

BİR MU‘TEZİLE-MÂTÜRİDİYYE TARTIŞMASI - RÜ‘YETULLAH-

Kılıç Aslan MAVİL*

A DEBATE BETWEEN MU‘TAZİLA AND MATURIDIYYA -RU‘YATULLAH-

Öz

İslâm akılcılığının temsilcisi olarak kabul edinilen Mu‘tezile mezhebine benzer şekilde, Mâverâünnehir coğrafyasında gelişen Mâtürîdîlik de itikâdî esaslarının, aklî ilkelerle desteklenen bir tanrı, varlık ve bilgi anlayışı üzerine inşâ edilmesi gerektiğini savunur. Bu bakımdan her iki ekol de dinî metinlerde ifadesini bulan teolojik tasvîr ve anlatımların aklî doğrulamasına büyük önem vermiştir. Yine akla uygun düşmeyen ifadelerin te’vîl edilmesi noktasında da söz konusu kelâmcılar arasında görüş birliği sağlanmıştır. Ancak rü‘yetullah meselesini bu metodolojik ittifâkın önemli bir istisnâsı olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Mu‘tezile rü‘yetullâhın aklen imkânsızlığı fikrine vurgu yaparken, Mâtürîdîyye ise sünî rü‘yet anlayışının aklî zemine uyarlanması görevini üstlenmiş görünür. Bu çalışmada sonuçları büyük ölçüde bilinmekte olan rü‘yetullah tartışması, süreç açısından yeniden ele alınmaktadır. Böylece tarafların bu meselede kullandığı delillerden hareketle onların kelâm yöntemleri hakkında daha genel bir kanaate varmak mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdîyye, Mu‘tezile, rü‘yet, imkân, vücûb.

Abstract

Similar to the Mu‘tazila which is considered as representative of the Islamic rationalism, the Maturidite that developed in the geography of Transoxania, defends that the creeds must be constructed on a theological, ontological and epistemological understanding supported by rational principles. In this regard, both of the schools have attached great importance to the rational verification of the theological depictions and narratives expressed in the religious texts. Likewise, a consensus has been provided among these theologians at the point of “ ta’wil” which means that the statements in conflict with the reason must be interpreted. However, the issue of ru‘yatullah (visibility of God) can be regarded as a notable exception to this methodological alliance. In fact, while Mu‘tazila emphasize the impossibility of the ru‘yatullah by reason, Maturidiyya seems to have undertaken the task of rationalization of the sunni ru‘yatullah conception.

* Yrd.Doç.Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: kilicmavil@hotmail.com

In this study, the ru'yatullah debate which is widely known in terms of the results, has been reconsidered in terms of the process. Thus, it will be possible to have a more general opinion about the kalam methods of the schools based on evidences used by them.

Keywords: Maturidiyya, Mu'tazila, visibility of God, possibility, necessity.

Giriş

Rü'yetullah meselesi erken dönemlerden itibaren kelâm bilginlerinin üzerinde yoğunlaştığı önemli kelâm problemleri arasında yer almaktadır.¹ Genel anlamıyla “Allah Teâlâ'nın kulları tarafından baş gözü ile görülmesi” şeklinde tanımlanan *rü'yetullah* terimi, konusu açısından ulûhiyet sahasıyla alakalı aklı bir problem görünümü taşımaktadır. Bununla birlikte *rü'yetullahı* aklen mümkün görenler, konuyu daha çok naslar çerçevesinde temellendirme yolunu tercih etmişlerdir. Bu sebeple *rü'yetullahın* mevzû olarak akliyyâta, yöntem olarak ise sem'iyata dâir bir tartışma zemini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Kuşkusuz *rü'yetullahın* imkânsızlığı fikrini benimseyen düşünürler de kendi anlayışını destekleme gayretiyle naslardan alıntılar yaparak uzunca te'villerde bulunmaktan kendilerini alamamıştır.

Ehl-i sünnete mensup âlimlerin tamamı, müslümanların âhiret hayatında kendilerine has bir lütf ve ikrâm olarak Allah'ı göreceklerini savunurken; Cehmiyye, Mu'tezile, Hâriciyye, Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Mürjîcî'nin çoğunluğu ile müslüman filozoflar Allah'ın baş göz ile görülmesinin ne bu dünyada ne de âhirette mümkün olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.² Teşbîh ve tescîm görüşüne yaklaşanlar bir kenarda bırakıldığında, Ehl-i sünnet kelamcıları ile Ehl-i hadis mensuplarından oluşan *rü'yetullah* taraftarlarının da görmenin keyfiyeti noktasında kendi aralarında şu dört gruba ayrıldığı görülür: a) Cenâb-ı Hakk'ı müslümanlar görebilir, fakat inkârcılar göremez. b) Allah gözle görülür, fakat idrâk ve ihâta edilemez. c) İnsanlar O'nu dünyada değil,

¹ Bk. Georges Vajda, “Bazı Şîf-İsnâ Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (*Rü'yetullah*) Meselesi” (trc. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, c. 25, 1981, s. 370; Temel Yeşilyurt, “*Rü'yetullah*”, *DİA*, XXXV, s. 312.

² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 216; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 78; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 29a; Georges Vajda, *a.g.m.*, s. 371 vd.

âhirette görecektir. d) Allah, âhirette beş duyunun dışında insanlarda yaratılacak altıncı bir duyu organı vâsıtasıyla görülecektir.³

Bir kelâm problemi olarak *rü'yetullahın* kabul veya reddi, esasen optik ilminin konusunu teşkil eden *görme* (rü'yet) olayının nasıl değerlendirildiği ile doğrudan ilgili bir husustur. Bu noktada “rü'yet gören kimsenin bir vasfı mı, yoksa görülene ait bir yetkinlik midir?” sorusuna verilecek cevap büyük önem kazanmaktadır. Yine rü'yet görülene ait bir vasfı veya yetkinlik (görülebilme) olmak yerine, gören kimsede meydana gelen bir algı (görebilme) şeklinde değerlendiriliyor ise onun bir tür araz, illet ya da ma'lûl olması konusunun açıklanması gerekmektedir. En nihâyetinde rü'yeti meydana getiren şart ve unsurların şâhitten gâibe değişip değişmediği meselesi de tartışmaya açık noktalar arasında yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve kendisini takip eden Ehl-i hadis bilginlerinin eserleri bu açıdan incelendiğinde *rü'yetullahın* daha ziyâde ilâhî bir sıfat olarak değerlendirildiği görülür. Aslında bu sonuç, Selefiyye'nin haberî sıfatların te'vîli karşısındaki menfî tavrı dikkate alındığında hiç de yadırganacak bir durum değildir. Zirâ Allah'ın yarattıklarının *üzerinde* (fevk), onlardan *ayrı* ve üst *cihette* bulunmakta olup kıyamet günü hesap görmek üzere dünyaya *ineceği* fikri ile “kulların gökyüzündeki ayı gördükleri gibi” Allah'ı belirli bir yöne (yukarı doğru) bakarak görmeleri düşüncesi birbiriyle oldukça uyumludur. Aksine böyle bir tanrı tasavvurunda, rü'yetin kabul edilmemesi Zât-ı ilâhî için bir noksanlık oluşturacaktır. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i hadis taraftarları rü'yetullahı kabul etmeyenleri küfür ve sapkınlıkla ithâm etmekten çekinmemişlerdir.⁴

Bu yazıda rü'yet anlayışını ele alacağımız mezheplerden biri olan Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar'a (ö. 415/1025)

³ Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, IX, 459-466; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 215-216; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, 139; Abdülkerîm Osmân, *Nazariyyetü't-teklîf*, yy. ts., s. 273; Hikmet Akdemir, “Taberî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi”, *HÜİFD*, sy. 3, 2002, s. 20-21.

⁴ Bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika* (nşr. Sabrî b. Selâme Şâhin), Riyad 2003, s. 129-134; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (nşr. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer), Riyad 1991, s. 44-46; Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Kuveyt 1985, s. 103-105; Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, *Akîdetü eimmeti's-selef*, Beyrut 1995, s.193 vd.

göre konu etrafında görüş beyân eden üç ana cereyân bulunmaktadır. Allah'ın gözle görülebileceğini savunan gruptan Mücessime ile Zât-ı ilâhî'nin insanlar tarafından görülmesinin mümkün olmadığını söyleyen Mu'tezile'nin aslında *rü'yet*, yani gözle görmenin imkân ve şartları hususunda hemfikir olduğunu kaydeden Kâdî Abdülcebâr, bu meseledeki tartışmanın kendileri ile *rü'yetin* keyfiyeti hakkında yorum yapmaktan kaçınan Eş'arîler arasında gerçekleştiğini belirtir. Çünkü gerek "Allah cisim olmasaydı görülmezdi" diyen Mücessime, gerekse "Allah cismaniyet özelliği taşımadığı için görülemez" fikrini benimseyen Mu'tezile bir varlığın görülmesini onun cisim olması şartına bağlama noktasında birleşmektedir. Ancak yaratılmışlara benzemediği ve cisim olmadığı halde Cenâb-ı Hakk'ın gözle görülmesinin sem'î ve akli bakımdan mümkün olduğunu savunmaları Eş'arîler'in yaklaşımını tartışmalı hale getirmektedir.⁵

el-Muğnî adlı ansiklopedik çalışmasının *Rü'yetü'l-Bârî* alt başlığını taşıyan dördüncü cildi⁶ başta olmak üzere eserlerinde bu meseleye geniş yer ayıran Kâdî Abdülcebâr, her ne kadar Mu'tezilî *rü'yet* anlayışının karşısına Eş'arîler'i yerleştirme çabasında olsa da, Mâtürîdî *rü'yet* yorumu akıl-nakil dengesi açısından daha hassas bir noktada durmaktadır. Bu yorum tarzı, *rü'yetullahı* reddedenlerin eleştirilerine cevap verme noktasında Eş'ariyye'nin izâhından daha başarılı görünür. Nitekim âyet ve hadislerde işaret edilen *rü'yetullahın* âhiret hayatında Allah'ın mü'min kullarına bahşedeceği bir nimet olduğunu belirten Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin bu dünyada Cenab-ı Hakk'ı görmesinin mümkün olmadığını söylerken büyük ölçüde, akîde konusunda aklın bir dayanak olamayacağını savunan, dolayısıyla akli tenkitleri görmezden gelen⁷ Ehl-i hadis bilginlerinin *rü'yet* fikrine dayanmaktadır.⁸

⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 2009, s. 232-233.

⁶ Müstensih veya nâşirler tarafından konulduğunu düşündüğümüz bu başlık yerine *Nefyü'r-Rü'yet* ifadesinin kullanılması, gerek müellifin eserlerinde kullandığı konu başlıklarına uygunluk taşıması gerekse onun *rü'yetullah* meselesindeki menfî yaklaşımını yansıtmaması bakımından kanaatimizce daha isabetlidir. bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, 33; a.mlf., *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 232.

⁷ Bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 108.

⁸ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abbas Sabbağ), Beyrut 1994, s. 53; a.mlf., *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1987, s. 113. krş. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-*

Eş'arî'nin rü'yet anlayışının gerekli aklî referanslardan mahrum bulunuşu, muhtemelen Mu'tezilî bilginlerin yoğun tenkitlerinin de bir sonucu olarak kendisinden sonraki Eş'ârî düşünürleri başka bir yorum arayışına itmiştir. Gazzâlî'nin başını çektiği bu yeni yorum tarzında "Allah'ın kalbî bir bakışla görülmesi" (rü'yetü'l-kalb) düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu durum aslında Mu'tezile'nin benimsediği temel yaklaşımın, yani Allah'ın *baş gözü* ile değil *kalp gözüyle* görülüp idrâk edilebileceği ve bunun mârifet veya ilimden öte bir şey olmadığı şeklindeki te'vîlin tasdiki anlamına gelmektedir.⁹ Öte yandan Fahreddin er-Râzî ve Sa'dettin et-Teftâzânî gibi müteahhirîn dönemi Eş'arî bilginleri, buradaki aklî temellendirme ihtiyacını Mâtürîdîler'in rü'yet yorumuna meylederek çözüme yolunu tercih etmektedir.¹⁰

1. Rü'yet'in Mâhiyet ve Şartları

Mu'tezile bilginlerine göre *rü'yet*,¹¹ yani gözün bir şeyi görmesi şu dört unsurun bir arada bulunması durumunda gerçekleşmektedir: Gören (râî), görülen (mer'î), karşılıklı bulunuş (mukâbele) ve gözden çıkan ışığın görülen nesneye ulaşması (ittisâl-i şua). Görme olayının

Cehmiyye ve 'z-zenâdika, s. 132; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, s. 45-46. Ebû Ali el-Cübbâî'nin: "Öncekiler hem rü'yet hem de teşbîhi savunuyurlardı, takipçileri ise rü'yeti benimseyip teşbîhi reddettiler" şeklindeki ifadesi sözünü ettiğimiz ilişkiye atıfta bulunmaktadır. Mâtürîdîler'in bakış açısına göre de bu yorumun büyük ölçüde geçerli olduğu ifade edilebilir. bk. Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1986, s. 158.

⁹ Bk. Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds* (trc. Serkan Özburun), İstanbul 1995, s. 159; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. muvaffik Fevzî el-Cebr), Dimeşk 1994, s. 75-77. krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 157; Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü* (trc. Murat Memiş), İstanbul 2007, s. 61. Temel Yeşilyurt, konuyla ilgili çalışmasında Gazzâlî'nin bu görüşünün rü'yetullahın temellendirilmesinde başarılı bir yaklaşım tarzı olduğunu söyler. bk. a.mlf., *Tanrı'nın Aşknlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya 2001, s. 363-364.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XIII, 127-128; a.mlf., *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, I, 277; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), yy. ts., s. 132. Ayrıca bk. Kılıç Aslan Mavil, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 2012), s. 195-198.

¹¹ Bu yazıda *rü'yet* ve *rü'yetullah* kavramları arasında kesin bir ayırma gidilmeyecektir. Çünkü Mu'tezile'ye göre her ikisi de aynı yasalara tâbidir.

gerçekleşebilmesi için gerekli olan bu dört unsur ya da şartın varlığı *zorunlu olarak* görme adını verdiğimiz idrâk ve bilgi halini meydana getirirken, bunlardan herhangi birinin yokluğu durumunda ise hakîkî anlamda bir görmeden bahsetmek mümkün değildir.

İnsanlar ancak görme organı olan göz vasıtasıyla görebilmektedir. Dolayısıyla görme organının sıhhati, görüşün kalitesi üzerinde doğrudan etki sahibidir. Görülen şeyin (mer'î) görenin karşısında (mukâbil), onun karşısında bulunan nesneye hulûl etmiş durumda ya da karşısındakinin hükmünde olmaması halinde yine görme fiili gerçekleşmez. *Mukâbil* bulunma şartında zikredilen son iki husus, nesneye hulûl etmiş durumdaki siyahlık, beyazlık vb. arazlar ile kişinin aynaya yansıyan aksini görmesi gibi hükmen karşıda bulunma durumunu kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle, bir insanın herhangi bir şeyi görebilmesi için biri görene, diğeri de görülene ait iki temel şartın önceden sağlanmış olması gerekmektedir. Yani *görenin* görme organının sağlıklı olması, *görülenin* de ona bakan kimsenin karşısında bulunması şarttır. Bu iki zorunlu (vacip) şartın bir arada bulunması durumunda görme kesin olarak gerçekleşir, aksi halde görme meydana gelmez.¹²

Görmenin şartları olarak adlandırılan bu özellikler, Mu'tezile tarafından gören ve görülende bulunması gereken *sıfatlar* olarak da ifade edilmektedir. Şâyet gören ve görülen, kendilerinde bulunduğu takdirde görme veya görülmeyi sağlayacak *sıfatlara* sahip ve görmenin önündeki *aklî engeller* de ortadan kalkmış ise rü'yetin gerçekleşmesi artık *imkân* sınırını aşarak *vücûb* noktasına ulaşır.¹³

Yöneltilen tenkitler doğrultusunda Mu'tezile'nin rü'yet teorisine son şeklini veren Kâdî Abdülcebâr'a göre görülemeyen bir varlık ya ortadan kaldırıldığında görmenin gerçekleşebileceği *bir engel* (mânî) sebebiyle ya da zâtî itibâriyle *görülemez oluşu* dolayısıyla görülmemektedir. Bu durum tıpkı bir fiili, onu işlememizin önündeki bir engel sebebiyle veya ona güç yetiremediğimiz için işleyemiyor olmamıza benzemektedir. Ayrıca bir işi belli bir engel sebebiyle yapamıyorsak, o engelin *meçhûl* değil, *mâkul* bir engel olması gerekir. Var olan her şeyin bizim için güç yetirilebilir olduğunu ileri süremeyeceğimiz gibi, bir takım bilinmeyen engeller sebebiyle bazı şeylere güç yetiremediğimizi de söyleyemeyiz. Zirâ böyle

¹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 248-250; a.mlf., *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, 36-37; Abdülkerîm Osmân, *Nazarîyyetü't-teklîf*, s. 280.

¹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, 39.

bir iddia bizi yaratma ya da fiillerin iyilik ve kötülüğü gibi konularında bir dizi bilinmezliğe sürükleyecektir.

Şu halde görmenin bazı şartları mevcut olduğu gibi, şâyet zâtı gereği görülemez değilse var olanların görülmemesinin önünde bazı mâkul engellerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Görmenin şartlarıyla da doğrudan ilişkili olan söz konusu *aklî engelleri* şu şekilde sıralamak mümkündür: Görülecek olan nesnenin çok yakın veya uzakta bulunması, başka bir nesne tarafında perdelenmiş veya gizlenmiş olması (*hicâb*), cevher-i ferd gibi henüz yoğunluk kazanmamış şeffaf (*latîf*) bir halde bulunması veya melekler ve cinler gibi çok ince ve hassas (*rakîk*) bir yapıya sahip olması ve gören kimsenin bakış açısı dâhilinde (*muhâzât*) bulunmaması. Mu'tezile'ye göre bu engelleri taşıyan bir cismin görülmesi mümkün değildir. Diğer taraftan zâtı gereği görülemez olmadığı gibi anılan engellerle de sınırlanmış bir halde bulunmayan varlıkların görülmesi ise *aklî ve tabiî zorunluluktur*.¹⁴

Belirtilen bu niteliklerin görmeye engel teşkil etmesi ise, görme aleti olan *gözün* görevini tamamlamasını sağlayan *ışığın görülene ulaşması* şartını ortadan kaldırması sebebiyledir. Meselâ insan gözünden çıkan ışık hüzmeleri, üzeri kesif bir örtüyle kapatılmış cisme ulaşamayacağından onu görmemiz mümkün olmaz ya da gözümüzden ayrılan ışık, uzaktaki bir cisme ulaşmadan dağılıp etkisini yitirir. Yine gözümüzün ışığı düz bir çizgide ilerlediğinden bakış açımızın dışında kalan nesnelere ulaşması mümkün değildir. Şeffaf (*latîf*) yapıdaki cisimler ise diğer kesif cisimler gibi ışığı yansıtmadığından onların görülmeleri ışığın kuvvetine bağlıdır, eğer göz ışığının kuvveti artırılırsa görülebilirler. Cisimlere hulûl etmiş durumdaki *arazların görülmesi* ise cismin görülme şartlarına bağlı olduğundan kendilerine mahsus bir şart veya engelden söz edilemez.¹⁵

Kâdî Abdülcebbâr cam şişenin arkasındaki cismin görülmesinin *hicâb*, melekler ve cinler gibi hassas yapıdaki varlıkların görülebilmesinin *incelik* (*rikkat*), gök cisimlerinin görülmesinin *uzaklık*, nesnelere aynadaki yansımalarının görülmesinin ise görülen nesnenin *görenin bakış açısı içerisinde olmaması* (*muhâzât*) engelini ortadan kaldırdığı

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IV, 115-116. "Rü'yetin önündeki aklî engeller (el-mevâni'u'l-ma'küle) altıdır: Örtülü olmak, ince bir yapıda bulunmak, yoğunluk kazanmamış olmak, görüş mesafesinin aşırılığı (çok yakın veya uzak oluşu), görülenin gören kimsenin bakış açısı dışında kalması veya görülenin (araz) bulunduğu mahallin sayılan nitelikleri taşıması." a.mlf., *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 257-259.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IV, 117-118.

şeklindeki itirâz karşısında, akli engelleri kendi içerisinde sınıflandırma ihtiyacı duyar. Ona göre rü'yet'e mâni olan durumlar iki türdür: a) Bizâtihi engel niteliği taşıyanlar. b) Başka bir sebebe bağlı olarak engel hüviyeti kazananlar. Bu ikinci grup da kendi arasında *görene bağlı ve görülene bağlı* engeller olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Görülecek olan nesnenin perdelenmiş olması ve görenin bakış açısı dışında bulunması bizâtihi engele örnektir. Görülenin şeffaf (latîf) veya çok ince (rakîk) bir yapıda olması ise görenden kaynaklanan bir engeldir. Zirâ bu durum gören gözün ışığının yetersizliğini ortaya koymaktadır. Aşırı uzakta bulunma gibi durumlar ise görülen kaynaklı engele örnek teşkil etmektedir.¹⁶

Yukarıda sayılan şart ve engeller dikkate alındığında Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ve takipçilerine göre cisim niteliği taşımayan diğer varlıklar gözle görülemez. Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâi, (ö. 303/916) cisimlerin yanı sıra bütün renkler ile ictimâ, iftirâk, uzaklık ve yakınlık gibi kevî (oluş) arazlarının da görüldüğünü söylerken; oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) yalnızca cisimler ve renklerin görülebileceğini, oluş arazlarını (ekvân) görmenin ise mümkün olmadığını savunur.¹⁷ Cevherler ile birlikte renklerin de görülebileceğini kaydeden Kâdî Abdülcebâr ise bu konuda Ebû Hâşim'in görüşünü benimsemiş görünmektedir.¹⁸

İlk dönem Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının arazların görülemeyeceği noktasında görüş birliğine vardıklarını belirten Ebû'l-Muîn en-Nesefî, (ö. 508/1115) mütekaddim Mu'tezile'nin *cisimiyeti* görülmenin mutlak illeti kabul ettiğini söyler. Dolayısıyla cisim özelliği gösteren her şey görülür, cisim olmayan bir varlığın görülmesi ise imkânsızdır. Bu sebeple Allah'ın görülebileceğini söylemek ile, "Allah cisimdir" demek arasında bir fark bulunmamaktadır.¹⁹ Öte yandan ilk dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre görülmenin illeti *bizâtihi kâim olmaktır*. Cenâb-ı Hak zâtıyla kâim bir varlık olduğundan, diğer bütün

¹⁶ Kısaca belirtmek gerekirse, cam şişenin arkasındaki cisim, şişenin kesif bir hicâb oluşturamaması; melekler ve cinler gözün ışığının artırılması; gök cisimleri kendi hacimlerine göre fazla uzakta bulunmamaları; aynadaki cisim ise karşıda bulunma hükmünü taşıması sebebiyle görülmektedir. bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 258-260; a.mlf., *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, 118-122.

¹⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 509-510.

¹⁸ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IV, 83. krş. Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Van 2008, s. 165.

¹⁹ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, 673.

zâtıyla kâim varlıklar (cisimler) gibi O'nu da gözle görmek mümkündür. Şu halde Allah'ın görülemez olduğunu ileri süren kimse, Zât-ı ilâhî'yi kendi başına var olamayan, varlık kazanmak için cisimlere muhtaç bulunan arazlarla bir tutmuş olmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre arazların görülmesi hakkındaki tartışma esasen onların keyfiyeti ile ilgilidir. Bu bakımdan *hareket* dışındaki renk, tat, koku, ses vb. niteliklerin tamamını cisim kategorisinde değerlendiren Nazzâm, bizâtihî kâim olmasa da renklerin görülebileceğini söylerken, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) duyu bilgisine sahip bulunan insanların varlığı hakkında ihtilâfa düşmelerine dayanarak arazların hiçbir duyu organı tarafından algılanamayacağı fikrini ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet'e mensup diğer bazı düşünürler ise gözle görülememekle birlikte her bir arazın ilgili duyu organı tarafından algılanmasının mümkün olduğu görüşünü benimsemişlerdir.²⁰

İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) “ancak cisimler görülebilir” şeklindeki erken dönem Mu'tezilî yaklaşım karşısında: “Asıl olan şudur ki, şâhitte ancak başkası sayesinde var olan araz görülemez. Kendi başına var olan diğer bütün varlıklar ise görülebilmektedir. Dolayısıyla zatıyla kâim olan Allah Teâlâ da gözle görülür” yorumunda bulunduğunu nakleden Nesefî'ye göre onun bu sözleri doğrudan kendi kanaatini yansıtmamaktadır.²¹ Bilakis bu tür ifadeler muârizların görüşünü çürütmeye yönelik bir değerlendirmeden ibârettir.²² Diğer taraftan bir kısım arazların da gözle görülebileceğini savunan müteahhir Mu'tezile karşısında, Nesefî'nin “ashâbımızın müteahhirîni” dediği bir kısım bilginler yeni bir görüş ileri sürerek rü'yeti mümkün kılan mutlak illetin *varlık* (vücûd) olduğunu söylemişlerdir.²³

²⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 526-527.

²¹ ‘Zâtıyla kâim olan tüm varlıkların görülebileceği’ düşüncesi esasen arazların görülmemesi anlamına gelmektedir. Öte yandan İbn Küllâb'a nispet edilen bu yaklaşımı, ‘var olan her şeyin görülür’ tarzındaki sünnî rü'yet anlayışının ilk basamağı olarak değerlendirmek mümkündür. bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 333; Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa 2006, s. 97.

²² “Zâtı gereği görülemeyen şey yalnızca arazdır, bunun dışında kalan bütün cisimler (ayn) gözle görülür” şeklindeki sözleri de dikkate alındığında Nesefî'nin bu yorumunun aksine, İmâm Mâtürîdî arazların görülmesi noktasında fazlasıyla muhâtabı Ka'bi'nin tesirindedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 130.

²³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 532-533.

2. İmkân ve Vücûb Bağlamında Rü'yetin İleti

Nesefî'ye göre Allah'ın görülmesi konusunda herhangi bir hüküm verebilmek için öncelikle *rü'yetin illeti* hakkında kesin bir kanaate varılmalıdır. Zirâ şâhiddeki bir olaydan hüküm elde ederek aynı hükmü gâibe uygulama yöntemi, söz konusu olayı oluşturan tüm nitelikleri (evsâfî'l-vücûd) aynıyla gaybî alana aktarmayı gerektirmez. Hüküm verilecek olay ya da durumu meydana getiren *illetin niteliğini* (vasfî'l-ille) belirlemek yeterlidir. Bu durumda gerçek illetin ne olduğunu belirlemek maksadıyla görme olayını meydana getirmesi muhtemel olan bütün illetleri sıralayarak bunları tek tek gözden geçirmemiz icap etmektedir.²⁴

Günlük hayatta gözle görülebilen bir nesne cisim, araz, renk veya renkli (mülevven), bizâtihi kâim, kevn (oluş) veya mütekevvin, mâlum, mezkûr, muhdes, mevsuf, bâkî ya da mevcut olması sebebiyle görülmektedir. Görülen şeyin *cisim olması* dolayısıyla görüldüğü söylenemez, çünkü cisimlerin yanı sıra renk ve oluşların da görüldüğü delil ile bilinmekte ve bu husus Mu'tezile tarafından da kabul edilmektedir. *Araz olmak* da görülmenin illeti olamaz, zirâ cisimlerin görülmesi noktasında ihtilâf yoktur. Oluşlar (kevn) görülebildiğine göre *renk olmak*, renkler görüldüğü için de *renkli* (mülevven) veya *kevn olmak* görülmenin illeti sayılamaz. *Mevsûf* veya *bizâtihi kâim olmak* da Mu'tezilî anlayışa göre rü'yetin illeti olamaz, çünkü bu ikisi beraberinde rü'yetullahı da kabul etmeyi gerektirir. Ayrıca gözle görülmesi mümkün olmayan *mâdum* sahasını da kapsadığı düşünülürse, bir şeyin *mâlum* veya *mezkûr* olması dolayısıyla görülmediği anlaşılır.

Diğer taraftan ancak iki cevherin birleşmesi halinde rü'yetin meydana gelebileceğini savunan Mu'tezile'nin hilâfına Mâtürîdîler'e göre cisim, onu oluşturan her bir cüz ile birlikte görülür. Şâyet cevher-i ferd ilk yaratıldığında değil de ancak başka bir cevher ile birleştiğinde rü'yete elverişli hale gelseydi, bu durumda onun zâtının değişmiş olması gerekirdi. Çünkü rü'yet, cevherin zâtî niteliklerindedir. Birleşme veya ayrışma ise onun zâtında bir değişikliğe yol açmaz. Dolayısıyla *mükevven olmak* da görülmenin illeti sayılamaz.²⁵

²⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 535; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 95.

²⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 530. krş. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 259.

Yine sesler, sıcaklık, soğukluk, hayat, kudret ve acziyet gibi Mu'tezile âlimlerince hâdis ve bâkî oldukları söylenen bir kısım niteliklerin görülemediği dikkate alındığında *muhtes* ya da *bâkî olmanın* da rü'yetin illeti sayılamayacağı anlaşılmaktadır. Öyleyse görmeyi mümkün kılan illet olarak zikredilenler arasında geriye bir tek *mevcut olma* seçeneği kalmaktadır. Nitekim gözle görülen varlıkların yegâne müşterek vasfı, her birinin kendi türüne mahsus şartlarda var olmasıdır. Ayrıca dış dünyada gerçek varlığı bulunmayan herhangi bir şeyin görülemeyeceği noktasında da düşünürler arasında ittifak söz konusudur. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak gerçekte var olduğuna göre, O'nun görülmesi de aklen imkân dâhilinde bulunmaktadır.²⁶

Mâtürîdîler'in "var olan her şey görülür" biçimindeki rü'yet tanımına karşı çıkan Kâdî Abdülcebbar, rü'yetin zaman, mekân ve diğer ârızî özelliklerin farklılaşmasıyla değişmeyen zâtî bir nitelik oluşuna dikkat çekerek, bu durumda varlığını bildiğimiz halde kendisini göremediğimiz pek çok şey ile birlikte Allah'ın da görülmesi gerektiğini söyler. Şâyet var olan her şey görülebilseydi, irâde, ilim, îtikâd, fikir, tat ve koku gibi niteliklerin de görülmeleri icap ederdi. Bu eleştiri karşısında Ebü'l-Muîn en-Nesefî, rü'yeti meydana getiren *illet* konusunda bir ayırma gider. Bu ayırma göre *vücut* anılan şeylerin görülmesinin vücûbuna değil, yalnızca cevâzına (imkân) delâlet etmektedir. Başka bir deyişle *var olmak* her an görülmeyi gerektirmez, görülmeyi zorunlu kılan sebep "gören kimsenin gözünde görülene ait bir rü'yetin Allah tarafından yaratılmasıdır." Dolayısıyla ancak yaratma gerçekleştiği taktirde rü'yetin vücûbundan söz edilir. Şâyet Allah görme organı olan gözde görülenin rü'yetini yaratmaz ve bunun aksine *rü'yetin zıddı* bir görüntü yaratırsa, bu durumda görme olayı gerçekleşmez. Bununla birlikte nesnelere, görülmeyi zaman *görülebilme* vasfını kaybetmez. Bu tıpkı Allah'ın insanda bir şeyin ilmini yaratmasıyla o şeyin bilinip, yaratmaması halinde de insanın onun bilgisinden mahrum kalması gibidir. Sözü edilen varlığın şimdi bilinmiyor olması, onun bilinebilir olma vasfını tamamen yitirdiği anlamına gelmez.²⁷

²⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 535-538.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 254; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 545-546. İmâm Mâtürîdî, Ka'bî'nin benzer bir eleştirisi karşısında rü'yetullahın dünyada vukû bulmasının aklen mümkün olduğunu, ancak bu hayatın varlık sebebi olan imtihân ve mükellefiyeti ortadan kaldıracığı için bunun gerçekleşmediğini söyler. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 130; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 55.

Nesefî'nin çerçevesini çizdiği bu yaklaşıma göre rü'yetin gerçekleşebilmesi için hem *cevâz* (imkân) hem de *vücûb* şartının bir arada bulunması gerekmektedir. Cevher, araz ya da bunların dışında reel varlığı bulunan her şey potansiyel olarak görülebilme imkânına sahiptir. Ancak görme, rü'yetin Allah tarafından gözde yaratılması; başka bir ifadeyle mevcut olan şeyin görüntüsünün zıddının veya onun görülmesine engel bir durumun yaratılmaması halinde gerçekleşir. Yine bir şeyin görülebilmesi Allah'ın onun görülmesini *irâde* etmesine ya da *âdeti* onun görülmesi yönünde işletmesine bağlıdır.²⁸ Kâdî Abdülcebbar'ın rü'yet tanımında ise *cevâz-vücûb* ayırımına gidilmez. Dolayısıyla görmeyi mümkün kılan unsur ve şartlar aynı zamanda onu zorunlu hale getirir. Nitekim tabiatta yer kaplayan cisimler ile renklerin görülmesi, akfî bir engel bulunmaması durumunda zorunlu (vacip) iken, mütehayyiz veya mülevven olmayan bir varlığın görülmesi ise imkânsızdır. Melek ve cinler gibi hassas yapıdaki (rakîk) varlıklar ile uzaktaki şeylerin görülmesini *rü'yetin zorunluluğu* kuralının tek istisnâsı saymak mümkündür. Nitekim Mu'tezile, Allah'ın gözün ışığını güçlendirmesi durumunda peygamberler gibi diğer insanların da melekleri ve kendi hacmine nazaran fazlaca uzakta bulunan cisimleri görebileceği kanaatini taşır.²⁹

Mu'tezile'ye göre, rü'yet gerekli şartların gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan mekanik bir durum olmak yerine Allah'ın yaratmasıyla meydana gelseydi, gören ve görülende bulunması gereken şartlar olmaksızın rü'yetin gerçekleşmesi ya da gerekli tüm şartlar sağlandığı halde görmenin meydana gelmemesi gerekirdi.³⁰ Bu durumda gözleri görmeyen bir kimsenin etrafındakileri gördüğünü veyahut sırf bizde rü'yet ya da işitmenin (sem') yaratılmaması sebebiyle, etrafımızda dolaşan fiilleri, alev alev yanan büyük bir ateşi, yüksek sesle yapılan konuşmaları veya yanımızdan geçen bir orduyu fark etmediğimizi ileri sürmek mümkün olurdu. Ancak böyle bir ihtimal asla söz konusu değildir. Zirâ müşâhedeye olan güveni ortadan kaldıran bu düşünce, bizi akıl sınırlarından dışarı çıkarır ve bilinmezliğin kapılarını aralar.³¹

²⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 118.

²⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 249; a.mlf., *el-Muğni*, IV, 83, 121-122.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 250.

³¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 546. krş. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 255.

Ebû Hâşim el-Cübbâî dışında Mu'tezile bilginlerinin tamamının duyu algılarının (idrâk) gerçekte birer mâna (araz) olduğu hususunda kendileri gibi düşündüğünü kaydeden Neseî, rü'yeti *Allah'ın gözde yarattığı bir araz (mâna)* olarak değerlendirme konusunda ısrarcıdır.³² Görmenin gerçekleşmemesinin asıl nedeni gören ile görülen arasındaki engeller değildir, aksine o an Allah'ın rü'yeti yaratmaması sebebiyle görme meydana gelmez. Kezâ taraflar arasında hiçbir engel bulunmasa bile, O'nun rü'yeti yaratmamayı dilemesi halinde yine görme olayı gerçekleşmez.³³ Burada rü'yetin yaratılmamasının yanı sıra, görme organında rü'yetin zıddının yaratılması da önemli bir etkidir. Çünkü bir şeyin varlığı, ancak zıddının onun mekânını işgal etmesi durumunda ortadan kalkar. Nitekim Cenâb-ı Hak, kullarının başkaları tarafından görülmesini istemedikleri şeyleri saklamalarına imkân tanımak üzere, *âdeti* genellikle perdelenip gizlenen şeylerin rü'yetlerinin zıddını yaratmak şeklinde gerçekleştirmektedir.

Hız. Peygamber'in vahiy meleği Cebrâil'i görmesine rağmen yanındakilerin onu görmemesi ve ölüm döşeğindeki hastanın başkalarının göremediği ölüm meleğini görmesi gibi Mu'tezile'nin gözün ışığının artırılmasına bağladığı hâdiseler, Neseî tarafından gözde rü'yetin yaratılması şeklinde açıklanır. Neseî bir adım daha ileri giderek, tat ve koku gibi arazların da mevcut olmaları dolayısıyla, gözle görülmelerinin imkân dâhilinde bulunduğunu söyler. Bununla birlikte *âdet*, bu tür arazlara ait rü'yetin yaratılmaması biçiminde cereyân ettiği için onların görülmeleri fiilen mümkün olmamaktadır.³⁴

Mâtürîdîler'in rü'yetin varlığını *vücûb* sahasından alarak *imkân* ve dolayısıyla *âdet* kavramı çerçevesine taşınması beraberinde şu soruları da gündeme getirmektedir: Şâyet âdeten göremediğimiz bir takım şeyler söz konusu ise, etrafımızın pek çok tuhaf ve bilinmeyen varlıklarla kuşatılmadığından nasıl emin olabiliriz? Veyahut akli bir zorunluluk gerektirmeyen *âdet* anlayışı ile âlemin işleyişinde yer alan düzen ve kural fikrini ya da sebeplilik ilkesini bağdaştırmak mümkün müdür? İmâm Mâtürîdî'nin de aralarında bulunduğu Mâtürîdîler'in çoğunluğunun bu soruyu *mûtat* kavramı etrafında ele aldığını belirten Neseî, "zaman

³² Krş. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara 2011, s. 144-145.

³³ Bazı hallerde rü'yet için gerekli şartlar mevcut olmasa da görmenin gerçekleşebileceğini söyleyen Mâtürîdî gölge, karanlık ve aydınlığın görülmesini bu duruma örnek gösterir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 129.

³⁴ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 547-548.

içerisinde aynı şekilde süregelen durumları” ifade eden *mûtağın* (müşâhedeye dayalı) yakînî bir bilgi kaynağı olup değişmesinin *âdeten imkânsız* bulunduğunu söyler. Meselâ bir kimse kalkıp, Cenâb-ı Hakk’ın Horasan’da yaşıyan tüm erkekleri kadına, kadınları da erkeğe dönüştürdüğünü ya da yazın Arabistan’ın Tihâme bölgesinde havanın suları donduracak derecede soğuduğunu, Türkistan bölgesinde ise kış aylarında sıcaklığın artıp samyeli esmeye başladığını iddia edebilir. Her ne kadar zikredilen şeyler Allah’ın kudreti açısından mümkün ise de daha önce benzeri durumların gerçekleşmediğine dâir bilgimize dayanarak, haber verilen bu hususların da kesinlikle gerçek dışı olduğuna hükmederiz.

Aynı şekilde Cenâb-ı Hak da mevcûdât içerisinde bulunmasına rağmen, rü’yeti dünyada mûtağ bir durum olmaması sebebiyle görülmez. Zirâ rü’yetullah aklen mümkün olmakla birlikte, gerçekleşmesi âdetde değişiklik meydana getiren (âdeten mümteni‘) hususlar arasında yer almaktadır.³⁵

Sıcaklık, soğukluk, kar ve yağmur gibi *âdet* çerçevesinde şekillenen hava olaylarının yerleşim merkezlerine, değişik coğrafya ve iklimlere göre farklılık arz ettiğini kaydeden Kâdî Abdülcabbâr, aynı kategoride ele alınabilmesi için rü’yetin de şartlara bağlı olarak değişiklik gösteren bir yapıda olması gerektiğini söyler. Zirâ her zaman ve koşulda aynı şekilde cerayân eden, tekrarlandığında değişiklik göstermeyen olaylar *âdet* kavramı içerisinde değerlendirilemezler. Eğer rü’yet hâdisesi *vücûb* yerine *âdet* (imkân) kapsamına dâhil edilirse, bu durumda karşımızdakini gördüğümüz gibi karşımızda olmayanı da, açtıktakini gördüğümüz gibi gizlenmişi de, yakını gördüğümüz gibi çok uzakta bulunan nesneyi de bazı hallerin değişimiyle birlikte görebilmemiz gerekirdi. Halbuki “bir çocuğun anne veya babasız dünyaya gelmesi” örneğine benzer bir istisnâ rü’yet hakkında kesinlikle söz konusu değildir.³⁶

Mu‘tezile’ye göre *rü’yet* Allah’ın yaratma ve irâde (meşîet) sıfatlarına bağlanamaz. Daha önce belirtildiği gibi rü’yet gören ve görülene ait şartların varlığıyla ortaya çıkan zorunlu bir haldir. Rü’yeti mümkün kılan şey ise görülenin (mer’i) var olması değil, onun zatına mahsus *görülebilme* niteliğidir. Görülenin sahip olduğu bu nitelik aynı zamanda onun görülmesini gerekli kılar. Dolayısıyla görülmesi mümkün bir nesnenin gözle algılanabilmesi için görende (râi) ayrıca bir *rü’yet*

³⁵ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 550-551.

³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, s. 251-252; a.mlf., *el-Muğnî*, IV, 143.

arazının (mâna) yaratılmasına ihtiyaç yoktur. Bu durum *rü'yetullah* için de aynen geçerlidir. Şâyet Allah görülebilir varlıklardan olsaydı, bizim tarafımızdan da mutlaka görülürdü. “Kendisini görmemizi dileseydi O’nu görürdük” diyemeyiz, çünkü *meşîet* (irâde) mümkün varlıklar hakkında geçerlidir. Eğer Allah, aklen imkânsız bir durum olan *rü'yetullahı* irâde edecek olsaydı, benzer biçimde *mâdumun* görülmesi de O’nun irâdesine bağlı bulunurdu.³⁷ Kezâ *rü'yet* gözde meydana gelen hâdis bir mâna, yani araz olmadığı için göremediğimiz şeylerin zıtlarının yaratılması da mümkün değildir. Zirâ hâdis olmayan şeylerin ne kendileri ne de zıtları irâde ve yaratma sıfatlarıyla ilişkilendirilemez.³⁸

Eğer *rü'yet* hâdis bir araz değilse nedir? Mu‘tezile’ye göre *rü'yet*, yani gözün görmesi tıpkı iştme, koklama, tatma ve dokunma gibi bir *idrâk* (algı) türüdür. Basra ekolü, *idrâki* hayat sıfatına zâid bir nitelik sayarken, Bağdat Mu‘tezilesi onun hayata zâid bir sıfat olmayıp idrâk edenin (müdrîk) *ilmini* ifade ettiği fikrini benimser. Bu çerçevede *hayat* ve *ilimden* farklı bir sıfat olduğu söylenebilirse de idrâkin gerçekleşmesi için *mûcib bir illete* ihtiyaç yoktur. İnsan, idrâk sıfatına sahip olduğu için müdrîk değildir; bilakis insanın hay (diri) olmasının yanı sıra idrâkin gerçekleşeceği ilgili organın sağlam, idrâk edilecek nesnenin mevcut bulunması ve arada bir engelin yer almaması her türden *idrâkin* (duyu algısı) meydana gelebilmesi için gerekli ve yeterlidir. İdrâk daha önce değil, ancak bu şartların yerine gelmesinin ardından ortaya çıkmakta ve ilimden farklı bir yetkinliği ifade etmektedir.³⁹

İnsanın eşyayı organları vasıtasıyla, Cenâb-ı Hakk’ın ise organsız bir şekilde idrâk ettiği gerçeği⁴⁰ bir kenara bırakılacak olursa Mu‘tezile’nin rüyet anlayışı çerçevesinde şâhid ile gâib arasında ciddi bir farklılık görülmez. Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin aşağıdaki sözleri bu hususu açıklık getirmektedir:

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 254-255, 260.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 122; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 143.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 168.

⁴⁰ İnsanın gözle, Allah’ın ise göz ve organ olmaksızın vâsıtasız bir biçimde görmesi, aynı zamanda *rü'yet* ortamında bulunmaması gereken aklî engellerin yaratılmışlara mahsus olduğu anlamına gelir. Bu sebeple “Allah, bizi nasıl yön ve mesâfesiz bir biçimde olduğumuz gibi görüyorsa, biz de O’nu bulunduğu hal üzere görebiliriz” şeklindeki itirâzın Mu‘tezile nezdinde bir geçerliliği bulunmamaktadır. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 250; a.mlf., *el-Muğni*, IV, 64. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 564.

“Cenâb-ı Hakk’ın idrâk edilenleri var olmaları halinde yalnızca hay (diri) oluşu dolayısıyla idrâk ettiği ve idrâkinde herhangi bir illete ihtiyaç duymadığı anlaşıldığına göre, bizler için de aynı şey söz konusu olmalıdır. Allah ile aramızda, O’nun zâtı gereği bizim ise kudret sıfatıyla fiile güç yetirmemiz gibi bir fark bulunmakla birlikte, nasıl ki fiilin meydana gelmesi O’nun kâdir, fiilin hikmetliliği ise kendisinin âlim oluşunu gösteriyorsa bunun aynısı insanlar hakkında da geçerlidir. Dolayısıyla tıpkı Allah Teâlâ gibi biz de canlılığımız sebebiyle idrâk ediyoruz. Ancak O zâtı gereği diriyken, insanlar kendilerinde bulunan bir hayat sıfatı sayesinde canlılıklarını sürdürmektedir.”⁴¹

Nesnelerin görülmesini *gözün idrâki* olarak tanımlayan Eş‘arî ise, idrâkin ilimden farklı bir mâna olup insanın kesbiyle değil, Allah yaratmasıyla gerçekleştiğini söyler. İnsanlar idrâk edilebilen varlıkları ancak *hâdis bir idrâk* ile algılamak, Allah Teâlâ bütün müdrekâtı *ezelî bir idrâk* ile görür ve idrâk eder. Ona göre idrâk eden ile idrâk edilenin varlığı ve idrâk edende hayat sıfatının bulunması idrâkin (görme) meydana gelmesi için yeterlidir. Bunun dışında öne sürülen gözün açık olması, çıkan ışığın görülene ulaşması, görülenin gören ile aynı ortamda ve onun yakınında bulunması gibi şartlar ise rü’yeti gerektirici sebepler (illet) değildir. Ancak bunlar idrâkin yaratılması esnasında *âdet* gereği var oldukları gözlenen durumlardır.⁴²

Bu noktada rü’yetullah tartışmasının *meânî sıfatlar* meselesiyle ilişkili hale geldiği görülmektedir. Nitekim Mu‘tezile hayat, ilim, kudret vb. *meânî sıfatları* kabul etmezken Mâtürîdîler’in, zâtın fiil ve niteliklerine sebep ve dayanak teşkil edecek bir takım mânaların varlığı fikrini benimsediği bilinmektedir. Bu anlayışa göre nasıl ki *ilim* bilmenin, *hayat* canlılığın, *sem’* işitmenin illet ve dayanağı ise *rü’yet* de görme ya da görülmenin illetidir.⁴³ Şâyet sıfat mevcut değilse, onunla ilgili yetkinlikten de söz etmek mümkün olmaz.⁴⁴ Halbuki Mu‘tezile’ye göre

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 53.

⁴² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, s. 263.

⁴³ Burada Allah tarafından gözde yaratılan *rü’yet* arazının görmenin *cevâzına* değil, *vücûbuna* delâlet ettiği unutulmamalıdır. Mâtürîdîler’e göre görmenin *cevâzının* illeti *vücûddur*.

⁴⁴ Mâna sıfatlarının kendileriyle ilgili yetkinliğin illeti konumunda bulunduğu dikkat çeken Nesefî, Ehl-i hadis kelimcilerinin: “Allah bir ilim ile âlimdir” şeklindeki sözleri karşısında, ilim sıfatının O’nun bilgisinin illeti olarak algılanmaması için Mâtürîdiyye âlimlerinin: “Allah âlimdir ve O’nun ilmi vardır” sözünü tercih ettiklerini, İmâm Mâtürîdî’nin ise meânî sıfatları kabul

bilmek, dilemek veya güç yetirmek zâttan ayrı bir husûsiyet olmadığı gibi rü'yet de *görme fiilinin* kendisinden öte bir şey değildir.

3. Rü'yet ve İdrâk Ayırımı

Güzelliği (hüsûn) *aklî* ve *fitrî* (tab‘) olmak üzere iki kısma ayıran İmâm Mâtürîdî'ye göre *aklî güzellik* kategorisinde yer alan rü'yetullah sınırlı varlıkların idrâkinden ayrı değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımda tevhîd (ulûhiyyet) bilgisi aklî bir güzellik olup bütün akıl sahipleri bu noktada müttefiktir. Kur'ân'da cennet nimetleri olarak zikredilen şeyler ise çoğunlukla insan tabiatına hitap ettiği için melekler gibi farklı tabiattaki varlıklar için bunlar birer mükâfaat ve güzellik niteliği taşımazlar. Bu bakımdan cennette inananlara verileceği vaat edilen maddî nimetlerin tevhîd bilgisinden daha güzel ve değerli olmadığı düşünülürse, onlara dünyada işlediklerinden çok daha güzeliyle karşılık verileceğini bildiren âyetlerde⁴⁵ rü'yetullaha işaret edildiği ortaya çıkar.⁴⁶

İmâm Mâtürîdî, görmenin niteliğinin görülecek olan varlığa göre şekillendiği kanaatindedir. Bu çerçevede *rü'yet* ile *ilim* kavramları arasında bir paralellik kuran Mâtürîdî'ye göre, “O, önlerindeki ve arkalarındaki (onların dünyadaki ve âhiretteki durumlarını) bilir. Onların bilgisi ise Rahmân'ı ihâta edemez” meâlindeki âyette⁴⁷ Allah'ın insanlar tarafından bilinebileceği belirtilmekte, fakat onların ilmen Allah'ın zâtını ihâta etmelerinin mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Tıpkı *ihâta* fiilinde olduğu gibi *idrâk* de belli bir *had* ile sınırlanmış bulunan (hacimli) nesnelere tümüyle kavranıp çepeçevre kuşatılmasını (el-vukûf alâ hudûdi's-şey) ifade etmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak, akıllar ve arzulara varıncaya kadar kâinattaki her bir varlık için tat, renk, koku vb. bir takım husûsî sınırlar (had) tâyin etmiş ve bu sınırların kendilerine has yollarla idrâk ve ihâta edilmesini sağlamıştır. Ancak O, kendisinin sınırları ve yönleri bulunmadığını bildirmek sûretiyle, yaratılmışların aksine idrâk ve ihâtalı bir biçimde görülmesi veya bilinmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir.

Benzer şekilde *gölge* insanlar tarafından görülebilen bir şeydir, ancak onun idrâki güneş sayesinde mümkündür. Güneşin batmasından sonra

etmekle birlikte yine aynı çekinceyle “Allah zâtıyla âlimdir” dediğini kaydeder. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssratü'l-edille*, I, 338.

⁴⁵ Bk. et-Tevbe 9/121, Yûnus 10/26, en-Nahl 16/96-97.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 125; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 51.

⁴⁷ Tâhâ 20/110.

gölge varlığını sürdürmekle birlikte, artık sınırlarını kaybettiği için idrâk edilemez hale gelir. Gündüzün aydınlığı ve gecenin karanlığı da böyledir. Bunlar da görülürler ancak sınırları belli olmadığı için idrâke konu edilemezler. Rü'yet hadisinde ay (kamer) örneğinin verilmesi de aynı sebebe dayanmaktadır.⁴⁸ Ayın sınırı ve alanı bilinemediği için onu ihâta edip tam olarak görmek mümkün değildir.

Böylece rü'yetullah görüşünü *rü'yet-idrâk* ayırımı üzerine inşâ eden Mâtürîdî, Mu'tezile'nin en güçlü delilleri arasında yer alan "Gözler O'nu idrâk edemez ama O, bütün gözleri idrâk eder" meâlindeki âyetten⁴⁹ ortaya çıkan menfî mânâyı kendi yaklaşımı açısından te'vîl etme imkânını elde etmektedir. Zirâ âyette "Gözler Allah'ı göremez" ifadesi yer almamakta, aksine gözlerin O'nu idrâk edemeyeceği (ihâta) vurgulanarak zımnen O'nu görmenin imkânına işâret edilmektedir.⁵⁰

Şâyet Allah görülemeseydi, "Gözler Allah'ı idrâk edemez" denilmesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü günlük hayatta bile gördüğümüz, duyduğumuz ya da dokunduğumuz pek çok nesnenin kühü ve mâhiyetini bilemiyor, duyularımızla algıladığımız kimi şeylerin hakîkatine erişmede, yani onu idrâk ve ihâta etmede yetersiz kalıyoruz. Cenâb-ı Hak ise duyu veya müşâhede bilgisiyle değil, âyet ve delillerle bilinmektedir. Duyu algısına konu edilmeyen, ancak varlığının delilleri yardımıyla bilinebilen bir varlığın ihâta ve idrâki ise asla mümkün değildir. Şu halde ilgili âyette algının ilk basamağı olan ve sınırlı bir görüşü ifade eden *rü'yet* yerine, ikinci basamakta yer alan ve nesnelere oldukları gibi, tam ve eksiksiz görmek anlamına gelen *idrâkin* nefyedilmiş olması mantıksal açıdan ilk aşamanın imkânına delâlet etmektedir.⁵¹

Eş'arî'nin aynı âyeti "görenlerin değil, yalnızca gözlerin Allah'ı göremeyeceği" şeklinde yorumladığını belirten Neseî, taraftarlarının bu yorumu onun ilmî yetkinliğinin bir göstergesi saydıklarını sözlerine ekler. Halbuki bu âyet Allah Teâlâ'yı övme maksadı taşımaktadır. Gözler tarafından hissedilmeyip, görenlerce algılanmak ise bütün varlıklar için mümkün bir durumdur ve aslâ ulûhiyyete hâs bir ayrıcalık olarak

⁴⁸ Bk. Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "İmân", 299; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 19; Tirmizî, "Cennet", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 13; Dârimî, "Rikâk", 81.

⁴⁹ el-En'âm 6/103.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 126-127. krş. Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 97.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 166-167. Bu manâda rü'yeti bir tür *algı*, idrâki ise *kavrayış* olarak tanımlamak mümkündür.

değerlendirilemez. Neseî, yine âyetin beyânının mutlak olduğu ve “O gün (bazı) yüzler ışıltılı parıldar. Rablerine bakarlar” meâlindeki âyetler⁵² ile kayıt altına alındığı şeklindeki te’vîli de isâbetli bulmaz. Eş’ârîler’e göre “Allah’ın gözle görülemeyeceğini” bildiren âyet ile “bazı kimselerin O’na bakacağını” bildiren âyet farklı zaman dilimlerini konu edinmekte, yani Kur’an’da rü’yetullah’ın dünyada değil âhirette gerçekleşeceği bildirilmektedir.⁵³ Fakat önceki âyette Cenâb-ı Hak kendi zâtını “insanlar tarafından idrâk edilememek” ile övmektedir. Allah’ın, kendisiyle övüldüğü bir niteliğin dünya hayatının süresiyle sınırlı olup âhirette devam etmemesi ise mümkün değildir. Kezâ “O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku” meâlindeki âyette⁵⁴ ifade edilen vasfın her hangi bir zaman dilimi ile sınırlandırılması ya da “O, doyurup besler, fakat kendisinin beslenmeye ihtiyacı yoktur” meâlindeki âyetin⁵⁵ “dünyada yiyip içmez, fakat âhirette yer içer” şeklinde anlaşılması söz konusu olamaz.⁵⁶

Neseî’nin de belirttiği üzere bu îtirâza Eş’ârîler, Allah’ın hem zâtî nitelikleri hem de fiilleri ve yaratması (tekvîn) vesilesiyle övgüyü hak ettiği görüşüyle cevap verirler. Uyku, uyuklama veya acıkma türünden noksanlıkları taşımaması Allah’ın zâtıyla ilgiliyken; bakanların gözünde rü’yeti yaratmaması veya *hâlık*, *bârî* ve *müsavvir* gibi isimleri O’nun fiilleriyle ilgili hâdis nitelikler arasında yer almaktadır. İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) deyişiyle, *rü’yetullah* kavramıyla dile getirilmeye çalışılan şey esasen Allah’ın gözde yaratacağı bir *araz*, yani gözde meydana gelen bir tür imajdan ibârettir.⁵⁷ Ebû Bekîr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Fahreddin er-Râzî’ye (ö. 606/1209) göre de buradaki övgü, diğer bir kısım varlıklar gibi Allah’ın zâtının da görülemiyor olması hakkında değildir. Aksine Allah, söz konusu âyette zıt bir rü’yet arazi yaratmak sûretiyle zâtının görülmesini engelleme gücüne sahip olması dolayısıyla övünmektedir.⁵⁸ Tekvîn ile mükevven (yaratma ile yaratılan) ayrılığı fikrini benimseyen

⁵² el-Kıyâme 75/22-23.

⁵³ Bk. Eş’ârî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne*, s. 51; a.mlf., *el-Lüma’*, s. 113; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ârî*, s. 81.

⁵⁴ el-Bakara 2/255.

⁵⁵ el-En’âm 6/14.

⁵⁶ Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 571. krş. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, s. 242.

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ârî*, s. 82.

⁵⁸ Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’l-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1986, s. 304-305; Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli’l-dîn* (trc. Nâdim Macit), Erzurum 1996, s. 70.

Mâtürîdiler'e göre ise eser ve fiilleriyle övünme, öncesinde eksik bulunup sonradan kemâle erme anlamını içereceğinden böyle bir yorum Allah'a noksanlık izâfe etmek anlamına gelecektir. Yine rü'yeti yaratma sonucu meydana gelen hâdis bir eser olmak yerine zâtî bir vasıf şeklinde değerlendiren Mu'tezile karşısında bu te'vîlin herhangi bir geçerliliği bulunmamaktadır.⁵⁹

Öte yandan Mâtürîdiler'in rü'yet-idrâk ayırımına dayalı rü'yetullah anlayışı Mu'tezile tarafından olduğu gibi Eş'arîler tarafından da kabul görmemiştir. İbn Fûrek "arkadaşlarımızdan birinin görüşü" dediği bu yaklaşımı hocası Eş'arî'nin benimsemediğini kaydeder.⁶⁰ Eş'arî'ye göre idrâk hem görmek hem de işitmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla var olan her şey gibi Allah da göz ve kulak vâsıtasıyla idrâk edilebilir. Nitekim O, Hz. Mûsâ'ya kendi konuşmasını işittirmiştir. Ancak Zâtı-ı Bârî koklama, tatma ve dokunma duyularına konu edilemez.⁶¹

Görme ile görememe arasında üçüncü bir hâlin bulunmadığını savunan Mu'tezile'ye göre ise rü'yette bir tahdît söz konusu değildir. Nasıl ki bildiğimiz bir şeyi bazı özellikleriyle değil olduğu gibi biliyorsak, gördüğümüzü de bulunduğu hal üzere görürüz.⁶² Kezâ Allah'ın gözler tarafından idrâk edilemeyeceğini bildiren âyetin rü'yeti nefyetmediği şeklindeki değerlendirme de lügâvî bir temelden yoksundur. Çünkü idrâk ve ihâta kelimeleri günlük dilde ne hakîkî mânada ne de mecâzen

⁵⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 573-574. "İlgili âyette Allah, kendisinin gözle görülemeyeceğini bildirmektedir. Burada O'nun zâtıyla alakalı bir övgü ve yüceltmenin bulunduğunu görüyoruz. Zâtın kendisiyle övüldüğü bir niteliğin (görülemez) aksini savunmak (rü'yet) aynı zâta noksanlık nispet etmeyi gerektirir. Noksanlık ise Allah için hiçbir biçimde câiz değildir." bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 233.

⁶⁰ Pezdevî, İmâm Mâtürîdî'nin tercih ettiği bu yaklaşımı İbn Küllâb'a nispet ederken (bk. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 87); Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise rü'yet-idrâk ayırımının, Eş'arî tarafından aralarında Abdurrahmân b. Ebî Rû'be, Züheyr el-Eserî, Ebû Muâz et-Tümenî ve Ebû Muğîra el-Basrî'nin de bulunduğu bir grup Basralı (Mürciî) bilgine nispet edildiğini, İbn Fûrek'in ise onu Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî'nin görüşü olarak kaydettiğini söyler. bk. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 574.

⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 80. krş. Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, s. 67. İmâm Mâtürîdî, Allah'ın kelâmının işitilmesi konusunda Mu'tezile gibi düşünür. Ona göre Hz. Mûsâ, Cenâb-ı Hakk'ın kelâmını doğrudan değil, yarattığı ses ve harfler vasıtasıyla işitmiştir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, IV, 110-111.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 39, 89.

eşanlı olarak kullanılmamaktadır.⁶³ Meselâ Arapça’da “gözümüz gökyüzünü idrâk etti” denildiği halde, “gözümüz gökyüzünü ihâta etti” gibi bir kullanım mevcut değildir. Yine Araplar “sûr şehri ihâta etti” derler, fakat “idrâk etti” demezler. Dolayısıyla mutlak anlamda kullanıldıklarında bile aynı anlama gelmeyen iki kelimenin “göz” (basar) lafzıyla birlikte anılmaları durumunda benzer bir mânayı ifade etmeleri beklenmez. Şâyet idrâk bir şeyi tüm yönleriyle kuşatıp onu bütünüyle görmek anlamına gelseydi, önümüzde buldukları halde aynı anda tüm cephelerini göremediğimiz nesnelere idrâk ettiğimizi söyleyemezdik. Aynı durumda yön ve sınır gibi vasıfları bulunmayan renkleri de idrâk etmemiz mümkün olmazdı.⁶⁴

4. Akliyyât ve Sem‘iyyât Açısından Rü’yet

Rü’yetullah meselesinde Mâtürîdiyye ve Mu‘tezile arasındaki yaklaşım farkının belirginleştiği noktalardan bir diğeri de Hz. Mûsâ’nın: “Rabbim bana (kendini) göster, sana bakayım” meâlindeki hitâbının yer aldığı âyettir.⁶⁵ İmâm Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ’nın görülmesi imkân dâhilinde bulunmasaydı, Hz. Mûsâ’nın bu sözleri, O’nu hakkıyla bilmediğinin bir işareti sayılırdı. Allah’ı gereğince tanımayan bir kimse ise peygamberlik görevine lâyık değildir.⁶⁶

İlk bakışta Mu‘tezilî yaklaşımı destekler görünen bu âyet, söz konusu itirâzla birlikte onların kendi sistemleri içerisinde çözülmesi oldukça güç bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Allah’a îmânı *tevhîd* kavramı çerçevesinde ele alan Mu‘tezile’nin bu kavramı ise “Allah’ı vâcib (sübûfî), müstahil (selbî) ve câiz (fiilî) sıfatlarıyla birlikte tanımak” şeklinde tanımladığı düşünülürse, Allah’a nispet edilmesi imkânsız bir nitelik olan rü’yeti dileyen Hz. Mûsâ’nın bu davranışıyla küfre düşmesi

⁶³ Rü’yetullah meselesinde Mu‘tezile ile benzer bir görüşü benimseyen Zeydiyye’nin ilk dönem kelimcilerinden sayılan Kâsım er-Ressî de (ö. 246/860) *nazar*, *idrâk* ve *ihâta* lafızlarının aynı anlamda kullanıldığı söyler. Fakat *nazar* veya *rü’yet* kelimesi Allah’a nispet edildiğinde yalnızca *fayda ve menfaat* (sevap) ummak mânasını ifade eder. bk. a.mlf., *el-Müsterşid alâ mezâimi’l-Müşebbihe ve’l-Mücessime* (nşr. İmâm Hanefî Abdullah), Kahire 2000, s. 57; Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, s. 166.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, IV, 146-148; a.mlf., *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, s. 239-240; a.mlf., *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, 255.

⁶⁵ el-A‘râf 7/143.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 120; a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 48.

söz konusu olacaktır.⁶⁷ Bu problem karşısında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir b. el-Esam, Ebü'l-Kâsım el-Kâbî gibi Mu'tezilî bilginler ilgili âyette *rü'yet* yerine *ilim* talebinde bulunduğu yorumunu getirir. Bu te'vile göre Hz. Mûsâ, Allah'tan nazar ve istidlâle olan ihtiyacı ortadan kaldırarak kendisini müşâhede ediyormuş gibi açıkça tanıtacak zarûrî bir bilgi vermesini ya da böyle bir bilgiye ulaştıracak bir takım açık deliller göstermesini istemiştir. Hz. Mûsâ, ancak âhiret hayatına has kılınan, dolayısıyla teklif ve imhitânı ortadan kaldıran bu tür bir bilginin kendisine verilemeyeceğini anlayınca da söz konusu arzusundan vaz geçerek tövbe etmiştir.⁶⁸

Önceleri yukarıdaki yorumu benimsemekle birlikte *rü'yet* ve *nazar* lafızlarının bir arada kullanıldığında *gözle görme* anlamına geldiği görüşünü kabul eden Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ile onları takip eden Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî gibi müteahhir Mu'tezile âlimleri ise Hz. Mûsâ'nın *rü'yet* talebinin kendisi için olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre Hz. Mûsâ, daha önce *rü'yetullahın* gerçekleşme imkânının bulunmadığını kendilerine açıklamasına rağmen iknâ edemediği İsrâiloğulları arasından seçtiği yetmiş kişi adına, onların kesin ve iknâ edici bir cevap almalarını sağlamak düşüncesiyle böyle bir talepte bulunmuştur.⁶⁹ Yine o, Allah'tan izin almaksızın insanların huzurunda onlar adına *rü'yet* talebinde bulunduğu için de tövbe etmek durumunda kalmıştır. Çünkü Allah'ın böyle bir talep karşısında peygamberine cevap vermemeyi uygun görmesi de imkân dâhilindedir. Böyle bir durum ise insanlar nezdinde o peygamberin güvenilirliğine zarar verir.⁷⁰

Âyette geçen “sana (doğru) bakayım” ifadesinin *karşılıklı bulunuş*, (mukâbele) yani Allah'a teşbih ve tescîm nispeti anlamına geldiğini

⁶⁷ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 128 krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 125.

⁶⁸ “Görülmesi hâlinde, Seni zârûrî olarak tanıyacağım âyetlere bakayım!” şeklindeki yorumdan da anlaşılacağı üzere Mu'tezile, zârûrî bilgi için duyularla müşâhedeyle gerekli görmemektedir. Aksine kesin delil ve âyetler *zorunlu bilgi* için yeterlidir. İmâm Mâtürîdî'ye göre ise, Allah hakkında kesin bilgi ancak müşâhede ve *rü'yet* vasıtasıyla meydana gelir. Delilleri ne kadar güçlü olursa olsun istidlâlî bilgilerin toplanmasıyla *hakikî bilgi* meydana gelmez. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 126; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 303; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 162.

⁶⁹ Şu âyetlere atıfta bulunur: el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153; el-A'râf 7/155.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 162-165, 218; a.mlf., *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 262-264. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebzirâtü'l-edille*, I, 516-517.

savunan Zemahşerî'ye göre, bu söz bile Allah'ı tanıma noktasında Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, İbrâhim en-Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Cübbâiler gibi kelamcılardan çok daha yetkin bir kimse olması beklenen Hz. Mûsâ'nın kendi adına böyle bir istekte bulunmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın kavmi içinden seçtiği insanlar kendisiyle birlikte buluşma yerine gitmişler ve onunla birlikte Cenâb-ı Hakk'ın konuşmasını işitmişlerdir. Bunun üzerine peygamberin Rabbini görmesi halinde kendilerinin de onunla birlikte Allah'ı görebileceği zannına kapılmışlardır. Kendilerine bunun imkânsızlığı söylendiğinde ise, bizzât Allah'tan gelecek bir açıklama isteğinde bulunmuşlardır.⁷¹

Mu'tezile'nin "Şâyet Hz. Mûsâ'nın, imkânsız olduğunu bildiği rü'yetullahı insanlar adına istemesi câiz ise, Allah'a oğul ve eş nispeti gibi kavmini iknâ edemediği diğer pek çok mesele için de O'ndan yardım istemesi ve bu sebeple onların inancını kendi cümleleriyle dillendirmesi niçin mümkün olmasın?" sorusuna verdiği cevap oldukça dikkat çekicidir. Zirâ en başından itibâren rü'yetullahı gerçekleşmesi aklen imkânsız (müstahil) bir durum olarak takdim eden Mu'tezilî bilginler, bu tür itirâzlar karşısında konuyu sem'î alana taşımak durumunda kalmışlardır. Başka bir açıdan bu durumu, klasik kelâm düşüncesinin temel prensiplerinden biri olan *akliyyât-sem'iyât*⁷² ayırımı noktasında yaşanan bir iç kriz olarak değerlendirmek de mümkündür.

Allah'a eş veya oğul nispet edilemeyeceği konusunun nakille değil, yalnızca akılla bilinebileceğini kaydeden Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu tür meselelerde ilâhî beyâna dayanmak ya da ondan yardım beklemek doğru olmaz. Halbuki salt akılla bilinebilen hususlardan olmadığı için *rü'yetullah* meselesinde naklî bilgiye dayanmak mümkündür.⁷³ Nitekim bir kimsenin Allah'ın görülemeyeceği hakkındaki bilgisizliği kendisini,

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 503-504.

⁷² Akıl ve tefekkür sonucunda ulaşılan kesin bilgilerden meydana gelen alanı *adâlet ve tevhîd bilgisi* şeklinde nitelendiren Mu'tezile'ye göre nasların (sem'î) doğruluk ve geçerliliği Cenâb-ı Hakk'ın adâlet ve tevhîdinin önceden bilinmesine bağlıdır. Çünkü bir kimse vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeden önce onun kimden geldiği hakkında mâlumat sahibi olmalıdır. Dolayısıyla vahyi gönderen Yüce Yaratıcı'nın varlığı ve sıfatları hakkında kesin bir bilgiye erişmeksizin vahyin sıhhatinden söz etmemiz mümkün olmadığı gibi, onu doğru anlama ve yorumlama imkânımız da bulunmamaktadır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 75-76; a.mlf., *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, 174-175.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 263.

O'nun hikmet sâhibi oluşu ve insanlara bildirdiği şeylerin (vahiy) doğruluğu konusunda tereddüde düşürmez. Bu bakımdan vahiy yoluyla bilinebilen hususlar arasında yer alan *rü'yetullah* ile ilgili insanların zihinlerinde ortaya çıkan şüphelerin giderilmesi için ilâhî beyâna başvurmakta bir sakınca yoktur. Yukarıda zikri geçen diğer meselelerle ilgili soru ve şüpheler ise Allah'ın hikmetli ve doğru sözlü oluşuna gölge düşüreceğinden bu konularda vahiyden istidlâlde bulunmak geçerli bir yöntem sayılamaz.⁷⁴ Çünkü Allah'ın tevhîd ve adâletiyle ilgili bu gibi hususlarda bilgisizlik, O'nun kelâmından istidlâlde bulunmayı imkânsız kılar. Teşbîhe düşmemek şartıyla *rü'yet* hakkında doğru bilgiye sahip olmaması ise kişinin vahiyden istidlâlde bulunmasının önünde bir engel değildir.⁷⁵

Tartışma boyunca “Allah'ın zâtî itibâriyle görülemez bir varlık olduğu”⁷⁶ temel tezini işleyen Mu'tezile böylece *cisim, araz ve birden fazla olma* gibi selbî nitelikler arasında yer alması gereken *gözle görülmeyi*⁷⁷ teşbîhe düşmeksizin savunulabilir bir vasıf olarak diğerlerinden ayırmakta ve adeta ispat ile selb arasında yeni bir alan ihdâs etmektedir. Konuyu akliyyât sahasından naklî alana taşımak ve bir tevhîd problemi olmaktan çıkarmak durumunda kalması her ne kadar ilgili âyetin tefsirinde Mu'tezile'yi başarılı gösterse de, bu tavır genel anlamda *rü'yetullahın* imkânsızlığına dâir ortaya koyduğu tüm itirâz ve delilleri kendi eliyle yıkması sonucunu doğurmaktadır. Kaldı ki Mu'tezilî bilginlerin konuyla ilgili âyetin tefsiri sadedinde atıfta buldukları diğer âyetler kendi

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 167-168.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 295-296. Burada ifade etmeye çalıştığımız hususun aksine çoğu araştırmacı, Mu'tezilî bilginlerin *rü'yetullahı* savunanları tekfir etmekten kaçınmalarını iyi niyet ve itidalli bir yaklaşımın sonucu olarak değerlendirmektedir. Mu'tezile'nin meseleyi sem'î alana taşımalarının sebebi ise muhâliflerinin bu yöntemi tercih etmesi olarak gösterilmektedir. Ancak araştırmacıların bu yaklaşımı, *rü'yetullahın* tevhîde dâir selbî (zâtî) bir sıfat olmaktan nasıl ve niçin çıkarıldığını izâh etme noktasında oldukça yetersizdir. bk. Abdülkerîm Osmân, *Nazarîyyetü't-teklîf*, s. 273; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 254; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, UÜSBE 2005), s. 226-227, Ömer Pakiş, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi”, *MÜİFD*, c. 21, sy. 2, 2001, s. 57.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 253; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 383.

⁷⁷ Bk. İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 249-254.

yorumlarını destekler mâhiyette değildir.⁷⁸ Bu noktaya dikkat çeken Neseî, Hz. Mûsâ'nın davetini ve onun açık mucizelerini reddeden kavmin içerisinde seçilen yetmiş kişinin, gördükleri mûcizelerin ardından Allah'ın görülemeyeceğine dâir bir vahye inanmalarının söz konusu olmadığını belirtir.⁷⁹ Nitekim burada rü'yet talebinde bulunanlar müslüman bir topluluk değil, aksine inkârcılardır. Kendilerine verilecek olumsuz cevapla tatmin olmaları ise kuşkusuz öncesinde îmân etmemiş olmalarını gerektirmektedir. Mu'tezile'nin iddiasına göre Allah'ın görülemeyeceğini önceden bilmekte olan Hz. Mûsâ, bu talebi karşısında mûcize yerine ilâhî bir beyân (vahiy) beklemektedir. Bu bakımdan Allah'a îmân etmeyenlerin sem'e dayalı bir bilgi karşısında iknâ olmaları beklenemez.

Netice itibâriyle rü'yetin gerçekleşmesi için gerekli görülen şeylerin gerçekte birer illet ya da ön şart olmadığını, aksine bunların görmenin önündeki engellerden ibâret bulunduğunu belirten İmâm Mâtürîdî, Mu'tezile'nin cisim olmak dışında rü'yeti meydana getiren pozitif bir nitelikten (mâna) bahsedemediğini kaydeder. Ona göre dünyadaki fizikî tecrübeden hareket eden Mu'tezile'nin bu tavrı, “şâhidde gördüğümüz bütün fâiller cisimdir, öyleyse gâibde fâil olan Allah da cisim olmalıdır” şeklinde bir akıl yürütmeye bulunan Müşebbihe'nin bu maddeci yaklaşımından farksızdır.⁸⁰ Mâtürîdî'nin, söz konusu rü'yet teorisinde “görülebilmenin değil, görülmeye engel teşkil eden durumların tanımının” yapıldığı tarzındaki tespitine katılan Neseî de, Mu'tezilî düşünürlerin rü'yeti açıklarken görülen şeylerin kendilerini esas alma gibi bir hataya düştüğünü söyler. Mu'tezile, rü'yet ortamında bulunan (ittifâkî) şeyler ile rü'yetin gerçek illetini birbirinden ayırmamış, dolayısıyla duysal gerçekliği aynıyla gayb sahasına taşımaya çalışan kimselerle aynı metodu paylaşmak durumunda kalmıştır.⁸¹

Şâyet dünyadaki nesne ve oluşların görülmesine benzer bir rü'yetten söz edemiyorsak “O zaman Allah nasıl görülür?” sorusunu ise İmâm Mâtürîdî: “Nasılsız görülür” şeklinde yanıtlar. Nasıllık (keyfiyet) bir şekle sahip maddî varlıklar için geçerlidir. Aksine Cenâb-ı Hak, ayakta

⁷⁸ “Hani siz, ‘Ey Mûsâ! Biz Allah’ı açıkça görmedikçe sana aslâ inanmayız’ demiştiniz. Bunun üzerine bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.” bk. el-Bakara 2/55.

⁷⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 519-520. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 133.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 55, 57.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 130; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 554-555.

durmak veya oturmak, bir şeye yaslanmak veya tutunmak, bitişik veya ayrı, yüzü veya sırtı dönük, uzun veya kısa, nûr veya zulmet, sakın veya hareketli olmak gibi insan aklının tasavvur edebileceği niteliklerin hiçbiriyle vasıflanmaksızın görülür. Çünkü Allah Teâlâ, tüm bu niteliklerden münezzehtir.⁸²

Sonuç

Bazı naslarda menfî bazılarında ise müspet bir biçimde Cenâb-ı Hakk'a nispet edilmesi rü'yet hâdisesini, dünyevî şartlarda vukû bulan fizikî bir gerçeklik olmanın ötesine taşımıştır. Nasların zâhirî beyânını esas alan Selefîyye mensupları rü'yetin ilâhî sıfatlar içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunurken, bu konuda aynı yaklaşımı benimseyen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de rü'yete dâir nasların te'vîl edilemeyeceği, yalnızca rü'yetin gerçekleşme vaktiyle ilgili bazı tahsîslerin yapılabileceği görüşünü benimsemiştir. İlâhî sıfatların tespiti noktasında kendilerine ait aklî ilkeleri ön plana çıkaran Mu'tezile ise, diğer duyu algıları gibi gözle görmenin de maddî varlığı gerektirdiği düşüncesinden hareketle bu meselede te'vîli esas almıştır. Aklî gereklilikler kadar dinî yorum geleneğinin müşterek kabullerinin de vazgeçilmez olduğu kanaatini taşıyan İmâm Mâtürîdî ve takipçilerine gelince, onlar mutlak anlamda *ispat* ya da *te'vîl* yolundan birini tercih etmek yerine, rü'yetullahı hem kabul hem de onu kısmen te'vîl etmek sûretiyle, akıl ile naklin çeliştiği izlenimini uyandıran bu problemi yeni bir orta yol inşâsıyla çözmeye çalışmışlardır.

Gözün baktığı cisim veya oluşları görebilmesinin bazı şartlar altında ve bir kısım engellerin giderilmesi hâlinde mümkün olduğunu düşünen Mu'tezile, bu şartların aynı zamanda rü'yeti meydana getiren temel unsur, yani *rü'yetin illeti* olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın görmesini sağlayan *rü'yeti* hâdis bir tür araz olarak tasavvur eden Mâtürîdîler'e göre ise tüm yaratılanlar gibi rü'yet de meydana geldiği ortamın ötesinde ilâhî bir irâde ve yaratıcı gücün eseridir. Bu bakımdan onu oluşum şartlarının zorunlu ve mekanik bir sonucu olarak değerlendirmek, yaratıcı irâdeyi devre dışı bırakmak anlamına gelecektir. Ancak bu yorum, *âdet* kavramıyla ifade edilen fizik kurallarının tümüyle etkisiz olduğu şekilde anlaşılmalıdır. Bilakis gören ve görülen arasında bulunması gereken şartlar rü'yet için gereklidir, fakat bunlar tek başına yeterli değildir. Ayrıca görenin olduğu gibi görülenin niteliğine göre de bu şartların

⁸² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 134.

değişmesi mümkündür. Tabiattaki düzen ve işleyiş fikri ise *mu'tâd* kavramıyla garanti altına alınır. Mümkün varlık ve durumların değişmeksizin ardı ardına yaratılması anlamındaki *âdet* anlayışı Mu'tezile tarafından da kabul edilir, ancak onlara göre bir şeyin âdetten sayılabilmesi için aynı zamanda o şeyin istisnâlarının olması gerekir. Herhangi bir istisnâsı bulunmayan rü'yet ise bu hâliyle *imkân* değil, bir *vücûb* ya da *imtinâ* meselesidir.

Mu'tezile'nin, gözle gördüğümüz nesnelere farklı ve üstün bir varlığa sahip olması dolayısıyla Zât-ı Bârî'nin diğer dört duyu algısı gibi, görme duyusuna da konu edilemeyeceği şeklindeki temel söylemi oldukça haklı ve sağlam bir zemine sahiptir. Bu haklılığın farkında olan İmâm Mâtürîdî ve talebeleri, Selefiyye ve Eş'arîyye'nin *yön ve karşılıklı bulunuş* fikrini de içeren rü'yet anlayışı yerine, her türlü keyfiyetten arındırılmış, daha sınırlı ve kapalı bir rü'yet teorisi üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu teorisinin bir yönüyle Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından dile getirilen *altuncu his ile görme* düşüncesine yaklaştığı söylenebilir. Ancak Mâtürîdîler, rü'yetullahın göz ile gerçekleşmesi hususunda ısrar etmektedir. Onlara göre mevcut bulunan her şeyin aynı zamanda kendi var oluşuna has bir *imaj* ya da *görüntüsünün* bulunması gerekir. Gözün bu görüntüyü nasıl algıladığı sorusunun cevabı, yine söz konusu varlık tarafından belirlenmektedir: "Nasılca öylece görülür." Allah'ın görülmesi gündeme geldiğinde ise bu prensip doğrultusunda sadece "sınırsızlık içinde sınırlı bir görüş" veya "sınırları olmayan bir görünüş"ten söz edilebilir.

Çalışmamız esasen konunun akli argümantasyonu üzerine yoğunlaşmakla birlikte, ilgili bazı âyetlerin yorumları da bu açıdan ele alınmıştır. Bu çerçevede Mu'tezile'nin akli sahadaki üstünlüğünü koruyamadığı ve sonuçta yöntem açısından Ehl-i Sünnet kelamcılarına katılmak durumunda kaldığı görülür. Allah'ın zâtı için düşünülmesi imkânsız (müstahil) olan ve ispatı beraberinde teccîm ve teşbih düşüncesini akla getiren selbî bir niteliğin, sem'î bir karaktere büründürülerek tevhîd konusu olmaktan çıkartılması Mu'tezile düşüncesini oldukça zora sokan bir kısım çekincelerin varlığına işaret etmektedir. Kanaatimizce bunun en önemli sebebi Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebinden bahseden âyetin Mu'tezilî düşünce sistemi içerisinde te'vîline imkân bulunmamasıdır. Zirâ bir peygamberin sonu teccîm ve teşbihe varan bir isteği asla dillendirmemesi icap etmektedir. Eğer rü'yetullah inancı teşbihe götürmüyorsa, bu taktirde ilgili âyet ve hadislerin uzak te'vîllerle bağlamından koparılmasına da ihtiyaç kalmaz.

Ehl-i sünnet düşüncesinde haberî sıfatları ilk defa sistemli olarak te'vîl eden bilgin olması bakımından İmâm Mâtürîdî'nin, rü'yetullah

konusunda istisnâî bir tavır takındığını söylememiz mümkündür. Bu durum onun *rü'yet-varlık* ilişkisi hakkındaki kanaatinin bir eseri olmalıdır. Öte yandan cisim olmayan bir varlığın görülmesi ya da *rü'yetin* illeti gibi hususlarda Mâtürîdî'nin eserlerinde yeterli bilgiye yer verilmemiştir. Bu konuda görüşlerine başvurduğumuz Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin, Eş'arî düşünürlerin izlerini taşıyan “*rü'yetin gözde yaratılması*” şeklindeki yorumu ise tam anlamıyla *rü'yetullah* hâdisesine uyarlanabilmiş değildir. Buradan hareketle *yaratılmış kelâm* fikrine benzer biçimde *yaratılmış bir rü'yetullah* anlayışının îmâ edilip edilmediği sorusuna kesin bir cevap verebilmek mümkün gözükmemektedir. Ancak keyfiyeti izâh edilemese de *rü'yetullah* kavramıyla kastedilen şeyin, Allah ile insan arasında gerçekleşecek *vâsıtasız bir ilişki* olduğu açıktır.

Kaynakça

- Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr; *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî; *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika* (nşr. Sabrî b. Selâme Şâhin), Riyad 2003.
- Akdemir, Hikmet; “Taberî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi”, *Harran Üniversitesi İFD*, sy. 3, 2002, ss. 7-26.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1986.
- Çelebi, İlyas; *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, İstanbul 2002.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid; *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Kuveyt 1985.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr; *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abbas Sabbağ), Beyrut 1994.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr; *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1987.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer; *el-Erbâin fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî Sakkâ), Kahire 1982, I.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer; *Meâlimu usûli'd-dîn* (trc. Nâdim Macit), Erzurum 1996.

- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer; *et-Tefsîrû'l-kebir*, Beyrut ts., XIII.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. muvaffik Fevzî el-Cebr), Dimeşk 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *Meâricü'l-kuds* (trc. Serkan Özburun), İstanbul 1995.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî; *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî; *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (nşr. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer), Riyad 1991.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed; *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed; *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Muhammed Mustafa Hilmî-Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî), Kahire ts., IV.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed; *Mu'tezile'de Din Usûlü* (trc. Murat Memiş), İstanbul 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed; *Müteşâbihü'l-Kur'an* (nşr. Adnân Muhammed Zerkûr), Kahire 1969, I-II.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed; *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 2009.
- Koloğlu, Orhan Şener; *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed; *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed; *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005-2010, I-XVII.
- Mavil, Kılıç Aslan; *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vil Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE 2012.
- Memiş, Murat; *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed; *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, I.

- Nûreddin es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd; *Mâtürîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.
- Nûreddin es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd; *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2271.
- Osmân, Abdülkerîm; *Nazariyyetü't-teklîf -Ârâü'l-Kâdi Abdülcebbâr el-kelâmiyye-*, yy. ts.
- Öztürk, Resul; *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmu*, Van 2008.
- Pakiş, Ömer; “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu‘tezilî Okuma Biçimi”, *Marmara Üniversitesi İFD*, c. 21, sy. 2, 2001, ss. 55-79.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim; *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhim; *el-Müsterşid alâ mezâimi'l-Müşebbihe ve'l-Mücessime* (nşr. İmâm Hanefî Abdullah), Kahire 2000.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr; *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 2001, IX.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer; *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), yy. ts.
- Vajda, Georges; “Bazı Şiî-İsnâ Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi” (trc. Sabri Hizmetli), *Ankara Üniversitesi İFD*, c. 25, 1981, ss. 369-393.
- Yeşilyurt, Temel; *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya 2001.
- Yeşilyurt, Temel; “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXV, ss. 311-314.
- Yücedoğru, Tevfik; *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa 2006.
- Zemerlî, Fevvâz Ahmed; *Akâdetü eimmeti's-selef*, Beyrut 1995.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer; *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1998, II.