazzâm, insanın ancak hareket yapabileceğini, bunu da ancak kendinde yapabileceğini kabul etmiştir. O, insanın namazı, iradesi ve bilgisinin hareketler olduğunu düşünür. Ona göre renk, tat ve koku gibi şeyler ise cisim olduğu için insanın yapamayacağı şeyler olup, insanın mekanı (*hayyiz*) dışındaki bu şeyler, yaratılışları gereği dolaylı olarak Allah’ın fiilidirler.⁶⁴⁰ Hayyât, İbnü’r-Râvendî’nin Muammer’in yer ve gök ile arasındaki renkli varlıkların renklerinin alim ve kâdir olmayan cansız varlıklar tarafından yapıldığını iddia ettiğini söylemektedir. O, Muammer’in cisimlerin renklerinin (*hey’et*), bu cisimlerin onlara Allah tarafından verilmiş tabiatı ile gerçekleşen fiiller olduğunu ve bütün renkli varlıklara rengini verenin Allah olduğunu söylediğini, renklendirmeyi Allah’ın fiili olarak kabul ettiğini aktarır.⁶⁴¹

Basra Mu‘tezilesi, renkleri yalnızca Allah’ın meydana getirebileceğini kabul etmektedir.⁶⁴² Ebû Ali ve Ebû Hâşim insanın ne doğrudan (*mübâşir*) ne de tevellüd yoluyla renk meydana getiremeyeceğini (yapamayacağını) kabul etmiştir.⁶⁴³ Kâdî Abdülcebâr da insanın rengi tevellüd yoluyla meydana getiremeyeceğini

⁶³⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 254:⁵⁻¹⁷; Nisâbüri, *el-Mesâil*, 132:¹⁻⁴.

⁶³⁷ Nisâbüri, *el-Mesâil*, 116:²³-117:¹.

⁶³⁸ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 554:⁷⁻⁸.

⁶³⁹ Ka‘bî, *Makâlât*, 261:⁸⁻¹⁰.

⁶⁴⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 403:¹³-404:³.

⁶⁴¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 53:¹⁶-54:³.

⁶⁴² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 284:²⁻⁵.

⁶⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 9: 13:²²⁻²³.

belirtmektedir.⁶⁴⁴ Bağdadinin bildirdiğine göre Behşemiyye, renklerin karışması ile elde edilen tüm renklerin, bu karışmadan önce Allah tarafından bitki, mineral ya da madenlerde -daha önce var olan renkleri karıştırma yolu ile olmaksızın- yaratıldığını iddia etmiştir. Bu yaklaşım, rengi yalnızca Allah'ın meydana getirebileceği, onun yapmadığı bir rengi insanın yeni olarak yapamayacağı düşüncesi ile ilgili olmalıdır. Ona göre, Behşemiyye'den bazıları ise renklerin mevcut durumunu tamamlanmış bir olgu olarak düşünmüş, Allah'ın var olan renkler dışında bir renk yaratmaya kadir olmadığını söylemiştir.⁶⁴⁵ Eş'arî ise, Allah'ın bilinen renkler dışında renk yaratmasını mümkün görmüştür. Ona göre, sadece tek renk müşahede etmenin bu renk dışında renk olmadığı hükmünü vermeyi zorunlu kılmaması,⁶⁴⁶ Allah'ın halihazırda var olan renkler dışında renk yaratmasının mümkün olduğunu gösterir. Bağdâdî, Eş'ariyye'nin Allah'ın makduru olan renklerin -henüz yaratılmamış olanlarının ismi bilinmese de- sınırsız olduğunu kabul ettiğini söyler.⁶⁴⁷

Renklerin meydana gelmesini Allah'ın fiili olarak kabul etmek genel yaklaşım olmakla birlikte, Bağdat Mu'tezilesi'nin bunu kulun fiili olarak kabul ettiği görülmektedir. Bişr b. Mu'temir ve Ca'fer b. Mübeşşir, renk, koku ve tadın kulun tevellüd yoluyla yaptığı fiili olduğunu söyler.⁶⁴⁸ Bişr, kulun fiilinin sebep olduğu durumlarda bu sayılanların kulun fiilinden mütevellid olarak meydana geldiğini kabul etmiştir.⁶⁴⁹ İbn Metteveyh, Bağdat Mu'tezilesi'nin bu yaklaşımı, canlıya vurma sonrasında oluşan kızarmanın kulun fiilinden tevellüd ettiği fikri ile savunduğunu söyler. Ancak ona göre bu kırmızı, tevellüd eden hâdis bir renk değil, kanın zaten var olan rengidir.⁶⁵⁰ Bişr, renklerin karıştırılmasının mütevellid fiillerden olduğunu, beyaz ile kırmızının karıştırılması ile elde edilen rengin kişiden hâdis olan sebeplerle meydana gelen insana ait fiil olduğunu da söylemiştir.⁶⁵¹ Eş'arî renklerin karışıp nesneyi boz bir renge bürüdüğü iddiasını eleştirir. Ona göre karışan renkler değil renklilerdir, nesnenin boz bir renge bürünmesi ise rengi taşıyan cüzlerin karışması

⁶⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9: 134:¹⁸⁻²⁰.

⁶⁴⁵ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 41:⁷⁻¹³.

⁶⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 246:¹²⁻¹⁴.

⁶⁴⁷ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 41:¹⁰⁻¹².

⁶⁴⁸ Ka'bî, *Makâlât*, 260:¹⁵⁻¹⁶; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9: 12:⁵⁻⁶.

⁶⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, 1: 78:⁴⁻⁶.

⁶⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 284:¹⁶⁻¹⁹.

⁶⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 401:⁵-402:⁷; Nesefî, *et-Temhîd*, 303:¹⁻².

nedeniyle renklerinin karışmış görünmesidir. O, bu karışımdan sonra ayırt edilemese ve bakan tek bir renk gördüğünü tevehhüm etse de, çeşitli renklerdeki renklileri karışmış halde gördüğünü düşünmüştür.⁶⁵² Şu halde Eş‘arî’ye göre, insan fiillerinden tevellüd eden yeni bir rengin varlığından bahsedilemez.

Renklerin görülmesi konusunda genel yaklaşım, hangi varlık türünden olduğu konusunda ihtilaf olsa da, renklerin görüldüğüdür. Görülme için zâtı ile kâim olmanın gerektiğini kabul eden yaklaşımın arazların görülmesi konusundaki tereddütüne konunun başında değinmiştik. Bu husus hariç tutulmak kaydıyla, rengin görülmesi konusunda yoğun bir tartışmaya rastlanmamaktadır. Bazı filozoflar ile Neccâriyye görmenin ancak renklere taalluk edebileceğini kabul etmiştir.⁶⁵³ Ebu’l-Hüseyin es-Sâlihî ve onun görüşünü benimseyenlerin, cisimlerin görülemeyeceğini, yalnızca araz olan renklerin görülebileceğini kabul etmesi,⁶⁵⁴ aynı yaklaşımı benimsediklerini gösterir. Nazzâm da yalnızca renklerin görülebileceğini kabul etmiştir.⁶⁵⁵ Ancak yalnızca rengin görülmesi, görmenin cismin cevheri ile ilişkilendirilen boyutlarına dair bilgi sağlamayacağı gerekçesi ile mümkün kabul edilmemiştir.⁶⁵⁶ Rengin görme duyusuna konu olan asıl şey olduğu yönündeki kanaat, Câhız’ın, Mu‘tezile’den bir grubun gözün renkleri idrak etmesine rağmen tat, ses ve kokuları idrak etmemesini bunlardaki renklerin azlığına bağladığını aktarmasından⁶⁵⁷ anlaşılmaktadır. Mu‘tezile mezhebinde Abbâd b. Süleyman rengin görülebilir olmadığı kanaatindedir. O, arazların görülemeyeceğini, yalnızca cisimlerin görülebileceğini söylemiş ve rengin görülmesini inkar etmiştir.⁶⁵⁸ Ancak onun renk algısını nasıl açıkladığı konusunda daha detaylı bilgiye sahip değiliz. Pezdevî de görme konusunda renge merkezi bir rol atfeden yaklaşımı eleştirmiştir. O, bütün varlıkların rengi olduğu için görmenin tüm varlıklara iliştiği yaklaşımını reddeder. Ona göre, suyun, toprağın ve havanın rengi

⁶⁵² İbn Fûrek, *Mücerred*, 207:⁶⁻⁹.

⁶⁵³ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 510:⁴⁻⁵.

⁶⁵⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, 363:³⁻⁴.

⁶⁵⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, 362:¹¹⁻¹³.

⁶⁵⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 53:¹³-54:¹.

⁶⁵⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, 342:¹⁵⁻¹⁶.

⁶⁵⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 362:¹⁴-363:².

yoktur ancak bu varlıklar görülür.⁶⁵⁹ Onun su ve havanın rengi olmaması iddiası anlaşılabilir olsa da toprağın rengi olmaması iddiasının anlaşılması güçtür.

Nesefî'nin, rengin görülür olduğu hükmünün var olmasına bağlı olarak verildiğini, rengin renk olmasından dolayı değil var olmasından dolayı görüldüğünü söylemesi ise, var olmanın görülmenin esası olarak ikame edilmesi kaygısından ötesine işaret etmez. Bununla birlikte Nesefî “renk, idraki göze has olandır” tanımını reddetmektedir. O, rengin görüldüğü için değil yalnızca görme duyusu ile idrak edilebildiği için renk hükmünü aldığı iddiasını, renk olma hükmünü diğer dört duyu ile idrak edilememe bağlamında yokluğa bağlaması nedeniyle yanlış (*fâsîd*) görmektedir.⁶⁶⁰ Ancak Nesefî, yalnızca cevherin görüldüğü iddiasını eleştirme bağlamında olsa da, siyah ile beyazın, hareketli ile sakinin görme duyusu ile ayırt edilebildiği, buna karşın görme duyusunun araz olan bilginin bilgili ve bilgisiz kimse örneğinde aynı ayrımı sağlamadığını söyleyerek⁶⁶¹ rengi görme konusunda görme duyusunun tecrübi durumuna da önem atfetmektedir.

Rengin görülmesinin, rengi taşıyan cismin görülmesi ile ilişkisi tartışılmıştır. Eş‘arî görülenin nesne mi, renk mi yoksa ikisi birden mi olduğu sorusuna verilen bazı yanıtları aktarır. Nazzâm, kişinin rengi olan nesneyi beyaz olarak görmesi halinde o nesnede nesnenin dışında bir şey olan beyazın bulunduğunu bileceğini ancak duyunun beyazın zâtı ile ilişki kuramayacağını kabul etmiştir. Diğer bazı kimseler beyazı ve beyaz olan nesneyi birlikte tek bir halde göreceğini, bunları ayrı ayrı görmesinin imkansız olduğunu söylemiştir.⁶⁶² İbn Metteveyh'in verdiği bilgiye göre Ebû Ali, rengi idrak etmeksizin cevheri idrak etmeyi mümkün görmüştür. İbn Hallâd da uzaktaki nesnelere böyle bir durumun gerçekleşebileceğini kabul etmektedir. Ebû Hâşim ve İbn Metteveyh'in kendisi ise, renk görülmeksizin cevherin görülmesini, ikisinin birbirinden ayrılmazlığı ve görme konusunda aynı şartları tabi olmaları nedeniyle mümkün görmemiştir.⁶⁶³

⁶⁵⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 90¹⁴⁻¹⁷. Câhız da suyun rengi olmadığını ifade eder. (Câhız, *el-Hayevân*, 5: 91⁵⁻⁷.)

⁶⁶⁰ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 544¹¹-545¹⁰.

⁶⁶¹ Nesefî, *et-Temhîd*, 222¹⁻³.

⁶⁶² Eş‘arî, *Makâlât*, 392¹⁵-393⁴.

⁶⁶³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 248¹²-249¹⁵, 53⁷⁻¹⁴.

Kâdî Abdülcebbâr rengin görüldüğünü kabul etmekte ve nesnenin göz ile idraki sonucu en açık olarak bilinen şeylerden birinin rengi olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁴ O, cevherin görüldüğünü kabul edip rengin görülmesini reddetmeyi anlamsız bulur. Ona göre cevherin görülmesini zorunlu kılan şey, rengin de görülmesini zorunlu kılar. O, görme ile en iyi ayırt edilen şey renkler olduğu için, renklerin görüldüğü iddiasının cevherin görüldüğü iddiasından daha güçlü olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'a göre yalnızca cevherin görüldüğünü kabul eden ile yalnızca rengin görüldüğünü kabul eden arasında fark yoktur.⁶⁶⁵ O, renk ve cevherin birlikte görülmesinin, ayırt edilmeleri için durumlarının tanımlanmasını gerektirdiği kanaatindedir. Ona göre yalnızca mahalle ihtiyaç duymayanın görülebileceği iddiası, renk ile cevherin karıştırılmasına neden olur. Bu durumda hem renk, hem de cevher görüldüğüne göre, görmeyi mümkün kılanın mahalle ihtiyacı olmayan cevher mi yoksa mahalle ihtiyacı olmayan renk mi olduğu bilinemez. Kâdî Abdülcebbâr bu ayrıştırmanın yapılamamasından ötürü pek çok hata yapıldığını iddia eder. Bu eleştiri, erken dönemde rengin durumuna ilişkin muhtelif açıklamaları hedef almaktadır. Ona göre bu hatadan dolayı pek çok kişi cevherin arazların birleşimi olduğunu, bazıları rengin cevher olduğunu, bazıları rengin cevherin gayrı olmadığını zannetmiştir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Küllâbiyye'nin yaptığı gibi yer tutacağı mekana ihtiyacı olması nedeniyle rengin görülmeyeceğini söylemek,⁶⁶⁶ cevherin de görülmemesini gerektirir. Bu da hiçbir şeyin görülmemesi neticesini doğurur.⁶⁶⁷

Nesneyi görme idrakinde renk ile mekanın (*mahal*) birlikte idrak edilmesi, renk ile cevherin idrakinin birlikteliğine benzer şekilde değerlendirilir. Kâdî Abdülcebbâr, bu ikisinin idrakinin tek bir duyu ile gerçekleştiğini, ikisi arasında taalluk olduğu gibi ikisinin idraki arasında da taalluk olduğunu böylece ikisinin idrakinin birbirine tek bir şey gibi bağlı olduğunu kabul etmiştir.⁶⁶⁸ Bu nedenle birinin idrak edilmesi halinde diğersinin de idrak edilmesi, tersi durumda da aynı birlikteliğin gerçekleşmesi gerekir.

⁶⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83:³⁻¹⁵.

⁶⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 183:¹⁰⁻¹⁴.

⁶⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 90:⁹⁻¹¹; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 526:⁴⁻⁵.

⁶⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 184:³⁻⁹.

⁶⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 136:¹⁶⁻¹⁹.

Görülmenin cevher ve renkler açısından birlikte gerçekleşmesi Eş'arîler tarafından da kabul edilmiştir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin siyahı idrak edenin onun siyahlığını idrak ettiğini ve siyahlığını zorunlu olarak bildiğini söyler.⁶⁶⁹ Bağdâdî'nin, siyahı görenin o nesnenin siyahlığını gördüğünü söylemesi hem nesnenin hem de nesnenin renginin birlikte görüldüğünü düşündüğünü göstermektedir.⁶⁷⁰

Renklerin diğer duyularla idraki ise, Allah'ın herhangi bir duyuda herhangi bir şeye dair idraki yaratmasının mümkün görülmesi bağlamında ortaya atılan bir iddiadır. Bu çerçevede örneğin Nesefî, Eş'arî'nin renklerin işitilmesini mümkün gördüğünü aktarır.⁶⁷¹ Buna karşın Mu'tezile, rengin yalnızca görme ile algılanabileceği kabulünü benimser. Ebu'l-Hüzeyl, dokunmakla örneğin siyah ile beyaz ayırt edilemediği için renklere dokunulamadığını ifade etmektedir.⁶⁷² İbn Metteveyh de cevherin dokunma yolu ile idrak edilebilmesine karşın rengin böyle idrak edilememesinin, yalnızca gözle idrak edilebildiğini gösterdiğini kabul etmektedir.⁶⁷³

Renklerin idraki ile ilgili olarak gündeme gelen diğer bir konu, kör olan kimsenin kalbinde renk bilgisinin yaratılmasının imkanına ilişkin değerlendirmelerdir. Eş'arî, âmânın kalbinde renk bilgisinin yaratılmasını bazılarının mümkün gördüğünü, bazılarının da reddettiğini söyler.⁶⁷⁴ Ancak kalpte renk bilgisinin yaratılması, görme idrakinin bir duyum olarak gerçekleşmesi bağlamında değil, renge ilişkin bilgi bağlamında değerlendirilmiş görünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, anadan doğma körün renkleri haber yoluyla genel olarak bileceğini söylemesi, kastının görme duyumunun hissedilmesi olmadığını göstermektedir. Nitekim ona göre idrak ile bilinenler akli delillerle, delille bilinenler de idrak yoluyla bilinmez, ancak idrak ile bilinenin bir kısmı haber yoluyla bilinebilir.⁶⁷⁵

Ka'bi'nin aktardığına göre Allah'ın körün kalbinde renk bilgisini yaratmasını Allâf ve İskâfî mümkün görmüş, Mu'tezile'nin geri kalanı ve nazar ehli ise bunu

⁶⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 246:²¹⁻²³.

⁶⁷⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 100:¹³⁻¹⁴.

⁶⁷¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 542:¹⁵.

⁶⁷² Eş'arî, *Makâlât*, 362:⁵⁻⁶.

⁶⁷³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 248:⁴⁻⁹.

⁶⁷⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 432:⁵⁻⁶.

⁶⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 105:¹²⁻¹⁷.

mümkün görmemiştir.⁶⁷⁶ Ka‘bî, Allâf’ın Allah’ın anadan doğma kör olup hiç renk görmemiş birinin kalbinde renklere dair bilgiyi yaratmasını mümkün gördüğünü söyleyerek⁶⁷⁷ onun daha uç örnekleri de benimsediğini ifade etmektedir. Allâf’ın şartları oluşsa bile görmenin gerçekleşmemesini,⁶⁷⁸ İskâfi’nin ise görmenin göz dışında yaratılmasını mümkün görmek⁶⁷⁹ suretiyle genel yaklaşımın dışında tavır sergilemesi bu iki ismin münferit kaldığı yaklaşımların varlığının sıradan bir durum oluşuna işaret eder. Ancak, Kâdî Abdülcebâr’ın da bu bilgiyi mümkün görmesi, bu konuda Mu‘tezile içerisinde en azından bir ismin daha Allâf ve İskâfi gibi düşündüğünü göstermektedir.

Eş‘arî ise Allah’ın anadan doğma kör ile sonradan kör olmuş kişinin kalbinde renklere ilişkin bilgiyi yaratabileceğini kabul eder.⁶⁸⁰ Hatta ona göre, rengi idrak etmemiş âmâ, rengi haber yoluyla zorunlu olarak bilebilir. Ancak renkler arasındaki farklılıklar duyu algısı ile bilinir.⁶⁸¹ Eş‘arî’nin kabul ettiği hususun renge ilişkin idrak değil bilgi olması, örneğin bir nesnenin renginin siyah olduğuna dair bilgiye sahip olmak gibi bir durumu kabul ettiğini ancak siyahın neliğine dair bir idrakin varlığını savunmadığını ima etmektedir. Bu bağlamda yaklaşımının Mu‘tezile’nin tavrı ile örtüştüğü söylenebilir. Aradaki farkı ise, Mu‘tezile’nin bu bilginin zorunlu bilgi olabileceğini ifade etmemesi, Eş‘arî’nin ise bu bilginin zorunlu bilgi olabileceğini kabul etmesi olarak tespit edilebilir.

Renkler ve görülmesi konusundaki tartışmaları ele aldık. Şimdi de arazların görülmesi bağlamında tartışılan ikinci problemi, oluş arazlarının görülmesi konusunu inceleyelim.

⁶⁷⁶ Ka‘bî, *Makâlât*, 472:⁷⁻⁹.

⁶⁷⁷ Ka‘bî, *Makâlât*, 476:¹⁵⁻¹⁶.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 51:²⁻⁶.

⁶⁷⁹ Ka‘bî, *Makâlât*, 472:⁶⁻⁷.

⁶⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 264:¹⁻³.

⁶⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 246:⁹⁻¹¹.

2.6.2.2. Oluşların Görülmesi

Oluşlar, kevn arazları olarak adlandırılan hareket, durağanlık (*sükûn*), birleşme (*ictimâ'*) ve ayrılma (*iftirâk*) arazlarıdır.⁶⁸² Görme konusu çerçevesinde, bu arazların görülmesi de tartışılmıştır.

Ebu'l-Hüzeyl, hareket ve sükunun, birleşme ve ayrılmanın görüldüğünü kabul eder. Ona göre insan nesneyi hareket ederken gördüğünde hareketi, nesneyi hareketsiz gördüğünde de sükûnu görmüştür.⁶⁸³ Allâf, hareket ve sükûna dokunulabileceğini de kabul eder. Böyle düşünmesinin nedeni, kişinin görme ile durağan ve hareketli nesneyi ayırt edebilmesi gibi dokunma yoluyla da aynı ayırda varabilmesidir.⁶⁸⁴ Ancak yaklaşımının kendisinden sonra, onun kabul ettiği biçimde benimsemediğini söylemek mümkündür. Renk de dahil hiçbir arazın görülemeyeceğini kabul etmesi nedeniyle yaklaşımı farklı olsa da Abbâd b. Süleyman, hareket ve sükûnun görülmesini reddetmiştir.⁶⁸⁵ Ebû Ali'nin oluşların görüldüğünü kabul ettiği, Ebû Hâşim'in ise bu kanaati benimsemediği Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kaynaklarında yaygın olarak aktarılmaktadır.⁶⁸⁶

Ebu Ali, kevnlerin gözle ve diğer duyuyla idrak edildiğini kabul etmiştir.⁶⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ali el-Cübbâî'nin hareketlerin görülür olduğu kabulünün, görenin harekete atfettiği bir sıfat olmasını mümkün görmekle ilgili olduğunu, ancak hareketin zâtının görülür olmasını kabul etmediğini söyler.⁶⁸⁸ Buna karşın Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh, Ka'bî'nin oluşların gözle ve dokunmakla idrak edildiğini kabul ettiğini, Ebû Ali'nin de bu yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir.⁶⁸⁹ Cüveynî de onun hareket ve sükunun görme ve dokunma ile idrak edilebileceğini söylediğini aktarmaktadır.⁶⁹⁰ Bu çerçevede Mu'tezile ve Eş'ariyye'de Ebû Ali'nin, oluşların görme ve dokunmaya konu olmasını kabul ettiği kanaati bakımından Allâf'ın yaklaşımını benimsemiş bir isim olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Buna karşın Kâdî

⁶⁸² Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 544:⁵⁻⁶.

⁶⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, 361:⁹⁻¹².

⁶⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 361:^{16-362:3}.

⁶⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 362:^{14-363:2}.

⁶⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:⁴⁻⁶; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 483:¹⁶⁻²¹; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 510:⁷⁻¹³.

⁶⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 32:¹¹⁻¹².

⁶⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 81:¹⁻².

⁶⁸⁹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 212:²⁰⁻²¹; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 471:³⁻⁴.

⁶⁹⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 483:¹⁶⁻²¹.

Abdülcebbâr'ın, Ebû Ali'nin oluşların zâtının görülmeye konu olmayacağını düşündüğünü iddia etmesi istisnai bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Ebû Hâşim, oluşların duyularla idrak edilemeyeceğini kabul etmektedir.⁶⁹¹ Ebu Hâşim'in, önceleri kevnlerin idrak edilmese de zorunlu olarak bilindiğini söylerken, sonra bunların istidlal yoluyla bilindiğini kabul ettiği ifade edilmektedir.⁶⁹² Cüveynî de Ebû Hâşim'in oluşların görülebileceğini benimsemediğini, idrakin oluşlara taallukunu reddettiğini aktarmaktadır.⁶⁹³ Benzer şekilde Kâdî Abdülcebbâr ve Nîsâbüri de hareket ve sükunun görülmediğini, istidlal yoluyla bilindiğini kabul etmektedir.⁶⁹⁴

Ebû Ali hareket ve sükunun görülmesini, hareketli ve durağan olanın ayırt edilmesi halinde bu iki mananın idrak edilmesi ile açıklamıştır.⁶⁹⁵ Cüveynî, Ebû Ali'nin delilinin, görülenlerin (*menâzır*) farklılaşması olduğunu söyler. Cüveynî'ye göre o, bir cevheri sükûn halinde gören sonra da aynı cevheri hareketli gören kişinin, bu iki görüntüyü zorunlu olarak ayırt ettiğini ve ikisi arasındaki farkı, siyah ile beyaz arasındaki farkı idrak etmesi gibi bedihî olarak idrak ettiğini kabul etmiştir.⁶⁹⁶

Hareket ve hareketsizliğin görülmeyeceği kabulü, hareketin görme ile doğrudan algılanan bir şey olmayıp, akıl yürütme yoluyla bilinebileceği düşüncesiyle⁶⁹⁷ ilgilidir. Ebû Hâşim'e nispet edilen bu yaklaşıma göre, nesne hareket ettiğinde, önceden örttüğü mekanı oradan ayrılmakla ortaya çıkarmakta, örtmediği mekanı ise örtmeye başlamaktadır. Ebû Hâşim, hareketin görülen şeye ilişkin bu değişimle bilindiği kanaatindedir.⁶⁹⁸ Bu bağlamda görülen, nesnenin parçalarıdır, bu parçaların yer değiştirip değiştirmediği bilgisi ise görmekle değil istidlal ile elde edilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın hareketler konusunda aynı yaklaşımı benimsediğini ve hareketlerin zâtı itibarıyla görülmediğini ancak görme ile ayırt edilebilir özellikler olduğunu düşündüğünü⁶⁹⁹ söylemek mümkün görünmektedir. İbn Metteveyh de,

⁶⁹¹ Nîsâbüri, *el-Mesâil*, 212:²⁰⁻²¹.

⁶⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'*, 1: 32:¹⁴⁻¹⁵; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 471:⁴⁻⁶.

⁶⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 483:¹⁶⁻²¹.

⁶⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 88:³⁻⁴; Nîsâbüri, *el-Mesâil*, 213:³⁻⁹.

⁶⁹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 474:⁸⁻⁹.

⁶⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 483:¹⁶⁻²¹.

⁶⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 188:¹⁴⁻¹⁸.

⁶⁹⁸ Nîsâbüri, *el-Mesâil*, 215:²⁻⁴.

⁶⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 81:¹⁻².

hareketli ile hareketsiz arasını ayırt etmenin, hareket ile sükunu idrak etmek değil cismin bu iki halinin ayırdına varmak olduğunu söyler.⁷⁰⁰

Benzer örneklerden hareket eden Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in yaklaşımının farkı, Ebû Ali'nin ayırt etme neticesinde hareketin idrak edildiğini, Ebû Hâşim'in yaklaşımını benimseyenlerin ise hareketin zâtının idrak edilmeyip hareketin varlığının ayırdına varıldığını düşünmeleridir.

Ebû Hâşim, hareketin gözün ışınının değişmesine yol açması bağlamında algılandığını da söylemiştir. Ebû Hâşim'in *el-Câmi'* adlı eserinde bu yorumu benimsediği aktarılmaktadır. Bu yorum, gözün ışınının iliştigi nesnenin yatay hareketi nedeniyle bükülmesi (*in'arece*) ya da ilerideki nesneyi algılarken araya başka nesne girmesi halinde ışının artık daha yakın bir nesneye ittisal etmesinden ötürü kısılması gibi durumları hareketi algılamaya neden olan şey olarak belirlemektedir.⁷⁰¹ Bu yaklaşım, Ebû Hâşim'in önceki görüşü olan kevnlerin zorunlu olarak bilindiği kabulü ile ilişkilendirilebilir. Gözün ışını insanın duyu organının aleti olarak düşünüldüğü için, Ebû Hâşim ondaki değişimin sağladığı bilgiyi zorunlu bilgi olarak yorumlamış olmalıdır. Ebû Hâşim'in mezhepte ittisalin şart olmasını teoriden çıkararak isim olarak bilinmesi de, ittisalin varlığına dayanan bu yaklaşımın eski yaklaşım olması ihtimalini güçlendirmektedir.

Ancak Mu'tezile'nin oluşların görülmemesi konusunda kullandığı temel delil, hareketin renkten farklı olarak değişimi kolayca algılanamayan örneklerinin varlığıdır. Bunun en belirgin örneği olarak, gemiye binen kişinin geminin hareketini algılamaması verilmektedir.⁷⁰²

Nîsâbûrî, görmeyi engelleyecek bir engel olmadığında, kişi gözünde hastalık (*afet*) olmayan bir canlı olduğunda ve arada karışıklığa (*lebs*) yol açacak bir durum olmadığında görmenin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu yaklaşımını hareketlerin görülemeyeceğine delil olarak kullanır. Ona göre bu şartların sağlanması hareketli ve durağan arasını her durumda kesin olarak ayırt edebilmeyi gerektirmektedir. Ancak Nîsâbûrî, gemideki kişinin geminin hareket edip etmediğini ayırt edememesinden yola

⁷⁰⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 3: 215^{:12-14}.

⁷⁰¹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 217^{:12-24}; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 475^{:1-6}.

⁷⁰² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 471^{:7-8}.

çıkarak bu ayrımın kesin olarak gerçekleşmediğini söyler.⁷⁰³ Bu açıdan Nesefî'nin Ebû Hâşim'in oluşların görülemeyeceği iddiasını gemiye binen kişinin geminin hareketini görmemesi ve hissetmemesi nedeniyle ortaya attığı bilgisi,⁷⁰⁴ aynı örneğin Nîsâbûrî tarafından da kullanılması açısından doğru olmalıdır.⁷⁰⁵

Nesefî, gemiye binmeyen kişi gemiye baktığında, gemiye binen kişinin de suya bakması halinde geminin hareketini göreceğini söyleyerek,⁷⁰⁶ bu durumun oluş arazlarının görülmeyeceğine delil olamayacağını iddia etmektedir. Ancak İbn Metteveyh geminin hareketinin dışarıdan bakan kişi tarafından görülmesinin, gemideki kişi bu hareketi görmediği için yaklaşımlarını çürütmeyeceğini düşünür. Ona göre hareketin zâtı itibarıyla görülür olması halinde -yalnızca dışarıdan bakanın değil- herkesin onu görmesi gerekir.⁷⁰⁷ Nîsâbûrî ise Nesefî'nin bir referans noktası ekseninde karşılaştırmaya dayanan bu yaklaşımını reddeder. Ona göre gemideki kişi kıyıya baktığında hareketi, üzerindeki elbisenin rengi ile geminin rengini ayırt etmesi netliğinde ayırt etmemektedir. Bu bağlamda onun hareketi ayırt etme için esas aldığı ölçünün, herbir anda hareketteki değişim olduğu görülmektedir.⁷⁰⁸ Kıyıya bakan kişi hareketi farketse de bunu bir zaman içinde algılar, geminin hareketli kıyının ise hareketsiz olduğunu bir anda bilemez. Ancak Nîsâbûrî'nin kıyıya bakma konusundaki yaklaşımı ikna edici olsa da Nesefî'nin suya bakmanın bu ayrımı sağlayacağı iddiasını, suyun yakınlığı hareketi daha kolay algılamayı sağlayacağı için, reddedememektedir.

Nîsâbûrî'ye göre az hareketin karıştırmaya (*iltibas*) neden olduğu, bu yüzden hareketin görülmeyeceğine delil olamayacağı da söylenemez. O, cismin yok olup komşu mekanda var olması halinde bu hareketin farkedilmeyeceğini ancak bu durumun iltibasa yol açtığının söylenemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre bunun iltibas olarak tanımlanması, bu hareket esnasında cismin rengindeki değişimin de

⁷⁰³ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 213:³⁻⁹. Aynı yaklaşımı neredeyse aynı cümlelerle İbn Metteveyh de sergiler. (Krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 471:⁷⁻¹³.)

⁷⁰⁴ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 540:¹⁴⁻¹⁶.

⁷⁰⁵ Mu'tezile'nin, Sofistler'in görme ile edinilen bilginin güvenilirliğini reddetme amacıyla verdiği ifade edilen geminin hareketinin görülmemesi örneğini oluşların görülemeyeceğini kanıtlamak kullanması ilginçtir. (Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 46:⁴⁻¹⁴.)

⁷⁰⁶ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 541:⁸⁻⁹.

⁷⁰⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 572:⁹⁻¹³.

⁷⁰⁸ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 213:¹³⁻²¹.

farkedilmemesini gerektirir ancak renkteki değişimin farkedileceği açıktır.⁷⁰⁹ İbn Metteveyh de renk ve tat gibi idrak edilirlerin değişiminin, bu değişim az miktarda olsa da ayırt edileceğini belirtmektedir.⁷¹⁰ Bu nedenle Mu'tezile'ye göre gemi örneğinde oluşun az hareketin farkedilmemesinden dolayı görülmediği söylenemez.

Oluşların görülmeyeceğine ilişkin diğer bir delil, hareketin görülmesinin rengi (*hey'et*) olmasını gerektirmesi esasına dayanır. Bu durum, zaten renge sahip olan mekanın bir de hareketin rengini alması, dolayısıyla tek mahalde iki rengin olmasını gerektirir ki Mu'tezile'ye göre bu problem hareketin görülmeyeceğini ortaya koymaktadır.⁷¹¹

Bu çerçevede Basra Mu'tezilesi'nde Allâf'tan İbn Metteveyh'e kadar geçen süre içerisinde, az sayıda ismin benimsediği oluş arazlarının görüldüğü iddiasından, görme aracılığıyla istidlâlî olarak bilindiği kabulüne giden bir süreçten bahsetmek mümkün görünmektedir.

Eş'arîler ve Mâtürîdiler ise oluşların görüldüğünü kabul etmiştir. Eş'arî hareketin görüldüğünü kabul eder. Ancak o, harekete dokunulmasını, sadece hareketli ile hareketsiz arasındaki farkın kavranması (*temyiz*) ve idrak edilmesi anlamında mümkün görürür, hareketin zâtına ise dokunulamayacağını düşünür.⁷¹² Bâkılânî hareket ve sükunun görüldüğünü kabul etmiştir.⁷¹³ Bağdâdî'nin de arazların görülebileceğini kanıtlamak için siyah ile beyaz ve bitişik ile ayrığın görme ile ayırt edilebilmesini örnek vermesi, bunu renklerin ve oluşların gözle idrakine delil kabul etmesi⁷¹⁴ Eş'ariye'nin oluşların görülmesi konusunda olumlayıcı bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Nesefî kevn arazlarının görülebildiğini kabul eder.⁷¹⁵ Ona göre oluşlar görülür ve dokunmakla bilinir.⁷¹⁶ Ancak onun, oluşların görülmesinden kastının oluşların zâtının görülmesi olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira o şöyle der:

⁷⁰⁹ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 215:16-22.

⁷¹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 473:5-8.

⁷¹¹ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 216:12-14; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 473:12-15.

⁷¹² İbn Fûrek, *Mücerred*, 244:16-18.

⁷¹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 485:8-10.

⁷¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:6-8.

⁷¹⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 534:2-4.

⁷¹⁶ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 544:4-10.

“Cisim görüldüğünde cisimlik özelliklerinden herhangi bir şey göze hulûl etmez. Bununla birlikte görülen şeye ilişkin bilgi ile o ve diğer şeyler arasında temyiz oluşur. Bu durum siyah-beyaz ve hareket-sükûn örneklerinde tam olarak geçerlidir.”⁷¹⁷

Bu açıklama tarzının, Mu‘tezile’nin oluşların görülmesini görme ile ayırt edilmesi şeklinde açıkladığı yaklaşımından bir farkı yoktur. Neseî’nin oluş arazlarına dokunulabileceği kabulü de, bu arazların kendisine dokunulabileceğini kabul ettiği anlamına gelmemektedir. O, körün dokunarak kevn arazlarını bildiği iddiasını eleştirirken, oluş arazlarının dokunma ile bilinmeyeceğini, his vasıtasıyla ama akılla bilinir olacağını söylemektedir. Yani ona göre oluş arazları doğrudan hisle değil akıl ile ayırđına varılan arazlardır. O, bu ayrıma ulaşmanın, dokunma duyusundan gelen bilgiyi yorumlamayı gerektirdiğini düşünmektedir. Bu bağlamda oluşların sıcaklık-soğukluk gibi dokunulur şeyler olmadığını söyleyen Neseî’nin, dokunulabilir arazların temas halinde cisimden ele geçmesini gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.⁷¹⁸ Bu konuda onun yaklaşımı hem elin ısınması bağlamında sıcaklığın ele geçmesini, hem de dil açısından elin sıcak olması çerçevesinde sıcaklığın dokunulduğunu ifade etmekte ancak, bitişiklik, ayrıklık, hareket ve sükunun elde tecrübe edilmemesi ve ele sıfat olarak atfedilememesi nedeniyle hareket arazında elden gelen verilerin akılda anlamlandırıldığını kabul etmektedir. Bu açıdan problemin ayrık cisimleri hisseden elin ayrık olmasının anlamsızlığı bağlamında dilsel bir karineye işaret ettiğini düşünmek mümkün olduğu gibi, ayrık olan nesnelere temas eden elde, sıcaklık ile temasta sıcaklığın meydana gelmesi gibi bir ayrılma durumu meydana gelmemesinin göz önünde bulundurulduğunu da düşünmek mümkündür.

Bu çerçevede Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in oluş arazlarının görüleceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, Bağdâdî ve Neseî’nin yorumlarından hareketle, mezheplerin sistemleşme süreçlerinde kabulün oluş arazının zâtını görmekten, Mu‘tezile’nin de benimsediği yaklaşım olan, varlığını akılla bilmeye doğru evrildiğini söylemek mümkün görünmektedir.

İnsanın fiziksel varlığa ilişkin tecrübesi çerçevesinde açıklanan görme duyusunun algılayabileceği şeyler konusundaki tartışma, şimdiye kadar ele aldığımız

⁷¹⁷ Neseî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 538¹⁹-539³.

⁷¹⁸ Neseî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 543¹³⁻¹⁷.

cevher ve cisim ile renk ve oluş arazlarının görülmesi ile sınırlıdır. Buna karşın Eş'arîler ve Mâtürîdîler konuyu fizik tecrübenin dışına çıkarıp olasılığa dayalı bir bağlama taşımaktadır. Onlar, sayılan varlıklarla sınırlanmaksızın bütün var olanların görülebileceğini iddia etmektedir. Şimdi bu yaklaşımı açıklamak istiyoruz.

2.6.3. Var Olmanın Görülmesi

Mu'tezile'nin görülürler konusunda tavrını belirleyen hususun şahitteki tecrübe olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile, görmeyi şartları oluştuğunda mutlaka meydana gelen bir algı olarak kabul etmesi hasebiyle, görülürleri halihazırda görülen şeyler ile sınırlamayı tercih etmiştir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise görmeyi Allah'ın âdet üzere yaratması ile açıkladığı için, ihtimale dayalı bir boyuttan bahsetmeyi mümkün görmüş ve var olan her şeyin görülebileceğini kabul etmiştir. Görülme için var olmanın gerekli olduğu, yok olan ma'dûmun görülemeyeceği bütün mezheplerin kabul ettiği bir husustur. Ancak bu kabul ile var olmanın görülme için yeterli olduğu yaklaşımı arasındaki fark, var olmanın görülmeyi mümkün kılan bir şart olarak genellenmesindedir. Mu'tezile var olmayanın görülmeyeceğini kabul etmekle birlikte, var olan ancak halihazırda görülmeyen koku gibi arazların var olmasının onların görülmesini mümkün kılmadığını kabul ederken, Eş'arîler ve Mâtürîdîler şahitteki görme tecrübesi açısından görülürleri Mu'tezile gibi cevher, renk ve oluş arazları bağlamında değerlendirmekle birlikte, var olmanın görülme için yeterli olduğunu düşünmüş ve Allah'ın görmeyi yaratması halinde tüm var olanların görülebileceği yaklaşımını benimsemiştir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in, kendilerini nispet ettikleri⁷¹⁹ İbn Küllâb ve Kalânîsî'nin görülme için zâtı ile kâim olmayı şart saymasına⁷²⁰ karşın, Eş'arîler Eş'arî ile birlikte Mâtürîdîler ise Mâtürîdî'den sonra var olmayı görülmenin illeti olarak kabul etmiştir. Eş'arî, Allah'ın bütün var olanları göstermesinin mümkün olduğunu ifade eder.⁷²¹ Mâtürîdî ise arazın zâtı itibarıyla görülemez olduğunu, buna karşın bütün cisimlerin görülebilir olduğunu söylemiştir.⁷²² Bu ifadeler Mâtürîdî'nin konuyu

⁷¹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97:¹⁴⁻¹⁷; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 527:¹²⁻¹⁹, 556:¹⁶⁻⁵⁵⁷⁻².

⁷²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 333:¹²⁻¹³; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97:¹⁴⁻¹⁷; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 526:¹²⁻¹⁵.

⁷²¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 51:¹¹⁻¹².

⁷²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 148:¹⁰⁻¹².

Allah'ın kudreti açısından değerlendirmesi durumunda var olan tüm varlıkları gösterebileceğini reddettiğini ima etmemekte ancak konuyu ele alış biçimi açısından bir farklılığa işaret etmektedir. Mâtürîdî seleflerinin yaklaşım biçimini benimseyip konuyu bu bağlamda ve şahitteki tecrübe çerçevesinde değerlendirirken, Eş'arî şahitteki tecrübeyi arka plana itmiş ve yeni bir teorik çerçeve kurmuştur. Neseî, mezhebinin müteahhir ulemasının, Mu'tezile'nin müteahhir ulemasının bazı arazların görülebileceği iddiasına karşılık olarak şahitte görülmenin illeti mutlakası ve görülmeyi mümkün kılan hususun *var olmak* olduğunu savunduklarını söyler.⁷²³ Bu açıdan ilerleyen süreçte iki mezhebin söyleminin yakınlaştığı görülmektedir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'e göre bütün var olanların görülmesi mümkündür.⁷²⁴ Bu açıdan görülmeyi mümkün kılan illet var değildir. Cüveynî, hak ehlinin bütün varlıkların görülmesinin mümkün olduğu konusunda ittifak ettiğini söyler. Ancak o, muhakkik olan hak ehlinin ise âdet üzere bir grup varlığa ilişmesi mümkün olan herbir idrakin aynı yapı ile bütün varlıklara ilişmesini de mümkün (*sâiğ*) gördüklerini söylemektedir. Cüveynî'nin de muhakkiklerin yaklaşımı olarak nitelediği bu yaklaşımı benimsediği görülür. Ona göre şeyin idrak edilmesini mümkün kılan husus vücuddur ve bu bütün idrakler açısından geçerlidir.⁷²⁵ Kâdî Abdülcebâr ise, duyu organlarının idrak ettiği belli şeyler olduğunu kabul eder, bunlar arasında geçişkenliği, örneğin göz ile koklama ya da kulak ile görmenin mümkün olduğu iddiasını -Allah'ın yaratmasına bağlansa da- imkansız görür, bu iddianın bilgi konusunda önemli sorunlar doğurduğunu düşünür.⁷²⁶

Var olmayı görülmenin illeti olarak benimseyen yaklaşımların bu iddiayı görülürlerin ortak noktasını sebr ve taksim yöntemi ile tespit etme çerçevesinde savunduğu görülmektedir. Bu açıdan Eş'arîler ile Mâtürîdîler'in açıklama biçiminin farklı olduğu iddiasının⁷²⁷ doğru olmadığını belirtmek gerekir. Eş'arî'nin elimizdeki eserlerinde, sonraki dönemlerde ortaya konulan sistemi aynıyla içeren bir akıl yürütmeye rastlanmasa da benzer bir yöntemle rastlanır. Eş'arî, görülürün ne cevher

⁷²³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 532:11-13.

⁷²⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 45:16-17; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 97:14-17, 98:9-10; Cüveynî, *el-İrşâd*, 174:10; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 532:11-13.

⁷²⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 174:10-14.

⁷²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 137:5-9.

⁷²⁷ Bk. Ünverdi, "Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 210.

olduğu için, ne araz olduğu için, ne de sınırlı olduğu için görüldüğünü belirtir.⁷²⁸ Bu ifadesiyle o, bu özelliklerin görülürlerin ortak noktası olarak tespitini reddetmekte ve gaipte olanın görülmesinin bu özellikleri taşımasını gerektirmeyeceğini anlatmaktadır.

Bâkılânî görülür şeylerin ortak noktasını tespite çalışır. Ona göre, görülmeyen varlık türlerinin olması cinsin, bazen hâdis olması sahih olmayan halde nesnenin görülmesi hüdûsun, kendilerinde manaların hâdis olmadığı arazların görülmesi şeyde arazın hâdis olmasının görülme sebebi olmadığını göstermektedir.⁷²⁹ Bağdâdî de, var olmanın görülmeyi mümkün kılan ana sebep olduğunu kanıtlamak için sebr ve taksim metodunu kullanmaktadır. Onun bu yaklaşımın temel argümanları şunlardır: Cevherin görülebilmemesinin nedeni cevher olması ya da zâtıyla kâim olması değildir. Çünkü renkler görülür ancak renk ne cevherdir ne de zâtıyla kâimdir. Renklerin görülebilmemesinin nedeni renk ya da araz olması değildir, çünkü renk veya araz olmayan cisimler de görülmektedir. Bir şeyin görülmesinin mümkün olma nedeni bilinmesi ya da kendisinden bahsedilmesi de değildir, çünkü bunu kabul etmek ma'dûmun görülebileceğini kabul etmeyi gerektirir. Hâdis olmak da görülme nedeni değildir çünkü bunu kabul etmek tüm hâdislerin görülebileceğini kabul etmeyi gerektirir ama bu Mu'tezile'nin iddiasına aykırıdır. Bağdâdî'ye göre bu ihtimallerin geçersiz olduğu ortaya çıkınca, tek ortak nokta olarak var olmak kalmakta, bu şekilde her var olanın görülebileceği iddiası temellendirilmektedir.⁷³⁰

Nesefî, görme duyusu ile cevherin başka cevherlerden, siyahın beyazdan, hareketli nesnenin duran nesneden ve bitişik olanın ayrık olandan ayırt edilebilmesini cevher, renk ve kevnlerin görülebildiğini kanıtlamak için kullanmaktadır. O, görülür olduğunu söylediği bu şeylerin ortak noktası olarak tespit edilebilecek yegane hususun var olmak olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre renkler ve kevnler cevher olma özelliği taşımadığı gibi, cevher de renk ya da araz özelliği taşımaz. Bu nedenle Nesefî, sebr ve taksim metodu uygulandığında görülürlerin görülmesini mümkün kılan ortak nokta olarak var olmanın tespit edileceğini söylemektedir.⁷³¹ Nesefî'nin *Tabsıra*'da sebr ve taksime konu ettiği ihtimallerin sayısının daha fazla olduğu ve onun yine var

⁷²⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, 67:⁹⁻¹².

⁷²⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 302:²⁻⁵.

⁷³⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:¹¹⁻⁹⁹:¹.

⁷³¹ Nesefî, *et-Temhîd*, 221:⁸⁻²²²:⁹.

olmayı ortak nokta olarak tespit ettiği görülür. O, görülmenin illeti olarak cisim, araz, renk, renkli, zâtıyla kâim, kevn, mütekevven, bilinir, mezkur, muhdes, mevsuf, baki ve mevcut olma ihtimallerini değerlendirir. Nesefî bu ihtimallerden -mevcut dışında- herbirinin görülür bir örneğini zikretmekte, ancak ilgili kategoriye girmeyen ama görülür olan başka şeylerin varlığını da ortaya koymakta ve ulaşmak istediği mevcut dışında tüm ihtimallerin geçersiz olduğu sonucunu bu yaklaşımla desteklemektedir. O, nihayetinde bu görülürlerin ortak noktasını var olmak olarak tespit eder.⁷³²

Cüveynî ise şahitte cevherler ve renklerin idrak edildiğini ve bunların varlıklarının hakikati konusunda ortak olduğunu belirtir. O, idrakin ancak varlığa ilişeceğinin kesin olarak bilinmesi ve varlığın hakikatının farklılaşmayacağı nedeniyle, bir cevher görüldüğünde tüm cevherlerin görülebileceğinin kabul edilmesi gerektiği gibi, bir var olan görüldüğünde de tüm var olanların görülebileceğinin kabul edilmesi gerektiğini söyler.⁷³³

Kâdî Abdülcebbar var olmanın görülmenin illeti olarak kabul edilmesinin, erken dönemde kabul edilen zâtı ile kâim olmanın görülme nedeni olarak kabul edilmesinin açıklayamadığı durumlardan kaynaklandığı görüşündedir. Ona göre görülürün zâtından ötürü görülmesi, görülen şeylerin tek cins olarak kabul edilmesini ve sadece bir cins varlığın görülebileceği düşüncesinin benimsenmesini gerektirmektedir. O, bu gerekliliğe karşın hem araz hem de cevherin görülmesi sebebiyle meydana gelen çözümsüz durumun, var olmanın görülmenin temeli ve her bir münferit varlığın var olduğu için görülmesinin mümkün olduğunun kabul edilmesi sonucunu doğurduğunu iddia etmektedir.⁷³⁴ O, bu yaklaşımın delili olarak, cevher ve rengin var olduğunda görülmesi ama yok olduğunda görülmemesinin kullanıldığını belirtir. Delile göre, bu varlıklar yokluklarında da zâtî özelliklerini taşıdıkları için görülmeleri zâtlarına ilişkin bir durumdan kaynaklanmamalıdır. Şu halde görülmeleri var olmaları ile ilgilidir ve bütün varlıklar görülebilir olmalıdır.⁷³⁵

Kâdî Abdülcebbar bu iddiayı eleştirir. O, şahitte var olmakla mekanda yer tutmak (*tahayyüz*) arasında bir fark olmadığını, ne vücudun tahayyüzdən ne de

⁷³² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 535⁵-538⁴.

⁷³³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 177²⁻⁹.

⁷³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 85⁵⁻⁹.

⁷³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 85⁹⁻¹².

tahayyüzün vücuddan daha özel bir anlam içerdiğini iddia eder. Bu nedenle ona göre idrak edilmeyi mümkün kılan husus varlık olarak kabul edilirse, tahayyüzün de bununla birlikte görülmeyi mümkün kıldığıının kabul edilmesi gerekir.⁷³⁶ Kâdî Abdülcebâr, tecrübeden hareketle görülürlerin ortak noktası olarak varlık değil hâdis olmanın da tespit edilebileceğini düşünmektedir. O, görülürün hâdis olduğunda görülmesinin mümkün olması, ancak bundan önce görülmesinin imkansız olmasının bu neticeyi doğuracağı kanaatindedir.⁷³⁷ Ancak Eş‘arî, görülmeyi mümkün kılan şey olarak var olmak yerine hüdûsun benimsenemeyeceğini söyler. O, görülürlerin görülme nedeninin hüdûs olmadığını, Allah’ın görülmekle hâdis varlık özelliği taşımayacağı bağlamında ifade eder. Eş‘arî’nin bu konudaki delili, hâdis olduğu kabul edilen kimi şeylerin görülmemesidir. Ona göre görülenin hâdis olması sebebiyle görüldüğünün kabul edilmesi, gören kişinin görülenin muhdisi olduğunun kabul edilmesi neticesini de doğurur.⁷³⁸ Ancak görmenin görülende bir etkide bulunmaması bu iddianın hatalı olduğunu göstermektedir.

Var olmanın görülme ile ilişkisi, Mu‘tezile’nin de ele aldığı bir konudur. Mu‘tezile de, yalnızca var olanın görülebileceğini, var olmayanın ise görülemeyeceğini kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebâr ma‘dûmun yokluğu nedeniyle görülmediğini, yalnızca var olanın görülmesinin mümkün olduğunu söyler. Ona göre “idrak edilmesi mümkün olan [şeyler], var olan [şeylerdir]”.⁷³⁹ Ancak Mu‘tezile var olmayı, görülürün, görenin ya da duyu organının görmeye ilişkin sıfatlarına etkide bulunmadığı için görülmenin şartı olarak belirlemez.⁷⁴⁰

Kâdî Abdülcebâr’a göre, görülmenin var olmak şartıyla mümkün olduğunu kabul etmek, var olan her şeyin görülebileceğini kabul etmek anlamına gelmemektedir. Ona göre var olmanın görülmeyi mümkün kılan şey olarak kabul edilmesi, farklı renkleri ve boyutta eşitlik ya da farklılığı idrak etmeyi engelleyecek bir husustur. Çünkü varlık bunların hepsinin ortaklaşa sahip olduğu bir sıfattır ve var olmanın örneğin farklı renklerin ayırt edilmesini sağlayabilecek bir boyutu yoktur.⁷⁴¹

⁷³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 84:3-7.

⁷³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 88:12-16.

⁷³⁸ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 61:8-11.

⁷³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 5: 242:2-3.

⁷⁴⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 46:15-20.

⁷⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 83:8-13.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, idrak edilen nesnenin cevher ve renginin var olduğuna ilişkin bilginin, nesnenin görmekle idrak edilen boyut ve rengine ilişkin bilgi ile meydana geldiğini düşünür. Dolayısıyla o, varlık bilgisinin görme idraki bilgisine tabi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu açıdan da, var olmanın görülmeyi sağlayan öncelikli bir fonksiyonu yoktur. Kâdî Abdülcebbâr, idrakin bu nesnelere ilişmesinin var olmaları ile mümkün olmasına karşın, bunların idrake konu olmalarını sağlayan hususun varlıkları olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre aksi taktirde var olma sıfatına sahip her şeyin teorik olarak görülmesinin mümkün olması değil halihazırda bilfiil görülmesi gerekir.⁷⁴²

Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'a göre var olmanın görülmeyi zorunlu değil mümkün kılan mutlak bir illet⁷⁴³ olarak kabul edilmesi de problemi çözmektedir. Buna karşın Nesefî kudret, bilgi, irade, inanç, tat ve koku gibi birçok varlığın görülmemesinin var olmanın görülmeye için yeter sebep olmadığını göstermeyeceğini, var olmanın görülmeyi zorunlu değil mümkün kıldığını, bahsi geçen şeylerin de görülmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.⁷⁴⁴ Ancak Kâdî Abdülcebbâr, halihazırda görülmeyen şeylerin hepsini görmenin mümkün olduğu iddiasını çeşitli imkansızlıkları gerektirmesi bağlamında eleştirmektedir. Ona göre bu iddia, cevher ve araz yapmak gibi güç yetirilemeyen şeylerin hepsine güç yetirilmesini⁷⁴⁵ ya da bütün var olanların hareket etmesini mümkün görmeye benzemektedir. O, bu iddiaların yanlışlığının açık olduğunu ve imkansızlığının diğer ekoller tarafından da kabul edileceğini düşünmektedir. Ona göre, Allah'ın bütün varlıklara ilişkin görmeyi yaratabileceği iddiası, Allah'ın arazda hareket yaratabileceği ya da ma'dûmun görülmesini mümkün kabul etmek⁷⁴⁶ gibi imkansız durumların kabulüne yol açar.⁷⁴⁷ Bu da şahitteki bütün bilgilerin anlamsızlaşması demektir.

⁷⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83:¹⁶⁻¹⁸.

⁷⁴³ Nesefî, *et-Temhîd*, 223:¹.

⁷⁴⁴ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 545:¹²⁻¹⁷, 548:¹¹⁻¹⁴.

⁷⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 115:¹¹⁻¹⁸.

⁷⁴⁶ Ma'dûmun görülmesinin imkansızlığı tüm mezhepler tarafından kabul edilmişse (Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 181:¹²⁻¹⁸; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 98:¹⁵⁻¹⁶; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 536:¹⁷⁻¹⁸.) de, Mu'tezile var olmanın görülmeyi mümkün kılan husus olarak kabul edilmesinin ma'dûmun görülmemesini açıklayamadığını, bu teorinin Allah'ın ma'dûma ilişkin idraki yaratması halinde bunun idrak edileceğinin kabul edilmesini gerektirdiğini iddia etmektedir. (Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 87:¹⁻⁸; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 274:¹³⁻¹⁴; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 376:⁷⁻¹⁰.)

⁷⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 181:¹²⁻¹⁸.

Kâdî Abdülcebbâr, görülmenin görülenin zâtî durumu ile ilişkilendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, aynı mahalde bulunan siyahlık ve tat arasında yalnızca siyahlık görülüyorsa, siyahın görülmesi nedeniyle görülmeyi engelleyecek bir durum olmadığına bilinmesine rağmen tat görülemez olmasından kaynaklandığını kabul etmek gerekir.⁷⁴⁸ İkisi de varlıkla nitelenen bu arazların görme duyusuna konu olması bakımından açık bir fark içermesi, birinin görülüp diğerinin görülmemesi, görülme nedeni olarak var olmanın yeterli bir açıklama olmadığını göstermektedir. Bu açıdan Kâdî Abdülcebbâr, görmenin teorik değil pratik bir sorun olduğunu, görülmesi mümkün olan varlıkların halihazırda görülüyor olması gerektiğini düşünür.⁷⁴⁹ Buna karşın Eş‘arî, cevher, araz, mahdud ya da mahduda hulûl etmiş olmayan bir görülürü görmemenin, görülür olmanın bu şartlarla sınırlı olduğu sonucunu çıkarmayı mümkün kılmadığını düşünmektedir.⁷⁵⁰ Bu çerçevede Mu‘tezile’nin görülmeyi pratikte zorunlu kılan illeti tespiti çabaladığı, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in yaklaşımının ise görülmeyi mümkün kılan illeti önemseydiği söylenebilir.

Var olmanın görülmenin illeti olamayacağını iddia eden Mu‘tezile, varlıkların zâtındaki bir özellik nedeniyle görüldüğünü, her yeniden yaratmada bu özelliğin de yeniden yaratıldığını iddia etmiştir. Ancak farklı varlıkların görülmesinin bunu mümkün kılan farklı sebeplerle açıklanabileceğini kabul eden Mu‘tezile,⁷⁵¹ Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in aksine tek ve ortak bir illet tespitini gerekli görmemiştir.

Ebû Hâşim işitme, koklama ve tatma duyularına konu olan idrak edilirlere ile görülürlerin arasında cins bakımından bir fark olduğunu belirtir. Sayılan idrakler duyuya göre tek cins altında toplanabilirken, görme duyusunun idrak ettiği şeylerin cevher ve araz olmak üzere iki cinsi vardır.⁷⁵² Kâdî Abdülcebbâr renk ve cevherin zâtları itibarıyla buldukları özgün durum nedeni ile idrak edildiklerini düşünmektedir.⁷⁵³ Nîsâbü’rî ise idrakin cevher ve araza tür veya alt tür açısından değil, bu ikisinin kendilerine özgü ve görülmeyenlerden farklı durumları itibarıyla iliştiğini

⁷⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 85¹⁷⁻²⁰.

⁷⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 85¹³⁻¹⁶.

⁷⁵⁰ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 67⁹⁻¹¹.

⁷⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûl*, 274²⁰⁻²⁷⁵⁴.

⁷⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 134¹⁷⁻¹⁹.

⁷⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83⁸⁻¹³; a.mlf., *Şerhu’l-Usûl*, 275¹⁻⁶.

söyler.⁷⁵⁴ Bu çerçevede Mu‘tezile’de görülürlerin tek cins altında toplanması gibi bir çaba görülmediği söylenebilir.

Bu genel yaklaşıma karşın Ebû Abdullah el-Basrî’nin görülürlerin görülmesi için şart olan hususun değişmemesi ve tüm görülürlerde ortak olması gerektiğini kabul etmesi, bunu organla gerçekleşen idrakin keyfiyetinin değişmemesi gerektiği ile ilişkilendirmesi tek illet ile açıklama gerekliliğini savunan bir yaklaşımdır.⁷⁵⁵

Mu‘tezile’ye göre bir örneği görülür olan ve tek cins altında toplanabilen şeylerin hepsinin görülmesi gerekir. Ancak bu durum bütün görülürlerin tek cins altında toplanmasını gerektirmez. Kâdî Abdülcebâr, siyahın zâtındaki bir özelliğten dolayı görüldüğünü söylemenin zâtından ötürü görüldüğünü söylemek olmadığını ve görülürlerin tek cins olmasını gerektirmediğini söyler. Örneğin ona göre kırmızı ve sarı farklı cinsler olmasına rağmen görülme konusunda siyah ile ortaktır.⁷⁵⁶ Renklerin hepsinin görülür olmasını, bir şeyin görülmesinin aynı cinsten olan her şeyin görülür olmasını gerektirmesi ile açıklayan Kâdî Abdülcebâr, renklerin her birini ayrı ve diğer renklere zıt bir varlık olarak düşünse de, renk olmak bakımından tek bir cins gibi kabul etmektedir.⁷⁵⁷

Kâdî Abdülcebâr, cevherin zâtının durumu nedeni ile görüldüğü kabulünün yalnızca cevher cinsine has olabileceği ve farklı cinsler olan cevher ve rengin görülebilmesini açıklama için kullanılamayacağı değerlendirmesini eleştirir, böyle özelliklerin cinse özgü olduğunu kabul etmekle birlikte, idrakin bu tür özelliklerden kaynaklanmadığını söyler.⁷⁵⁸ Bu yaklaşım cinse özgü özelliklerin ortak payda olamayacağını kabul etmekte ve görülmenin daha farklı bir özellikten kaynaklandığını ima etmektedir. Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, cevher ve renk yeniden yaratıldığında görülmelerini mümkün kılan özgün hallerinin de yeniden yaratıldığını, görme idrakine konu olmalarını bu halin sağladığını ve kendisinde bu hal olan her şeyin görülmesinin

⁷⁵⁴ Nisâbüri, *fi’l-Tevhîd*, 382:1-3.

⁷⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 67:9-11.

⁷⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 87:21-88:3.

⁷⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 132:16-133:1.

⁷⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 84:8-15.

mümkün olduğunu söyler.⁷⁵⁹ Bu durumda görülmeyi mümkün kılan husus bu ikisine özgü hal olarak tespit edilmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, görme idraki sonucunda edinilen en belirgin bilginin, cevherin mekanda kapladığı alan (*tahayyüz*) ve renginin kendine özgü durumu (*hey'et*) konusundaki bilgi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁰ Ancak bu yaklaşımın bazı kaynaklarda, onun varlık görüldüğünde edinilen en açık bilgi olduğunu söylediği hususların varlığın görülme nedeni olarak kabul edilmesi sonucunu doğurduğu görülmektedir. *Şerhu'l-Usûl*'de cevherlerin görülmesinin nedeni olarak mekanda yer kaplama (*tahayyüz*) oluş arazlarının görülmesinin nedeni olarak ise durumun (*hey'et*) belirtilmesi,⁷⁶¹ oluş arazlarını görülür olarak nitelmesi ve renklerin görülmesini mümkün kılan husustan bahsetmemesi açısından ihtiyatla yaklaşmayı gerektiren bir bilgidir. Nitekim İbn Metteveyh ve Nîsâbü'rî'nin rengi, cismin idrak edildiği *hey'et* olarak açıklaması da, *hey'et*'in öncelikle renk ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.⁷⁶²

Bu bağlamda *Şerhu'l-Usûl*'de aktarılan bilginin Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesini tam olarak yansıttığı şüphelidir. Ancak Nîsâbü'rî de cevherin görülme nedenini *tahayyüz* olarak ifade etmektedir.⁷⁶³ Bu açıdan, Kâdî Abdülcebbâr'ın özgün hali vurgulayan yaklaşımına karşın ağırlıklı görüşte cevherin görülme nedeni olarak *tahayyüz*'ün kabul edildiği söylenebilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın var olmakla *tahayyüzü* eşitleyen -yukarıda bahsedilen- yaklaşımı⁷⁶⁴ açısından da, cevherin görülme nedeni olarak *tahayyüzü* kabul etmesinin var olmayı görülme nedeni olarak kabul etmesi anlamına geleceği söylenebilir. Bu nedenle onun böyle bir açıklamayı benimsediğini kabul etmek yerine görülmeyi mümkün kılan hususun cevher ve rengin kendilerine özgü hali olduğunu kabul ettiğini düşünmek daha doğru görünmektedir. Ancak kendisinden sonra ağırlık kazanan görüşün cevherin *tahayyüz*, rengin *hey'et* nedeniyle görülmesi olduğu söylenebilir.

⁷⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 87:14-16.

⁷⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 83:13-15.

⁷⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 274:18-20.

⁷⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 248:4; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 72:6-10.

⁷⁶³ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 30:7-24.

⁷⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 84:3-7.

Görülürlerin cevher ve renk olmasından kaynaklanan sorunu yalnızca rengin görülür olarak kabul edilmesi ile çözmek mümkün gibi görünse de, bu yaklaşımın kabul edilmesinin önünde bir engel vardır. Cevher, rengin kendisi ile var olabildiği asıl varlık olduğu için, görülmeyi asıl varlığı bırakıp onun arazi ile açıklamak cevheri araza indirgemek olarak algılanmıştır. İbn Metteveyh'in bu yaklaşımı, renk konusundaki bilginin cevher konusundaki bilgiden daha açık olmasını, böylece renk bilgisinin öncelikli olup cevherin onunla bilinmesini gerektirmesi bağlamında eleştirmesi⁷⁶⁵ bunu göstermektedir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in var olmayı görülmenin illeti olarak kabul etmesi bu sorunun aşılması gibi görünse de, yaklaşımın şahitteki görme tecrübesini açıklama çabası içermemesi açısından görülürlerin ortak noktasını tespit etmekte başarılı olduğunu söylemek zordur.

Nelerin görüldüğü sorusuna verilen cevaplar bu başlığın da tamamlanmasıyla tespit edilmiş oldu. Bu konu ile birlikte kelamda görmenin gerçekleşmesine ilişkin olarak ortaya konulan sistematik açıklamanın tüm öğelerini ele almış olduk. Şimdi de, kelamcıların rü'yetullah konusunu ortaya koyarken bilime yönelik olarak takındıkları genel tavrı incelemek istiyoruz.

2.7. GÖRME PROBLEMİ ÇERÇEVESİNDE KELAMCILARIN BİLİME BAKIŞI

Eldeki ana kaynaklar erken dönem kelamında bilimsel tartışmaların tam bir görünümünü sunmasa da, bugüne ulaşan kelami yazın canlı bir kelam-bilim ilişkisinin varlığına işaret etmektedir. Kelamcılar teoloji yanında çeşitli fizik meseleleriyle ilgilenmiştir.⁷⁶⁶ Ancak kelamda amaç, teolojik sistemin kurgusu ve delillendirilmesidir. Bu nedenle kelamcılarının tavrı ile doğa felsefecilerinin ve bilim insanlarının tavrı tam olarak örtüşmez.⁷⁶⁷ Örneğin renklerin karışması konusu ile ilgili

⁷⁶⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 54¹³-55¹.

⁷⁶⁶ Heinen, "Mutakallimun and Mathematicians", 57-58; Ömer Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 321.

⁷⁶⁷ Türker de erken dönem kelamında doğa bilimlerine ilgi duyulsa da kelamcılarının teorik felsefede benimsenen bilim yöntemi ile bilim yapmadığını belirtmektedir. (Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", 320-321.)

olarak Platon (M.Ö. 427-347), renklerin karışması ile hangi renklerin oluştuğunu ve renklerin neden o renkler olarak algılandığını açıklamaya çalışmaktadır.⁷⁶⁸ Kelamcıların ise problemleri kendi ilgileri bağlamında tartıştığı görülür. Onların, mesela renklerin karışması konusunda öncelikli problemi, bu karışımın karıştırılan insanın fiili mi, karışan nesnenin tabiatı mı, Allah'ın fiili mi olduğunu, yani fiil olarak kime atfedileceği hususudur.⁷⁶⁹ Bu açıdan kelamcılar nesnel oluşu tasvir çabası gösterebilir de, bu çaba kaçınılmaz olarak Allah-alem ilişkisini ortaya koyma kaygısı içermektedir. Böylece kelamcı, varlığa ilişkin değerlendirme yaparken teolojik kaygılarını korumakta,⁷⁷⁰ bu kaygılar çerçevesinde bilim yapmaktadır. Şu halde, yapmaya çalıştıkları şeyin bilim değil, olgunun ilahi fiille ilişkisini çözümlenmek olduğu söylenebilir. Amacı ne olursa olsun, kelamcıların tabiatın işleyişine dair açıklama yapma çabası göstermesi, ilgili konuların bu bağlamda ihtiyaç olduğu kadarıyla ele alınması sonucunu doğurmuştur.⁷⁷¹ Bu çerçevede kelamcılar görme olgusunu da rü'yetullah meselesini çözümlenmek için incelemişlerdir.

⁷⁶⁸ Nicholas J. Wade, *A Natural History of Vision* (Cambridge: MIT Press, 2000), 128-129.

⁷⁶⁹ Ka'bi, *Makâlât*, 260¹⁵-261¹⁰; Eş'ari, *Makâlât*, 403¹³-404³; Bağdâdi, *Usûlü'd-dîn*, 41⁷⁻¹³; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 284¹-286¹³.

⁷⁷⁰ A. I. Sabra, "Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe: On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı", trc. Mehmet Bulğen - Bilal Taşkın, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016): 614; Muhammed Bâsil et-Tâi, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", trc. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010): 150.

⁷⁷¹ Kelamcılarının bilimle kurdukları ilişkinin kelami problemler çerçevesinde şekillenmesi ve sınırlanması doğal karşılanmalıdır. Ancak yalnızca kelamcılarının değil asıl ilgisi bilim olan kişiler de dahil olmak üzere İslâm dünyasında bilimle uğraşan her kesimin dini ihtiyaçları ön planda tuttuğu algısı, konuya ilişkin yazında dikkat çeken bir algıdır. Konu ile ilgili olarak son yüzyılda yapılan çalışmaların ilk önemli örneği Goldziher'in (1850-1921) klasik dönemde Ehl-i Sünnet'in (*orthodox Islam*) bilime karşı olumsuz tavır sergilediği iddiasını savunan 1916 yılında yayınlanan makalesidir. (Bk. Ignaz Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences", trc. Merlin Swartz, *Studies on Islam*, ed. M. L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 185-215.) Makalede bilime karşı olumsuz tavır sergilendiğini gösteren çoğu örnek Hanbelî ve Mâlikî mezhebi mensuplarından alınmıştır. Bu nedenle içeriğin Ehl-i Sünnet'i bütün olarak yansıttığını söylemek zordur. Yazar, müslümanların eskilerin bilimine ('*ulûmu'l-evâil* - '*ulûmu'l-kadîme*) karşı olduğu, bilim ve felsefe ile uğraşmanın sapkınlık (*heresy*) olarak değerlendirilip uğraşanların şüpheli görüldüğü (186, 188) ve bilimin ancak dine faydalı kısmının değerli olduğu algısına sahip olunduğu (187) gibi iddialar öne sürmektedir. Bunu çeşitli bilim dalları bağlamında ortaya koymaya çalışan Goldziher matematiğin miras konusundaki işlevi nedeniyle fazla eleştirilmediğini söyler. Buna karşın ona göre geometri ve geometrik şekiller tepki ile karşılanmıştır. (192-193) Astronomi de namaz vakitleri ve kible bulmadaki işlevselliğine rağmen iyi karşılanmamıştır. (196) Ona göre bunun nedeni nihayetinde bunların eskilerin bilimi olmasıdır. O, Mu'tezile çevrelerinin bile bu bilimlere şüphe ile yaklaştığını söyler. (198-199) Goldziher makalenin sonunda modern zamanlarda bilim karşıtı bir tavır görülmediğini ifade etmektedir. (209) Sonraki süreçte konuya ilişkin çalışmaları şekillendirdiği söylenebilir olan bu makalenin çeşitli açılardan eleştirildiği ve güncel kanaati belirlemekten uzak olduğu görülmektedir. Makale antik bilimlerin İslâm kültüründeki konumunu değerlendirme konusunda sıklıkla hataya düşmekle, (Sabra, "Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe", 612. 3 nolu dipnot.) ayrıca onuncu yüzyıl öncesi örneklem

Mu‘tezile mezhebine mensup alimlerin bilimsel konulara daha fazla değinmesi, onların bilimi esas ilgileri yapıp kelamı bilim çerçevesinde inşa etmeye çalıştıkları izlenimini uyandırabilir. Nitekim Câhız’ın konuya yaklaşımı bu düşünceyi güçlendirmektedir. O, kelamcının felsefeyi -dolayısıyla bilimi- bildiği kadar dini de bilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre ancak böyle bir kimseye alim denebilir. Câhız, tevhidin tabiatların hakikatının ortadan kaldırılması ile mümkün olabileceğini düşünen kimsenin bu tavrını onun acizliği olarak niteler ve tevhidin tabiatlarla uyumsuzluğundan söz edilemeyeceğini belirtir. Bu bağlamda onun varlığa ilişkin bilimsel bilginin dini gerekçelerle revize edilmesini yanlış bulduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bu tavır, tevhide delalet eden alemin delil olma imkanını ortadan kaldırır. Yapılması gereken ise bu ikisi bilgiyi birleştirmektir.⁷⁷² Bu yaklaşım Câhız’ın bilimsel bilgiye en az dini bilgiye verdiği kadar önem verdiğini göstermektedir.

Nesefî, Mu‘tezile’nin rü’yetullah konusundaki akli delillerini aktardığı pasajlarda görmeye ilişkin zikrettikleri şartları ve buna ilişkin delillerini ifade ettikten sonra, ilgili şartların Allah hakkında düşünülemeyeceğini ve bu nedenle rü’yetullahın gerçekleşmeyeceğini Mu‘tezile’nin teorisi çerçevesinde aktarır.⁷⁷³ O, benzer bir tavrı görme konusundaki akli delilleri ele alırken, Mu‘tezile’nin cisim olmanın görülmenin illeti olduğunu kabul ettiğini aktardıktan hemen sonra Allah’ın cisim olmadığı için görülemeyeceğini söylediğini⁷⁷⁴ aktarmakla sergiler. Bu ifadeler mezhep mensubu

ve dayanaklarının zayıf olmasıyla eleştirilmiş ve makalenin İslam dünyasında bilime yönelik tüm tavrıları içermediği vurgulanmıştır. (Berggren, “Islamic Acquisition of the Foreign Sciences”, 314-315.) Makaleye yöneltilecek bazı eleştiriler ve makalenin temel iddiasının bir değerlendirmesi için bk. Muzaffar Iqbal, *The Making of Islamic Science* (Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust, 2009), 78-91. Ancak makalede çeşitli bilimlerin dini açıdan işlevselliği bağlamında önemsendiği iddiasının makaleyi eleştiren isimlerde bile yankısını bulduğu söylenebilir. Örneğin Berggren’in İslam toplumunda kible yönünü bulma gerekliliğinin coğrafyacılığı geliştirdiği, matematik öğreniminin fikhî miras problemlerini çözme, astronominin ise namaz vakitlerini tespit için önemsendiği algısına sahip olduğu görülmektedir. (Berggren, “Islamic Acquisition of the Foreign Sciences”, 312, 316, 318.) Klasik İslam dünyasındaki bilimi yalnızca dini ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen bir faaliyet olarak açıklamak yerine tercih edilebilecek başka yaklaşımlar vardır. Örneğin Pines’in tıp ve kimya gibi bilimlerin pratik faydasından ötürü önemsendiği iddiasıyla (Pines, “What was Original in Arabic Science?”, 329.) yaptığı gibi bilimi faydası için gerçekleştirilen bir çaba olarak tasvir etmek mümkündür. Daha isabetli bir tavır ise, Sabra’nın tercih ettiği gibi “neredeysse bütün müslüman astronomlar gözlem ve hesaplama yeteneklerini dini pratiklerin hizmetine verme arzusunun taşıdığıydı” (Sabra, “Ibn al-Haytham’s Revolutionary Project in Optics”, 86.) diyerek, bilimle uğraşanlar için bilimin asıl hedef olduğunu kabul etmek olsa gerektir.

⁷⁷² Câhız, *el-Hayevân*, 2: 134^{:12}-135^{:6}.

⁷⁷³ Nesefî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 510^{:12-13}, 512^{:4-5}.

⁷⁷⁴ Nesefî, *Tabsıratü’l-edille*, 1: 526^{:6-8}.

birinin dilinden aktarılan ifadelere benzediği için Mu'tezile'nin fiziksel bağlamdaki düşüncelerini teolojiyi belirlemede ana esas olarak kullandığına işaret edebileceği gibi, kurgu Nesefî'ye aitse, Nesefî'nin zihnindeki Mu'tezile imajını anlamaya da yardımcı olabilir. Nesefî, Mu'tezile'nin bu akli delilleri araçsallaştırıp yalnızca rü'yetullahın gerçekleşmeyeceği sonucuna ulaşmaya çalıştığı izlenimine sahip görünmektedir. Halbuki durum, Mu'tezile'nin fiziksel bir olguya ilişkin samimi merakı ve bu merak neticesinde edinilen bilginin teolojik bir konuda kullanılması da olabilir. Nitekim Nesefî böyle bir tavır sergileyerek dokunmaya ilişkin kurguyu şahitteki tecrübeden hareketle teorileştirmekte⁷⁷⁵ ama konu rü'yetullah gibi hassas bir konu olduğunda görme için aynı türde bir teori kurmaktan kaçınmaktadır.

Ancak Mu'tezile'nin kendi kaynaklarında da, görmenin şahitteki gerçekleşme biçimi açıklanırken rü'yetullah meselesi ile ilgisinin kurulduğu görülür. Kâdî Abdülcebâr'ın, *Muğni*'nin rü'yetullah ile ilgili dördüncü cildinde görme teorisini ortaya koyarken görmenin gerçekleşme şekline ilişkin kabullerini, muhaliflerin idrakin Allah tarafından yaratılan bir mana ile gerçekleşmesi, varlığın görülmenin esas olması gibi yaklaşımlarını eleştirmeye geniş yer ayırmak suretiyle kelami ilgisini de ön planda tutarak ortaya koyması ve konuyu Allah'ın görülmesi çerçevesinde tartışması,⁷⁷⁶ Mu'tezile'nin öncelikli kaygısının Allah'ın görülmesi konusundaki yaklaşımını ortaya koymak olduğunu göstermektedir.

İbn Metteveyh, rü'yetullah meselesinin teşbihin nefyi ile ilgisini kurduktan sonra, bu görüşü benimseyenlerin delil olarak kullandığı ayetleri ve onların teşbihi gerektiren hususlardan kaçınmadığını aktarmaktadır.⁷⁷⁷ Ayrıca onun, görmenin engellerini saydıktan sonra bunların cisimlerle ilişkili olup Allah ile ilişkilendirilemeyeceğini, dolayısıyla Allah'ın dünyada görülmesine bir engel olmadığını söyleyerek konuyu -muhalifleri tenkit için bile olsa- rü'yetullah bağlamına taşınması onun da öncelikli kaygısının dini olduğunu göstermektedir.⁷⁷⁸ O, görülme

⁷⁷⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 538¹⁹-540⁴.

⁷⁷⁶ Eserin 4. cildinin 33-88. sayfaları arasında görme teorisi ve Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerinin eleştirisi, devamında ise rü'yetullahın imkansızlığı konusu, öncelikle akli sonra nakli deliller çerçevesinde tartışılmaktadır. (Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 33¹-240⁴.)

⁷⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 1: 207²⁻⁵.

⁷⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 1: 209⁷⁻⁸.

konusunu tecrübi ve bilimsel bir düzlemde ele almasına rağmen, konuyu defaatle Allah'ın dünyada görülmesi hususuna getirmektedir.⁷⁷⁹

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in bilimsel konulara değinirken öncelikli kaygısının inanç konularını belirlemek olduğu açıkça görülür. "Dini kabulün bilimsel açıklamayı belirlemesi" başlığında detaylı olarak ele alacağımız konuya örnek olarak, Eş'arî'nin Allah'ın ahirette görülmesini ispatlamak amacıyla, güneşe bakıldığında tecrübe edilen durumu Allah'ın nur olması nedeniyle görülmemesi rivayetiyle ilişkilendirmesi ve bu rivayetin Mu'tezile'nin lehine değil aleyhine bir delil olduğunu söylemesi⁷⁸⁰ verilebilir. Bu yaklaşımda kaygının dini bilgiyi tecrübi örneklerle açıklamak olduğu görülmektedir. Kâdî Abdülcebbar da, bir önceki başlıkta bu mezheplerin savunduğunu aktardığımız, var olmanın görülmeyi mümkün kılan husus olduğu iddiasında kaygının Allah'ın görülmesinin ispatı olduğunu belirtir.⁷⁸¹

Bu çerçevede kelamcılarının bilimsel konulara değinmekle birlikte, ilgilerinin dini meselelerle ilişkilendirilebilir hususlarla sınırlı olduğu söylenebilir. Bu tavır, bir bilim insanının bilim yapma tavrından uzak ve bilimi araçsallaştıran bir tutum olarak görülmeye müsaitse de, kelamcının ana ilgisinin teoloji olması, tutumunu anlamlı ve haklı kılmaktadır. Kelamcılarının benimsediği bu tutum, bilimsel bilginin tercihi ve teoriye eklenmesi konusuna etkide bulunmuştur. Örneğin ele aldığımız görme konusunda Mu'tezile görmenin dış fiziksel şartlarına, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise iç şartlarına odaklanmıştır. Halbuki normal görme tecrübesi açısından duyumun gerçekleşmesi bu iki grup şartın birlikte meydana gelmesine bağlıdır. Ancak bu mezhepler tarafından görmenin dış ve iç şartların birleştirilememesi, konunun dini kabuller bağlamında ele alınmasından ve asıl amacın mezhebin yaklaşımını desteklemek olmasından kaynaklanmıştır. Daha önce değinildiği üzere Mu'tezile, idraki sıfat olarak kabul etmemesini, bu kabulün duyu organı olmadan görmenin gerçekleşmesini mümkün görmeyi zorunlu kılması ile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise görmenin dış şartlardan bağımsızlığını Allah'ın görülecek olması ile ilişkilendirmiştir.

⁷⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû'*, 1: 209⁷-210⁷.

⁷⁸⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 51⁷⁻⁸.

⁷⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 88¹²⁻¹³.

Ancak unutulmamalıdır ki kelamcılar tam anlamıyla bilim insanı değildir. Onların asıl kaygısı, dini inancın diğer bir bilgi türü olan bilim ile desteklenmesidir.

Kelamcıların bu yaklaşımını tenkit edenler olmuştur. Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), Mu‘tezile’nin bilime yaklaşımını küçümser. O, Ebû Hâşim’in Aristoteles’in *Semâ ve Âlem* eserini inceleme *lütfunda* bulunduğunu, kitabın su yüzeyinin yuvarlaklığı⁷⁸² ile ilgili bölümünü inceleyip suyun bulunduğu kabın şeklini aldığı, dörtgen kaptaki dörtgen, yuvarlak kaptaki yuvarlak olduğu yaklaşımı ile reddiye yazdığını aktarır. Ona göre Ebû Hâşim, Mu‘tezile’nin genel tavrı üzere burhana erişememiş, kavramadığı bir hususu basite indirgeyerek anlamsız bir eleştiride bulunmuştur. O, bu eleştiri nedeniyle, beraber otururken Mettâ b. Yûnus’un (ö. 328/940) parmağı ile ağzından tükürük alıp Ebû Hâşim’in ağzına götürüp tattırdığını ve “buna tuz lazım” dediğini aktarır. Bîrûnî, bu tarzın en uygun muamele olduğunu ve Mu‘tezile ile tartışmanın boş bir çaba olduğunu söylemektedir.⁷⁸³ Ancak Bîrûnî’nin bilimsel birikime yeteri kadar saygı göstermediğini düşündüğü anlaşılan Mu‘tezile’nin bu kadar sert eleştiriyi hak etmediğini söylemek gerekir. Hatta Ebû Hâşim’in Aristoteles’i eleştirebilmesi kayda değer bir bilimsel güven ve bağımsızlık olarak yorumlanmıştır⁷⁸⁴ ve takdir edilmelidir.

Kelamcılarını bilimsel bilgiye yabancılıkla suçlayan diğer bir yaklaşımı Âmirî (ö. 381/992) sergiler. Rü’yetullah konusunu tartışan kelamcılarının görmenin gerçekleşme biçimi konusunda hem bilgisiz hem de konuyu öğrenmeye ilgisiz olduğunu iddia eden⁷⁸⁵ Âmirî’nin, kelamcılara nispet ederek her duyu organı ile her şeyin idrak edilebileceği, şartların uygunluğuna rağmen görmenin gerçekleşmeyebileceği ve görmenin Allah’ın yaratması ile gerçekleşmesi iddialarını

⁷⁸² Aristoteles göklerin dairesel olması nedeniyle, gökler tarafından kuşatılmış diğer elementlerin, sırasıyla toprak, su, hava ve ateşin de dairesel olduğunu söyler. Suyun çukura dolmasının geometrik bir açıklamasını yapan Aristoteles, -yeryüzünün yuvarlaklığı nedeniyle olsa gerek- üçgenin tepe noktası çukurun dibi olmak üzere, üçgenin tabanının oturduğu bir çember düşünür. O, üçgenin tepesinden tabanına çizilen açıortayın kenarlardan kısa olduğunu, bu nedenle çukura dolan suyun kenarlardan çembere uzanan doğru boyunca tabanı aşacağını ve açıortay doğrusunun çemberin sınırına uzatılması suretiyle oluşan doğrunun kenarlara eşit uzunlukta olan kısmına erişeceğini, bu nedenle çukura dolan suyun kendisini çevreleyen çembere uygun olarak dairesel bir yüzeye sahip olacağını söyler. (Bk. Aristotle, *De Caelo* II, trc. J. L. Stocks (Oxford: The Clarendon Press, 1922), 4.287a32-287b14.)

⁷⁸³ Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahdîdü nihâyâti’l-emâkin li tashîhi mesâfeti’l-mesâkin*, thk. P. Bulgakov, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992), 185:¹²-186:¹².

⁷⁸⁴ Heinen, “Mutakallimun and Mathematicians”, 68.

⁷⁸⁵ Âmirî, “el-İbsâr ve’l-mubsar”, *Resâilü Ebi’l-Hasan el-Âmirî*, thk. Sehban Halifat (Amman: el-Câmi’atü’l-Ürdüniyye, 1988), 411:¹²⁻¹⁶.

eleştirilmesi,⁷⁸⁶ konuyla ilgili bilgisinin yetersiz olduğunu düşündüğü kelamcıların Eş'arîler ve Mâtürîdîler olduğunu göstermektedir.

Aristoteles'in mutlak otoritesini benimsememekle İslam dünyasında yaygın bilimsel eğilimin⁷⁸⁷ dışında hareket etseler⁷⁸⁸ ve bilim konusunda bazı tereddütler taşısalar da, kelamcıların görme gibi kimi konularda dönemin bilimi ile yakın ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Üstelik kelamcılar çoğunlukla bilimsel bilgiyi alıcı konumunda olsalar da, tam bir taklitçiliğin esiri olmamışlardır. Onların bilimsel teoriler arasında tercih yaptıkları ve -atomcu varlık teorisinin en önemli örneğini oluşturduğu üzere⁷⁸⁹- aldıkları teoriyi kendi varlık düşünceleri bağlamında bir revizyona tabi tuttıkları söylenebilir. Nazzam'ın, benimsediği göz-ışın teorisini, gözün ışınının idrak edilen şeye tafra ile ulaştığını kabul ederek⁷⁹⁰ ışının hareketini tafra ile açıklama bağlamında geliştirdiği görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, yıldızlar gibi uzak nesnelere görülmesini, bu nesnelere gelen ve gözden çıkan ışınla birleştiğinde o nesneye ulaşan bir doğru oluşturan ışık ile açıklamaktadır. Bu yaklaşımı tevlîd teorisi çerçevesinde ele alan Kâdî, hareket ettirilen şeye temas etmekle ona temas eden şeye temas etmek arasında fiili meydana getirme açısından bir fark olmadığını söyler ve gözden çıkan ışının nesneden gelen ışıkla birleşmesini bu çerçevede açıklar.⁷⁹¹ Bu yaklaşım biçimleri, kabul edilen bilimsel teorilerin, kelamcının varlık düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlanmak suretiyle kelam teorisine eklendiğini göstermektedir. Ayrıca kelamcılarının bilim ile ilişkisinin yalnızca etkilenmeye dayalı bir ilişki olmadığı söylenebilir. Örneğin Bîrûnî'nin koyu bir Aristotelesçi olduğu izlenimini

⁷⁸⁶ Âmirî, "el-İbsâr ve'l-mubsar", 415:¹¹-416:¹².

⁷⁸⁷ Heinen, "Mutakallimun and Mathematicians", 68.

⁷⁸⁸ Âmirî'nin ve Bîrûnî'nin eleştirilerinin Aristoteles'e yeteri kadar değer atfedilmediği algısından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bîrûnî'den aktarılan olayda bu durum açıkça görülmektedir. Âmirî'nin kelamcılarını eleştirdiği risalesinde görmeyi filozofların perspektifinden ele alması ve detaylı ele alamayacağını belirttiği hususları Aristoteles'in *Nefs (De Anima)* kitabının şerhinde ele alacağını söylemesi, onun da kelamcılarını benzer sebeple eleştirdiğini göstermektedir. (Bk. Âmirî, "el-İbsâr ve'l-mubsar", 413:¹-414:¹⁹)

⁷⁸⁹ Örneğin Pines, kelam atomculuğunu Grek ve Hint atomculuğu ile karşılaştırırken, -Hint atomculuğu konusunda daha çok benzerlikleri vurgulasa da- benzerlikler yanında pek çok farklı yaklaşım biçimine de işaret etmektedir. (Bk. Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 95-102, 111-122.)

⁷⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 384:⁹⁻¹¹.

⁷⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 65:⁵⁻¹⁰.

uyandırmasına rağmen göksel cisimlerin değişime konu olmasını benimsemesi, mütakallimlere borcu olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye göre matematikçi Bîrûnî, mütakallimlerin biliminden etkilenmiştir.⁷⁹²

Bilimsel açıklamayı revize ederek varlık görüşüne uygun hale getirip sistemine ekleyen Mu‘tezile ile Eş‘ariler ve Mâtürîdîler’in olgu ve teori arasında kurulan denge konusunda öncelikleri aynı değildir. Mu‘tezile’nin teori kurarken fizik dünyadaki olguyu teoriye makul olarak ekleme kaygısı taşıdığı, ancak tutarlılığı gözardı etmekle itham edildiği görülmektedir. Mu‘tezile’nin, görülmenin şartları olarak zikrettiği karşıda olma, ışığın ilişmesi, yakınlık, uzaklık gibi arazların, arazla kâim olamayacağı nedeniyle renk arazına uygulanabilirliği konusundaki problemi mahalli bu şartlara esas kabul ederek aşmaya çalışması,⁷⁹³ buna karşın Neseî’nin bu yaklaşımın - kendilerine yöneltilen eleştirileri onlara yöneltip- duyu bilgisine güveni zedeleyeceği ve gerçeklikle örtüşmeyen kimi hususları mümkün görmeyi gerektireceği iddiası⁷⁹⁴ önemli bir örnektir. Mu‘tezile’nin yaklaşım biçimi incelendiğinde, araz olan renklerin görülmesi konusundaki tecrübi bilgilerini açıklamaya çalışırken teoriyi değil duyu bilgisini esas aldıkları ve görme konusundaki teorileri çerçevesinde bu tecrübeye uygun makul bir açıklama yapma çabası içerisinde oldukları görülür. Öte yandan Neseî’nin tavrı teori çerçevesinde hareket edip, duyu bilgisini ikinci plana atma eğilimindedir.

Karşıda olmanın görmenin şartı olarak sayılmasına rağmen, zâtının karşısında olması mümkün olmayan gözün aynada kendisini görmesi de teorik tutarlılığın sorgulanmasına neden olmuştur. Mu‘tezile’nin ışının hareketi sebebiyle yüzün karşıda olma hükmünde olduğunu kabul ederek açıkladığı bu durumun, karşıda olma şartının yanlışlığını gösterdiği iddiasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbar’ın ayna ile görmede karşıda olmanın şart olmaktan çıkması açısından bu şarta muhtemel bir itiraz olarak zikrettiği bu durum, tutarlılık adına ortaya atılan iddiaların, olgunun fiziksel durum bağlamında değerlendirilmesini göz ardı ettiğini ima etmektedir.

⁷⁹² Heinen, “Mutakallimun and Mathematicians”, 71.

⁷⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 118:⁵⁻⁸.

⁷⁹⁴ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 548:¹⁷⁻⁵⁴⁹:⁴.

“Görülürün karşıda olmaması ayna ile görülmesine engel değilse, karşıda olmamanın gözle görülmeye de engel olmaması gerekir denilemez, çünkü biz iki durumun farklı olmasının mümkün olduğunu açıkladık.”⁷⁹⁵

Bu itirazın, Mu‘tezile’nin teorisinin olguyu doğru ve yeterli şekilde açıklayamadığını iddia ettiğini söylemek mümkündür. Bilimsel bir hipotezin doğruluğunun kabul edilmesi için olguyu tutarlı şekilde açıklaması beklenir. Bu durumda Mu‘tezile’ye yöneltilen tutarlı olmama eleştirisinin yalnızca ifade biçimindeki problemden değil, fiziksel olarak karşıda olmayan şeyin görülmesinden hareketle olgudan kaynaklandığı ve haklı olduğu söylenebilir.⁷⁹⁶ Bu nedenle Mu‘tezile’ye yöneltilen bu eleştirinin teorik tutarlılığı önemseydiği ve haklı olduğu kabul edilmelidir. Sorun, bu itirazı yöneltenlerin, herhangi bir teoride tutarsızlık bulduklarında haklı olarak eleştirmeleri ancak kendi teorilerinde olguyu anlamsızlaştırmalarıdır.

Kelamcıların deneyi yöntem olarak kullandığı örnekler de mevcuttur. Mu‘tezile kelamcılarının deneyi bir yöntem olarak benimsediği çeşitli bilimsel çalışmalarda gündeme getirilmektedir. Buna yaygın olarak verilen bir örnek, Nazzâm’ın devekuşlarının kor haline gelmiş kömürü yutabilmesinin, kızdırılan çeşitli taşları ve demiri de yutabileceği anlamına gelip gelmediğini deneysel olarak ortaya koyma çabasıdır.⁷⁹⁷ Câhız’ın aktardığına göre Nazzâm’ın denediğinde kızdırılmış demiri bile yuttuğunu gördüğü bu hayvanı birkaç gün bekleyip keserek yuttuğu bu şeylere ne olduğunu görmek için midesine bakmayı planladığını ifade ettiği deneyi, hayvana kızdırılmış bir bıçak yutturmaya çalışan bir *aptal*ın hayvanın ölümüne yol açması nedeniyle akamete uğramıştır.⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 117:1-3.

⁷⁹⁶ Bu problemi, ışığın ilişmesi konusundaki itirazların ilişmenin vurgulanmaması sonucunu doğurmasına benzer şekilde, karşıda olmanın değil ışığın hareket tarzına bağlı doğal durumun vurgulanması ile aşmak mümkün olabilirdi. Ancak, ışığın ilişmesi konusundaki çekincelerin ışığın hareketinin vurgulanmamasına yol açması, karşıda olmanın vurgulanmama ihtimalini ortadan kaldırmış görünmektedir. Her iki hususun da vurgulanmaması, teoriyi gözün sağlıklı olması halinde göreceği iddiasına indirger. Bu iddia ise, sınırları belli bir görme teorisi olmaktan uzaktır.

⁷⁹⁷ Bk. Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 267-268; Heinen, “Mutakallimun and Mathematicians”, 62-63.

⁷⁹⁸ Câhız, *el-Hayevân*, 4: 320⁵-321⁵. Bu deneyin teolojik bir esasla doğrudan ilişkisi sezilmemektedir. Bu açıdan Nazzâm’ın kelamcılığın ötesinde bir merak duygusu ile bilime yaklaştığı söylenebilir. Nitekim bu deneyi Nazzâm’ın bilime ilgisine örnek veren Ess, onun bilime Allâf gibi tam bir

Ka‘bî, havanın bir nesne (şey) olduğunu kabul edenlerin bir kısmının Allah’ın havayı yok edebileceğini ve havanın yerini boşluğun alabileceğini iddia ettiklerini, bunu benimsemeyenlerin dibi delik ama üstü kapalı kaptan suyun akması örneğini havanın var olmasının dünyadaki işleyişin düzenliliğinin devamı için zorunlu olduğunu kanıtlamak amacıyla kullandığını söyler. Bu örnekte suyun akabilmesi için oluşacak boşluğun hava tarafından doldurulması gerekir.⁷⁹⁹ Eş‘arî ise, üstten hava girmedeği için alttan suyun akmadığı iddiasını, benzer durumda cıvanın akmaya devam etmesi nedeniyle kabul etmez.⁸⁰⁰

Kâdî Abdülcebâr, görmenin ancak iki gözün arası ile nesne arasında bir miktar boşluk olması halinde gerçekleşeceğini belirtir. O, bu iddianın kaynağını şu cümleyle ortaya koyar:

“Çünkü denediğimizde iki gözün ortasında olan şeyi görmenin imkansız olduğunu anladık.”⁸⁰¹

Çok sıradan görünen bu ifadenin onun tecrübi bilgiye önem verdiğini gösterdiği söylenebilir.

Mu‘tezile’nin tecrübi bilgiyi teorik sistemini geliştirirken kullandığı açıktır. Nîsâbûrî’nin renkler konusunu ele alırken teorik açıklamanın bir kanıtı olarak, siyah elbisenin üzerine giyilen ince beyaz elbisenin algılanan renginin elbisede meydana gelen yeni bir renk olmamasını zikretmesi, bu yaklaşıma diğer bir örnek olarak verilebilir.⁸⁰²

Eş‘arîler’in de deneysel yaklaşım sergilediği örnekler mevcuttur. Bağdâdî, hayat için bünyenin şart olmadığını göstermek amacıyla, küçük parçalara ayrılan yılanın her bir parçasında canlı imişcesine hareket bulunmasını örnek olarak kullanmaktadır.⁸⁰³

kelamcıdan daha fazla ilgi duyduğunu iddia etmektedir. (Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 270, 279, 286.)

⁷⁹⁹ Ka‘bî, *Makâlât*, 483:6-11.

⁸⁰⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 272:3-10.

⁸⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 66:3-4.

⁸⁰² Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 117:13-16.

⁸⁰³ Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, 29:17-30:2.

Eş'arî, tecrübi bilgiyi teorisini kurmak için olmasa da, teorisini desteklemek için kullanır. O, Hz. Peygamber'in Allah'ı nur olduğu için dünyada göremediğine dair rivayeti tecrübi bilgi çerçevesinde değerlendirir. İnsan gözü, yaratılmış nurları bile hakikati üzere idrak etmekten acizdir. Eş'arî bu durumu güneşe bakma ile açıklar. İnsanın güneşin merkezine gözünü dikip uzun süre bakması halinde tecrübe ettiği göremezliği, gözün nurunun çoğunun gitmesi (görme yetisinin zayıflaması) olarak açıklayan Eş'arî'nin bundan çıkardığı sonuç, dünyada güneşe bakmaya bile dayanamayan gözün Allah güçlendirmedikçe ona bakamayacağıdır.⁸⁰⁴ Bu yaklaşım, tecrübenin teoriyi açıklamada kullanılmasına iyi bir örnektir.

Cüveynî, alemin işleyişi konusunu incelerken -muhalif görüşü tenkit için de olsa- tecrübeye dayalı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin o, havanın i'timâdı konusuna yaklaşımları ele alırken, Cübbâî'nin havanın yükselici Ebû Hâşim'in ise ne yükselici ne de alçalıcı olduğu, kendisinde rüzgarın i'timâdı gibi zorlayıcı (*müctelib*) bir i'timâd meydana gelmedikçe sükun üzere olduğu iddialarını tecrübi bilgi ile yanıtlama gayreti gösterir. Ona göre, havanın yükselici olmadığını gösteren şey, kazılan çukurlara hava dolmasıdır. Öte yandan hava ile dolu bir tulum suya daldırıldığında havanın sağa sola gitmeyip yükselerek suyun üzerine çıkması da, Cüveynî'ye göre Ebû Hâşim'i yanlışlar.⁸⁰⁵

Bu örnekler çerçevesinde kelamcıların salt akli çıkarımlarla hareket etmemekte, deney yoluyla bilgi edinme çabası göstermekte oldukları söylenebilir.

Bilimsel bilgi konusunda olumlu tavrına rağmen kelam ulemasının bilimsel bilginin güvenilirliği ile ilgili sorunlar olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Ka'bî felsefecileri eleştirirken, bir kısmının matematik bir kısmının geometri yöntemini benimsediğini ve benimsediği yöntemi mutlak doğru kabul edip diğer yöntemi eleştirdiğini söyler. Onun, bazı felsefecilerin balığın suda nefes aldığını, başkalarının ise balığın ne suda ne de dışarıda nefes almadığını iddia etmesi, bazılarının duyulurların duyuda intibasının oluştuğunu yani duyunun alıcı konumda olduğunu diğer bazılarının ise duyu kuvvetlerinin duyulurlara iliştiğini kabul etmesi

⁸⁰⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 51:2-10.

⁸⁰⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 502:14-503:2.

bağlamında⁸⁰⁶ doğa felsefesini ortak kanaate ulaşamaması bakımından eleştirdiği görülür.

Dönemin bilimine eleştirel bakış ve bu bilgiye güvensizlik, Kâdî Abdülcebâr'ın bakış açısını da etkilemiştir. Örneğin, doktorların çeşitli hastalıklara yakalanması, hastalanan yakınlarını tedavi etmekten aciz kalması ve tıp bilgisinin çok ileri olduğunu söylediği Sâbiî'lerin hayat süresinin sağlığını önemsemeyen fakirler ve cahillerden çok kısa olması, onun tıp konusunda ihtiyatlı davranmasına, ilaçların fail olmadığı gibi sıhhati sağlayan ve hastalıkları yok eden tabiatları da olmadığını vurgulamasına neden olmuştur. Doktorların dini inkar ettiği ve müslümanları aşağılayıp hastalara tıp etiğine uygun olmayan şekilde muamelede buldukları kanaati,⁸⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr'ın tıba yönelik güvensizlik ve tenkidinin bir nedeni olabilir. Mu'tezile'nin bilim olarak tıba eleştiri ve güvensizliği, tıbbın katı bir gelenek bağlılığı göstermesi ve teoriyi değil pratik faydayı öncelemesi ile de ilişkilendirilmiştir.⁸⁰⁸

Mu'tezile'de nadiren karşılaşılan bilimsel açıklamaya güvensizlik hissini, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'de uç bir noktaya taşındığı ve bilimsel açıklamanın anlamsızlaştırılmasına yol açtığı görülür. Şimdi bu hususu ele alalım.

2.7.1. Dini Düşüncenin Bilimsel Açıklamayı Anlamsızlaştırması

Mu'tezile Allah'ın görülmeyeceğini kanıtlamak için şahitteki durumu gaip için de geçerli kabul etmiş, Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye uleması ise bunun zıttı olan bir tavır sergileyerek, rü'yetullahın mümkün olduğunu kanıtlayabilmek için görmenin açıklama biçimini Allah'ın görülmesini de kapsayabilecek şekle dönüştürmüş, ama bunu yaparken görme tecrübesinin şahitteki gerçekleşme biçimini anlamsızlaştırmıştır.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, görmenin gerçekleşme biçimini açıklamada gösterdiği isteksizlik ve açıklanamaz gördüğü hususları vurgulamakla ilâhi iradeyi öne çıkardığını düşünmektedir. Ancak bu mezheplere mensup alimlerin nesnel açıklama

⁸⁰⁶ Ka'bî, *Makâlât*, 76⁶-77⁸.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü delâil*, 2: 621¹⁴-623²

⁸⁰⁸ Heinen, "Mutakallimun and Mathematicians", 64-65.

yapma konusunda takındığı bu olumsuz tavır, âdet konusundaki tutumlarıyla örtüşmemektedir. Bozulma ihtimali baki kalmakla birlikte bir düzenin varlığını güçlü şekilde savunan âdet düşüncesi görme ile ilişkilendirilmesine ve görmenin tecrübe edilen durumu âdet ile açıklanmasına rağmen, problemleri kimi durumlar açıklama çabasını anlamsızlaştıracak şekilde yorumlanmaktadır. Amacın rü'yetullahın gerçekleşeceğini kanıtlamak olduğu, bunun da görmeyi Allah'ın iradesine bağlamak ve başka hiçbir şart öngörmek yoluyla yapılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan bu mezheplerin yaklaşımlarının bilime engel olduğu söylenmemeli, ancak bilime yaklaşımın inanç tarafından net bir şekilde belirlendiği kabul edilmelidir.

Bâkılânî'nin Allah'ın şu anda görülmemesinin nedeni olarak gözdeki idrak azlığını ve görmenin yaratılmamasını ifade ettikten sonra bazı tecrübi durumları iddiasını kanıtlamak için kullandığı görülür. Bu durum, rü'yetullah konusundaki yaklaşımını kanıtlamak için tecrübi ve bilimsel verileri kullandığını göstermektedir. Ancak açıklama biçimi fiziksel çevrenin duyuya etkisini anlamsızlaştırmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Ona göre insanın görememesine rağmen at, kedi gibi birçok hayvanın sûret ve kişileri gecenin karanlığında görmesinin nedeni Allah'ın insanın gözünde yaratmadığı bu şeyleri görmeyi sağlayacak idraki onların gözlerinde yaratmasıdır.⁸⁰⁹ Neseî de kedilerin, pek çok böcek ve haşeratin geceleyin zifiri karanlıkta bile gördüğünü, yarasanın ise ışık olmasına rağmen gündüz vakti görmediğini söyler. Neseî'nin bundan çıkardığı sonuç, görmeye ilişkin ileri sürülen ışığın varlığı gibi şartların güvenilmez olduğu, görmenin Allah gözde görmeyi yarattığında gerçekleştiğidir.⁸¹⁰ Onun bu tavrı, kendi varlık teorisi açısından sorun oluşturmaya da, herkesin ortaklaşa kabul edebileceği tecrübi bir temel arayışını dışlamaktadır.

Eş'arî, âdet düşüncesini zıttı gerçekleşmesi mümkün olmakla birlikte tecrübi olarak belli bir şekilde gerçekleşen durumlar olarak tasvir eder. Örneğin ateşin yukarıya, taşın aşağıya hareketi tersi gerçekleşmesi imkansız olmayan âdetlerdir. İçinde su olan alt tarafı delik bir kabın üstü kapatıldığında içindeki suyun delikten akmasını âdet olarak adlandıran Eş'arî, âdetin nakzı ile bunun tersinin

⁸⁰⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:14-17.

⁸¹⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 561:12-15.

gerçekleşmesini de mümkün görür. O, üstten hava girmediği için alttan suyun akmadığı iddiasını, benzer durumda cıvanın akmaya devam etmesi nedeniyle kabul etmez ve benzer durumun ikisinde aynı sonucu doğurmamasını illetlendirmenin yanlışlığına yorumlar.⁸¹¹ Eş‘arî’nin tavrı, illetlendirmedeki hatayı vurgulaması açısından olumlu olmakla birlikte, sebepleri net olarak belirlenemeyen ve tutarlı bir şekilde açıklanamayan durumları âdet olarak adlandırması bakımından, zamanın bilimine ya da açıklama çabalarına mesafeli durduğunu göstermektedir. Ancak Eş‘arî’nin tavrının daha karmaşık bir açıklama geliştirme yoluyla süreci anlamaya yönelik bir çaba içermediği görülmektedir. Örneğin o, ikisinin de sıvı olduğunu söylediği su ile cıvanın farklılığını ya da cıvanın gerçekten hava girmeden akıp akmadığının tespit edilmesi gerektiğini vurgulayabilirdi. Onun tavrı ise, bu konularda genelde yaptıkları, açıklanamayan durumu açıklamaya çalışmak yerine ilâhî irade ile ilişkilendirmek olarak göze çarpmaktadır.

Mâtürîdî’nin, dönemindeki bilimsel açıklama çabalarına güven duyan bir tavrı benimsememesinin sebeplerinden biri, aşağıdaki alıntıda görüldüğü üzere, o dönemde bilimsel açıklama çabalarının kanıt bakımından yetersiz ve fazla varsayım içeren mahiyette oluşudur.

“Sonra, Nazzâm’ın Sümeniyye’ye yönelik delilleri gibi bir tekellüfe girişmek, fayda vermeyen şeylerdendir. Nazzâm, balıkların tabiatında nem ve soğukluğun hakim olduğunu, balığın sıcaklık ve kuruluğun hakim tabiat olduğu kıyıya vurduğunda bunların onun tabiatına hakim olup onu öldürdüğünü zannetmiştir. Buna benzer şekilde o, bütün zıt tabiatların biri diğerine hakim olduğunda onu yok ettiğini zannetmiştir. ... Ona göre yarasanın gözü zayıftır, insanın güneşe bakması halinde görme yetisinde meydana gelen azalmaya benzer şekilde, güneşin ışığı yarasanın görme yetisini ortadan kaldırır. Nazzâm, güneş battığında yarasanın görmesini engelleyen sorun ortadan kalktığı için artık gördüğünü, ancak hava iyice karardığında tekrar göremez hale geldiğini zannetmiştir. Ona göre aslanın ise görme yetisi güçlüdür, gündüz başkalarından iyi görür, geceleyin görmesini engelleyen şey onu başkalarından daha az etkiler. Ebû Mansur (ra) şöyle dedi: Bunların hepsi boş (abes) sözdür. Söylenmesi gereken, bu canlıların bu şekilde yaratıldıkları ve bu tabiata sahip kılındıklarıdır. Bazı cevherler gökte uçar, başkası suda yüzer, üçüncüsü karada yürür. Böylesi illetlendirme çabası (tekellüf), alemlerin rabbine tahakküm etmek, kendisine izin verilmeyen ve

⁸¹¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 272:³⁻¹⁰.

kavrayamadığı hususta sebep tespit etmektir (i'tilâl). Bunlar, dinin açıklamayı üstlendiği şeyler türünden değildir.”⁸¹²

Bu metinde bağlamın, yarasanın gece görüp gündüz görememesi gibi örneklerden hareketle bilginin imkanını reddeden sofistlerin eleştirilmesi⁸¹³ olması nedeniyle Mâtürîdî'nin amacının bu düşünce sahiplerinin hiçbir açıklamayı kabullenmeyeceğini vurgulamak olduğu düşünülebilir. Ancak bu tavır yalnızca sofistlerin eleştirisi esnasında ortaya çıkmamaktadır. Çeşitli organ ve duyu organları hakkındaki yetersiz bilgi, örneğin işitme duyusu ve işitmenin gerçekleşme biçiminin ya da elin sertlik ve yumuşaklığı hissedebilmesine rağmen bunun nasıl gerçekleştiğinin Mâtürîdî'yi ikna edecek şekilde açıklanamaması, onu bu tür durumları da hakikati açıklanamayan hususlar olarak değerlendirmeye⁸¹⁴ itmiştir. Mâtürîdî'nin böylesi açıklamaları Allah'a tahakküm olarak değerlendirmesi ve konunun din ile ilgisinin bulunmadığını ifade etmesi bilimsel bilgiye dini bilginin tamamlayıcısı olarak bakılması hususundaki çekincelerine işaret etmekte, maddi olguların açıklanması çabasını insan kavrayışının dışında kalan bir husus olarak görmekle değersizleştirmektedir.

Bâkîllânî, idraklerin Allah tarafından yaratıldığı ve dış şartlardan bağımsız olduğu iddiasını tecrübi bir temele oturtmak ister. Bu yaklaşım onun şahitteki tecrübeyi yaklaşımını desteklemek ve kanıtlamak için kullandığına diğer bir örnektir. Ayrıca kanıt olarak kullandığı durumu kendi gözleri ile gördüğünü özellikle belirtmesi şaşırtıcı bulduğu bu hususa ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

“Bazı canlılar oldukça alçak sesleri duyarlar, buna karşın çok yüksek sesleri duymazlar, bu iki ses tek vakitte, eşit mesafede var olsa da -ki biz bunu gözümüzle gördük-. Kulağı az işiten bazı kimseler, yanında bir kimse çok kısık sesle, başka bir kimse de çok yüksek sesle konuştuğunda, kısık sesi duyarken çok yüksek sesi duymaz. Bunun nedeni, biraz önce bahsettiğimiz gibi, Allah'ın o kişinin işitme duyusunda kısık sesin idrakini yaratması ama yüksek sesin idrakini yaratmamasıdır. Benzer şekilde Allah'ın

⁸¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 224:⁸⁻¹⁹.

⁸¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 222:⁵⁻⁷.

⁸¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 166:²⁻⁵.

gözümüzde küçücük karıncanın idrakini yaratması ama kocaman bir filin idrakini engelleyen bir mâni yaratması mümkündür.”⁸¹⁵

Alıntıdan hareketle, Bâkılânî'nin tavrını belirleyen hususun da dönemin biliminin kimi durumları makul düzeyde açıklayamaması olduğu yorumunu yapmak mümkündür.

Nesefî, Nazzâm'ın sesin cisim olduğu ve hareket edip kulak kanalına girdiği⁸¹⁶ iddiasını, sesin araz olduğu ve hareketinin mümkün olmadığı iddiası ile eleştirir. Nesefî pratik bir durumdan hareket edip, o günün şartlarında eldeki teorilerle açıklanamayan bir hususa dikkat çeker. O, bir kişinin sesini, dörtbir yanında bulunan bin kişinin aynı şekilde duymasının, bir cismin birden fazla mekanda bulunamaması nedeniyle açıklanamaz olduğunu iddia eder. Nesefî bu problemin, herkes sesi tam olarak duyduğu için herkesin sınırlı bir ses duyduğu yaklaşımı ile de açıklanamayacağını düşünmektedir.⁸¹⁷ Öte taraftan kişiden meydana gelen sesi “tek bir ses” olarak adlandıran Nesefî, bireysel tecrübenin dinleyenlerin bu kişinin sesini duyduklarını kesin olarak gösterdiği kanaatindedir.⁸¹⁸ Ancak Nesefî, tespit ettiği bu problemi aşmanın yolunu aramıyor görünmektedir. Bunun da ötesinde o, açıklama çabasının anlamsızlığını savunmaktadır.

“Akıllı kişinin hakka dönmesi, delillerine tabi olması, ehline uyması, üzerinde düşünüldüğünde ya da üzerinde düşünüp hatalarını gören kimse konuyu çocuklara ve sıradan halka açıkladığında hatası ortada olduğu görülen bu tür boş söz ve vesveselerin peşine düşmesinden yeğdir.”⁸¹⁹

Bu yaklaşımların o dönemdeki açıklama imkanlarının yetersizliği ile ilişkilendirilmesi mümkün olmakla birlikte, insanlığın bilgi birikiminin kümülatif doğası düşünüldüğünde⁸²⁰ açıklama çabasının görülmesi arzulan bir tercih olduğu

⁸¹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 183:⁶⁻¹³. Alıntıda duymak kelimesi ile tercüme edilen yerlerde idrak etmek ifadesi geçmektedir ancak bu ifadeyi dile uygunluk açısından duymak kelimesiyle çevirmeyi tercih ettik.

⁸¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 384:¹³⁻¹⁴, 385:¹¹⁻¹⁴.

⁸¹⁷ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 560:¹¹⁻²⁰.

⁸¹⁸ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 561:¹⁻⁴.

⁸¹⁹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 561:⁴⁻⁷.

⁸²⁰ Bir açıklamanın gelişmesi ve gerçekliğe daha uygun bir teori haline gelmesi ya da yetersiz bir açıklamanın reddedilerek yeni bir açıklama geliştirilmesi ancak ilke olarak açıklama çabasının benimsenmesi ile mümkündür. Bu nedenle bilimin ilerlemesi konusunda nasıl bir teori tercih edilirse edilsin, açıklama çabasının gerekliliği kaçınılmaz bir husustur.

açıktır. Nitekim açıklanamadığı için çevresel şartlardan bağımsız şekilde Allah'ın iradesine atfedilen bu olgular bugün açıklanabilmektedir.

Açıklanamadığı iddia edilen hususların ilâhî iradeye nispet edilmesi, bu olgular açıklanabilir olduğunda ilâhî iradenin müdahale alanını sınırlamakta ve boşlukların tanrısı⁸²¹ problemine yol açma ihtimali taşımaktadır. Halbuki bu mezheplerin yaklaşım olarak düzenin varlığını ve pek tecrübe edilmese de âdetin bozulabilir olmasını savunmaları ve açıklama çabasını anlamsızlaştırmayan bir tavır sergilemeleri, bilimsel olarak reddedilemez bir yaklaşımın inşası olabilirdi. Böylece teoriye yöneltilebilecek en önemli itiraz, en iyi bilimsel açıklamanın en az varsayım içeren teori olduğunu ifade eden basitlik ilkesi⁸²² çerçevesinde yapılan itiraz olurdu. Ancak bu mezheplerin bilime güven duymadığı, bu güvensizliğin bilimsel açıklamanın anlamsızlığına yol açacak yorumlara neden olduğu söylenebilir.

Sebebi ikna edici olarak tespit edilemeyen konularda ilgili uzmanlara güven eksikliği, Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in ortak tavrı olarak tespit edilebilir. Bu kelamcılarının yaklaşımlarındaki farklılığı ise, sebebi bilinebilir olarak kabul edilen konulardaki anlaşmazlıklar oluşturmaktadır. Örneğin Mu'tezile tıbbın bilim olması konusuna ihtiyatla yaklaşırken,⁸²³ Eş'arîler ve Mâtürîdîler hemen her konuda açıklanamazlığı esas kabul etmektedir.

Mu'tezile'nin kanaatinin ise, açıklanamayan olguların makul çerçevede anlaşılmasının mümkün olduğu düşüncesine dayandığı söylenebilir. Atın, görmediği, kişnemesini de işitmediği kırsağın kokusunu bir iki ok atımlık mesafeden ya da yandaki ahırdan alabilmesini, açıklanamayan ama tecrübe edilen bir vakıa olarak

⁸²¹ Boşlukların tanrısı ifadesi, bilimsel çabanın açıklayamadığı maddi olguları tanrıya nispet ederek açıklamak anlamında kullanılmaktadır. Yaklaşımın taşıdığı problemler nedeniyle din-bilim ilişkisinde önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilmediği ve teistler tarafından güçlü şekilde savunulan bir delil olmadığı kanaati hakimdir. Yaklaşımın muhatap olduğu en genel eleştiri, böylesi açıklanamadığı düşünülen hususların tanrının irade ve yaratmasına bağlanmasının, bu problemler bilimsel açıklamaya konu olup açıklanabilir hale geldiğinde bilimin zamanla her şeyi açıklayacağı ve alemde tanrının müdahalesine açık olduğu düşünülebilecek bir alan kalmayacağı iddialarına fırsat vermesidir. (Ernest Simmons, "God of the Gaps", *Encyclopedia of science and religion*, ed. J. Wentzel - Van Huyssteen (New York : Macmillan Reference ; Thomson Gale, 2003), 382-384; Hasan Özalp, "Boşlukların Tanrısı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası* 58 (2013/2): 108-112, 121-122.)

⁸²² Basitlik ilkesi hakkında detaylı bilgi için bk. Alan Baker, "Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2016 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/simplicity/>.

⁸²³ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâil*, 2: 620⁵⁻¹⁰.

zikreden Câhız, bu durumu nazar değmesine örnek olarak kullanır. O, nazarı çok değen bir kişinin hoşuna giden bir şey gördüğünde gözünden sıcaklık çıktığını hissettiğini söylediğini Asma'î'den (ö. 216/831) aktararak olgunun göz ve gözdeki ışının yoğunluğu ile ilgisini kurar ve bunu bakma esnasında gözden birşeylerin çıktığının en büyük delillerinden biri olarak kabul eder.⁸²⁴ Bu yaklaşım, bir taraftan bilimsel bir teoriyi gözlemlerle desteklemekte, öte taraftan Câhız'ın açıklanamayan durumların varlığının farkında olarak başka açıklanamaz durumları makul çerçevede anlama eğilimini göstermektedir. Bu tavrı Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in yukarıda ifade ettiğimiz tavrının karşısına konumlandırmak mümkündür.

Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye kelamcılarının dini bilgiye bakışı yalnızca bilimsel açıklamanın anlamsızlaşmasına neden olmaz. Bu ekollere mensup alimler, bazı durumlarda bilimi dini bilgiden hareketle inşa ya da en azından revize etmektedir. Şimdi bu konuyu ele alalım.

2.7.2. Dini Kabulün Bilimsel Açıklamayı Belirlemesi

Görmenin açıklanması hususunda tercih edilen yorumlar, dini bilgi-bilimsel bilgi etkileşimini anlamaya yardımcı olabilir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, görmenin Allah'a ve meleklerle nispet edilmesi nedeniyle, bu duyumun ilgili varlıkların tamamını kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu bağlamda görme, Mu'tezile'nin iddia ettiği şartlardan bağımsız olarak gerçekleşen bir duyum olarak kabul edilmiştir.

Mâtürîdî, rü'yetullahı bu dünyadaki tecrübi bilgimizin dışına çıkarabilmek ve en azından kabul edilip yorumsuz bırakılmasını sağlayabilmek için birden fazla durumun görme olarak adlandırıldığını söyler. Ona göre görme olarak adlandırılan bir durumun hakikati ancak bu özel olguya ilişkin bilgi ile bilinebilir. O, görme olarak adlandırılan bir olguya ilişkin özel durumun bilinmemesi halinde, bu olgunun görme olarak adlandırılması ve hakikati konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁸²⁵ Bu yaklaşım görmeyi halihazırda bilinen şekli ile sınırlamama eğilimini desteklemekte ve aynı adla anılacak alternatif gerçekleşme biçimlerini

⁸²⁴ Câhız, *el-Hayevân*, 2: 141²-142¹².

⁸²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146⁵⁻⁷.

mümkün görmektedir. Yaklaşımındaki kaygının dini olduğu ve görmeyi dini bilgi çerçevesinde açıkladığı, iddianın rü'yetullah meselesi bağlamında ortaya atılmasından anlaşılmaktadır.

Pezdevî'nin işitmenin sesin değil kelamın idraki olduğunu söylemesi, görmenin renklerin değil varlıkların idraki olduğunu söylemesi⁸²⁶ ile aynı kaygıya işaret eder. Görme, fizik şartlardan kurtarılmadan rü'yetullahın gerçekleşmesi iddia edilemez, bu nedenle dış değil iç şartın esas olduğunu kabul etmek, görme idrakinin dış şartlardan bağımsız olarak gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Kulak ile sesin idrak edildiğini söylemek, dış şarta önem atfeder. Halbuki işitme duyusu ile sözün idrak edilmesi, olguyu fiziksel bağlam olan sestten ayırır, soyut olarak nitelenebilecek bağlamın, sözün idrakle ilişkisini kurar.

Allah'ın ve meleklerin görülmesi ve görmesi konularına yaklaşımlar incelendiğinde, bu mezheplerde dini kabullerin görme konusundaki açıklamayı belirlediği anlaşılmaktadır.

Eş'arî, cisim, araz, sınırlı ya da sınırlıya hulûl etmiş olmanın görülür olmanın şartı olarak belirlenmesini anlamsız bulur. Ona göre görülürler, bu sayılan varlıklar grubundan oldukları için görülür olmazlar. Eş'arî yaklaşımını Allah hakkında fail kavramının kullanımı ile açıklamaktadır. Ona göre fail cisim olduğu için fail olmadığından ötürü, Allah da fail olarak adlandırılabilir.⁸²⁷ Failin bu sıfatı almasının nedeninin cisim olması ile ilişkilendirilmemesi, dini bilginin, yani Allah'ın fail olarak kabul edilmesinin doğurduğu bir sonuç olarak yorumlanmaya müsaittir. Allah'ın cisim olmaması ancak fail olması, dini bilginin belirlediği bir husus olarak failiğin cisim olmakla ilişkilendirilemeyeceğini göstermektedir. Benzer şekilde, Allah'ın görüleceğinin kabul edilmesi, görmenin yalnızca cisim ve araz gibi varlıklarla ilişkilendirilebileceği iddiasını çürütmektedir. Eş'arî'nin bu kabulü görme konusundaki yaklaşımın temeli yapması, dini kabulün bilimsel bilgiye yaklaşımı belirlediğini göstermektedir.

⁸²⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 90⁷⁻⁹.

⁸²⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, 67⁹-68³.

Allah'ın maddi kısıtlamalar söz konusu olmaksızın görmesi, görmenin gerçekleşmesini açıklama konusunda delil olarak kullanılır.⁸²⁸ Bâkılânî'nin örtünün görmeye engel olmayacağını Allah'ın yerin altındakileri gördüğü bilgisi ile kanıtlamak istemesi, tecrübi durumla dini bilgiyi birleştirilmesine bir örnektir.⁸²⁹ Halbuki Allah'ın görmesinin, görme idraki açısından insanın tecrübesi gibi algılanmasına rağmen insanların ihtiyaç duyduğu araçlara ihtiyaç duymadığı ve gerçekleşme biçimi açısından farklı olduğu kabul edilmektedir. Cüveynî'ye göre Allah'ın kullarında gerçek bir idrak yaratmasına rağmen kendisinin buna sahip olmadığını söylemek, kula ondan üstün bir sıfat vermektir ve yanlışlığı açıktır.⁸³⁰ Bu nedenle görme idraki Allah'ta ve insanda benzeşir. Ancak Cüveynî, Allah'ın duyu organına sahip olmakla nitelenmekten münezzehtir olduğunu, nazar ve istidlal olmaksızın bilmesi gibi duyu organına ihtiyaç duymaksızın görülürleri idrak ettiğini söyler.⁸³¹ Bu açıdan Allah'ın görmesinden hareketle görmenin gerçekleşme biçimine ilişkin yorum yapmak, görmenin görme idraki olarak anlaşıldığı ve insani tecrübe bakımından gerçekleşme biçiminin önem taşımadığının düşünüldüğü anlamına gelmektedir. Nitekim Cüveynî Allah'ın yarattığı şeyleri, yönden münezzehtir olarak görmesi nedeniyle yönsüz görülmesinin de mümkün olacağını kabul etmektedir.⁸³²

Nesefî, teorisini belirleyen hususun tecrübe değil haber olduğunu oldukça açık bir şekilde ifade eder. O, Allah'ın görmesi bilgisinden hareketle, görmenin şartları olarak sayılan hususların görmenin gerçekleşmesi için gerekli şartlar olmadığını, görmenin gerçekleşmesinde tespit edilen fiili durumlar olduğunu düşünür. Bu kabul onu, bu şartlar dışında gerçekleşen bir görme tecrübesine ilişkin herhangi bir bilgiye sahip olmasa da, güvenilir olanın vehim/zan değil delil olduğunu düşünmesinden dolayı, görmeyi şartlardan bağımsız bir olgu olarak kabul etmeye itmiştir.⁸³³ Nitekim o, görmenin şartları olarak sayılan hususların geçersiz olduğunu iddia eder.⁸³⁴ Nesefî de Allah'ın aletle görmekten yüce olması ve bu şartlarla ilişkilendirilmeksizin

⁸²⁸ Nesefî, *et-Temhîd*, 223:⁹⁻¹⁰.

⁸²⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182:⁴⁻⁶.

⁸³⁰ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, 31:¹⁴⁻¹⁷.

⁸³¹ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, 31:⁹⁻¹¹.

⁸³² Cüveynî, *el-İrşâd*, 181:⁵⁻⁶.

⁸³³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 579:¹⁵⁻¹⁹.

⁸³⁴ Nesefî, *et-Temhîd*, 223:⁷⁻⁸.

görmesini görme için böyle şartlar bulunmadığına yorarak konuyu dini bilgi ile belirlemenin bir diğer örneğini vermektedir.⁸³⁵

Meleklerin görülmesi konusundaki dini bilgiler de, bu mezhepler tarafından görme duyumunun şartlarını belirlemek için kullanılmıştır. Eş'arî melek ve cin gibi varlıkların görülmesini engelleyen şeyin, onların idrak edilmesini engelleyen mâni olduğunu kabul eder. Hatta bu varlıkların görülmemeye nedeninin cisimlerinin incelikleri olduğu iddiasını, rikkati görme engeli olarak kabul etmediği için benimsemez.⁸³⁶ Bâkılânî de görmenin tek engelini idrake zıt olan şeyin gözde bulunması olarak kabul etmesine rağmen, latîf olanın idrakin artması ile, örtülü olanın (mahcub) idrakin güçlenmesiyle -Mu'tezile'ye göre de- ışının artıp örtünün deliklerine nüfuz etmesiyle görüldüğünü söyler. Ona göre canını vermekte olan kişi ölüm meleğini, melekler birbirini, Hz. Peygamber melekleri görür ama diğer insanlar bunları görmez.⁸³⁷ Bâkılânî'nin yaklaşımı, meleklerin görülmesinden hareket etmesi ve ışının değilse de idrakin güçlendiğini kabul etmesi bakımından, olgunun açıklanabilir tarafını önemsiyor görünmektedir. Bu açıdan tavrının görmenin fizik boyutuna önem atfettiğini kabul etmek mümkündür. Ancak, Kalânî'si'nin yaratılmışların gözündeki zayıflıktan dolayı dünyada Allah'ı göremedikleri yorumuyla⁸³⁸ ilişkilendirilebilecek bu yaklaşımdan hareketle, onun görme konusunda tecrübeye önem atfeden bir tavır sergilediği iddiasında -yukarıda bahsedilen genel tavrı nedeniyle- dikkatli davranmak gereklidir.

Nesefî'ye göre, Hz. Peygamber'in Cebrail'i görmesi ama yanındakilerin görmemesi ve ölüm meleğini yalnızca ölüm döşeğindeki kişinin görmesi gibi hadisle sabit bilgiler, görmenin Allah'ın yaratması ile gerçekleşen ve şartları oluşsa bile gerçekleşmesi zorunlu olmayan bir durum olduğunu göstermektedir.⁸³⁹ O, bu yaklaşımında akli ve tecrübi delillere yer verse de ana düşüncüyü nakille desteklemekte, yaklaşımının nakil bilgisini değerlendiren muhaliflerinin insaf etmesi halinde neredeyse soru yöneltemeyecekleri doğru bir yaklaşım olduğunu

⁸³⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 561^{:16-18}.

⁸³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 280^{:5-7}.

⁸³⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 315^{:16-316^{:12}}; a.mlf., *el-İnsâf*, 181^{:24-182^{:2}}.

⁸³⁸ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 552^{:1-5}.

⁸³⁹ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 547^{:4-548^{:10}}.

söylemektedir. Bu durum onun görme konusunda nakli bilgiyi esas aldığı izlenimini güçlü bir şekilde uyandırmaktadır.

Melekler maddi varlıklar olarak düşünüldüğü için, onlara atfedilen görme sıfatının maddi çerçevede gerçekleşen bir olgu olduğu kanaati hakimdir. Bu nedenle görmeleri insanın görme tecrübesi ile ilişkilendirilmiş, iki görme tecrübesinin ortak olarak açıklanabildiği bir yaklaşımın benimsenmesi tercih edilmiştir. Ancak yaklaşımda ilkenin, meleklerin görmesinin mümkün olmasının insani tecrübenin farklı yorumlanmasına izin vermesi olarak tespit edilmesi nedeniyle, dini bilginin bilimsel bilgiyi belirlediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Mâtürîdî yazıcı meleklerin insanı görmesi hakkındaki haberlerin şahitteki insani tecrübe ile değerlendirilmesi halinde inkar edilmesi gerekeceğini söyleyerek⁸⁴⁰ görmenin sadece şahitteki tecrübe bağlamında anlaşılmasının eksik olduğu düşüncesine işaret eder. O, Ka‘bî’nin görmenin gerçekleşebilmesi için gerekli gördüğü şartları eleştirirken, görülmemelerine rağmen melek ve cin gibi varlıkların gördüğü⁸⁴¹ bilgisini, görmenin insani tecrübenin ötesinde boyutları olabileceğine delil olarak kullanmaktadır.⁸⁴² Mâtürîdî bunu yaparken fiziksel bağlam çerçevesinde değerlendirmede bulunduğunu düşünmekte, insanın cevherinin dışında, gözü ile idrak etmek bir tarafa fiziksel olarak duyumasayamadığı cevherlerin var olduğunu söylemektedir. Onun iki grup varlığın da cevher olduğunu söylemesi fiziksel bağlam çerçevesinde konuştuğunu kabul ettiğine işaret etmektedir. Ayrıca hemen devamında bit ve tahtakurusunu örnek olarak vermesi ve gözün bunları tevehhüm etse bile idrak edemeyeceğini söylemesi⁸⁴³ de meleklerden bahsetmekle konuyu fiziksel bağlam dışına çıkarmadığı düşüncesine sahip olduğu iddiasını güçlendirmektedir.

Genel kabul olduğu söylenebilir olan bu yaklaşımda, insanın görme tecrübesinin dini bilginin görme sıfatını atfettiği varlıkları kapsayacak çerçevede açıklanması tercih edilmektedir. Bu yaklaşım biçimi, şahitteki görme tecrübesinin maddi boyutla ilişkisini sınırlama eğilimi doğurmuş ve görmenin görme idraki olarak

⁸⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 147:3-4.

⁸⁴¹ el-A‘râf, 7/27.

⁸⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146:19-147:2.

⁸⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 147:4-6.

kabul edilmesine yol açmıştır. Bu durum, bilimsel bilginin alanına girdiği kabul edilen bir konuda dini bilginin etkin pozisyonda kullanıldığını gösterir.

Bununla birlikte bu ekollerin, görmenin şahitteki gerçekleşme biçimini alternatif bir teori ile açıklayıp, ahirette gerçekleşecek rü'yetullahın da aynı teori ile açıklanabileceğini kabul etmesi, amacın rü'yetullahın kanıtlanması olması bakımından dini bilgiyi esas alsada, gerçekleşme biçimine alternatif açıklama yapması ve şahitteki görme tecrübesini farklı bir teori ile açıklaması açısından alternatif bir bilim çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak bu ihtimal, dini bilginin görme konusuna yaklaşım ve açıklama biçimini belirlediği konusundaki iddiayı anlamsızlaştırılmaz. Allah'ın ve meleklerin görmesi insani tecrübenin gerçekleşme biçimini anlama şeklini açıkça etkilemiştir.

Rü'yetullah konusundaki yaklaşımın görmenin açıklanma biçimine etki etmesine rağmen, Allah'ın duyu idrakine konu olmasının örneğin dokunma duyusuna da konu olmasını gerektirmesi bağlamında yapılan tartışmalarda, dokunmanın detaylı olarak açıklandığı ve dini bilginin bu açıklamalara etki etmediği görülmektedir. Bu durum, Allah'ın dokunulamayacağı bağlamında dini bilgi ile ilişkilendirilse de, görme konusunda tercih edilen açıklamadan kaçınan tavrın tercih edilmemesi bakımından, dini kabulleri olumsuz etkilemeyecek konularda fiziksel açıklama yapmaktan çekinilmediğini göstermektedir. Bu durum da, dini kabullerin bilimsel açıklama konusunda tavrı belirlediğini gösterir.

Nesefî'nin arazların değil, kâim olduğu cisimlerin görüleceği yaklaşımına getirdiği eleştiri ve görmenin göze bir etkide bulunmamasına rağmen dokunmanın nesnenin özelliklerinin elde kâim olması sonucunu doğurduğu açıklaması,⁸⁴⁴ kendi görüşünü kanıtlamak için bilimsel açıklama yapmak olarak değerlendirilebilir. Nesefî dokunmakla nesnenin sıcaklık ve soğukluğu hakkında edinilen duyu bilgisinin oluşma sürecini şöyle açıklamaktadır: Nesnenin bu arazları, dokunulduğunda elde kâim olur, yani örneğin sıcaklık elde de var olur. İnsan, elinde oluşan sıcaklık arazının varlığını zorunlu olarak bilir. Bu bilgi, dokunulan nesnede bu arazların var olduğu bilgisini oluşturur. Ancak bu süreçte insan bahsi geçen sıcaklık arazına dokunmuş olmaz.⁸⁴⁵ Bu

⁸⁴⁴ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 538¹⁹-540⁴.

⁸⁴⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 539³⁻⁷.

açıklama, bilimsel ve tecrübeye dayalı görünen dikkate değer bir açıklamadır. Neseî'nin görme konusunda benzer bir açıklama yapmamasına ve görmenin bir süreçten bağımsız olarak yaratıldığını kabul etmesine rağmen dokunmayı böyle açıklaması, rü'yettullah konusunun görme konusunda hassasiyete yol açmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Bu çerçevede Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in maddi olanı açıklarken manevi olana ilişkin bilgiyi ön planda tuttuğu, dini bilginin görme sıfatını nispet ettiği varlıkların görme tecrübesinin açıklanamazlığını insanın tecrübesini de içerecek şekilde genellediğini söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin tavrı ise bu yaklaşımın karşısına konumlanabilir bir tavidir. Şimdi aynı konuya Mu'tezile'nin bakış açısını ele almak istiyoruz.

2.7.3. Bilimsel Açıklamanın Dini Kabulü Belirlediği İmajı

Mu'tezile, şahitteki tecrübe ile edinilen bilgiyi ve benimsediği bilimsel açıklamaları esas kabul etmiş, dini bilgiyi bu bilgilerin çizdiği sınırlar içerisinde anlamaya çalışmıştır. Bu mezhep uleması, görme duyumunu tecrübi bilgiye dayanarak açıklamayı tercih etmektedir. Kâdî Abdülcebâr insani tecrübe ve algının kesinliği konusundaki şüpheleri, deliller ve teklif gibi konularda hüküm vermeyi engelleyeceği düşüncesi nedeniyle kabul edilemez bulur. Ona göre örneğin görmediğimizi düşündüğümüz koku, tat gibi şeyleri görmemize rağmen buna dair bilgi oluşmadığı için görmediğimizin kabul edilmesi, böylelikle Allah ilgili bilgiyi yarattığında gördüğümüzü bileceğimiz iddiası, tüm duyu organları ile tüm idrak edilirlere idrak edilmesini kabule, bu da bütün idrak edilirlere hem -farkında olunmasa da- duyu organı hem de hayat mahalli ile idrak edildiği iddiasına yol açar.⁸⁴⁶ O, görme ile oluşan bilginin Allah tarafından yaratıldığı ve yaratılmamasının mümkün olduğu kabulünün de, idraklere güveni ortadan kaldıracığını ve bilgisizliğe (*cehâlât*) yol açacağını söylemektedir.⁸⁴⁷ Bu tavır, tüm duyu organları ile bütün algılanabilir şeylerin algılanabileceğini savunan Eş'ariyye'nin tavrını⁸⁴⁸ dini bilginin, hatta sınırlanmaksızın bilginin imkanını ortadan kaldırmakla suçlamaktadır. Kâdî Abdülcebâr görmenin

⁸⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 101:1-5.

⁸⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4: 100:5-8.

⁸⁴⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 174:10-14.

bilinen şekli ile gerçekleşeceği kabul edildiğinde, rü'yetullahın gerçekleşeceğini söylemenin Allah'ın cisim veya araz olduğu sonucunu doğuracağını ifade eder. Ona göre rü'yetullahın görmenin bilinen ve tecrübe edilen biçimi dışında bir şekilde gerçekleşeceği ile savunulması ise bilgisizliğe yol açar.⁸⁴⁹ Bu yaklaşım, tecrübi bilgiyi dini bilgiyi belirlemede ana kaynak yapmaktadır.

Mâtürîdî, Ka'bi'nin gaibin bilinmesinin genel olarak bilme yönteminin dışında olmadığı kabulünü görme alanına da uygulayıp, gaibin görülmesi hakkında da bu dünyadaki tecrübe çerçevesinde hüküm verilebileceğini düşündüğünü aktarır.⁸⁵⁰ Bu yaklaşım, Ka'bi'nin duyu bilgisine duyduğu güveni anlatmaktadır. Yine Mâtürîdî'nin Ka'bi'nin görme konusunu incelerken cisimleri esas aldığını ama cisim dışındaki varlıkların görülmesini ele almadığını söyleyerek onu eleştirmesi⁸⁵¹ Mu'tezile'nin rü'yetullah konusu da dahil olmak üzere her konuda şahitteki tecrübeyi esas aldığına ve problemlere nesnel çözümler bulmaya çalıştığına işaret etmektedir.

Mu'tezile'de bilimsel ve tecrübi bilginin dini bilgiye yaklaşımı belirleyen bir kaynak olarak kullanılmasının pek çok örneği vardır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim tecrübeyi gaibe ilişkin bilginin esası yapar. Onlara göre aynı mekanda bulunan siyahlık ve tattan, siyahın görülüp tadın görülmemesi, görmeye engel bir durum olmadığını ve tadın görülür olmayıp kimse tarafından görülemeyeceğini gösterir. Onlar, Allah'ın da görenlerin bulunması ve engel bulunmaması açısından şartların uygunluğuna rağmen görülmemesinin, zâtı itibarıyla görülmez olduğunu ve kimsenin onu göremeyeceğini gösterdiği kanaatindedir.⁸⁵² Allah'ın görülür olması halinde -engellerle ilişkilendirilememesi nedeniyle- şimdi de görülmesinin gerektiği iddiası görülmeye konu olan her şeyin halihazırda görüleceği kabulüne dayanmaktadır. Bu kabul bilimsel bilginin teolojik kabulü belirlediğini gösterir.

Kâdî Abdülcebbâr, Tebbet sûresi nazil olduğunda Ebû Leheb'in karısının Hz. Peygamber'in (sav) ve Ebû Bekir'in (ra) bulunduğu yere gitmesi ancak orada Ebû Bekir'i görmesine rağmen Hz. Peygamber'i görmemesini⁸⁵³ fiziksel şartlar

⁸⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 234⁴⁻⁷.

⁸⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 146¹⁵⁻¹⁶.

⁸⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150¹³⁻¹⁴.

⁸⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4: 95⁸⁻¹³.

⁸⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 9¹⁷-10⁸; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 393.

çerçevesinde açıklama eğilimindedir. Ona göre, Allah akılla anlaşılabilir olan ve görenin görülürü görmesini engelleyen toz ya da benzeri bir engel yaratarak Ümmü Cemîl'in Hz. Peygamber'i görmesine engel olmuştur.⁸⁵⁴ Bu yaklaşımı, Kâdî Abdülcebbar'ın olağanüstü olay olarak kabul edilebilecek durumları bile bilimsel bilgi çerçevesinde açıklama çabasını göstermektedir. Nitekim görmeme durumu, tespit edilen engellerden biri bağlamında açıklanmıştır.

Meleklerin görülmesi konusuna yaklaşımda da aynı durum görülmektedir. Mu'tezile meleklerin görülmesini göz-ışın teorisi çerçevesinde açıklar.⁸⁵⁵ Bu bağlamda bilimin dini bilginin açıklanmasına mesnet olduğu görülür. Kâdî Abdülcebbar insanın önünde ince ve küçük cisimler olabileceğini, onları görmediği için önünde olmadıklarına dair bilginin kişide oluşmayacağını söyler. Bu bağlamda Mu'tezile, melekler ve cinler gibi böyle varlıkların insanın önünde olabileceklerini mümkün görmektedir.⁸⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar'a göre latîf varlıklar olan melekler, normalde insanlar tarafından görülmeseler de birbirlerini görürler ve peygamberler de onları görür.⁸⁵⁷ Meleklerin görülmesi konusunda yapılan açıklama, yani küçüklük, Mu'tezile'nin görme teorisi çerçevesinde fiziksel bir olguyu açıkladığı düşüncesine sahip olduğunu göstermesi açısından bilim bağlamında dini bilgiyi açıklamanın diğer bir örneğidir.

Ancak Mu'tezile'nin görme konusunda tecrübi bilgiyi esas alması eleştirilmiştir. Bu tavrın eleştirilmesi, Allah'ın şahitteki varlıklar türünden bir varlık olmamasının iddia edilebilmesinin, ancak şahitteki varlıkların incelenmesi ile elde edilen bilginin mutlaklaştırılmaması şartıyla mümkün görülmesinden kaynaklanmıştır. Mu'tezile'nin görmeyi bilimsel teorilere dayanarak açıklaması ve yalnızca görüldüğü tecrübe ile bilinen varlık türlerinin görülebileceğini iddia etmesi, Mücessime'nin⁸⁵⁸ ve yaratıcıyı inkar eden maddeci akımların⁸⁵⁹ yöntemini benimsemekle itham edilmesine sebep olmuştur. Bu açıdan Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in bilimsel bilgiyi benimseme ve teorinin bir parçası haline getirme konusundaki

⁸⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 126:¹⁻⁶.

⁸⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 121:²⁰-122:³.

⁸⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 43:⁷⁻⁹; Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 375:²¹⁻²².

⁸⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 110:¹⁰⁻¹².

⁸⁵⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 180:¹³-181:²; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 553:²⁻¹³.

⁸⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 84:¹⁵⁻²²; Bâkillânî, *el-İnsâf*, 181:⁶⁻¹⁹.

çekincelerinin, bu tercihin Allah'ın varlığı ve kendisine layık sıfatlarla nitelenmesi hususunda ortaya çıkarabileceği problemlere ilişkin kaygılarından kaynaklandığı söylenebilir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler salt varlıkla ve görülen şeylerle ilgilenip, illeti gözardı etmeyi Mücessime'nin yöntemi olarak tasvir etmektedir. Bu açıdan Mu'tezile'nin görme konusunda illeti tespit edemediği ve hakikate ulaşamadığı iddia edilmektedir.⁸⁶⁰ Eş'arî, rü'yetullahı reddedenlerin şahitteki görme olgusunu esas aldıklarını ve şahitteki görülürün hüküm ve vasıflarını gaipteki görülür için aynıyla uygulamaya çalıştıklarını söyler.⁸⁶¹ Cüveynî, Mu'tezile'nin inanç konularının çoğunda yalnızca şahitten hareketle hüküm verdiğini ancak şahit ile gaibe aynı hükmü vermeyi gerektiren sebebi ortaya koyamadığını, rü'yetullah konusunda bu yaklaşımlarının açıkça ortaya çıktığını iddia eder.⁸⁶² Halbuki ona göre, şahitle gaibe istidlalde bulunmak için illet, delil, şart ve hakikat uygunluğu gerekmektedir.⁸⁶³ Bu nedenle Mu'tezile'nin rü'yetullahı cisim olmayı gerektirdiği için imkansız görmesi, Mücessime'nin şahitten hareketle Allah'ın cisim olduğunu iddia etmesine benzetilmiştir.⁸⁶⁴ Mu'tezile'nin yaklaşımının onların yöntemi ile benzeşen yönü, onların cisim olmayan bir fail görmemesi nedeni ile gaib olan failin de cisim olduğuna hükmetmesi olarak ifade edilmektedir.⁸⁶⁵ Neseî ise konuyla ilgili olarak Mu'tezile'nin kendi hatasını görmeyip Mücessime'yi Allah hakkındaki yaklaşımından dolayı eleştirmesini tenkit eder.⁸⁶⁶

Bu bağlamda Mu'tezile'nin benimsediği yöntemin Allah'ın ispatını tehlikeye düşürecek ya da onu mahlukata benzer bir varlık olarak tasavvur etmeye neden olacak sorunlar içerdiğinden endişe edilmiştir.⁸⁶⁷ Bu endişe sahiplerine göre, örneğin şahitteki bilinir ile gaipteki bilinir, şahitteki bilen ile gaipteki bilen arasında çeşitli farklar gözetilmesi, benzer farkların görülürler arasında da gözetilmesini gerektirmektedir.⁸⁶⁸ Bu çerçevede, şahitte bilen varlığın mücessem bir varlık olmasının gaibe

⁸⁶⁰ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 553:²⁻¹³.

⁸⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 90:¹⁻⁸.

⁸⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 416:¹⁵⁻¹⁸.

⁸⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 420:¹²⁻¹⁴.

⁸⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 529:¹⁴⁻¹⁵; a.mlf., *el-İrşâd*, 180:¹³⁻¹⁸¹:².

⁸⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 150:¹¹⁻¹⁴; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 416:²¹⁻⁴¹⁷:¹.

⁸⁶⁶ Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 555:⁶⁻⁹.

⁸⁶⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 181:⁶⁻¹⁹.

⁸⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 90:¹⁻⁸; Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 1: 569:⁸⁻¹¹.

uygulanmasının Allah'ın layık olmadığı sıfatlarla muttasıf kılınması anlamına geleceği sebebiyle gaipteki durumun şahitten farklı olduğunun genel kabul olmasından hareketle, benzer bir yaklaşımın rü'yetullah konusunda sergilenmesi talep edilmektedir.

Cüveynî, Mu'tezile'nin benimsediği yöntemle tecsîmi nefyedemeyeceğini düşünür.⁸⁶⁹ Neseî, Mu'tezile'nin görme konusunda mutlak illeti bırakıp ortak tecrübe ile şahitte tespit edilen durum ve zannı benimsediklerini ve akli delilleri reddettiklerini iddia eder. Neseî'ye göre şahitteki tecrübeye bu kadar bağlı kalmak ve akli deliller varlığını gösterse bile zihnin kavrayamadığı şeyleri imkansız olarak nitelemek, zihinde kavranamayan bir varlık olan Allah'ın ispatı konusunda sorun çıkarır. Ona göre Mu'tezile, muattılanın araz, cevher, cisim, ayrık, bitişik olmayan bir varlık tasavvur edilemediği gerekçesiyle yaratıcıyı reddetmelerine alan açmış ve yaklaşımları delillerin varlığını gösterdiği ama zihnin kavrayamadığı bir tanrıyı ispat etme yolunu kapatmıştır.⁸⁷⁰ Bu eleştirilerin, gerçekliğin tecrübeyi aşan bir boyutu olduğunu ve bunun ancak akılla tespit edilebileceğini kabul ettiği açıktır.

Sadece şahit bilgisine güven, şahitteki işleyişe bağlı olarak ortaya konulan tespitlerin hepsinin âdet düşüncesi ile açıklanabilmesi ile de eleştirilir. Cüveynî hak ehlinin yönteminde âdetlerin mutlak ve genelgeçer bilgi sayılmadığını, âdetin esas kabul edilmesinin dehrîliğe ve ilhâda⁸⁷¹ götürüleceğini söyler.⁸⁷² Mu'tezile'nin görmenin ancak maddi varlıkların bir kısmı için gerçekleşebileceği kabulü ve rü'yetullah konusunu bu çerçevede ele alıp imkansızlığını savunması zorunlu bilgiye dayanmadığı iddiasıyla da eleştirilmiştir. Cüveynî, Mu'tezile'nin görme konusundaki kabullerinin zorunlu bilgi olduğu iddiasını, kendilerinin bunu kabul etmemesi nedeniyle herkesin ortak kabulü olmadığı için bu bilginin zorunlu olamayacağı bağlamında da eleştirmektedir.⁸⁷³

⁸⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 416^{:15-18}.

⁸⁷⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 579^{:20}-580^{:8}.

⁸⁷¹ Metinde ittihâd geçmekle birlikte, bunun bir tahkik hatası olduğunun düşünülüp kelimenin ilhâd olarak okunması konunun akışına daha uygundur. Nitekim Cüveynî, yine Mu'tezile'yi Mücessime'ye benzemekle eleştirdiği diğer bir yerde aynı ifadeyi kullanmış ve bu yöntemi benimsemenin "dehr ve ilhâda" götürüleceğini belirtmiştir. (Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 420^{:9}.)

⁸⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 529^{:14-15}.

⁸⁷³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 180^{:13}-181^{:2}.

Ancak Mu‘tezile’nin dini konuları ele almasında bilimin mutlak otoritesinin hakim olduğunu söylemek doğru değildir. Görmenin gerçekleşme biçiminin bilimsel açıklaması, Allah’ın görmesini ona layık olmayan manaları nispet etmekle açıklamaya yol açmaz. Allah’ın görmesinin bilgi olup olmadığı tartışılmışsa⁸⁷⁴ da en azından Basra Mu‘tezilesi’nde görme idrakinin Allah ve insanda benzer tecrübeler olduğu kabul edilmektedir. Kâdî Abdülcebbar, görme tecrübesini şahidi esas alarak tanımlar ve Allah’ın görmesini de bu bağlamda değerlendirerek, onun ancak insanın görmesi mümkün olan şeyleri görebileceğini söyler.⁸⁷⁵ O, görme olgusunu şahitte ve gaipte, insan ve Allah açısından -aletli olup olmaması dışında- aynı idrak tecrübesi olarak tasavvur etmektedir. Allah’ın görülür olması ve nefsinin görmesi halinde zâtının görülmesinin mümkün olacağı, ancak Allah görülmez olduğu için kendisinin de nefsinin göremeyeceği iddiası⁸⁷⁶ bunu göstermektedir. Ancak bu yaklaşım, Allah’ın da gözden çıkan ışınlarla gördüğü gibi bir kabulü doğurmamaktadır. Bu nedenle, Mu‘tezile’nin bilimsel açıklamaları yaklaşıma esas kabul etmesi, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in iddia ettiği gibi Mücessime’nin yaklaşımını benimsemiş olarak değerlendirilmemelidir. Yaklaşımlar benzer olsa bile, ulaşılan sonuçlar ve benimsenen açıklama biçimleri aynı değildir.

Allah’ın görmesi, nasıllığının alete ihtiyaç duymadığı kabulü dışında açıklanmaması bakımından benimsenen bilimsel yaklaşımın teolojik kabullerdeki etkisinin sınırlılığını gösterir. Hatta bu tavrın, Eş‘arîyye ve Mâtürîdîyye ile aynı tavır olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu sınırlılık Mu‘tezile’nin yalnızca Allah’ın zâtı ile ilgili hususlarda taşıdığı anlaşılabilir kaygı ile ilgilidir. Mu‘tezile, insani tecrübeyi Allah’ın görmesi konusunda açıklama aracı yapmamakta, ancak Allah’ın insanın tecrübesine konu olma imkanını insanın tecrübesinden hareketle belirlemektedir. Bunun dışındaki dini bilgilerin, şahitteki tecrübe bakımından kabul edilen yaklaşım çerçevesinde açıklandığı görülür. Bu nedenle Mu‘tezile’nin Eş‘arîler ile Mâtürîdîler’den farkı, insani ve maddi problemlerde insani tecrübeyi esas alması olarak tespit edilebilir.

⁸⁷⁴ Ka‘bî, *Makâlât*, 260:⁸⁻¹⁶; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl*, 168:⁵⁻⁸; a.mlf., *el-Muğnî*, 5: 242:³⁻⁶.

⁸⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 89:¹¹⁻¹³.

⁸⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 91:¹²⁻¹⁴.

İbn Metteveyh'in cevher-i ferdin görülmesini imkansız kabul etmenin Allah'ın da cevher-i ferdi göremeyeceğini iddia etmek anlamına geleceği eleştirisini, insanın bunu görmemesini gözünün ışınının zayıflığı ile ilişkilendirerek reddetmesi ve görülmenin nesnenin zâtı ile ilgili ve tüm görenler açısından ortak bir durum olarak değerlendirmesi⁸⁷⁷ de Mu'tezile'nin insani tecrübeye ilişkin yaklaşımını yalnızca insani tecrübe çerçevesinde kurma eğilimini göstermektedir.

Mu'tezile'nin bazı mensuplarının, görme konusunda göz-ışın ve nesne-iz teorisini benimseme hususundaki kayıtsızlığı ve her iki teorinin de rü'yetullah konusundaki yaklaşımları açısından kabul edilebilir olduğunu söylemesi, yaklaşımlarının bilime verilen değerini dini algıyı şekillendirmesi değil, zaten var olan düşüncenin bilimsel teorilerle desteklenmesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ka'bî'nin ister göz-ışın teorisi ister nesne-iz teorisi benimsensin, rü'yetullah konusundaki yaklaşımları, yani Allah'ın fiziksel varlıklarla ilişkilendirilemeyeceği için görülemeyeceği açısından bir engel teşkil etmeyeceğini ima eden ifadesi,⁸⁷⁸ İbnü'l-Melâhimî'nin Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den aktardığı gözden ışın çıksın ya da çıkmasın, çıkıyorsa dış ışık ister bu ışına ittisal etsin ister ışın için alet (madde) olsun, herbir durumun rü'yetullahın imkansızlığını gösterdiği açıklaması,⁸⁷⁹ görme olgusunu incelerken kaygının teolojik kabulleri destekleyecek veriye ulaşmak olduğunu göstermektedir. Bu açıdan yapılan, dini kabule uygun görülen bilimsel açıklamanın makul çerçevede benimsenmesidir.

Bu bağlamda, eldeki veriler kısıtlı olmakla birlikte, ilk bakışta Mu'tezile'nin yaklaşımının bilimsel bilgi tarafından şekillendirildiği gibi bir izlenim edinmek mümkün olsa da, dini konulardaki tercihin bilimsel bilgiyi benimsemeye etkin olduğunu, hatta asıl etkin olanın dini kabuller olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin bilimi hakim kılma gibi bir imaj çizdiği ancak dini konulardaki kabulleri doğrultusunda bilimle ilişki kurduğu söylenebilir. Ancak bu tavrın ilk örneğine Ka'bî ile makâlât türü bir kitapta rastlanması, bu tavrın Mu'tezile'nin genel yaklaşımı olduğu düşüncesinde ihtiyatlı davranmayı

⁸⁷⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 185:7-13.

⁸⁷⁸ Ka'bî, *Makâlât*, 247:4-10.

⁸⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 396:18-397:5.

gerektirmektedir. Nitekim Ka'bî öncesi Mu'tezile'den böyle bir yaklaşım aktarılmamaktadır. Bu nedenle Ka'bî'nin tavrının, erken dönemde görme konusunda benimsenen farklı teorilerin konunun özüne -dini boyutuna- yönelik bir yaklaşım değişikliğine yol açmadığını vurgulama amacına yönelik olduğu kabul edilebilir. Bu açıdan bir Mu'tezilî'nin bireysel yaklaşımının bilimsel bilgi ile dini kabulü belirlemesi iken, mezhebin farklı görüşlerini aktaran yazında bu farklılıkların konunun özünde bir değişikliğe yol açmadığının vurgulandığı söylenebilir. Bu durum, mutlaklaştırılmaması açısından bilimin mezhep içindeki konumunu yine de tartışılır kılsa da, bilime bu bakışın ilerleyen süreçlerde farklı görüşleri telif amacıyla ortaya konulduğu izlenimini oluşturmaktadır.

Netice olarak Mu'tezile'nin teorik açıklamalar konusunda bilimsel bilgiyi hakim kıldığı ve dini bilgiyi bu teoriyi belirlemek için kullanmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onlar, Allah hakkında konuşurken bilimsel bilgiyi işlevsel kılmaktan kaçınmıştır.

Böylelikle kelamcıların görmenin açıklanması çerçevesinde dini bilgi ile bilimsel bilgi arasında kurduğu ilişki ve öncelik meselesini ele almayı tamamladık. Şimdi de, rü'yetullah bağlamında ortaya konulan görme teorilerinin temel iddialarının günümüz bilimi açısından durumunu incelemek istiyoruz.

2.8. RÜ'YETULLAH MESELESİNİN BİLİM İLE İLİŞKİSİ

Kelamcılar rü'yetullah meselesini ele alırken, Allah'ın görülmesi konusunun zorunlu bir parçasını oluşturan görme duyusunun çalışma şekli ve görülürler konusunu incelemişlerdir. Çalışmanın ilgili başlıklarındaki konu ve farklı yaklaşımların çeşitliliği, kelamcıların bu konuları incelemeye verdiği önemi göstermektedir.

Rü'yetullah meselesinde şahidi mutlak bilgi kaynağı olarak kabul edip bilimsel bilgiyi ön planda tutan ve konunun gaybi yönünü arka plana itip nassı te'vîl etmeyi tercih eden Mu'tezile'nin yaklaşımı ile nassın zahirini benimseyip te'vîli gerekli görmeyen Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in yaklaşımı olmak üzere iki temel yaklaşım biçimi vardır. Bu çerçevede Mu'tezile rü'yetullahın akıl esas alınarak reddedilmesi gereken, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise nakil esas alınarak kabul edilmesi gereken ancak akıl açısından da mümkün olan bir konu olduğunu savunmuştur.

Mu'tezile'nin görme duyusunun çalışma biçimini döneminin popüler bilimsel yaklaşımları çerçevesinde açıkladığı söylenebilir. Bu nedenle rü'yetullah meselesinin Mu'tezile'nin yaklaşımında bilimle doğrudan ilgili olduğu ve bilimsel kabullere göre şekillendiği iddia edilebilir. Nitekim Mu'tezile Allah'ın görülemeyeceğini, gözden çıkan ışınların ona ilişemeyeceği, karşıda olmayan varlığın ışının ilişmesine konu olamayacağı⁸⁸⁰ gibi dönemin biliminin benimsediği görme teorileri çerçevesinde iddia etmektedir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in konuya yaklaşımı ise bu kadar net değildir. Allah'ın var olması itibarıyla görülebilir olduğu,⁸⁸¹ görmenin gözde yaratılan idrak olduğu⁸⁸² gibi kabuller çerçevesinde Allah'ın görülebilirliğini savunan bu mezheplerin, bilimin alanına giren görme duyusunun çalışma biçimi ve görülmeyi mümkün kılan şey hakkındaki iddialarının bilimsel bir içeriğe sahip olup olmadığı incelenmelidir. Örneğin Pezdevî, şahitte bir yönde olmayan bir varlık bulunmadığı için tüm varlıkların bir yönde görüldüğünü kabul eder. Ona göre, bir yönle kayıtlı olmayan bir varlığın örneği bulunsa, bu varlık bir yönde olmaksızın görülür. Bunun nedeni görmenin yalnızca var olma ile ilgili olması, diğer hususların ise ortak tecrübeden hareketle ortaya konulmasıdır.⁸⁸³ Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinde yaygın olan bu yaklaşım, bu mezheplerin görme teorilerinin şahitteki durumu dışlayan bir teori olmadığını, bilakis var olan her şeyi içerebileceği bağlamında daha kapsayıcı bir teori olduğu iddiasını içermektedir. Bu iddia, bu mezheplerin görme konusunda alternatif bir açıklama geliştirdiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Bu çerçevede Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in teorilerinin Mu'tezile'nin yaklaşımı gibi görme olgusunun gerçekleşme şartlarını açıklamak yerine görme tecrübesini açıklamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin görmenin dış şartları olarak adlandırılabilir olan ortamla ilgili şartlarını daha fazla vurguladığı, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in ise iç şart olarak adlandırılabilir olan görme idrakinin gerçekleşmesini

⁸⁸⁰ Ka'bî, *Makâlât*, 247^{:4-10}; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 140^{:16-19}.

⁸⁸¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 51^{:11-52:2}; İbn Fûrek, *Mücerred*, 80^{:13}; Bâkılânî, *Temhîd*, 301^{:12-302:2}; Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, 1: 538^{:2-4}.

⁸⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, 133^{:11-14}; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 182^{:14-17}; Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, 1: 546^{:14-547:1}.

⁸⁸³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 91^{:12-19}.

-dönemin şartları itibarıyla açıklama sıkıntısı yaşasa da- vurguladığı ve dış şartlara önem atfetmediği anlaşılmaktadır.

Fiziğe ilişkin teorilerde kimi matematiksel açıklamaların bir araç mı olduğu yoksa fizik durumun gerçekleşmesine ilişkin doğru bir tasvir mi olduğu tartışılabilmektedir.⁸⁸⁴ Bunun gibi, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kelimcilerinin görmenin gerçekleşmesine ilişkin açıklamalarının, salt mantıksal bir kurgu olup olmadığı, en azından teoriyi benimseyenin zihninde gerçekliğe tekabül eden bir boyut taşıyıp taşımadığı tartışılmalıdır. Bu kelimciler dış fizik duruma ilişkin neredeyse her boyutu anlamsızlaştırma çabasıyla⁸⁸⁵ görmeyi soyut bir bağlamda değerlendirdikleri izlenimi uyandırıyorlar da, idrakin gerçekleştiği bir yer belirlemeleri ve bu yerin görülürüne ilişkin olumlu ya da olumsuz bir araz taşımamasını gerekli görmeleri açısından, fiziksel yapı ile bağlarını korumaya çalışmaktadırlar.

Bu nedenle Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in çabasının bilimi reddetmek olmadığı, daha kapsayıcı bir teori kurmak olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda onların, açıklama çabasını tamamen yadsıdığı ya da reddettiği düşünülmemelidir. Onların yaptığı açıklama, görmenin fiziksel boyutu belirgin olan kısmını eleştirip algıyı vurgulamaktır. Ancak bunu yapma nedenleri algının soyut bir mefhum olarak kavranmasına bağlanamaz. Nitekim onlar ruhu bile somut çerçevede açıklamaktaydılar.⁸⁸⁶ Bu açıdan algının soyut bir mefhum olduğu için fizikle ilişkisinin kesilebileceğini düşündükleri savunulmamalıdır. Ancak onların genel

⁸⁸⁴ Örneğin kuantum fiziği içerisinde yer alan ve 1990’lı yıllarda Dr. Howard John Carmichael tarafından “*An Open Systems Approach to Quantum Optics*” kitabında ortaya atılan kuantum yörünge teorisinin (*QTT – Quantum Trajectory Theory*) gerçeklikle ilişkilendirilmeyen yorumunda, bu yörüngeler ana denklemi çözmek için matematiksel bir araç olarak değerlendirilirken, sübjektif gerçeklikle ilişkilendirilen yorumunda kuantum yörüngelerin gerçeklikle bir dereceye kadar ilişkisi olabileceği belirtilmektedir. Üçüncü bir yorumda ise bu yörüngeler objektif gerçeklikler olarak kabul edilmektedir. (Bk. H. M. Wiseman, “Quantum Trajectories and Quantum Measurement Theory”, *Quantum and Semiclassical Optics: Journal of the European Optical Society Part B 8/1* (Şubat 1996): 205-207. <https://doi.org/10.1088/1355-5111/8/1/015>.)

⁸⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 224:¹⁶⁻¹⁹; İbn Fûrek, *Mücerred*, 272:³⁻¹⁰; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 183:⁶⁻¹³; Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, 1: 561:¹⁻¹⁵.

⁸⁸⁶ Örneğin Eş‘arî, havanın ince bir cisim olduğunu ve hayatın varlığı sırasında insanın vücuduna özel bir şekilde girdiğinde ruh olarak adlandırıldığını söylemektedir. (Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 271:¹⁴⁻¹⁶.) Mütেকaddimûn kelamında ruhun somut bir varlık olarak algılanışı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 241-243.

yaklaşımları doğrultusunda nedenselliği gerektirmeyecek⁸⁸⁷ bir açıklama geliştirme kaygısı taşımış olmaları beklenebilir. Nitekim algının insanın duyusunun sağladığı duyumun idraki olması açısından sürecin son aşamasını oluşturması, konunun nedensellik kaygısı ile ilişkilendirilebileceğini göstermektedir. Bu çerçevede görme algısı, birbirini doğuran bir sürecin sonu olarak değil, idraki öylece yaratılabilir bir olgu olarak tasavvur edilmektedir.

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in görme teorisinin, görmenin Allah’ın idraki yaratması ile gerçekleştiği ve var olan her şeyin görülebileceği şeklinde iki temel ögesi vardır. Bu iddiaların birincisinin, bu haliyle bilimsel incelemeye konu olması mümkün değildir. İdraki Allah’ın yarattığı düşüncesi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir değildir ve bilimsel incelemeye konu olmaz. Bu açıdan iddia bilimsel bir açıklama sayılmamalıdır. Ancak iddianın içkin olduğu, idrakin gözün varlığı ya da çalışmasından bağımsız olarak gerçekleşmesinin mümkün olması, bu imkan çerçevesinde görmenin çevresel şartlardan bağımsız olarak gerçekleşebileceği düşüncesi bilimsel bilgiler çerçevesinde değerlendirmeye konu edilebilir. Bütün var olanların görülebileceği iddiası da, bütün maddi varlıkların görülmesinin imkanı bağlamında bilimsel incelemeye konu edilebilecek bir husustur.

İdrakin görme organından bağımsız olarak gerçekleşmesinin imkanı tartışmalıdır. İdrakin, gözün ışını, engel gibi şartlardan bağımsız olarak gerçekleşebileceği iddiası da, bu şartlar meydana gelmeden gerçekleşemeyeceği iddiası da iki aşamalı görme sürecini reddetmektedir. İki aşamalı süreçte ilk aşama dıştaki varlık ile göz arasında bir şekilde gerçekleşen ilişki neticesinde gözün varlığı algılamasıdır. İkinci aşama ise bu algının görme idraki olarak hissedilmesidir. Bu tarz bir açıklamayı reddetme mezheplerin konuya bakışı açısından işlevseldir. Mu‘tezile görme için yalnızca ilk aşamayı gerekli kılmakla Allah’ın maddi olanla ilişki kurmaksızın görülmesini reddetmektedir. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler ise ilk aşama gerçekleşmeden ikinci aşamanın gerçekleştiğini kabul etmekle maddi nesnelere ilişki

⁸⁸⁷ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 147-165; Ahmet Mekin Kandemir, *Mutezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 213-217.

kurulmaksızın, dolayısıyla Allah'ı ışının ittisali gibi gerekliliklere muhatap kılılmaksızın, görme idrakinin doğrudan gerçekleşebileceğini iddia etmektedir.

Bu çerçevede mütekaddimûn dönemi kelimasında görme olarak adlandırılan tecrübenin iki şekilde açıklandığı görülmektedir. Mu'tezile gözün fonksiyonunu ön plana çıkarmış, görmenin ancak gözün nesne ile ışın yoluyla ilişki kurması ya da intiba sonucu gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Bu yaklaşımın, güncel bilimsel bilgi bağlamında değerlendirildiğinde, gözden ışın çıkmasının bilimsel olarak yanlıştır. Bir tarafa bırakılırsa, gözün ışık (foton) hassasiyetini⁸⁸⁸ görmenin ana ögesi yaptığı söylenebilir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise, beyinin görsel korteksinde nöronların aktivasyonu ile meydana geldiği kabul edilen görme algısını⁸⁸⁹ görme olarak adlandırmış ve göz-ışın teorisi çerçevesinde gözün ışının ittisalini âdet olarak adlandırsa da bu gerçekleşme biçimine fazla önem atfetmemiştir. Yakın zamanda yapılan bir deney, Eş'arîler ve Mâtürîdîler'i haklı çıkarmış, memelilerde görme tecrübesinin gözden ve görmeye ilişkin dış şartlardan bağımsız olarak gerçekleşmesinin mümkün olduğunu göstermiştir.⁸⁹⁰

Nörologlar, deney faresine bir görsel uyarıcıyı gördüğünde belli bir eylemi gerçekleştirmesini öğretmiştir. Bu bilim insanları, ilgili görsel uyarı sırasında fare beyininde bu görsel uyarı sonucu aktive olan nöronları tespit etmiştir. Sonrasında ortamın tamamen karartılmasıyla farenin görsel uyarıya maruz kalmadığından emin

⁸⁸⁸ John Daintith - E. A. Martin, "Eye", *A Dictionary of Science* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 310-311.

⁸⁸⁹ James H. Marshel v.dğr., "Cortical Layer-Specific Critical Dynamics Triggering Perception", *Science* 365/6453 (09 Ağustos 2019): eaaw5202: 1.

⁸⁹⁰ Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in rü'yetullahın baş gözüyle gerçekleşeceği vurgusu, teorilerinin beyinde gerçekleşen görme idraki olarak açıklanamayacağı düşüncesine neden olmamalıdır. Öncelikle onlar, normal görme tecrübesini gözde idrakın yaratması ile açıklamaktadırlar. Onların baş gözü vurgusu ise Mu'tezile'nin iddiasının aksine maddi olanla ilişki olmaksızın görmenin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu vurgulama isteği ve konuya ilişkin ayetlerde bakma (nazar) ifadesinin kullanılması ile ilgilidir. Ancak bu yaklaşımın diğer bir nedeni, görme algısının bilgiden farklı olduğunu savunmaları bağlamında, görmeyi bilgi mahalli olarak kabul ettikleri kalbin bir fonksiyonuna indirgemekten kaçınma çabasıdır. Nitekim görmenin gözde gerçekleştiğinin söylenmemesi, bu ihtimali ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle onların teorisinin bugünkü bilgilerimizle hem bilginin hem de görmenin mahalli olduğunu söyleyebildiğimiz beyini ve beyindeki belli bir bölge ile ilişkilendirilen görme algısını ima ettiğini iddia etmemizi engelleyecek bir sebep yoktur. Buna karşın Mu'tezile'nin görmenin gözde gerçekleştiği vurgusu bu idraki bilgiye indirgememe kaygısı kadar görme idraki için gözün var olmasının zorunlu olduğunu savunma kaygısı ile ilgilidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin görme idrakinin gözde gerçekleşmesini gerekli gören yaklaşımının, beyinin algı imkanları ile ilişkilendirilmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

olunmuştur. Bu karanlıkta farenin daha önce ilgili görsel uyarıcı ile aktive olduğu tespit edilen nöronlarının seçilmiş oldukça az, yaklaşık yirmi kadarı uyarıldığında,⁸⁹¹ geniş çapta bir nöron aktivasyonu gözlemlenmiş, bunun sonrasında farenin ilgili görsel uyarıya bağlı olarak gerçekleştirmeyi öğrendiği fiili gerçekleştirdiği görülmüştür. Bu sonuç, farenin belli sayıda nöronunun uyarılmasıyla gelişen süreçte bir görme idraki yaşadığını, yani halüsinasyon gördüğünü ortaya çıkarmaktadır.⁸⁹² Bu bağlamda, deneyde görme idrakini oluşturan nöronların istatistiksel yöntemlere dayanılarak tespit edilmesi ve seçilen belli bir kısmının uyarılması ile oluşan reaksiyon sonucunda görmenin gerçekleşmesi sürece tam bir hakimiyetin olmadığını gösterse de, gözden gelen uyarım olmadan beynin görsel korteksinin uyarılması ile görme idrakinin⁸⁹³ gerçekleşebileceği anlaşılmaktadır.

Tartışılan ikinci temel mesele olan, bütün var olanların görülmesinin mümkün kabul edilmesi ise, görme konusundaki iki temel yaklaşım çerçevesinde ele alınmalıdır. Mu‘tezile’nin iddiası olan, gözün görme aleti olarak kullanılması şartıyla ışık vasıtasıyla gerçekleşen görme duyumunun bütün varlıkları kapsamayacağı açıktır.

⁸⁹¹ Tekil nöronların aktive ya da deaktive edilmesi, optogenetik olarak adlandırılan, nöronlara ışığa duyarlı iyon kanallarının ulaştırılması ve bu nöronların duyarlı hale getirildiği dalgaboyundaki ışık ile hassas şekilde hedeflenmesi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Bu yöntemler hakkında detaylı bilgi için bk. Alexander C. Thompson v.dğr., “Optical Stimulation of Neurons”, *Current Molecular Imaging* 3/2 (04 Şubat 2015): 162-177.

⁸⁹² Marshel v.dğr., “Cortical Layer-Specific Critical Dynamics Triggering Perception”, eaaw5202: 10.

⁸⁹³ 2003 yılında yayınlanan makalesinde “Son zamanlarda yapılan bilimsel araştırmalar, görme eyleminin gerçekte beynin bir algılamasından ibaret olduğunu ortaya koymaktadır” diyen Akdemir’in herhangi bir kaynağa dayanmasa da değerlendirmesi doğrudur ve yaklaşımımızla örtüşmektedir. Ancak onun cennette rü’yetullahın gerçekleşmesini Allah’ın müminlerin beyninde cemalinin görüntüsü ile ilgili bir *bilgi* yatabileceğini söyleyerek açıklaması ve bilgiyi vurgulaması, bunu da Allah’ın kalp gözü ile görülmesi düşüncesi ile eşitlemesi, kanaatimizce ortak noktanın bilgi olması açısından doğru ancak hatalı bir değerlendirmedir. (Bk. Akdemir, “Taberî’ye Göre Rü’yetullah Meselesi”, 25-26.) Erken dönem kelimada kalp duyumu ile değil bilgi ile ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle Allah’ın kalple görüleceğini söyleyenlerin kastı görme duyumu değil bilgi olmalıdır. Nitekim kelimada rü’yetullahı savunan mezheplerin görmeyi kalple ilişkilendirmekten ve bilgiye indirgemekten kaçındıkları görülmektedir. Bu açıdan kalple görme bilme olmalıdır. Müttekaddimün dönemi kelimacılarının genel yaklaşımının ise konusu Allah olmak üzere *görme duyumunun* gerçekleşeceği yaklaşımı olduğu ve bunun rü’yetullahın tasvir edilen ruhuna daha uygun olduğu söylenmelidir. Bu nedenle beyinde yaratılacak olanın bilgi değil duyumu olduğu savunulmalıdır. Ayrıca, Mu‘tezile’nin görme fiilini Allah için bilinmesi anlamında kullanılmasını mümkün kabul etmesinin, bu rü’yetin kalp gözü ile görme ve idrak olduğu şeklinde algılanması da benzer bir duruma işaret etmektedir. (Bk. Mavil, “Bir Mu‘tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü’yetullah-”, 453.) Görmeyi idrakın en belirgin formu olarak kabul eden Mu‘tezile’nin Allah’ın bilinmesi anlamında görülmesi kabulünü idrak kavramı ile ifade etmek doğru değildir. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın görülmesi duyumu değil ancak bilgi anlamında savunulabilir.

Gözün hassasiyetinin ve ışığın nesne ile ilişkisinin bir alt sınırı vardır.⁸⁹⁴ Bu açıdan Mu‘tezile kelamında görmenin, gündelik hayata konu olduğu şekliyle ele alındığını ve bu gerçekleşme biçimi dışında bir yolla gerçekleşmesinin mümkün görülmediğini, bu nedenle gözle normal yollarla görülmeyen koku gibi arazların görülemezliğinin kabul edildiğini⁸⁹⁵ söylemek mümkündür. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in görmenin göze ihtiyaç duymaksızın var olabileceğini benimsemesi ise, gündelik tecrübeyi öne çıkarmayan, gerçekleşme biçimi o günkü bilgilerle açıklanamasa da var olduğu kabul edilen her şeyin görülebileceğini iddia eden bir yaklaşımdır.

Var olanın görülebileceği iddiasının güncel bilgi ve aletler bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Çeşitli aletler vasıtasıyla çok uzaktaki ya da çok küçük nesnelere görülebilmektedir. Bu açıdan var olan her şeyin bir alet yardımıyla görmeye konu yapılması mümkün görünmektedir. Ancak bu tür aletlerin iki farklı çalışma biçimi olduğu söylenebilir. Optik büyütme yapan mikroskop ve teleskoplar, küçük bir alandaki ışığın toplanarak göze gönderilmesi ile çalışan⁸⁹⁶ böylece gözün normal fonksiyonu çerçevesinde işlev gören aletlerdir. Bu açıdan bu aletlerin çalışma biçimleri aynalara benzetilebilir. Ayna ile görülen görüntüyü gerçeklikle ilişkilendiren Mu‘tezile’nin bu tür optik aletlerle gerçekleşen görmeyi görme olarak adlandıracağı söylenebilir. Öte taraftan Eş‘ariyye’nin ayna vasıtasıyla görme konusundaki kaygıları ve bu görüntüyü hayal olarak adlandırması⁸⁹⁷ nesneyi büyüterek gösteren bu cihazlarla gerçekleşen görme tecrübesini görme olarak adlandırmasında tereddüte yol açabilir.

⁸⁹⁴ Göz, ışığın yaklaşık 400 ila 700 nm dalga boyları arasındaki kısmına duyarlıdır. Bu aralık elektromanyetik spektrumun oldukça küçük bir bölümüdür. (Pablo Artal, “The Eye as an Optical Instrument”, *Optics in Our Time*, ed. Mohammad D. Al-Amri v.dğr. (New York: Springer, 2016), 287.) Ayrıca göz, duyarlı olduğu asgari sınır açısından tek ışık parçacığı olan fotona tepki verse de beynin bunu dikkate alınmaması gereken gürültü olarak algılamaması için 5-7 arası fotonun göze ulaşmasının gerekli olduğu kabul edilmiştir. 1940’lı yıllarda yapılan deneylerde, gözün yedi fotonu absorbe etmesiyle denekte görme algısının gerçekleştiği tespit edilmiştir. (Julie L. Schnapf - Denis A. Baylor, “How Photoreceptor Cells Respond to Light”, *Scientific American* 256/4 (1987): 43.) Bununla birlikte yeni yapılan bir çalışmada tek foton uyarımının da algılandığına yönelik bulgular elde edilmiştir. (Jonathan N. Tinsley v.dğr., “Direct Detection of a Single Photon by Humans”, *Nature Communications* 7/1 (19 Temmuz 2016): 12172.) Ancak, algılanabilir asgari sınır bir tarafa, herhangi bir nesnenin görüntüsünün algılanabilmesi için birkaç fotonun yeterli olmadığı açıktır.

⁸⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 66¹⁷-67⁵, 182⁷⁻¹⁰.

⁸⁹⁶ John Daintith - E. A. Martin, “Microscope”, *A Dictionary of Science* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 527.

⁸⁹⁷ Ayna ile görme konusunda detaylar için bk. Çalışmanın “Yansıma ile Görme” başlığı.

Bahsi geçen aletlerin ikinci türü, ışığın toplanması esasına dayansa bile topladığı ışığı doğrudan göze ulaştırmayan, ya da çalışma biçimi itibarıyla ışıkla ilgisi olmayan cihazlardır. Uzaydan gelen uzun ve kısa dalgaboylarına sahip elektromanyetik dalgaları toplayan kızılötesi⁸⁹⁸ ve radyo teleskoplar⁸⁹⁹ büyük çanak antenlere benzerler ve topladıkları bilgileri bilgisayar aracılığıyla gözün algılayabileceği resimlere dönüştürürler. Optik büyütme yapan, bu nedenle gözün çalışma biçimini doğrudan etkileyen mikroskoplarla görülemeyecek kadar küçük nesnelerin elektron mikroskobuyla görülmesi mümkündür. Ancak elektron mikroskobu (SEM) ışık yerine elektron kullanır. Optik mikroskoplar ışığın dalgaboyu ile sınırlıdır, bu mikroskoplarda kullanılan yüksek enerjili elektronlar ise daha kısa dalgaboyuna sahip olduklarından daha küçük varlıkların görülmesini sağlayabilirler. Elektron mikroskobu elektronları odaklayarak nesneye gönderir, yansıyan elektronların özellikleri doğrultusunda nesnenin derinlik haritasını çıkarır ve bunu gözün algılayabileceği bir görüntüye dönüştürür.⁹⁰⁰ Sayılan çalışma yöntemlerinin ürettiği görüntü, görmenin normalde gerçekleştiği ışık etkisi dışında gerçekleşmektedir. Böylesi işlemlerden geçerek elde edilen görselleri görmenin, bu nesnelere görmek olarak adlandırılabilir mi? Mu‘tezile’nin görülen nesnenin kendisi değil bir sûreti olduğunu kabul edeceği, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in ise bu görme biçimini de görme olarak adlandırmakta tereddüt edeceği söylenebilir. Bu bağlamda elektron mikroskobu ile görmeyi iki düşüncenin de görme olarak adlandırmaması mümkündür. Bu yaklaşım doğru kabul edilirse, Mu‘tezile’nin örneğin atomların hiçbir şekilde görülmeyeceğini, atomun elektron mikroskopuyla elde edilmiş ve görüntüye çevrilmiş sûretinin görülebileceğini, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in ise atomun görülmesini reddetmekle birlikte yapısına uygun görme idrakinin zihinde yaratılabileceğini kabul edebileceği düşünülebilir.

Bütün bu ihtimallerle birlikte, bugün var olan tüm maddi varlıkların en azından sûretinin görülebileceği, artık söylenebilir. Bu açıdan, normal görme tecrübesini

⁸⁹⁸ John Daintith - E. A. Martin, “Infrared Astronomy”, *A Dictionary of Science* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 421.

⁸⁹⁹ John Daintith - E. A. Martin, “Radio Telescope”, *A Dictionary of Science* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 691.

⁹⁰⁰ John Daintith - E. A. Martin, “Electron Microscope”, *A Dictionary of Science* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 274-276.

mutlaklaştırmayan mütekaddimûn dönemi Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in bu konudaki iddiasının maddi varlıklar için doğru bir tespit olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede görme tecrübesinin Mu‘tezile’nin iddia ettiği bağlamda yön ve ışığın ilişmesi gibi şartlara bağlı olmasından dolayı rü’yetullahı engel olacağı iddiası artık anlamsızdır. Çünkü görme tecrübesi görülürün durumundan ve bu şartlardan bağımsız olarak, yalnızca algılayan insanın var olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Allah’ın görülmesi için maddi olanla zorunlu olarak ilişki kurması gerektiği iddiası, artık yalnızca zihinde yaratacağı sûretin Allah’ın zâtı ile ilişkisi açısından tartışılabilir bir iddiadır. Bu bağlamda sorun, sûreti olmadığı bütün ekoller tarafından kabul edilen Allah’ın kendisini izhar edeceği sûrettir. İnsanın Allah’ı görmesi probleminde, göreceği sûretin insani algı imkanlarıyla sınırlı olması dışında bir sorun, artık görünmemektedir.

SONUÇ

Rü'yetullah meselesinin, sahabe döneminden itibaren farklı fikirlerin beyan edildiği bir problem olduğu ve ilerleyen süreçte sistematik fikir ayrılığı içeren bir tartışma konusu haline geldiği görülmektedir. Çeşitli çalışmalarda bu meselenin Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile ilişkilendirilerek hicri ikinci yüzyılda gündeme gelen bir tartışma olarak değerlendirilmesine karşın, eldeki veriler en geç hicri birinci yüzyılın ortalarından itibaren bu tartışmaların başladığını göstermektedir.

Kelam tarihinde rü'yetullah konusuna iki yaklaşım sergilenmiştir. Bunların ilki, Mu'tezile'nin tenzih vurgusu ve teşbih kaygısından kaynaklanan sebeplere bağlı olarak rü'yetullahın gerçekleşmeyeceği iddiasıdır. Mu'tezile kelamcılarını rü'yetullah probleminin akla dayalı olarak çözümlenmesini gerekli görmüştür. Görme olgusunu yalnızca şahitteki biçimi ile mutlaklaştıran Mu'tezile, kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ilkesinden hareketle Allah'ın görülmesi halinde şahitte görme için gerekli olduğu tespit edilen karşıda olma gibi şartlara tabi olması gerekeceğini iddia etmektedir. Onların rü'yetullahı reddetmesinin diğer bir nedeni ise, bu şartlardan bağımsız olarak görüleceği iddia edilmesi halinde Allah'ın, halihazırda görülmesi gerektiğidir. Nassın da yaklaşımlarını desteklediğini bazı ayetler ve rivayetlerden hareketle savunan Mu'tezile mensupları, konunun bir inanç esası olması nedeniyle konuya ilişkin hadislerin delil olarak kullanılmasına karşı olduklarını belirtse de iddialarına uygun hadisleri delil olarak kullanmaktadırlar. Ayrıca Mu'tezile, Allah'ın kalple bilinmesinin görme fiili ile ifade edilebileceğini kabul etmekte ve Allah hakkında kullanılan görme fiilini bilme anlamına te'vil etmektedir.

Ehl-i Sünnet kelam ekolleri ise, rü'yetullahın teşbih gerektirmeksizin gerçekleşebileceğini savunmuştur. Eş'arîler ve Mâtürîdîler bu iddialarını desteklemek için hem Kur'an'dan hem de hadislerden çok sayıda delil getirmiştir ve konunun öncelikle nakil zemininde ele alınması gerektiğini, aklın ise nakli desteklediğini vurgulamıştır. Allah'ın ahirette görüleceğini ifade eden Eş'arîler ve Mâtürîdîler, bu görmenin baş gözüyle gerçekleşeceğini savunmuş ve Mu'tezile'nin görme fiilini Allah hakkında kullanmanın yalnızca bilme anlamında mümkün olduğu yaklaşımına karşın bu görmeyi bilgiye indirgememe konusunda hassasiyet göstermiştir.

Ortaya konulan bu yaklaşımlarda Mu'tezile'nin te'vile Eş'ariler ve Mâtürîdiler'den daha fazla başvurduğu algısı varsa da, her iki grubun kendi iddiasını naklin zahirine uygun olan isabetli yorum kabul edip muhalifinin delil olarak sunduğu nassı te'vil ettiğini iddia ettiği anlaşılmıştır. Bu açıdan, yapılan değerlendirmelerin konuya ilişkin olarak sahip olunan kanaatler doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Ancak her iki grup da konuya yaklaşımda tenzihçi bir tutum sergilemekte ve teşbihten kaçınma hassasiyeti göstermektedir. Nitekim bunu birbirine karşılıklı eleştiriler yöneltten bu ekollere mensup kelimciler de ifade etmektedir.

Rü'yetullah konusunun tartışılan boyutlarından bir diğeri, Allah'ın kendi zâtını görmesi sorunudur. Bu konunun ele alındığı kaynaklarda Mu'tezile'nin Allah'ın görülmemesine rağmen varlıkları ve zâtını gördüğü kanaatini benimsediği iddia edilse de, onların Allah'ın zâtını görmediği düşüncesini benimsediği anlaşılmıştır.

Görme duyumunun gerçekleşmesi, kelimcilerin kelamın bir parçası olarak detaylı şekilde ele aldığı bir konu olmasa da Allah'ın görülmesi konusundaki tartışmalar bağlamında sık sık değinilen bir konudur. Kelamcıların sahip olduğu görme düşüncesinin teorisi bu bilgilerden hareketle tespit edilebilmiştir. Mu'tezile'nin ağırlıklı olarak benimsediği göz-ışın teorisi, dönemin yaygın bilimsel yaklaşımıdır. Ancak Mu'tezile içerisinde daha küçük bir grubun benimsediği nesne-iz teorisinin detayları tespit edilememektedir. Bu çerçevede Mu'tezile'nin var olan bilimsel bilgiyle olumlu bir ilişki geliştirdiği söylenebilir. Mu'tezile'nin görme teorisi, canlılığı, canlının bünyesinin ve görme organının varlığını zorunlu kabul eden, görme organından çıkan ışınlarla ya da nesnenin görüntüsünün göze iz bırakmasıyla görmenin gerçekleştiğinin kabul edildiği ve görmeye engel olan hususları da şahitteki insani tecrübeden hareketle tespit eden bir yapı arz etmektedir. Ancak onların görme engelleri konusundaki yaklaşımı sebr ve taksim metoduna dayandığı ve bu nedenle hakikati tam olarak tespitite başarısız olma ihtimali taşıdığı iddiası ile eleştirilmiştir.

Mu'tezile'nin dönemin bilimi ve şahitteki tecrübeyi esas alan tavrına karşılık Eş'ariler ve Mâtürîdiler, rü'yetullahın dış şartlardan bağımsız olarak ve Allah'ın maddi özellik taşımasını gerektirmeksizin gerçekleşebileceğini kanıtlama amacıyla alternatif bir görme teorisi geliştirmiştir. Onlar, görmenin -nedenselliği dışlayarak- yalnızca Allah'ın ilgili idraki yaratması ile gerçekleştiğini, bu nedenle Mu'tezile'nin öngördüğü

şartlar var olmadan ya da engeller var olduğunda gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Eş'arîler, bu yaklaşımın sonucu olarak görmenin bütün şartlardan bağımsız ve yalnızca canlılığın var olması halinde gerçekleşebilir bir idrak olduğunu savunmuştur.

Bu çerçevede görme duyumu, Mu'tezile'ye göre yalnızca maddi varlıkların belli bir kısmı için, teorik olarak cevher, pratik olarak cisim ve renk arazı, tartışmalı olarak da oluş arazı için mümkün olarak tasvir edilmekte; buna karşın Eş'arîler ve Mâtürîdîler görülürün var olması şartı ile görende bu varlığa ilişkin görme idrakinin gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Mu'tezile'yi eleştirdikleri sebr ve taksim metodunu kullanarak, görülür varlıkların ortak noktası olarak yalnızca var olmanın tespit edilebileceğini iddia etmektedir.

İncelediğimiz her üç ekolün bilimsel bilgiye yönelik olumlu tavır sergilediği ve hatta deneyi zaman zaman bir yöntem olarak kullandığı tespit edilmiştir. Buna karşın teolojik açıdan hassasiyet taşıdığı kabul edilen konularda bu ortalama tavır terk edilmekte ve teolojik kabulün gerektirdiği iddia savunulmaktadır. Bu durum özellikle Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in âdet düşüncesi çerçevesinde güçlü şekilde savunduğu tecrübenin değişmezliğini, konu görme olduğunda rü'yetullah problemi çerçevesindeki kaygılardan ötürü terk etmesinde ortaya çıkmaktadır. Buna karşın Mu'tezile, görme olgusunu tanımlama ve teorinin gereklerini benimseme konusunda daha sistematik davranmıştır. Benzer bir durum, kelamcılarının bilimsel varsayımlara yönelik tavrında da ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile kelamcılarını olgu ile hipotez arasında uyumsuzluk olduğunda olguyu önceleyip teoriyi dönüştürmekte, Eş'arîye ve Mâtürîdîye kelamcılarını ise Mu'tezile'nin hipotezinin sorunlu tarafını vurgulamayı tercih etmekte, ancak olguyu makul bir hipotezle açıklama gayesi gütmemektedir.

Kelamcılarının bilime yönelik tavırlarını en net şekilde tespit etmeye müsait konu, görmenin dini metinlerde nispet edildiği varlıkların bu fiili gerçekleştirme biçiminin anlaşılmasına yaklaşımlarıdır. Eş'arîler ve Mâtürîdîler dini metinlerde Allah'ın ve meleklerin gördüğünün ifade edilmesinden hareketle, görme olgusunun dünyada tecrübe edilenden farklı bir şekilde gerçekleşmeye müsait olduğunu ve yalnızca şahitteki tecrübenin görmeyi mutlak olarak tanımlamaya yeterli olmadığını savunmuştur. Bu tavır dini metnin bilimsel açıklamaya konu olan bir problemi açıklama biçimini şekillendirdiğini göstermektedir. Buna karşın Mu'tezile şahitteki

tecrübeyi esas kabul etmiş, dini metinlerin görmeyi nispet ettiği varlıkların da şahitte tecrübe edilene benzer yollarla gördüğünü iddia etmiştir. Ancak bu yaklaşımıyla Mu‘tezile görme olgusunu şahitten hareketle mutlaklaştırır görünse de, bunu Allah’ın görme idrakini kapsayacak şekilde yapmamaktadır. Bu nedenle onların bu tavrına yönelik eleştirilerin haksız olduğunu söylemek gerekmektedir.

Mu‘tezile’nin tavrının döneminin bilimi ile olumlu bir ilişki içerisinde olduğu açıktır. Ancak bu tercih, bilimsel açıklamanın değişmesinin ortaya konulan teorinin değişmesini gerektirmesi problemine yol açmış ve günümüzde Mu‘tezile’nin görme konusundaki iddiaları anlamını yitirmiştir. Eş‘arîler ve Mâtürîdîler’in yaklaşımı ise, bilim dışı bir tavır olarak anlaşılmaya müsaitse de, gerçekliğe ilişkin sınırlı da olsa açıklama çabasının varlığından ötürü, bilimi reddeden bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Onların alternatif bir bilim üretmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim görme konusunda benimsedikleri yaklaşım zamanın aşındırıcı etkisine daha fazla dayanabilmiş ve bu teorinin -dış fiziksel şartları dışlamasından kaynaklansa da- görme konusunda bugün sahip olduğumuz bilgilerle daha uyumlu olduğu görülmüştür.

Ancak her iki grubun da rü’yetullah konusundaki hassasiyetleri doğrultusunda açıklama geliştirdiği ve bu nedenle ortaya koydukları görme teorisinin objektif yaklaşımın netice vermesi umulan uzlaşma ulaşamadığı görülmektedir. Aksi takdirde iki görme teorisinin uzlaştırılarak birleştirilmesi ve görme konusunda daha kapsayıcı ve doğru bir sonuca ulaşılması mümkün olabilirdi.

Bu çalışmada kelam-bilim ilişkisi son derece spesifik ve teolojik kaygıların ön planda olduğu bir konu çerçevesinde incelenmiştir. Ancak konu başka açılardan da incelenmeye müsaittir. Kelam-bilim ilişkisini, hiçbir ekolün öncelikle nassa dayalı olarak ortaya koymadığı mekanik gibi bir konu ile bütün ekollerin öncelikle nassa dayandığını kabul ettiği bir konu üzerinden incelemek, ulaştığımız bulguları zenginleştirebilecek ya da farklı bulgulara ulaşmayı sağlayabilecektir. Ayrıca, kelam-bilim etkileşiminin teolojiye etkisi dışında, kelamcılarının bilimle kurduğu ilişki ve bilimsel birikimleri ile bu birikimin kaynakları da incelenebilir. Örneğin bu çalışmanın sınırları nedeniyle değinilmeyen müteahhir dönem kelam eserlerinde optiğe ilişkin olarak aktarılan yoğun bilgi, kaynakları bakımından ayrı bir incelemeye konu edilebilecek zenginliktedir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Hikmet. "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. III (2002): 7-26.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Âl-i Hamd, Ahmed b Nasır b Muhammed. *Rü'yetullâh ve tahkîkü'l-keîâmî fihâ*. Mekke: Câmîatu Ümmî'l-Kurâ, 1991.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve el-Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002): 185-205.
- Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-. "el-İbsâr ve'l-mubsar". *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*. Thk. Sehban Halifat. 411-437. Amman: el-Câmî'atü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Aristoteles. *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*. Trc. Elif Günçe. 2. Baskı. İstanbul: Morpa, 2004.
- Aristotle. *De Caelo*. Trc. J. L. Stocks. Oxford: The Clarendon Press, 1922.
- Artal, Pablo. "The Eye as an Optical Instrument". *Optics in Our Time*. Ed. Mohammad D. Al-Amri v.dğr.. 285-297. New York: Springer, 2016.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir el-. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1416/1995.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir el-. *Usûlü'd-dîn*. 1. Baskı. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Baker, Alan. "Simplicity". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/simplicity/>.
- Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdühü ve lâ yecûzu el-celhü bihî*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. 2. Baskı. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.
- Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar. 1. Baskı. Beyrut: Müessesü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Berggren, J. L. "Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: A Cultural Perspective". *Journal of Islamic Social Sciences* 9/3 (1992): 310-324.

Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmed b. Hasan. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*. Ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/2007.

Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin li tashîhi mesâfeti'l-mesâkin*. Thk. P. Bulgakov. Ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. 1. Baskı. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Ceran, Fatmanur. "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2018): 102-113.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *el-Hayevân*, Thk. Abdüsselam Harun. 8 Cilt. 2. Baskı. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1969.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. "Risâletün fi'n-nâbiteti". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 2: 3-23. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts..

Cohen, I. B.. "Newton, Isaac". *Dictionary of Scientific Biography*. Ed. Charles Coulston Gillispie. 10: 65-78. New York: Scribner, 1974.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. Thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü'l-İhsan, 2018.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-. *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî el-. *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*. Thk. Ali Sami en-Neşşâr v.dğr.. İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969.

Çakan, İsmail L.. "Atıyye el-Avfi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4: 62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Daintith, John – Martin, E. A. "Electron Microscope". *A Dictionary of Science*. 274. Oxford - New York: Oxford University Press, 2010.

Daintith, John – Martin, E. A. "Eye". *A Dictionary of Science*. 310-311. Oxford - New York: Oxford University Press, 2010.

Daintith, John – Martin, E. A. "Infrared Astronomy". *A Dictionary of Science*. 421. Oxford - New York: Oxford University Press, 2010.

Daintith, John – Martin, E. A. “Microscope”. *A Dictionary of Science*. 527. Oxford - New York: Oxford University Press, 2010.

Daintith, John – Martin, E. A. “Radio Telescope”. *A Dictionary of Science*. 691. Oxford - New York: Oxford University Press, 2010.

Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Demir, Osman. “İcî Kelâmında Fizik”. *İslâm İlim ve Düşünce Gelenğinde Adudüddin el-İcî*. Ed. Eşref Altaş. 339-389. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Dırâr b. Amr, Ebû Amr el-Gatafânî el-Kûfî. *Kitâbu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikâdî Fırkalarında Hadîs Kullanımı*. Thk. Hüseyin Hansu. Trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. “el-Fıkhu'l-ekber”. *el-‘Âlim ve'l-müteallim*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. 61-67. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. “el-Vasıyye”. *el-‘Âlim ve'l-müteallim*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. 75-79. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhü'l-'aklî fi't-tefsîr*. 3. Baskı. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-'Arabî, 1996.

Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Kitâbü'l-mihan*. Thk. Yahya Cebbûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

Ess, Josef van. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. Trc. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 267-286.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkıye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-ensâr, 1977.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *el-Lüma 'fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*. Thk. Hamûde Gurâbe. Kahire: y.y., 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. 2. Baskı. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *Risale ilâ ehli's-Seğr*. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme, 1422/2002.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-. *İhsâu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.

Goldziher, Ignaz. "The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences". Trc. Merlin Swartz. *Studies on Islam*. Ed. M. L. Swartz. 185-215. New York: Oxford University Press, 1981.

Gölcük, Şerafettin – Bebek, Adil. "el-Fıkhü'l-Ekber". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12: 544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelam*. 9. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.

Grant, Edward. *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 5 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.

Halaçoğlu, Yusuf. "Fersah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12: 412. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Hansu, Hüseyin. "Eser ve Müellifi Hakkında". *Kitâbü't-Tahrîş*. IX-XXIV. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Harun, Abdüsselam Muhammed. "Risâletün fi'n-nâbiteti için Muhakkikin takdimi". *Resâilü'l-Câhiz*, 2: 5-6. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts..

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin el-. *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el mülhid*. Thk. Henrik Samuel Nyberg. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1413/1993.

Heinen, Anton M. "Mutakallimun and Mathematicians". *Der Islam* 55/1 (1978): 57-73. <https://doi.org/10.1515/islam.1978.55.1.57>.

Hinds, M.. "Mihna". *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. C.E. Bosworth v.dğr.. 7: 2-6. Leiden - New York: E.J. Brill, 1993.

Huleyf, Fethullah. "Rü'yetullah 'inde'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne". *Dirâsât Felsefiyye*. Ed. Osman Emin. 79-95. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Iqbal, Muzaffar. *The Making of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2009.

İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts..

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. “er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye”. *Akâidü's-Selef*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. 53-114. İskenderiye: Münşetü'l-Me'ârif, 1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416/1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. III. Cüz'. Thk. Jan Peters. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1999.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. Sami Nasr Lütf - Faysal Büdeyr 'Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fi Usûli'd-dîn*. Thk. Wilferd Madelung. London: el-Hüdâ, 1991.

Ka'bi, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahû 'uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kürdî - Abdülhamid Kürdî. 1. Baskı. İstanbul: Kuramer, 1439/2018.

Kâdî Abdülcebbâr. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1393/1974.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. I. Cüz'. Thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Rü'yetü'l-Bârî)*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. Ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl V (el-Fırak gayru'l-İslâmiyye)*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. Ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IX (et-Tevlîd)*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. Ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. “el-Muhtasar fi usûlü'd-dîn”, *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*. Thk. Muhammed 'Ammâra. 2 Cilt. 1: 189-282. Kahire - Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1408/1988.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.

Kâdî Abdülcebbar. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts..

Kâdî Abdülcebbar. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. Thk. Abdülkerim Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, ts..

Kallek, Cengiz. "Rıtl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mutezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Müşir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Karadaş, Çağfer. "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri". *Diyanet İlmi Dergi* LIII/1 (2017): 43-62.

Kheirandish, Elaheh. "Organizing Scientific Knowledge: The 'Mixed' Sciences In Early Classifications". *Organizing Knowledge: Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Ed. Gerhard Endress. 135-154. Leiden: Brill, 2006.

Kheirandish, Elaheh. "The Mixed Mathematical Sciences: Optics and Mechanics in the Islamic Middle Ages". *The Cambridge History of Science: Volume 2, Medieval Science*. Ed. David C. Lindberg - Michael H. Shank. 2: 84-108. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003.

Koçinkağ, Mansur. "Abülazîz B. Abdillâh El-Mâcişûn'un (ö. 164/780) Rü'yet Risâlesi, Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 566-582. <https://doi.org/10.18317/kader.96181>.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Laertius, Diogenes. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Trc. C. D. Yonge. London: Henry G. Bohn, 1853.

Lindberg, David C. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450, Second Edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Lindberg, David C. – Shank, Michael H. “Introduction”. *The Cambridge History of Science: Volume 2, Medieval Science*. Ed. David C. Lindberg - Michael H. Shank. 2: 1-26. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003.

Mâcişûn, Abdülaziz b. Abdullah el-. “Risâletü Abdilaziz b. Abdillâh el-Mâcişûn fi'r-rü'ye”. *el-İbâne 'an şerîati'l-firkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-firaki'l-mezmûme*. Mlf. Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed Ukberî İbn Batta. Thk. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil. 4 Kitap 9 mücellid. 2. Baskı. 7: 63-70. Riyad: Dâru'r-Râye, 1418.

Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. Thk. Muhammed 'Azb. Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1413/1992.

Marshall, James H. v.dğr.. “Cortical Layer-Specific Critical Dynamics Triggering Perception”. *Science* 365/6453 (09 Ağustos 2019): eaaw5202. <https://doi.org/10.1126/science.aaw5202>.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul - Beyrut: İrşad - Dâru Sâdir, 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Ed. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2007.

Mavil, Kılıç Aslan. “Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014): 449-478.

McGinnis, Jon. “Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Winter 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/arabic-islamic-natural/>.

Melchert, Christopher. “The Early Controversy over Whether the Prophet Saw God”. *Arabica* 62/4 (11 Ağustos 2015): 459-476. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341362>.

Murâd, Saîd. “İbn Metteveyh”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. Thk. Zâid b. Sabrî b. Ebî 'Alfe. 2. Baskı. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1436/2015.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986.

Nesefî, Mekhûl b. Fazl en-. *er-Red 'ala ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. Thk. Seyit Bahcivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-. *fi't-Tevhîd*. Thk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 1979.

O'leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Öz, Mustafa. "Bekriyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5: 370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Öz, Mustafa. "Dırâr b. Amr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9:274. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öz, Mustafa. "Hubbiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18: 266. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öz, Mustafa. "Murdâr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31: 205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özalp, Hasan. "Boşlukların Tanrısı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Felsefe Dünyası* 58 (2013/2): 108-124.

Özarslan, Selim. "Allah'ın Görülebilmesi / Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001): 275-293.

Özgen, Mustafa. "İmam-ı Rabbanî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012): 35-60.

Pakiş, Ömer. "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebâr ve Zemahşerî Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001): 55-79.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Pines, Shlomo. "What was Original in Arabic Science?". *Collected Works of Shlomo Pines: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*. 329-353. Jerusalem: Brill, 1986.

Pingree, David. "Hellenophilia versus the History of Science". *Isis* 83/4 (Aralık 1992): 554-563. <https://doi.org/10.1086/356288>.

Pürcevâdî, Nasrullah. *Gökyüzünde Ayın Görülmesi*. Trc. Ahmet Çelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Rashed, Roshdi. "Geometrical Optics". *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. Ed. Roshdi Rashed. 2: 299-323. London - New York: Routledge, 1996.

Râşid, Rüşdî. "İlm-i Menazır". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ragep, Jamil. "Islamic Culture and Natural Sciences". *The Cambridge History of Science: Volume 2, Medieval Science*. Ed. David C. Lindberg - Michael H. Shank. 27-61. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003.

Rihll, T. E. *Greek science*. Oxford - New York: Oxford University Press, 1999.

Sabra, A. I. "Ibn al-Haytham's Revolutionary Project in Optics: The Achievement and the Obstacle". *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*. Ed. Jan P. Hogendijk - Abdelhamid I. Sabra. 85-118. Cambridge: The MIT Press, 2003.

Sabra, A. I. "Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe: On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı". Trc. Mehmet Bulğen - Bilal Taşkın. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 610-653. <https://doi.org/10.18317/kader.76711>.

Sabra, A. I. "Psychology versus Mathematics: Ptolemy and Alhazen on the Moon Illusion". *Mathematics and Its Application to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages: Essays in Honor of Marshall Clagett*. Ed. Edward Grant - John E. Murdoch. 217-247. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Saffâr, Ebû İshâk Rüküddîn İbrâhîm b. İsmâîl es-. *Telhîsu 'l-edille li kavâidi 't-tevhîd*. Thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011.

Schnapf, Julie L. - Baylor, Denis A. "How Photoreceptor Cells Respond to Light". *Scientific American* 256/4 (1987): 40-47.

Simmons, Ernest. "God of the Gaps". *Encyclopedia of science and religion*. Ed. J. Wentzel - Van Huyssteen. 382-384. New York : Macmillan Reference - Thomson Gale, 2003.

Smith, A. Mark. "Greek Optics". *The Cambridge History of Science: Volume 1, Ancient Science*. Ed. Alexander Jones - Liba Taub. 1: 413-427. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Subhan, Abdus. "Mu'tazilite View on Beatific Vision". *Islamic Culture* 15/4 (1941): 422-428.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-Kelâm*. Thk. Alfred Guillaume. London: y.y., 1934.

Şerîf el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyn eş-. *Emâli'l-Murtazâ gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1954.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. 2. Baskı. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts..

Tâi, Muhammed Bâsil et-. “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri”. Trc. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010): 149-162.

Temiz, Rabia Zahide. “Suyûtî'nın İsbâlu'l Kisâ ale'n-Nisâ Adlı Eseri ve Mümin Kadınların Ahirette Allah'ı Görmeleri (Ru'yetullah) Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2016): 173-220.

Thompson, Alexander C. v.dğr.. “Optical Stimulation of Neurons”. *Current Molecular Imaging* 3/2 (04 Şubat 2015): 162-177.
<https://doi.org/10.2174/2211555203666141117220611>.

Tinsley, Jonathan N. v.dğr.. “Direct Detection of a Single Photon by Humans”. *Nature Communications* 7/1 (19 Temmuz 2016): 12172.
<https://doi.org/10.1038/ncomms12172>.

Topaloğlu, Bekir. “eş-Şâmil”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38: 331-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tuft, A. K.. “The Ru'ya Controversy and the Interpretation of Qur'an Verse VII (al-A'raf): 143”. *Hamdard Islamicus* 6/3 (1983): 3-41.

Türker, Ömer. “Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. Ed. Eşref Altaş. 299-337. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ünverdi, Veysi. “Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”. *Bilimname XXVIII* (2015): 201-245.

Vajda, Georges. “Bazı Şîi-İsnâ-şerîyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi”. Trc. Sabri Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXV* (1981): 369-393.

- Wade, Nicholas J. *A Natural History of Vision*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- Wiseman, H. M. “Quantum Trajectories and Quantum Measurement Theory”. *Quantum and Semiclassical Optics: Journal of the European Optical Society Part B* 8/1 (Şubat 1996): 205-222. <https://doi.org/10.1088/1355-5111/8/1/015>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Batta: Kelâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19:359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32: 156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yeşilyurt, Temel. *Rü’yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah’ı Seyreylemek*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Yeşilyurt, Temel. *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Ru’yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbe6 Yayıncılık, 2001.
- Yurdagür, Metin. “İbn Hallâd el-Basrî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zhmud, Leonid. *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Zühdi Cârullah. *el-Mu‘tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1974.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

Hasan CANSIZ
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ŞIRNAK
e-mail: hcansiz@gmail.com

1984 yılında Sinop ilinin Durağan ilçesinde dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini bu ilçede tamamladı. 2002 yılında Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2006-2010 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde önce imam-hatip, daha sonra İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde kursiyer olarak görev yaptı. 2010 yılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2011 yılında lisansüstü eğitimi için Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne görevlendirildi. Bu üniversitede başladığı yüksek lisans eğitimini 2014 yılında "İlahi Fiillerde Hikmet" konulu tezi ile tamamladı. Aynı yıl doktora eğitimine başladı. 2019 yılında "Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi" konulu doktora tezini tamamladı. Halen Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevini sürdürmektedir. İngilizce ve Arapça bilmektedir.