

**T.C.  
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI**

**NESEFİ'DE RÜ'YETULLAH TARTIŞMASI**



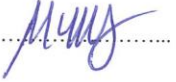
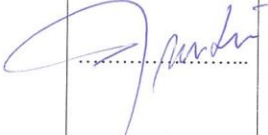

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN  
EBUBEKİR ÖRAL**

**DANIŞMAN  
DR. ÖĞR. ÜYESİ BURHANEDDİN KIYICI**

**VAN-2019**

KABUL VE ONAY SAYFASI (EK-4)

Ebubekir ÖRAL tarafından hazırlanan "NESEFİ'DE RÜ'YETULLAH TARTIŞMASI" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi <b>Temel İslam Bilimleri</b> Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
<b>Danışman:</b> Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI <b>TEMEL İSLAM BİLİMLERİ</b> Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
<b>Başkan:</b> Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI <b>TEMEL İSLAM BİLİMLERİ</b> Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
<b>Üye:</b> Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ <b>TEMEL İSLAM BİLİMLERİ</b> Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
<b>Üye:</b> Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BARDAK <b>TEMEL İSLAM BİLİMLERİ</b> Anabilim Dalı, Hakkari Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
TezSavunmaTarihi:	05 /11/2019
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.  Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

## ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

**bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarımı kabullendiğimi beyan ederim.**

Ebubekir ÖRAL

(Yüksek Lisans Tezi)

Ebubekir ÖRAL

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMMUZ, 2019

**NESEFİ'DE RÜ'YETULLAH TARTIŞMASI**

## **ÖZET**

Kelâm ilminin tartışmalı meselelerinden biri, Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi konusudur. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından yoğun bir şekilde tartışılan bu meselede Ehl-i Sünnet rü'yetullahı kabul etmiş, Mu'tezile ise akılcı karakterleri gereği rü'yetullahı reddetmiştir. Kerramiyye, Mücessime ve Müşebbihe mekân ve cihetle beraber rü'yetullahı kabul etmişlerdir. “Nesefî'de Rü'yetullah Tartışması” isimli tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konumuzun problematiği, tezimizin amacı, önemi, takip ettiğimiz metot ve çalışmamızın çerçevesi ve sınırlılıklarından bahsettik. Birinci bölümde Nesefî'nin hayatından bahsedip, ilmî kişiliği ve İslam düşüncesindeki yerini tespit etmeye gayret ettik. İkinci bölümde ise Nesefî'nin rü'yet ve rü'yetullah meselesini tahlil etmesini ele aldık. Nesefî, Allah Teâlâ'nın görülmesinin aklen caiz naklen vacip olduğu şeklindeki Ehl-i Sünnet'in genel kanaatini taşımakta, Mu'tezile'nin reddiyeci tavrı karşısında aklî temellendirmeyi ve nass tahlilini ustalıkla yapmaktadır. Görüleceği üzere Nesefî, Mu'tezile'nin rü'yetullah muhtevalı ayetleri te'vil ederken düştüğü çelişkileri ortaya çıkarmakta, çok güvendikleri akıl üzerinden onları ilzam etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Nesefî, Rü'yetullah, İdrak, Te'vil, Akıl, Nakil, Caiz, Mümkün, Vacip, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet

Sayfa Adedi :61

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI

(Master Thesis)

Ebubekir ÖRAL

VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

JULY, 2019

## THE RÛ'YETULLAH DEBATE IN NESEFÎ

### ABSTRACT

One of the controversial issues of theology of theology is that Allah Ta'ala is seen in the Hereafter. In this matter, which was discussed extensively by Mu'tezile and Ahl al-Sunnah, Ahl al-Sunnah accepted the rû'yetullah and Mu'tezile rejected the rû'yetullah because of their mental stance. Kerramiyye, Mücessime and Müşebbihe together with the place and jihad accepted the spirit. "Tez Our thesis titled The Debate of the Prophet in Nesafi" consists of an introduction and two chapters. In the introduction, we talked about the problematics of our subject, the purpose, importance of the thesis, the method and the framework and limitations of our study. In the first chapter, we talked about Nesafi's life and tried to determine his scientific personality and his place in Islamic thought. In the second part, we discussed Neseff's analysis of the issue of the state and the state. Neseff has the general opinion of the Ahl al-Sunnah that the sight of Allah Ta'ala is conceivable in a conceivable transferable deed. He makes the intellectual foundation and nass analysis skillfully in the face of the rejection of Mu'tezile. As it can be seen, Neseff reveals the contradictions that Mu'tezile fell while he was supporting the verses with the content of the spirit, and he binds them on the mind they trust very much.

Key Words: Neseff, God's Vision, Perception, Interpretation, Mind, Transfer, Permissible, Possible, Forced, Mu'tezile, Right to know

Quantity of page :61

Scientific Director: Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT .....	II
İÇİNDEKİLER .....	IV
KISALTMALAR .....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ .....	1
<b>1. NESEFÎ'NİN HAYATI VE KELAM İLMİNDE RÜ'YETULLAH TARTIŞMALARI.....</b>	<b>1</b>
1.1. Nesefî'nin Hayatı.....	5
1.2. Kelamî Görüşleri.....	5
1.3. Rü'yet ve Rü'yetullah Kavramları.....	9
1.4. Rü'yetullah Tartışmaları.....	10
<b>2. NESEFÎ'DE RÜ'YETULLAH.....</b>	<b>18</b>
2.1. Rü'yet -İdrak.....	18
2.2. Sem'î Deliller .....	20
2.3. Aklî Deliller.....	36
2.3.1. Arap Şiirinden Deliller.....	37
2.4. Cisim-Araz ve Rü'yet İlişkisi.....	39
2.4.1. Rü'yetin İlleti.....	43
2.4.1.1. Kaim Bizzat.....	44
2.4.1.2. Vücûd.....	44
2.5. Allah'ın İşitilmesi.....	46
2.6. Vücûd-Rü'yet İlişkisi.....	48
2.7. Allah'ın Dünyada Görülmesi.....	50
2.8. Rü'yet-Mekan İlişkisi.....	51
2.9. Görülmemenin Sebepleri.....	53
2.10. Allah'ın Eşyayı Görmesi.....	54

<b>3. SONUÇ.....</b>	<b>57</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>59</b>

## **ÖZGEÇMİŞ**

### **ORİJİNALLİK RAPORU**



## KISALTMALAR

DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
AÜİFD	Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	Bakınız
b.	bin (oğlu)
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Hız.	Hazreti
Neşr.	Neşir
Öl.	Ölümü
S.	Sayı
s.	Sayfa
Thk.	Tahkik
Terc.	Tercüme
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayınlar
Y.y.	Yayın yeri yok
T.y.	Tarih yok
DÜİFD	Dicle Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı



## ÖNSÖZ

Ehl-i Sünnet mezhebinin Maturidî kolunun önemli âlimlerinden biri olan Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî'nin, (ö. 508/1115) kelamın ihtilafî konularından biri olan rü'yetullah anlayışını akıl-nakil ekseninde ele almaya çalıştık. Neseffî'nin rü'yet ve rü'yetullah ile ilgili görüşlerini *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn* adlı kitabından faydalanarak tespit etmeye gayret ettik. Neseffî, mezkûr kitabında rü'yet ve rü'yetullah mevzusunda evvela Mu'tezile ve paralelinde düşünen ekollerin görüşlerini ve meseleyi ispat sadedinde serdettikleri delil ve değerlendirmelerini ortaya koymuş, daha sonra Ehl-i Sünnet-Maturidî ekolünün rü'yetullahı anlama, izah ve ispat şeklini ele almıştır. Neseffî'nin gayesi, Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki iddialarını hem akıl hem de nakil yönünden çürütmek, hak ve doğru görüşün Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğunu ispatlamaktır.

Neseffî'nin, Mu'tezile'nin rü'yet ve rü'yetullah konusundaki iddialarını geçersiz kılma çabası ve cevap verme gayreti, daha önceki Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mu'tezile ile yaptığı mücadelede aldığı savunma pozisyonuna benzerlik arz eder. Ancak Neseffî, eleştirdiği görüşlere karşı sağlam, ayakları yere basan ve mantık kuralları çerçevesinde deliller ortaya koyan bir yaklaşım sergilemiştir. Tabii buradan Neseffî'nin sadece Mu'tezile'nin sorularına cevap yetiştirdiği anlamı çıkarılmamalıdır. Neseffî, Mu'tezile'nin rü'yetullah meselesindeki iddia ve sorularına cevap vermekle beraber Ehl-i Sünnet mezhebinin kendine has akıl-nakil dengesini ve izah-ispata tarzının özelliklerini bariz bir şekilde eserinde işlediğini görmekteyiz.

Bu tez çalışmasının vücut bulmasında destek ve yardımlarını benden esirgemeyen başta danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI'ya, yine bu süreçte teşvik ve destekleriyle bu çalışmanın kemale

ermesinde katkılarını gördüğüm Ekrem UĞURLU, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet UĞURLU ve Ahmet ÖZTÜRK'e, eşime ve çocuklarıma teşekkür ederim.



## GİRİŞ

Kelam ilmi, İslam dininin inanç esaslarını nasrlara göre belirleyen ve akli ölçülerle savunan bir disiplin olup tarihi süreç içerisinde büyük hizmetler ifa etmiştir. Bu ilmi öğrenip neşrine çalışmak, itikadî mezhepler nezdinde tartışılan temel problemlerin neler olduğunu tespit etmek, inancını tahkim etmek isteyen her Müslüman'ı ilgilendiren bir mesele olup aynı zamanda bir gereklilik arz etmektedir.

Rü'yetullah meselesi hicri II. (VIII) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biridir. Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvân, Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremediğini söylemiştir. Böylece Cehm, Allah'ın gözle görülemeyeceğini önce akıl yürüterek ispatlamaya çalışmış, daha sonra gözlerin Allah'ı idrak etmediğini açıklayan müteşâbih âyeti kendi anlayışı doğrultusunda te'vile tâbi tutmuştur. Akabinde bu problemin İslâm kelâm ekolleri-özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet-tarafından yoğun bir şekilde tartışıldığına şahit olunmuştur. Allah'ın görülmesinin mümkün ve caiz olması veya olmaması, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında münakaşaya sebebiyet vermiş en önemli konulardandır. Ehl-i Sünnet idrâk ve tefsir olmaksızın<sup>1</sup> Allah'ı ahirette, duyu organı göz ile görmenin aklen caiz, naklen de vâcip olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup> Mu'tezile ise kabul edildiği takdirde Allah'ın tenzihi hususunda doğabilecek sonuçlardan kurtulmak için, ayetlerin zahirine rağmen ahirette Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmektedir. Fakat Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşünü destekleyen naslar yanında, O'nun görülebileceğine destek veren âyet metinlerinin de bulunduğu, belki de çoğunlukta olduğu bilinmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin elinde tek bir seçenek kalmaktadır ki o da, Allah'ın

---

<sup>1</sup> el-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Maturidi es-Semerkindî, *Kitâbü't-tevhîd*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara, 2009, 98.

<sup>2</sup> es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebibekir es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usû'id-Dîn*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1969, 74.

görülebileceğini belirten metinleri mecâz kabul ederek,<sup>3</sup> mezheplerinin düşünce sistemi içerisinde onları te'vil etmek ve yorumlamaktır. Mu'tezile, söz konusu nassları te'vile yönelirken de kendi görüşlerini destekleyenleri muhkem, bunun tersi olanları veya kendileri gibi düşünmeyenlerin görüşlerine kaynaklık edebilecek metinleri ise müteşâbih âyetler cümlesinden kabul etmiştir.<sup>4</sup> Mu'tezile, Allah'ın duyu organı göz ile görülemeyeceğinde fikir birliği sağlamışken, kalben görülmesinde ise ihtilâfa düşmüştür. Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın bilinmesi anlamında kalplerle görülebileceğini savunurken, diğer bir kısmı ise bunu mümkün görmemektedir.<sup>5</sup> Yine çoğunluk, Allah'ın kendi zatını görebileceğini belirtirken, bir grup da Allah hakkında hem görmeyi, hem de görülmeyi reddetmiştir.<sup>6</sup> Allah'ın görülmesi konusu, kelâmda, akıl-nakil çerçevesinde ele alınıp etüt edilmiştir. Filozoflar, Mu'tezile, Cehmiyye, Zeydiyye, Neccariye ve Mürcie'nin ekserisi rü'yetullahı akıl açısından kabul etmeyerek inkâr etmişlerdir. Öyle görülüyor ki nitelik ve nicelikten arındırılmış bir surette rü'yetullahı Ehl-i Sünnet kelâmcılarından başka kimse kabul etmemektedir.<sup>7</sup>

İlm-i kelamda Ehl-i Sünnet'e, fıkhıta ise Hanefiyye'ye önemli katkılarda bulunan, Maturidiyye'nin sistemleşmesinde ve ekolleşmesinde önemli bir yere sahip olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî, birden fazla sahada (kelam, fıkıh, tefsir) eserler telif etmiştir. Neseffî'nin bilinen en önemli eseri

<sup>3</sup> ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru't-Turâs, Beyrut, 1988, II, 272.

<sup>4</sup> Ebû Zeyd Nasır Hamid, *el-İtticâhü'l-Aklî fî't-Tefsîr*, Beyrut, Merkezu'l-Sekafi'l-Arabî, 1996, 190-191; Zülfikar Durmuş, "Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşleri", *Marife*, 3 (3), 2003, 259-273.

<sup>5</sup> el-Eş'arî Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn* (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Daru't-Turas, Beyrut, 1990, I, 235; el-Îcî, Kadı Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Dâru't-Turâs, Beyrut, t.y., 415.

<sup>6</sup> es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî, *el-Bidâye, fî Usuli'd-Din*, Dâru'l-Meârif, Mekke, 1969, 38.

<sup>7</sup> et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (Thk. Abdurrahman Amira), Daru Âlemi'l-Kutub, Beyrut, 1989, IV, 181; et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Akidetü't-Tahâviyye*, Riyad, y.y., 2-3; el-Pezdevî, Sadrû'l-İslâm Ebü'l-Yüsür Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev.: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul, 1988, 111.

*Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, İmam Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'inin tamamlayıcısı konumunda olup bu kitapta bilgi teorisi, âlemin yaratılması, Allah'ın varlığı ve sıfatları konuları ele alınmıştır. Neseî, eserlerinde İmam Mâtürîdî'den farklı bir yöntem ve üslup izlemektedir. O, eserlerinde ilk olarak nasıl bir plan takip ettiğini anlatmakta ve görüş beyan edeceği konuyu bir bütün halinde ele almaktadır. Mâturidî'de dağınık ve imalı olarak ele alınan konular, *Tebşira*'da daha bütüncül ve planlı bir şekilde sunulmaktadır. Neseî metot olarak günümüzde “semantik” olarak bilinen metodu kullanmakta, kelâmî konularda zikredilen naslar, onun tarafından ince tahlil ve yorumlara tabii tutulmakta ve bu yapılırken gramere dayalı izahlar ve tahliller birinci derecede rol oynamaktadır.

Eserlerinin ve takip ettiği usulünün yukarıda zikredilen hususiyetleri taşıması nedeniyle, kelamın tartışmalı meselelerinden biri olan rü'yet ve rü'yetullah problemini Neseî'nin *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*'de bir tez çerçevesinde çalışmaya bizi sevk etmiştir. Bu çalışmadaki amacımız Ehl-i Sünnet ve Maturidî geleneğe mensup bir âlim olan Neseî'nin rü'yet ve rü'yetullah anlayışını Mu'tezile mezhebi ile mukayese etmek suretiyle tespit etmektir. Bu isimle ve bu konuda daha önce herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmasını bir eksiklik olarak gördüğümüzü, bu eksiklikten bir ihtiyacın hâsıl olduğunu, ilaveten bu durumun tezimizi önemli hale getirdiğini ve aynı zamanda çalışmamıza bir özgünlük katacağını düşündüğümüzden bu konuda bir tez hazırlamayı münasip gördük. Yöntem olarak tanımlama, mukayese ve değerlendirmeyi esas aldık. Çok yönlü bir âlim olsa da çalışmamız Neseî'de Rü'yetullah ile sınırlı kalacaktır.

Müellifimiz kelâmî görüşlerini Arapça ve genel olarak *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn* adlı eserinde dile getirdiği için azami derecede bu kitaptan istifade etmeye çalıştık. Lakin mukayese ve değerlendirmeye imkân tanınması açısından muhtelif kaynaklardan da faydalanmaya gayret ettik. Çalışmamızda Neseî'nin, önce naslardan hareketle meseleyi inceleyip daha sonra akli temellendirmesine geçme sistematığına sadık kaldık. Çalışma sürecinde bu konuda yapılan çalışmaları değerlendirdik;

ilgili kitap, dergi, makale, yüksek lisans ve doktora tezlerini inceledik.  
İnternette yayınlanmış çalışmalardan faydalandık.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## 1. NESEFÎ'NİN HAYATI VE KELAM İLMİNDE RÜ'YETULLAH TARTIŞMALARI

### 1.1. Neseffî'nin Hayatı

Mâtürîdî kelamının sistemleşmesinde ve ekolleşmesinde önemli katkıları olan Ebu'l-Muîn en-Neseffî, 438/1045 yılında bugünkü Özbekistan sınırları içinde yer alan, Ceyhun ve Semerkant arasında bulunan Neseff şehrinde dünyaya gelmiştir. Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgiye rastlanmaktadır. Nerelerde öğrenim gördüğü ve kimlerden ders aldığı konusunda bilgi sahibi olmadığımız Neseffî'nin ailesinin âlimlerden oluştuğu ve onların Hanefîliğe önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Neseffî'nin onlardan ders almış olması kuvvetle muhtemeldir. Necmeddin en-Neseffî, Alâeddin es-Semerkandî, Ahmed el-Pezdevî, İsmâil b. Adî et-Tâlekanî, Ahmed b. Ferah es-Soğdî, Ebü'l-Hasan el-Belhî gibi pek çok talebe yetiştiren Ebu'l-Muîn en-Neseffî 508/1115 yılında Buhara'da vefat etmiştir.<sup>8</sup> Neseffî'nin kendisi gibi ailesi ve yakınları hakkında da fazla bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Ancak, dedesi Ebu Muti' Mekhul b. Fazl en-Neseffî (v.318/930)'nin kelam, fıkıh, hadis ve tasavvufla meşgul olduğu bilinmektedir.<sup>9</sup> *Tebşiratü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn, Bahrû'l-Kelâm, Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Neseffî'nin en önemli eserleridir.

### 1.2. Kelamî Görüşleri

Mâtürîdîliğin sistematik bir ekol haline gelmesinde, tanınmasında ve devamlılığında büyük paya sahip olan Neseffî, İmam Mâtürîdî'den devraldığı görevi hakkıyla yerine getirmiş, onun görüşlerine sahip çıkarak onları daha da ileri seviyeye taşımış ve bir anlamda Mâtürîdîliğin ikinci kurucusu haline gelmiştir. Çoğunlukla Hanefî çizgiyi takip eden Mâveraünnehir bölgesinde

<sup>8</sup>Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Neseffî" *AÜİFD*, XXVII, 1985, 292.

<sup>9</sup> Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Otto Yayınları, Ankara, 1982, 281-289.

etkisi gittikçe artan Eş'arî mezhebi yerine insanları, Mâtürîdîliğin etrafında toplamış, Eş'arîlikle beraber Ehl-i Sünnet'in ikinci önemli kolunu oluşturan Mâtürîdîliğin güçlenmesinde önemli rol oynamıştır. Neseffî'nin yaşadığı bölge olan Mâveraünnehir her ne kadar bidat görüşlerin uzağında olsa da, Bağdat ve Basra'da olduğu gibi, her tür dini meselenin tartışıldığı canlı bir muhit bulunmaktaydı. Neseffî eserlerinde Ehl-i Sünnet akâidinin muhafazasını yaparken bu gruplara karşı aklî ve naklî delilleri ustalıkla kullanmakta ve bunu gerçekleştirmeden onların eserlerini ve görüşlerini ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Mâtürîdiyyeye mensup âlimler *Tebşiratü'l-edille*'yi önemli bir kaynak saymışlardır. Ehl-i Sünnet mensubu bir kelâmcı<sup>10</sup> olmasına rağmen bazen Sünnî kelamcılar da eleştiriye tabii tutmakta onların bazı konularda yanlış görüşlere sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup>

Neseffî'nin varlık düşüncesi, mensubu olduğu Mâtürîdîliğin görüşleriyle birebir uyum arz etmektedir. Onların varlığa dair yaptığı açıklamalar ve âlemi inceleme konusu yapmaları daha çok Yaratıcının varlığını ispatlamak içindir. Neseffî'ye göre varlıklar kadîm ve muhdes olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîmin varlığı kendinden olup yokluğu imkânsızdır. Hâdisin yani yaratılmış olanın varlığı ve yokluğu ise mümkün konumundadır. Bir şeyin yokluğu kabul etmesi onun yaratılmışlığının delilidir. Muhdes, Allah dışındaki her şeydir. Kadîm ise, Allah'ın kendisidir. Buna göre; Allah dışındaki her şey demek olan âlem de muhdestir ve bütün parçalarıyla birlikte yaratılmıştır. Neseffî âlemi ayan ve araz şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre ayan kendi başına varlığı bulunandır. Ayan bileşik olan ve olmayan şeklinde iki türdür. Bileşik olan ayan cisimler iken bileşik olmayan ayan ise cüz'î lâ yetecezze' yani cevherdir. Arazlar ise kendi başına varlığı bulunmayan renkler, oluşlar, tatlar, kokular gibi cisim ve cevherlerde bulunan ve aynı zamanda yaratılmış şeylerdir. Arazların varlığının delili cevherlerin hallerinde meydana gelen değişikliklerdir. Cevherin hareketsiz

<sup>10</sup> er-Razî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistanî, *Münazarat* (Thk. Fethullah Huleyf), Dâru't-Turâs, Beyrut, 1982, 23.

<sup>11</sup> Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması", 297.



iken hareketli hale gelmesi hareket arazı, hareketli iken hareketsiz hale gelmesi sükûn arazı sayesindedir. Neseî'ye göre bunlar cevherden ayrı iki mana sebebiyle değil de onun zatından dolayı olsaydı, bütün hallerde sükûn ve hareketin bir arada bulunması gerekirdi ki bu muhaldir. Neseî buradan hareketle cevherlerin arazlardan hali olamayacağını ispatlamakta ve buradan da cevherlerin arazlardan önce bulunmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır. Neseî bu öncüllerden hareketle cevherlerin de arazlar gibi yaratılmış olduğunu ispatlamakta ve âlemin tüm unsurlarının hâdis olduğunu ortaya koymaktadır. Neseî bu şekilde âlemin yaratılmış olduğunu kanıtladıktan sonra onun bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu ispata geçer. Ona göre yaratılmış olanın varlığı mümkün olduğu için yokluğu da mümkündür. Varlığı ve yokluğu mümkün olanın meydana gelmesi zatının gereği değildir. O halde onun yokluktan varlığa çıkması ancak bir tercih sebebiyle vuku bulur. Çünkü bânîsi (yapıcısı) olmayan binâ yoktur. Bu durumda mutlaka bir yaratıcının âlemi yaratması ve onu yokluktan varlığa getirmesi gerekir ki bu da kadîm olan Allah'tır. Neseî Allah'ın varlığını ispatladıktan sonra O'nun birliği ve sıfatları üzerinde durmakta, bu konuları detaylı olarak işlemektedir. O, Allah'ın birliğini temânu' delilinden hareketle ortaya koymakta daha sonra Allah'ın cevher ve araz ve cisim olmadığını ispatlamaktadır. Allah'a "mevcud" anlamında şey demekle bir sakınca olmadığını ifade eden Neseî, Allah'ın yaratılmışlara benzetilemeyeceği hususuna önemle vurgu yapmaktadır. Haberî sıfatların te'vili konusunda Mu'tezile, Müşebbihe, Mücessime ve Kerramiyye ekollerini eleştiren Neseî, onları kabul etmenin zorunlu olduğunu çünkü naslarda geçtiğini ifade etmekte, ancak keyfiyetleri konusunda yorum yapılamayacağını söylemektedir. Sübûtî sıfatları kîdem ile ilişkilendiren Neseî'ye göre kadîm olmanın şartı kemal sahibi olmaktır. Eğer Allah hayy, âlim, kâdir, semî', basîr gibi sübûtî sıfatlarla vasıflanmazsa onların zıddıyla (cansızlık, cehalet, acizlik, sağırlık, körlük ) vasıflanırdı ki bu da O'nun için imkânsızdır. Yine kelâm sıfatı da diğer sübûtî sıfatlar gibi ezelîdir ve Allah'ın kelâmı mahlûk değildir, O tek bir kelâm ile konuşandır ve O'nun kelâmı ses ve harf türünden değildir. Tekvin sıfatı konusunda Eş'arîlerden ayrılan Mâtürîdîlerin

çoğunluğu gibi Neseî de tekvin sıfatının sübûtî sıfatlardan olduğunu ve ezeli olduğunu kabul etmektedir.<sup>12</sup>

Bilgi meselesi Neseî'nin kelim sisteminde önemli bir yer kaplamaktadır. Neseî, bilgi teorisini ele alırken ilk olarak eşyanın hakikati vardır tümel ilkesinden hareket etmiş ve bu hakikatin bilinebileceğini ifade etmiştir. Çünkü eşyanın hakikati ve dış dünyanın varlığı kesin olarak ortaya konulmazsa ve bunlar arızî ve hayâlî şeylerden ibaret kalırsa, o takdirde dini müessesenin kurulacağı bir dayanak noktası bulunamayacağı gibi bilginin ve imanın da bir anlamı kalmaz. Bu çerçevede sofistlere karşı birçok delil getirmiş, onların delillerinin yanlışlığını ortaya koyarak, nesnelere varlığının sabit olduğunu ve bunlara ilişkin bilgilerimizin tahakkuk ettiğini ispatlamaya çalışmıştır. Kelamcıların yapmış oldukları bilgi tanımlarının her birini ele alan Neseî, bu tanımları en geniş anlamda tahlil etmiş, bilginin mahiyeti, vasıtaları, imkânı gibi konular üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. *Tebîrâtü'l-edille* eserinin ilk bahsinde bu konulara genişçe yer ayıran Neseî bilgi tanımlarını ele alırken Mu'tezile âlimlerinin bilgi tanımlarını eksik bulmuş ve eleştirmiştir. Neseî, İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'nin tanımlarını ise doyurucu bulmuştur. Ona göre bilgi, ona sahip olan kimseye söylenebilen ve düşünülebilen (akıl ve duyuların sahasına giren) her şey (mezkûr)'in açık hale gelmesini sağlayan bir niteliktir. Bilginin bir nitelik olduğuna vurgu yapan Neseî, bilgi tanımında Mâtürîdî'nin çizgisinde devam etmektedir. Bilginin imkânı ve tanımı konularından sonra Neseî bilgiyi nasıl elde ederiz sorusu üzerinde durmakta ve bilginin vasıtalarını ele almaktadır. Ona göre nesne ve olayların gerçekliğine ulaşabilmek için duyular, doğru haber (haber-i sadık) ve akıl olmak üzere üç bilgi vasıtası mevcuttur. Neseî, bu bilgi kaynaklarından birinin diğerine üstün olduğunu ya da birini makul görüp diğerini reddetmeyi doğru bulmamaktadır. Ona göre her bir vasıta kendine ait olan ayrı bir alanda ve kendi sahasında geçerli olduğundan, insan bilgi elde ederken bu kaynakların hiçbirisinden vazgeçemez. Neseî bu bilgi vasıtalarının her birini ayrı ayrı ele aldıktan sonra ilham/sezgi üzerinde durmakta ve onu doğru ve nesnel bir

---

<sup>12</sup> Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması", 298.

bilgi kaynağı olarak görmediğini belirtmektedir.<sup>13</sup> Neseî, bazı meseleleri işlerken bilgi türlerinden de bahsetmekte, kadîm, hâdis, mutlak, icmâlî, tafsîlî, zorunlu, kesbî ve bedihî gibi bilgi türlerini açıklamaktadır. Bilgiye dair her şeyi detaylı bir şekilde ele alarak Maturidi’de anlaşılması zor olan bazı noktaları açığa kavuşturan Neseî, sistemli bir bilgi teorisi inşa etmiştir.<sup>14</sup>

Kelam ilminde rü’yetullah tartışmalarına geçmeden önce rü’yet ve rü’yetullah kavramlarına kısaca değinmekte fayda vardır.

### 1.3. Rü’yet ve Rü’yetullah Kavramları

Kelime olarak “rü’yet”, ( رأى ) kelimesinin mastarıdır, akıl ya da gözle görmek demektir.<sup>15</sup> ( رأيتُه بعيني ) gözümle gördüm ya da ( و رأيتُه رأي العين ) gözüme ilişti, şeklinde kullanılmaktadır.<sup>16</sup>

Râgib el-İsfâhânî ise şunu ifade etmektedir: ( الرؤية ) kelimesi görülen bir şeyin idrak edilmesi anlamına gelmekte olup, hissin kuvvetine göre değişiklik arz etmektedir:

Var olan bir şeyin duyularla algılanması ya da ifade edilmesi. Örneğin “*Yemin olsun, cehennemi mutlaka göreceksiniz! Sonra kuşkusuz onu gözünüzle ayan beyan göreceksiniz.*”<sup>17</sup> “*Artık Kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar söyleyenler....*”<sup>18</sup>

Bir şeyi hayalde canlandırmak anlamına gelmesi. Örneğin, “*O kâfirlerin canlarını alırken onları bir görseydin...*”<sup>19</sup>

Tefekkür ifade etmesi. Örneğin, “*Ben sizin göremediklerinizi görüyorum*”<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Neseî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid, *Tebşiratu’l-Edille*, (Thk. Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara, 1993, I, 17-18.

<sup>14</sup> Yazıcıoğlu. “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması”, 298.

<sup>15</sup> Alayilî, Abdullah b. Osman, *el-Muncid fi Luğati ve’l-A’lâm*, Dâru’l-Maşrik, Beyrut, 2008, 243.

<sup>16</sup> İbn Manzur, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîlî, *Lisânu’l-Arap*, Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, y.y., 1998, 87.

<sup>17</sup> Tekasür, 102/6-7.

<sup>18</sup> Zümer, 39/60.

<sup>19</sup> Enfal, 8/50.

Aklı ifade etmesi.<sup>21</sup> Örneğin, “Akıl, gözün gördüğünü yalanlamadı.”<sup>22</sup>

“Rü’yetullah” kavramı ise rü’yet kelimesiyle “Allah” sözcüğünden meydana gelen bileşik bir kelimedir. Allah’ı baş gözleri ile kâmil manada görüp ne olduğunu kavramaktır.<sup>23</sup> Allah’ın görülmesi (rü’yetullah) ile anlatılmak istenen şey Allah’ın görme organı ile tam olarak görülmesidir.<sup>24</sup>

#### 1.4. Rü’yetullah Tartışmaları

İslam inanç ekollerinin, Allah’ın görülmesinin mümkün olup olmaması meselesini tenzih-teşbih endişesi ve akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde ele alıp tartıştıklarını görmekteyiz. Allah’ı tenzih konusunda çok hassas davranan, nassların tevilde akli aktif bir şekilde kullanan Mu’tezile, Allah’ın ahirette görülmesinin teşbihe yol açacağı endişesiyle, görülmenin dünyevi şartlarını da aklî olarak tespitten hareketle rü’yetullah meselesinde reddiyeci bir tutum takınmıştır. Ehl-i Sünnet ise naklî delillerin rü’yetullahı ispat ettiğini, aklî olarak da Allah’ın görülmesinin önünde herhangi bir engel olmadığını, şahitte görülmenin şartlarını aynıyla ahiret âlemine aktarmanın doğru olmadığını, Allah’ın ahirette müminlere görülmesi-uhrevî ve gaybî şartlarda gerçekleşeceğinden-teşbihe kapı araladığı şeklindeki Mutezîlî görüşün isabetli olmadığını iddia etmektedir. Nesefî, mezheplerin bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir: “Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın görülmesi caizdir. Bu, aklî delillerle ispatı mümkün bir hakikattir. Müslümanlar ahirette, Cennet’e girdikten sonra Allah’ı görecekleri ise naklî delillerle sabittir. Mu’tezile, Hariciler, Neccariye ve Zeydiye ise Allah’ın görülmesinin ne dünyada ne de ahirette, hiçbir zaman ve hiçbir yerde görülmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Allah

---

<sup>20</sup> Enfal, 8/48.

<sup>21</sup> el-İsfahanî, Ebu’l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıb, *Mufredâtu’l-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Kalem, Şam, 1996, 374.

<sup>22</sup> Necm, 53/11.

<sup>23</sup> Teftazanî, Sa’duddin Mesud b. Fahriddin Ömer Burhaniddin Abdullah el-Herevî el-Horasanî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, Dâru’l-İmam Rabbânî, İran, 1973, 95.

<sup>24</sup> Seûdi, Abdulmelik Abdurrahman, *Şerhu’n-Nesefiyye fi’l-‘Akîdeti’l-İslamiyye*, Bağdat, 1988, 95.

için rü'yet caiz olmadığından rü'yetullah da gerçekleşmeyecektir. Onlara göre rü'yetullahın ispatı, Allah için imkânsız olanı vacip kılacak bir yaklaşımdır. Ehl-i Sünnet ise böyle bir çıkarsamayı kabul etmemektedir.”<sup>25</sup>

Mu'tezile mezhebinin rü'yetullahı nefyetme sadedinde öncelikle rü'yetin illet ve şartlarını tespit edip buradan hareketle Allah'ın görülmesinin O'nu muhdes varlıklara benzeteceğini ifade etmek suretiyle aklî açıdan reddettiklerini görmekteyiz. Ebu Ali Cübbâî, duyu organları ile Allah'ı görmenin mümkün olmadığına hükmedilmesi gereken bir mesele olduğunu söylemektedir.<sup>26</sup> Zemahşerî de tefsirinde rü'yetullahın imkânsız olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “O'nun başkaları tarafından görülme yetkinliği, O'na bakma şeklinde ise bu mümkün değildir.”<sup>27</sup> Mu'tezile âlimlerine göre gözün bir şeyi görebilmesi için aşağıdaki dört şartın bir arada bulunmasına bağlıdır: Gören ve görülenin varlığı, karşı karşıya gelme ve göz ışığının görülecek nesneye temas etmesi gerekir. Görme olayının tahakkuku için gerekli olan bu dört unsur ya da illetin varlığı, zorunlu olarak rü'yet adını verdiğimiz idrâk ve bilgi durumunu meydana getirirken, bunlardan herhangi birinin olmaması durumunda ise gerçek anlamda bir görmeden bahsetmek mümkün değildir. İnsanlar ancak görme aleti olan göz aracılığıyla görebilmektedir. Bir insanın herhangi bir şeyi görebilmesi için biri görene, diğeri de görülene ait iki temel şartın önceden sağlanmış olması gerekmektedir. Görenin görme organının sağlam olması, görülenin de bakanın karşısında bulunması şarttır. Bu iki zorunlu şartın bir arada bulunması durumunda görme kesin olarak gerçekleşir, aksi halde görme meydana gelmez.<sup>28</sup> Eğer gören ve görülen, görme veya görülmeyi mümkün kılacak sıfatlara sahip ve görmenin önündeki aklî maniler de ortadan

<sup>25</sup> Neseî, *Tefsîratu'l-Edille*, I, 508.

<sup>26</sup> Cübbâî, Muhammed b. Abdulvahhab, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 251.

<sup>27</sup> Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1997, IV, 663.

<sup>28</sup> Kadî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1992, 248-250; *el-Muğni*, Daru Alime'l-Kutub, Riyad, 1997, IV, 36-37.

kalkmış ise görmenin gerçekleşmesi artık imkân sınırını aşarak vücûb noktasına varır.

Kadî Abdülcebbar'a göre görülemeyen bir varlık ya bir engel sebebiyle ya da zatı itibariyle görülemez olması hasebiyle görülmemektedir.<sup>29</sup> Şu halde görmenin bazı şartları olduğu gibi, eğer zatı gereği görülemez değilse var olanların görülmesinin önünde bazı engellerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Görmenin şartlarıyla ilişkili olan söz konusu engelleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Görülecek olan şeyin çok yakın veya uzakta olması, başka bir şey tarafında perdelenmiş veya gizlenmiş olması, zerre veya atom gibi henüz yoğunluk kazanmamış şeffaf bir halde bulunması veya melekler ve cinler gibi çok ince ve hassas bir yapıya sahip olması, son olarak gören kimsenin bakış alanı içinde bulunmaması. Mu'tezile'ye göre bu manileri taşıyan bir cismin görülmesi imkânsızdır. Diğer taraftan zatı gereği görülemez olmadığı, anılan engellerle de sınırlanmış bir halde bulunmayan varlıkların görülmesi ise aklî ve tabii bir zorunluluktur.<sup>30</sup>

Yukarıdaki ifadelerden Mu'tezile'nin, rü'yetullahın nefyi konusundaki görüşlerini hangi esaslar üzerine bina ettiği görmüş olduk. Buna göre bir şeyin görülebilmesi için bazı zorunlu şartlar vardır ki bu şartların bir kısmı Mu'tezile'ye göre Allah için teşbih ve tescimi netice verecek türden özellikler ihtiva etmektedir. Akli kullanmayı hararetle teşvik eden İslam'ın-Mu'tezile'ye göre-Allah'ı cisimlere benzetme sonucunu doğuracak bir itikadı kabul etmeyeceği ise gayet açık bir hakikattir.

Mu'tezile ve bu paralelde düşünen mezhepler rü'yetullah konusundaki iddialarını naklî olarak ispat sadedinde ise -Ehl-i Sünnete göre Allah'ın görüleceğine delil olan ayetleri- tevile ve dilsel yorumlama ve değerlendirmelere tabi tutmuşlardır. İlerleyen sayfalarda rü'yetullahı reddeden mezheplerin konumuzla alakalı ayetleri tevil sadedinde

<sup>29</sup> Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, IV, 39.

<sup>30</sup> Kadî Abülcebbar, *el-Muğni*, IV, 115-116.

serdettikleri görüşlerine değinilecektir. Ancak rü'yetullah muhtevalı ayetlerin Mutezilî bakış açısıyla tevil ve değerlendirmelerine geçmeden önce genel olarak Mu'tezile'nin itikadî meseleleri ele alış şeklinden bahsetmekte fayda vardır:

Nassların tevil ve tefsirinde Mu'tezile'nin takip ettiği usul iki esas üzerine bina edilmiştir; birincisi ve en önemlisi akıldır, diğeri ise dilsel çözümleme ve tahlillerdir. Onların en temel hususiyetleri; aklî delili naklin önüne geçirmeleri, iman esaslarını aklî yöntemlerinden hareket ederek te'vil ve tefsiri cihetine gitmiş olmalarıdır.<sup>31</sup>

Mu'tezile'nin, kendilerince rü'yetullahın aklen olduğu kadar naklen de imkânsız oluşunu ispatlama adına tevil ve dilsel yorumlamaya tabi tuttuğu ayetlerden birkaç örnek vermek istiyoruz:

“ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير- الانعام Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pekiyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”<sup>32</sup>

Başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünen itikadî akımlar, bu ayette Allah Teâlâ'nın, Zat'ını, gözler vasıtasıyla idrak edilmemesiyle övdüğü iddiasındadırlar. Onlara göre, “İdrak” kelimesinin “basar” sözcüğü ile kullanılması baştaki maddi gözle görme anlamı dışında başka bir anlamda kullanılması mümkün görünmemektedir.<sup>33</sup> Ehl-i Sünnet'in, buradaki “idrak” kelimesini, bir şeyi her yönüyle kuşatma anlamına gelen “ihata” ile tefsir ve teviline itiraz etmişler.<sup>34</sup> Zaten ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında Allah'ın, Zat'ını, güzel isim ve sıfatlarla övdüğü görülecektir. Bağlam olarak ayet, Allah için kemal sıfatlarının anlatımı ve bu kemal sıfatlara yakışmayan hususiyetlerin reddedilmesi

<sup>31</sup> Sadani, Lahkdar, “en-Nez'atü'l-Akkiye ve Eseruha fi Te'vili'l Mu'tezile Li'l Hitabi'l Kur'anî: Kaziyetu Rü'yetillah Enmuzecen”, *DÜİFD*, XIV, 2013, 234.

<sup>32</sup> En'am, 6/103.

<sup>33</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 240.

<sup>34</sup> Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *Kamusu'l-Muhit*, Mektebetu'r-Risale, Şam, 1997, 1211-1212.

suretiyle temeddühün ispatıdır. Dolayısıyla bu ayetten Allah'ın görülebileceğinin iddiasına kalkışmak, Allah'ın, Zat'ını övmesini reddetmek ve O'nun için kusur ve noksan olan bir şeyi ispat neticesi çıkar. Mu'tezile'ye göre böyle bir anlama biçimi, az sonra zikredilecek ayetlerle verilmek istenen mesajın tam tersini iddia etmek gibi bir çelişkiye bizi sürükleyecektir. Mesela, *بديع السماوات والارض* “O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır.”<sup>35</sup>, *خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل* “...O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O' her şeye vekildir.”<sup>36</sup>, *وهو اللطيف الخبير* “O, eşyayı pekiyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”<sup>37</sup> Bu ayetlerde görüldüğü üzere Allah, kendini muhtelif sıfatlarla övmektedir. Mu'tezile'ye göre bu ayetten hareketle Allah'ın görüleceğini iddia etmek –ki övündüğü şeyi ortadan kaldırmak anlamına gelir- “Allah gökleri ve yeri yaratmamıştır; O, her şeyi var etmemiştir; O, latif ve her şeyden haberdar değildir...” gibi bir çelişki ve çıkmaza düşmek demektir. Yine Mu'tezile'ye göre görülmemeyi dünya ile sınırlandırmak da mümkün değildir. Çünkü Allah'ın, yokluğu ile övündüğü şeyi kendisi için ispat etmek ne dünyada ne de ahirette caiz değildir. Rü'yetullahı ispat, Allah için hadis varlıkların özelliği olan noksanlığı tespit etmek demektir. Hâlbuki Allah, sonradan yaratılmış varlıklara ait bütün alamet, işaret, ayıp ve kusurlardan dünyada olsun ahirette olsun pak ve münezzehdir. Çünkü eksiklik ve kusur alametlerini üzerinde taşıyan şey muhdese yani sonradan olma bir varlığa dönüşür ki bu, Allah için muhaldir.<sup>38</sup>

Mu'tezile'nin burada Ehl-i Sünnet'i, kabul ettiği bir sabiteden hareketle zor duruma düşürüp iddiasını ispatlamaya çalıştığını görüyoruz. Şöyle ki; size göre (Ehl-i Sünnet) Allah için –dünya dâhil-görülme caizdir. Çünkü bir şeyin görülebilmesi için en önemli şart sizce var olmaktır. Fakat siz de biliyorsunuz ki Allah için caiz olan bir şeyi nefyetmek övgü olmaz. Nitekim Allah, Zeyd'e bir oğul vermemekle kendisini övmez. Çünkü bu,

<sup>35</sup> Bakara, 2/117.

<sup>36</sup> En'am, 6/10.

<sup>37</sup> En'am, 6/103.

<sup>38</sup> Neseфі, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 508-509.



Allah için caiz ve mümkün bir şeydir. Dolayısıyla bunun nefyi medih olmaz. Kısaca caiz cümlesinden ve statüsünde olan bir şeyin ispatı, kusuru gerektirmediği gibi; reddi ve nefyi de övgüyü gerektirmez. Mademki Allah, Zat'ını, gözlerin kendisini idrak etmemekle yani görünmemekle övüp methetmiştir; öyleyse bu, Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette görülmesinin caiz olmadığına delalet edip ispat eder.<sup>39</sup>

Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e yönelttiği tenkit noktalarından biri de Allah'ın, bir ikram ve sevap olarak ahirette görüleceği hususudur. Kullar, bundan lezzet alacaklar. Lezzetin derecesi ise miktarıyla ölçülür. Miktar büyükse lezzet de büyük olur. Allah'ı görmenin en büyük lezzet olduğu bir gerçektir. Yine size (Ehl-i Sünnet) göre rü'yetullah Cennette daimi olmayıp bilakis var olup sonra yok olur. Rü'yet yok olunca, ondan hâsıl olan lezzet de yok olur. Hâlbuki kul, değil Allah Teâlâ'yı görme gibi ulvi bir lezzeti kaybetmek, en edna bir lezzeti dahi yitirdiğinde acı ve ıstırap çeker. Cennet ise bu şekilde nimetin eza ve cefaya dönüştüğü bir yer asla değildir. Bütün bunlar Allah'ın ahirette görülmeceğini ispat eder.<sup>40</sup>

رب أرني أنظر إليك "...Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim."<sup>41</sup>

Rü'yetullah meselesinde üzerinde çokça konuşulan ve tartışılan ayetlerden biri de Kur'an-ı Kerim'in yukarıdaki ayetidir. İlk Mu'tezile kelamcıları, rü'yetullahı ispat etmesi hasebiyle bu ayeti, tevil edilmesi gereken ayetlerden kabul ettikleri halde Kadî Abdülcebbar, bu ayetin rü'yetullahı inkâr eden Mu'tezile düşüncesini desteklediğini iddia etmektedir.<sup>42</sup>

Hz. Musa'nın "...Rabbim kendini bana göster, sana bakayım..."<sup>43</sup> isteğine mukabil Allah'ın, sürekli olumsuzluk anlamı ifade eden "len"

<sup>39</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 509.

<sup>40</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 509.

<sup>41</sup> A'raf, 7/143.

<sup>42</sup> Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 264-265.

<sup>43</sup> A'râf, 7/143.

edatını kullanarak “... *beni asla göremeyeceksin...* ” demesi, rü’yetullahın ne dünya ne de ahret âleminde gerçekleşmeyeceğini göstermektedir.<sup>44</sup>

Ehl-i Sünnet, ‘len’ edatının Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi ebediyeti ifade etmediğini, yalnızca te’kid manası taşıdığına dair Kur’an ayetlerinden deliller getirmiştir:

#### فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمِ أَنْسِيَا

“Bugün hiçbir kimseyle konuşmayacağım.”<sup>45</sup>

Allah, bu ayette geçen ‘len’ edatını sonsuzluk için değil sadece içinde bulunulan gün anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla ayetteki ‘len’ kelimesi rü’yeti ahirette değil yalnızca dünyada nefy etmektedir.<sup>46</sup>

Şu ayet de ‘len’ edatının ebediyeti ifade etmediğini göstermektedir:

Allah, de ki: “Allah yanında, ahiret yurdu başkalarının değil de, sadece sizin ise-eğer iddianızda sadıksanız- haydi ölümü temenni edin! Buyurdu ve sonra, *Fakat onu hiçbir zaman temenni edemezler!*”<sup>47</sup> dedi.

Buradaki *وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ* ifadesi, *bu dünyada temenni etmezler*, anlamındadır. Çünkü kâfir, azaptan kurtulmak için ahirette ölümü temenni edecektir. Zira Allah, onların cehennem bekçisine, “*Ey Malik! Rabbin bizi öldürsün!*”<sup>48</sup> Diyeceklerini haber vermektedir.<sup>49</sup>

Ayette de görüldüğü üzere ‘len’ edatı sadece dünya hayatını kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

<sup>44</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 264; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, 154.

<sup>45</sup> Meryem, 19/26.

<sup>46</sup> es-Sabuni, *el-Bidâye, fi Usuli'd-Din*, 39.

<sup>47</sup> Bakara, 2/95.

<sup>48</sup> Zuhruf, 43/77.

<sup>49</sup> el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, Daru'l-Kutubi İlmiyye, Beyrut, 1981, 99.

Mu'tezile, "...*Sen beni asla göremeyeceksin. Fakat şu dağa bak! Eğer o yerinde durursa sen de beni görürsün...*" Ayetindeki üslûba dikkat çekerek Allah'ın; Hz. Musa'nın kendisini görmesini, dağın yerinde durmasına bağlamasını illet yönünden değil, tam tersi "... *Deve iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremezler...*"<sup>50</sup> ayetinde olduğu şekilde, gerçekleşmesi aklen imkânsız olan bir şeye bağlandığını iddia etmektedirler.<sup>51</sup>

Yukarıda dile getirilen hususlar Mu'tezile ve destekçilerinin rü'yetullahın nefyi hususunda dile getirdikleri en yaygın şüpheleridir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Ehl-i Sünnetin rü'yet ve rü'yetullah konusundaki anlayışı, Mu'tezile'nin itirazlarını da dikkate almak suretiyle Nesefti'nin konu hakkındaki görüşleri çerçevesinde dile getirilecektir.

---

<sup>50</sup> A'râf, 7/40.

<sup>51</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 264-265; Ebu Zeyd, *İtticahu'l Akli fi't-Tefsir*, el-Merkezu's-Sekafi el-Arabî, 1996, 198.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. NESEFÎ'DE RÜ'YETULLAH

#### 2.1. Rü'yet-İdrak

Kelime olarak “rü'yet, (رؤي) kelimesinin mastarıdır, akıl ya da gözle görmek demektir.”<sup>52</sup> İdrak ise ‘kavuşmak, yetişmek, olgunlaşmak, nihâî sınırına ulaşmak; bir araya toplamak; anlamak, bilmek’ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak da ‘bir şeyi tam manasıyla ihata etmek, bir nesnenin sûretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin zihinde şekillenmesi’ demektir.<sup>53</sup>

Mu'tezile anlayışına göre rü'yet ile idrak aynı şeydir. Mu'tezile'ye göre bir şeyin idraki mümkün değilse rü'yeti de mümkün değildir. Mu'tezile'den Kadî Abducebbar'a göre, “idrak” kelimesinin basar sözcüğü ile kullanılması baştaki maddi gözle görme anlamı dışında başka bir anlamda kullanılması mümkün görünmemektedir.<sup>54</sup> Başka bir ifadeyle idrak, göz (basar) ile ilişkilendirilmediği durumlarda maddî gözün görmesi dışında başkaca manalara gelmesi muhtemelken; basar ile beraber kullanıldığı yerlerde ise yalnızca gözün görmesi anlamına gelmektedir.<sup>55</sup>

Mu'tezile, “idrak” ve “ihata” sözcüklerinin bir birinin eş anlamlısı olmayıp farklı anlam alanlarına sahip olduklarını belirlemek üzere dil ekseni tartışmalar yapmışlardır. Mu'tezile'ye göre, ister hakiki ister mecaz anlamda olsun bütünüyle ne idrak ihatadır ne de ihata idraktır. Mesela sur, şehri ihata etti yani çevirdi denilebilirken, idrak etti denilemez. Hâlbuki idrak ve ihata aynı anlam alanına sahip olsalardı, iki cümlenin de doğru olması gerekirdi. Yine Mu'tezile'ye göre şayet ayette geçen idrakin ihata anlamında olduğu kabul edilirse, bu takdirde ayete ‘gözler, O'nu ihata etmediği gibi, O da gözleri ihata edemez’ şeklinde bir mana vermenin doğru

<sup>52</sup> Alayili, *el-Muncid*, 243.

<sup>53</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, Ankara, 2015, 143.

<sup>54</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 240.

<sup>55</sup> Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 144.

olması gerekirdi. Hâlbuki ayetin her iki cümleciğinde ihatayı idrak yerinde kullanmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ayette geçen idrak sözcüğünün, Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği gibi ihata anlamında olması mümkün değildir.<sup>56</sup>

Ehl-i Sünnet'e mensup kelimeler âlimleri ise "idrâk" ve "rü'yet" sözcüklerinin aynı anlama gelmediğini savunmuş, ihata anlamında bütün yönleriyle Allah'ın gözlerle idraki yani mahiyetinin anlaşılmasını mümkün görmezlerse de, rü'yeti yani baş gözü ile görülmesi için herhangi bir engelin olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Zira idrak (kavramak) bir nesneyi, bütün yönleriyle görmektir. Çünkü idrakin aslı yetişme manasındadır. Bu ise ancak yanları bulunan görülende gerçekleşir. Bu, Allah kakında imkânsız olduğundan kavranılmış olması elbette imkânsız olur.<sup>57</sup> Maturidî de rü'yet-idrak ayırımına dikkat çekerek şöyle demiştir: "İdrak bir şeyin bütün yönlerine vakıf olmak, sınırlı ve hacimli bir şeyi kapsayıp ihata etmek manasına gelir. Allah ise sınır ve hacimle nitelendirilmekten münezzehtir. Görmez misin ki gölge görülebilen bir şeydir, fakat onun algılanması ancak güneş sayesinde mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı güneşin batması durumunda da daha önce olduğu gibi görülmesi gerekirdi. Ne var ki gölgenin rü'yet yoluyla idrak edilmesi ancak kendisi için belirlenen sınırlılık yoluyla olabilmektedir. Kısaca nesnenin görülmesi sınırlılığına bağlı olmamakla birlikte idrak edilmesi ona bağlıdır."<sup>58</sup> Dilsel kullanım açısından rü'yet-idrak ayırımını bu şekilde izah ettikten sonra Maturidî şöyle der: "Şayet Allah prensip olarak görülemez olsaydı burada gözle idrakinin nefyedilmesinin bir hikmeti kalmazdı, çünkü O'nun dışındakiler zaten rü'yetsiz algılanamaz. Allah'tan başkasının yani yaratıkların ancak rü'yetle algılanabileceği gerçeği karşısında O'nun (diğer nesnelere algılanmasına vesile olan dünya gözüyle) algılanmasının nefyedilmesi durumunun başka bir manası yoktur."<sup>59</sup> Ayrıca yukarıdaki ifadeler ek olarak Maturidî şunları

<sup>56</sup> Ömer Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdulcebbar ve Zemahşerî Örneği)", *MÜİFD*, İstanbul, 2, 2001, 55-79.

<sup>57</sup> Razî, *el-Muhassal*, (Çev.: Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, 205.

<sup>58</sup> Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 104.

<sup>59</sup> Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 98.

dile getirmiştir: “Allah’ın idrak edileceğini söyleyemeyiz. Çünkü kendisi “Gözler O’nu idrak edemez”<sup>60</sup> buyurmuş ve rü’yeti değil idraki nefyetmek suretiyle zatını övmüştür. Bu, “İnsanların ilmi O’nu kapsayamaz”<sup>61</sup> şeklindeki ilahî beyana benzer; burada ilmin kabullenilmesi fakat kapsayış ve idrakin reddi vardır. İdrak hakkındaki ayette de durum aynıdır.<sup>62</sup>

## 2.2. Sem’î Deliller

Nesefî’nin, eserlerinde, rü’yetullahı öncelikle naklî olarak ele alıp inceledikten sonra aklî izah ve ispat cihetine gittiğini görmekteyiz. Nesefî ilk olarak “...Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim.”<sup>63</sup> ayeti çerçevesinde Mu’tezile’nin iddia ve itirazlarını ele aldıktan sonra Ehl-i Sünnet’in mezkûr ayetten hareketle rü’yetullah ile ilgili görüşlerini dile getirmektedir:

Hız. Musa, Allah’ın görüleceğine inanıyor. Şayet Allah görülmeyecek bir varlık olsaydı, o zaman, Hız. Musa Allah hakkında cahildir demektir. Allah’ın elçisine “Allah” konusunda cehalet nispet etmek ise küfürdür.<sup>64</sup> Şayet Allah’ı görmek esas itibarıyla ve akıl yönünden mümkün olmasaydı, bir şey talep ederken, Allah’ın zatı hakkında caiz olanı ve olmayanı Hız. Musa’nın bilmesi gerekirdi. Şayet rü’yetullah caiz olmasaydı Hız. Musa’nın talebinin abes, sersemlik ve imkânsız olanı istemek anlamına gelecekti. Hâlbuki peygamberler böyle olmaktan münezzehtirler.<sup>65</sup> Gazali şöyle der: “Allah ile şifâhen konuşabilecek bir makama yükselen bir peygamberden bu hususun gizlenmesi ve Hız. Musa’nın Mu’tezile’nin bildiği Allah’a özgü nitelikleri bilmemesi imkânsızdır. Bu, yanlışlığı zorunlu olarak bilinen bir husustur. Mu’tezile’ye göre görmenin imkânsızlığı Allah’ın zatıyla ilgilidir; zira O, herhangi bir yönde değildir. O halde Hız. Musa, O’nun bir yönde olmadığını nasıl bilmez? Hız. Musa, bir yönde olmayan bir varlığın

---

<sup>60</sup> En’am, 6/103.

<sup>61</sup> Tâhâ, 20/110.

<sup>62</sup> Maturidî, *Kitabü’t-Tevhid*, 103.

<sup>63</sup> A’raf, 7/143.

<sup>64</sup> Nesefî, *Tebşiratu’l-Edille*, I, 514.

<sup>65</sup> Teftazanî, *Şerhu’l-Akaid*, (Thk. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, 155.

görülmesinin imkânsız olduğunu bilmiyor muydu? Veyahut bir cihette olmadığını bilmiş ama bir yönde olmayan bir varlığını görülmeyeceğini bilmemiştir? Peygamberleri bununla suçlamak açık bir küfürdür. Çünkü bu, peygamberi küfre nispet etmektir. <sup>66</sup>

Başka bir husus, Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: *لن تراني* “...sen beni göremezsin.”<sup>67</sup> Ayet yalnızca Hz. Musa’nın Allah Teâlâ’yı görmesini olumsuzlayıp nefyeyiyor. Yoksa Allah Teâlâ’nın görülmeyeceğini haber vermiyor. Şayet böyle olsaydı ifade; “...ben görülemem.” olurdu. Hâlbuki Allah burada; “*Sen beni göremezsin.*” buyurmuş. Zatı itibariyle Allah görülmeyecek olsa idi “ben görülemem” diye haber verirdi.

Allah Teâlâ, *ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني.* “*Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin.*”<sup>68</sup> Buyuruyor. Allah, görülmesini dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Dağın yerinde durması ise mümkün ve caiz bir şeydir. Görülme fiilinin, varlığı mümkün olan bir şeyle ilişkilendirilmesi, görülmenin caiz oluşuna; imkânsız bir şey ile irtibatlandırılması ise, görülmenin muhaliyetine ve gerçekleşmeyeceğine işaretler. Hâlbuki burada rü’yetullah, gerçekleşmesi makul ve mümkün olan bir şey ile ilişkilendirilmiş ki, o da dağın yerinde durmasıdır. Dağın yerinde durmasının caiz oluşunu ise ayetin şu ibaresi ifade ediyor; *فلما تجلى ربه للجبل* “*Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti.*”<sup>69</sup>

Ayet dağın kendi kendine değil, Allah’ın onu paramparça ettiğini haber veriyor. Allah’ın yarattığı ve yaptığı şey ise caizdir. Şayet (parça parça etmeyi) yaratmasaydı var olmayabilirdi. Allah fiillerinde hürdür. Madem Allah Teâlâ dağı, ihtiyarı ile paramparça etmiş, böyle yapmayı sağlam da bırakabilirdi. Bu ise dağın yerinde durmasının caiz oluşuna; rü’yetin, caiz

<sup>66</sup> Gazzali, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, (Çev. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, 71-72.

<sup>67</sup> A’raf 7/143.

<sup>68</sup> A’raf 7/143.

<sup>69</sup> A’raf 7/143.

olan bir şeyin varlığına bağlanması ise, rü'yetullahın mümkün oluşuna işaret eder.<sup>70</sup>

Hiz. Musa rü'yeti talep ettiğinde Allah Teâlâ, onun bu isteğini kesin bir dille reddedip ümidini kırmamış ve yine onu bu talebinden dolayı kınamamıştır. Şayet bu talep abes bir şey veyahut Allah Teâlâ'yı tanımamaktan kaynaklanan bir şey olsaydı Hiz. Musa bu isteğinden dolayı mutlaka kınanırdı. Nitekim Hiz. Nuh, Cenab-ı Hak'tan oğlunun boğulmaktan kurtarılmasını isteyince, nazil olan şu vahiyle kınanmıştır: **أنى اعظك ان تكون من الجاهلين** “*Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.*”<sup>71</sup> Yine Hiz. Âdem yasak meyveden yediği için ayetin şu ifadesiyle itaba muhatap olmuştur: **الم انهكما عن تلكما الشجرة** “...*ben size o ağacı yasaklamadım mı?*”<sup>72</sup> Hâlbuki Hiz. Musa'nın talep ettiği şey, itap ve kınanmayı daha çok hak ediyordu. Çünkü Rabbini gereği gibi tanımamak daha büyük bir kusurdur hatta küfür derecesindedir. Cenab-ı Hakk'ın Hiz. Musa'yı kınamayıp aksine ona umut verip yol göstermesi ve rü'yet talebini, gerçekleşmesi mümkün olan bir şeyin varlığına bağlaması, bu isteğinin küfür mertebesine ulaşmadığını göstermekle beraber rü'yetullahın caiz oluşuna da bir burhandır.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **فلما تجلى ربه للجبل** “*Rabbi o dağa tecelli edince..*”<sup>73</sup> Ayetteki “tecella” kelimesi, “zuhur” yani görünme anlamındadır. Bu takdirde ayetin manası: “*Rabbi o dağa görününce...*” olur. Fakat Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) buradaki zuhur/görünmenin, mahlûkatın zuhur ve görünümü gibi olmadığını özellikle ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Burada şunu ifade etmekte fayda vardır. Allah'ın sıfatları, mümkün varlıkların sıfatlarının anlaşıldığı gibi anlaşılabilir. Dolayısıyla burada, Cenab-ı Hakk ile dağ arasında bir perde vardı da Allah da o perdeyi kaldırdı

<sup>70</sup> Nesefî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 514.

<sup>71</sup> Hud, 11/46.

<sup>72</sup> A'raf, 7/22.

<sup>73</sup> A'raf 7/143.

<sup>74</sup> Nesefî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 515.



ve dağa göründü, denilemez. Böyle bir anlama biçimi Allah için söz konusu olamaz. Peki, buradaki “tecella” kelimesini nasıl anlamak lazım?

İbn-i Fûrek (ö. 406/1015), bu ayetin tefsirini ve tevilini yaparken, **وإن منها لما يهبط من خشية الله** “*Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukarıdan aşağı yuvarlanır.*”<sup>75</sup> Eş‘arî (ö. 324/935-36)’den şöyle bir nakilde bulunur: Buradaki “tecella”, Allah’ın dağda hayat ve görme kabiliyetini halk etmesi ve bu vesileyle dağın Rabbini müşahede etmesidir.<sup>76</sup>

Bu te’vil, Ehl-i Sünnet’in, genelde ulûhiyet özelde rü’yet anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Ehl-i Sünnet’e göre bir şey mevcutsa görülmesi caizdir. Var ve görünmüyorsa bu, o şeyin görülmesinin imkânsızlığından değil, gözümüzün onları görececek kabiliyette olmadığındandır. Şayet Allah gözümüzde şu an göremediğimiz şeyleri görececek rü’yet kuvvetini yaratırsa o zaman onları görmemiz mümkün olacaktır. Dolayısıyla ayetteki “tecella” ifadesinden dağın Rabbini görmesi şeklinde yorumlanması, Ehl-in Sünnet’in Allah’ın kudret ve iradesi için bir sınırlama kabul etmemesi anlayışı ile uyum arz etmektedir.

Mu’tezile’den el-Asam ve el-Ka’bi’ye göre Hz. Musa Rabbinden, kendisini zaruri bilgi derecesinde tanıtacak bir delil talep ettiğini iddia etmişler. Dolayısıyla ayetteki, “*bana kendini göster seni göreyim*” ifadesi, “bana öyle bir ayet göster” ki, seni görmüş gibi bende zaruret derecesinde marifetin hâsıl olsun, böylece kalbimde seninle ilgili hiçbir şüpheye mahal kalmasın, şeklinde tevil etmek lazımdır diye görüş belirtmişlerdir. Bu tevilin de birçok açıdan tutarsız olduğunu ifade eden Neseff’in eleştirisini birkaç hususta beyan etmek istiyoruz:

Allah ayette, Hz. Musa’ya atfen “*kendini bana göster sana bakayım*” buyurmuş; “ona” bakayım buyurmamış. Eğer Hz. Musa’nın talep ettiği şey bizzat Cenab-ı Hakk’ın rü’yeti değil de bir ayet göstermesi olsaydı ifade, “ona bakayım” olurdu. Ayetin varlığı ona bakmayı icap eder. Bu da mutlaka

<sup>75</sup> Bakara, 2/74.

<sup>76</sup> Neseff, Ebü’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medarikü’t-Tenzil ve Hakaiku’t-Tevîl*, Daru’l-Kutub, Beyrut, I, 602; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, DİB Yay., Ankara, 2002, 99.

ifadeye yansırđı. Ayete nazar edildiğinde Allah ile ilgili kalpte bir ilim hâsil olur. Ayrıca ayete nazar eden “Allah’ı bilen olur”, “Allah’a bakan olmaz” Dolayısıyla burada nazar edilmek istenen bizzat Allah’ın kendisidir.<sup>77</sup>

Allah “beni göremezsin” demiş, “ayetimi göremezsin” dememiş.<sup>78</sup>

Şayet “sana bakayım” sözünün anlamı “ayetine nazar edeyim” olsaydı, o zaman ayet “ayetimi asla göremezsin” şeklinde devam ederdi. O zaman da Allah’ın kelamında bir çelişki olurdu. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Musa’ya ayetlerin en büyüğü olan dağın paramparça oluşunu göstermiştir. Bir tarafta en zahir ayetini gösterip diğer tarafta “ayetimi göremezsin” demesi apaçık bir çelişkidir. Kelam-ı ilahi bundan münezzehtir.<sup>79</sup>

Hz. Musa, âsânın yılanı dönüşmesi, taştan suyun fıskırması, denizin yarılması, elinin ışık saçması ve bunun dışında kendisine tahsis ettiği birçok hissi mucize sebebiyle Allah’ın ayetlerine vakıftı. Dolayısıyla başka bir ayet görmeye Hz. Musa’nın ihtiyacı yoktu. Değil Hz. Musa, kavminin en ahmağı, mahlûkatın en eblehi dahi bu kadar mucizeden sonra herhangi bir ayet görmeye ihtiyacı olamaz ve böyle bir talepte bulunmaz. Bu kadar ayetten sonra yeni bir ayet talebinde bulunmak, küfürde inattan başka bir şeyle izah edilemez. Cenab-ı Hakk’ın kendisine risalet vermekle ve kendisi ile konuşmasıyla zamanının en faziletlisi yaptığı Hz. Musa’nın böyle bir şeyle itham edilmesi peygamberlerin ismet sıfatına sahip olması hususiyetiyle çelişmektedir.<sup>80</sup>

Allah “eğer dağ yerinde durabilirse sen de beni göreceksin” buyurmuş. Bunu, “eğer dağ yerinde durursa ayetimi göreceksin” diye tevil etmeleri Mu’tezile’nin şaşkınlık, inat ve anlayışlarının kıtlığını gösterir. Dağın paramparça oluşunun ayet olup, yerinde durmasının ayet olmadığını

<sup>77</sup> Neseî, *Tebsiratu’l-Edille*, I, 517-518.

<sup>78</sup> Neseî, *Tebsirau’l-Edille*, I, 517-518.

<sup>79</sup> Neseî, *Tebsiratu’l-Edille*, I, 517-518.

<sup>80</sup> Neseî, *Tebsiratu’l-Edille*, I, 517-518.

aklını azıcık kullana dahi bilir. Dağın yerinde dururken aynı anda paramparça olması ise aklen imkânsızdır.<sup>81</sup>

Hiz. Musa'nın başından geçen Allah'ı görme talebinin rü'yetullah ile ilintili olarak yapılmış en mutedil tevilin Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu Neseîî şu şekilde dile getiriyor: "Doğrusu şu ki Hiz. Musa Rabbini tanıyordu, kelimasını işitmiş ve Rabbi onu denizden kurtarmıştı. Varlığının açık delilleriyle kendisini bu denli tanıttığı bir kişinin 'Rabbim kendini bana tanıttı veya varlığının delillerini bana göster' demesi beklenemez'. Şayet böyle bir şey der ise bu, onun deli ve kıt anlayışlı olduğuna delil olur."<sup>82</sup>

Mu'tezileden Ebu Ali Cubbai, aslında Hiz. Musa'nın, Cenab-ı Hakk'ın görülemeyeceğini bildiğini, *واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نر الله جهرة*. "Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz."<sup>83</sup> Fakat ayette geçtiği üzere kavminin zorlamasıyla böyle bir talepte bulunduğunu iddia eder. Ta ki bizzat Allah'ın buyruğundan onun görülemeyeceğini anlasınlar.<sup>84</sup> Ehl-i Sünnet kelim âlimleri ile müfessirlerin çoğunluğu bu âyetin, buzağıya tapanlar hakkında indiğini söylemektedirler.<sup>85</sup> Eğer Hiz. Musa'nın kavmi mümin idiyse onlara, 'rü'yet imkânsızdır' demesi kâfi gelirdi. Şayet kâfir idiyse Allah'ın 'beni görmek imkânsızdır' hükmünde onu tasdik edecek değillerdi.<sup>86</sup> (Dünyada Allah'ı görmek mümkün değildir, demekle onu tasdik edecek değillerdi. Esasen Hiz. Musa'dan bunu isteyenler, Allah'ın dağa tecelli etmesi hadisesine de şahit olmamışlardır. Bu hadiseyi yetmiş seçkim mümin görmüştür) Cubbai'nin bu teveli, kendi içinde bir bütünlük arz etmekten uzaktır. Cubbai'nin bu yorumuna Neseîî'nin birkaç açıdan eleştiri getirdiğini görmekteyiz:

<sup>81</sup> Neseîî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 517-518.

<sup>82</sup> Neseîî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 518.

<sup>83</sup> Bakara, 2/55.

<sup>84</sup> Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Daru Alimu'l-Kutub, 1997, IV, 164; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 153; Ebû Zeyd, *İtticâh*, 200.

<sup>85</sup> İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-Azîm*, Kurtuba, Kahire, II, 249-250.

<sup>86</sup> Teftazanî, *Şerhu'l Akaid*, 156.

Hız. Musa “kendini bana göster sana bakayım” deyince Allah, “beni göremezsin” diye buyurmuş. Durum Cubbai'nin zannettiği gibi olsaydı ifadenin şöyle olması gerekirdi: “kendini onlara göster sana baksınlar”. Allah'ın da “beni göremezler” diye buyurması gerekiyordu. Böyle bir tevil ise Allah'ın haber verdiğini değiştirmek ve ilahi kelimada canının istediği şekilde tasarrufta bulunmak anlamına geldiği gayet açıktır. Böyle bir tevilin caiz olması halinde Kur'an-ı Kerim'in haber verdiği birçok olayı ters yüz etmek lazım gelecek. Örneğin her ne kadar Cenab-ı Hakk, Hz. Nuh'un gemiye bindiğini haber veriyorsa da aslında gemiye binen Hz. İdris'tir, demek gibi bir şeydir. Veyahut Allah Kâbe'nin Hz. İbrahim ile oğlu İsmail tarafından inşa edildiğini buyuruyor. Bu tevil mantığından hareket edersek Kâbe'yi Hz. İshak ile oğlu Yakup yapmıştır da diyebiliriz. Bu şekilde ayetleri değiştiren kimsenin küfre gireceği pek açıktır; çünkü burada Allah'ı, haber verdiği şeyde tekzip vardır.<sup>87</sup>

Şayet Allah için rü'yet caiz olmasaydı ve bunu istemek küfür olsaydı kavminin taleplerini işitir işitmez Hz. Musa, hiçbir gecikmeye mahal vermeden hemen cevap verirdi. Onları caiz olmayan bir itikatta bırakmazdı. Çünkü peygamberler küfrü kaldırmak için gelmiş, takviyesi için gelmemişler. Hz. Musa'nın kavmi: *اجعل لنا الها كما لهم الهة. “Onların ilahları olduğu gibi, sen de bizim için bir ilah yap!”*<sup>88</sup> Demişlerdi de Musa (a.s) hiç mühlet vermeden anında onların bu isteğini reddetmiştir. *انكم قوم تجهلون “Musa: Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz, dedi.”*<sup>89</sup>

Özetle; Ehl-i Sünnet, Hz. Musa'nın Allah'ı kendisi için görmek istediğini ve bu talebin tahakkuku için O'na yalvardığını, Hz. Musa'nın bu isteğinin olumlu karşılanmamasının nedeni Allah'ın rü'yetinin caiz ve mümkün olmamasından değil, dünya şartlarında bunun imkânsız oluşundan ve talebin zamanlamasından kaynaklandığını düşünmektedir.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Nesefi, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 519.

<sup>88</sup> A'raf, 7/138.

<sup>89</sup> A'raf, 7/138.

<sup>90</sup> er-Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1981, XIV, 230-231.

Ehl-i Sünnete göre kelâm ilminde ilâhî sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismeti ve bazı nasslar arasındaki çelişkili durumun izalesi, kıyamet alâmetleriyle âhiret ahvalinin açıklanması ve rü'yetullah benzeri birçok meselenin anlaşılması ve anlatılmasında başvurulan akılcı yöntemin ana umdelerinden birini oluşturan te'vil, şartları olduğu takdirde müracaat edilmesi gerekir. Kelâm âlimlerine göre ayetlerin te'vil edilebilmesi için zahiri anlamın verilmesini imkânsız kılan akli ve nakli bir kanıtın bulunması, söz konusu te'vilin Arapça dil kaidelerine uygun olması, diğer olası manalar arasından tercih edilen anlamın maksut mana olduğunu kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür ayetlere dil açısından ihtiva etmediği bir mananın yüklenmemesi esastır.

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin rü'yetullahı ispat çerçevesinde tartışma, te'vil ve değerlendirmeye konu ettikleri birkaç ayeti daha ele alacağız:

وجوه يومئذ ناضرة. الی ربها ناظرة. “Yüzler vardır ki, o gün ışılt ışılt parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir).”<sup>91</sup>

Bu ayet Ehl-i Sünnet’in rü'yetullah konusu ile alakalı en güçlü delillerinden birisini oluşturur. Çünkü ayetten açıkça anlaşılmaktadır ki Müminlerin yüzleri Rablerini göreceklerinden dolayı sevinç ve neşeden aydınlık içinde olacaktır. Çünkü en büyük mükâfat olan Rablerini göreceklerdir.<sup>92</sup> Ayette geçen nazar kelimesi ya görmek, ya da görme maksadıyla görünene doğru gözünü çevirmek anlamına gelir. Bundan maksat ise görmektir.<sup>93</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936), nazar kelimesi vech ile kullanıldığından dolayı kalple olan bekleme anlamına gelemeyeceğini ifade eder.<sup>94</sup> Ebu Mansur Matüridî ise ahiretin

<sup>91</sup> Kıyamet, 75/22-23.

<sup>92</sup> Pezdevî, *Usulu'd-Din*, 114-115.

<sup>93</sup> er-Razi, *Muhassal*, 448; *Erbâin Fî Usuli'd-Din*, (Thk. Ahmed Hicazî es'Saka), Kahire, t.y. I, 292; *Meâlimu Usuli'd-Din*, 67; Teftazanî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 192.

<sup>94</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, 58-59.

intizar/bekleme yeri ve zamanı olmadığını, dolayısıyla nazar kelimesine intizar manasının verilemeyeceğini söylemiştir.<sup>95</sup>

Nesefî de birkaç noktadan bu iki ayetin açık bir şekilde müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerine işaret ettiğini şu şekilde izah etmektedir:

“Nazar” kökü, bakmanın âleti olan “vecih” sözcüğüyle kullanıldığında görme manasına gelen “rü’yet” dışında bir anlam ifade etmemektedir. Yine ayette geçen “nazar” fiilinin ism-i fâili, “ilâ” harfi cerri ile geçişli olmuştur. Demek ki “nazar” kökü, “fi” harfiyle kullanılırken tefekkür manasına geldiği halde, “ilâ” ile kullanıldığında rü’yet anlamına gelmektedir.<sup>96</sup> Dolayısıyla “vecih”, bakmak anlamındaki “nazar” ile nitelendirilerek “ilâ” harfiyle geçişli olunca, “rü’yet” dışında bir anlamda yorumlanamaz.

Mu'tezile'den Kadı Abdülcabbar'a göre “nazar” kelimesi, “ilâ” harfiyle geçişlilik niteliğini kazanınca, *فنظرة الى ميسرة*. “... eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek (gerekir)...”<sup>97</sup> âyetinde de olduğu gibi intizar anlamında kullanılabilir. Dolayısıyla ona göre “nazar” kelimesi “vecih” kelimesine taalluk edip “ilâ” harfi ile de müteaddî olduğu halde beklemek manasını ifade etmesi imkânız değildir.<sup>98</sup> Görüldüğü üzere Kadı Abdülcabbar'ın âyeti değerlendirme biçiminde, birincisi “vücûh” kelimesinin insanın bütününe, ikincisi ise “nazar” kelimesinin intizar manasına hamledilmesinde olmak üzere iki mecaz ve dolayısıyla iki te'vil bulunmaktadır.

Nesefî, ayette geçen ‘nazar’ sözcüğünün Mu'tezile'nin iddia ettiği şekilde ‘intizar’ manasına hamledilemeyeceğini iki delil ile ispatlamaya çalışmıştır:

<sup>95</sup> Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 79.

<sup>96</sup> el-İsfahani, *Müfredat*, 812-813.

<sup>97</sup> Bakara, 2/280.

<sup>98</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 245-246.

Ayetteki ‘nazar’ ya beklenene (muntezer) ya da bekleyene (muntezir) irca edilebilir. Şayet beklenene döndürülecekse ki o da sevap ve mükâfattır. O gün sevap ve mükâfat zaten mevcuttur. Çünkü Cennet, sevap ve mükâfatın verildiği yer olup bekleme yeri değildir. İntizar ve bekleme dünyada olur ki insan, o beklenti ve umutla sevap işlemektedir. Çünkü mevcut olan değil mevcut olmayan şey beklenir. Mesela biri ‘Zeyd’i bekliyorum’ derse bunun manası ‘Onun gelmesini bekliyorum’ demektir. Şayet ‘onun vücudunu bekliyorum’ derse bu yanlış bir hüküm olacaktır. Çünkü vücudu zaten vardır. Olmayan şey, Zeyd’in henüz gelmemiş olmasıdır ki, intizar edilip beklenendir.<sup>99</sup>

Ayetteki ‘nazar’ bekleyene irca edildiği takdirde şöyle anlaşılması elzemdir: Allah Cennete girecekleri envai çeşit nimetlerle ödüllendirecektir. Bu nimetlerin elem ve ıstıraptan azade oldukları nass ile sabittir. Bir şeyi beklemek ise kişiyi acı ve kedere gark eder. Hatta bu sebepten ‘intizar’ kızıl ölüme (verem) benzetilmiştir. Korku, endişe, acı, nimeti bekleme durumu vs bunlar Cennet ehline yakışmayacak sıfatlardır.<sup>100</sup>

Nitekim Yüce Allah, *وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة* . “Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklendir)<sup>101</sup> İfade buyurduğu üzere Cennetlikleri, yüzlerinin ışıl ışıl parlamasıyla nitelendirmiştir. Bu, sevap ve mükâfata ulaşmış kimselerin vasfıdır. İntizardan dolayı acı ve ıstırap çekenlerin olamaz.

Ayetteki ‘nazar’ kelimesi başka bir şeye değil de Allah Teâlâ’ya izafe edilmiştir. Başka bir şeye hamledilip yorumlanması caiz olmaz. Böyle bir şey caiz olduğu takdirde aşağıdaki ayette de caiz olur ki bu apaçık bir sapma olur.

<sup>99</sup> Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I, 523.

<sup>100</sup> Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I, 523.

<sup>101</sup> Kıyamet, 75/22-23.

اعبدوا ربكم. “...Rabbinize kulluk ediniz.”<sup>102</sup> Şayet keyfi olarak muzaf icat edilecekse ‘Allah’tan başkasına da’ ibadet edin denilir ki bu, istikametten tamamen inhiraf etmek demektir. Sözün, mecrasından ve bağlamından çıkarılmadan doğru anlaşılmasını sağlayacak bir delil ve karine olduğu takdirde muzafın hazfedildiği durumlarda kedisine izafe edilen şeyin (muzafun ileyh), muzafın yerine ikamesi caiz olur yoksa caiz olmaz. **وسال القرية التي كنا فيها** “İçinde bulunduğumuz şehre sor”<sup>103</sup> yani şehir halkına sor demektir. Çünkü soru bir cevap almak için sorulur. Mesken ve surlardan ibaret olan cansız şehirden cevap beklenmez. O zaman burada ‘karye’ den kasıt, cevap verebileceği mümkün olan şehir halkı olduğu bilinir. Ancak muzafı takdir etmek için bir delil ve karine mevcut değilse, muzafı hazf edip gizlemek caiz değildir.<sup>104</sup> Mesela farz edelim ki biri Zeyd’i gördüm, dedi. Sonra aslında ben bu sözle Zeyd’in sarığını, gömleğini, bineğini, kölesini veya evini kastetmişim derse bu sözünün bir manası olmaz. Çünkü bu sayılanlardan hiç birini Zeyd’e izafe etmemizi makul kılacak bir karine ve delil elimizde mevcut değildir. Ayrıca, Cenab-ı Hakk’a nispeti mümkün olan had ve hesaba gelmez şeyler vardır. Cennet, arş, melaike, nebiler, resullerin ashabı, veli kullar, salih kullar, zaman, kasırlar, huriler.... Bunları delilsiz bir şekilde Allah’a izafe etmek dil mantığına göre caiz olmaz. İlahi kelamı bu şekilde yorumlamak fasit olup doğru bir yöntem değildir.<sup>105</sup>

Verilen örnekler ve yapılan dilsel ve mantıksal açıklama ve çıkarımlar Mu’tezile’nin, ayeti ‘intizar’ şeklide tevilinin geçersiz ve tutarsız olduğunu göstermektedir.

للذين احسنوا الحسنی وزيادة “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.”<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Bakara, 2/21.

<sup>103</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>104</sup> Neseffî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 523.

<sup>105</sup> Neseffî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 524.

<sup>106</sup> Yunus, 10/26.



Yukarıdaki ayette cennetliklere verilecek daha güzel karşılık yanında bir de "fazlasının (ziyade)" olması inanç ekolleri arasında çeşitli şekillerde tefsir ve tevil edilmiştir. Eş'arî'nin ifade ettiğine göre tevil yapma imtiyazına sahip olanlar 'ziyadeyi' Allah'a bakma ve görme olarak yorumlamışlardır. Yine Resulullah'tan rivayet edilen sahih bir hadise göre, buradaki ziyadedden maksat, Allah'ı görmektir.<sup>107</sup> Bu hadise göre, Hz. Peygamber buyurmuştur ki: "Cennet ehli Cennete girdiği zaman, Allah Teâlâ onlara şöyle hitapta bulunur: Başka bir şey istiyor musunuz? Size artırayım/ziyade edeyim. Onlar da derler ki: Yüzümüzü ağartmadın mı, bizi Cehennemden kurtarıp Cennet'e sokmadın mı? Bunun üzerine perde kalkar ve Rablerini görürler ki, o zamana kadar onlara bundan daha tatlı bir şey verilmemiştir."<sup>108</sup> Sonra Hz. Peygamber yukarıda anılan ayeti okumuştur: "Güzel amel edenlere daha güzel mükâfat - cennet- bir de daha fazlası/ziyade vardır".<sup>109</sup>

Nesefî, Müslim'in Sahih'inde zikrettiği ve içinde Abdullah b.Ömer, Abdullah b.Mesud, Abdullah b. Abbas, Ebu Hüreyre, Cabir b. Abdullah, Muaz b. Cebel gibi sahabelerin büyüklerinin de yer aldığı yaklaşık on bir sahabinin ittifakla Hz. Peygamber'den ayetteki 'bir de fazlası' ile rü'yetullahın murat edildiğini duymuş ve bunu, bu şekilde rivayet ettiklerini; rü'yetullahı reddetmek demek, bu sahabileri söylediklerinde tekzip anlamına geleceğini dile getirmektedir. Ayrıca hadislerde bu mesele ile ilgili birçok sem'i delil olduğunu, bu delillerle rü'yetullahın naklen ispatının yapılmış olacağını, aklen caiz olanın ancak sabit olabileceğini ifade etmektedir.<sup>110</sup>

لا تدركه الابصار "Gözler O'nu idrak edemez..."<sup>111</sup>

Ehl-i Sünnet kelim âlimleri idrâk ve rü'yet sözcüklerinin aynı anlama gelmediğini savunarak, ihâta anlamında bütün yönleriyle Allah'ın gözlerle idrâkı yani mahiyetinin anlaşılmasını mümkün görmezlerse de,

<sup>107</sup> er-Razi, *Mealim Usul'd-Din*, Lübnan, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2010, 67-68; Teftazani, *Şerhu'l Makâsıd fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, Daru'l-Maarif en-Numaniyye, 2011, IV,194.

<sup>108</sup> Müslim, *es-Sahih*, I, İman, 80, h. No: 297, (1/97).

<sup>109</sup> Yunus, 10/26.

<sup>110</sup> Nesefî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 525.

<sup>111</sup> Enam, 6/103.

rü'yeti yani baş gözü ile görülmesi için herhangi bir engelin olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü onlara göre âyette geçen idrâk, bir şeyi her yönüyle kuşatma mânâsına gelen ihâta olup<sup>112</sup> “İki topluluk karşılaşıncı Hz. Musa'nın adamları “*biz kuşatıldık*” dediler”<sup>113</sup> ve “*nihayet boğulma onu kuşatınca...*”<sup>114</sup> âyetleri de buna işaret etmektedir.<sup>115</sup> Buna göre âyette gözlerden nefyedilen, Allah'ı ihâta etmek olup görmek değildir. Nitekim âyette ihâta anlamındaki idrâk sözcüğünün kullanılmış olması da, mefhum olarak bundan daha aşağı derecede olan görmenin mümkün olduğuna delâlet etmektedir. Nasıl ki zihinler Allah'ı ihâta edemez derken, Allah hakkındaki soyut bilgiyi nefyetmeyerek mümkün görüyorsak; duyu organı ve akıl ile Allah'ı ihâta etmeyi nefyederken de, bunun daha aşağısındaki bilgiyle Allah'ı bilmeyi ve duyu organı ile O'nu görmeyi imkânsız görmüyoruz.<sup>116</sup> Örneğin birisine, sen bana yetişemezsin dediğimizde bu sözümüzün zımında o kimsenin bize yaklaşabileceği manası mevcut olmakta ve bu reddedilmemektedir. Reddedilen yalnızca tam bir ulaşma halidir. İdrakin nefyedildiği ayette de Allah'ın mahiyetinin gözler tarafından tam olarak anlaşılmasının nefyi söz konusu olup tam bir idraki ifade etmeyen gözlerle görmek imkânsız addedilmemektedir.

Nesefî, Allah'ın idrak edilmeyeceğini ifade eden ayetin medih yani övgü makamında geldiğini ve bu idraki nefyetme olayının dünya ile sınırlı olduğunu, ahirette ise Allah'ın görülmesinin önünde herhangi bir engel olmadığını, rü'yetullahın ispatına dönük serdettiğimiz tüm sem'î ve akli delil ve argümanların ahiret yurdu için olduğunu ifade etmektedir.<sup>117</sup> Mu'tezile'nin burada Ehl-i Sünnetin medih konusundaki dünya-ahiret ayırımına karşı çıktığını görüyoruz. Mu'tezile'ye göre bir şey Allah için dünyada övgü ise ahirette de övgüdür. Allah, zatının gözler tarafından idrak edilmemesiyle övünüyorsa demek ki rü'yetullah ne dünyada ne de ahirette

<sup>112</sup> Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, 1993, 1211-1212.

<sup>113</sup> Şuara, 26/61.

<sup>114</sup> Yunus, 10/90.

<sup>115</sup> İbni Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, 1986, II, 429-430.

<sup>116</sup> Ahmed b. el-Müneyyir el-İskenderî, Daru'l Endülüs, *el-İntisâf*, Dimaşk, 1998, II, 54.

<sup>117</sup> Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 571.

vuku bulmayacaktır. Çünkü dünyada görülmeyip ahirette görülmek medhe mesnet teşkil eden vasfın yani gözlerle idrak edilmemenin yok olması anlamına gelir ki, bu da övgünün yok olması anlamına gelir. Mu'tezile'nin, bu görüşünü birkaç ayetle desteklediğini görüyoruz: "...Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama."<sup>118</sup> Bir başka ayet: " O yedirir, fakat yedirilmez..."<sup>119</sup> Bir başka ayet: "Kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmayan..."<sup>120</sup> Mu'tezileye göre bu ayetlerde nefyedilen durumlar Allah için imkânsızdır. Uyumama ve uyuklamama, yemeye ve korunmaya ihtiyaç hissetmeme her zaman her yerde Allah için olmazsa olmaz sıfatlardır. Allah dünyada bu niteliklere sahiptir, ahirette sahip değildir demek O'nun şanına yakışmaz.<sup>121</sup>

Mu'tezile'nin yukarıdaki iddialarına Neseî şu şekilde cevap vermiştir; Allah'ı övmek iki şekilde olur:

Bazı övgüler Allah'ın zatına veya Zatî sıfatlarına yönelik olur ki Zat ve Zat'a ait nitelikler kadim oldukları için aksini iddia etmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Mesela: "O, mülkün sahibidir (Melik), eksikliklerden münezzehtir (Kuddus)..."<sup>122</sup> "...Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama."<sup>123</sup> Bu iki ayette dile getirilen övgü Zat'a ve/veya Zat'a mahsus sıfata dönük olduğundan zeval ve yoklukları hiçbir zaman ve hiçbir şekilde tasavvur edilmesi mümkün değildir. Çünkü uyku ve uyuklama durumunda ilim yok olur. Hâlbuki ilim, Zatî bir sıfattır ve yokluğunu bir an bile düşünmek mümkün değildir. "Kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmayan..."<sup>124</sup> ayeti de kudretin kemalini gösterdiğinden zevali düşünülemez. " O yedirir, fakat yedirilmez..."<sup>125</sup> ayeti de Allah Teâlâ'nın mahlûkattan istiğnasını ve bu manada bir ihtiyacının olmadığını

<sup>118</sup> Bakara, 2/255.

<sup>119</sup> Enam, 6/14.

<sup>120</sup> Müminun, 23/88.

<sup>121</sup> Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 572.

<sup>122</sup> Haşr, 59/23.

<sup>123</sup> Bakara, 2/255.

<sup>124</sup> Müminun, 23/88.

<sup>125</sup> Enam, 6/14.

anlatmaktadır ki bu övgü de Zat'a dönüktür. Çünkü ihtiyaç bir noksanlıktır; istiğna ise Zat'ın kemalini ifade eden bir övgüdür ki aksi düşünülemez.<sup>126</sup>

“O, yaratan, var eden, şekil veren Allah'tır.”<sup>127</sup> ayetinde olduğu gibi bazı övgüler de Allah'ın fiillerine gider. Allah'ın fiilleri hadis olduğundan bu tür bir övgü ezelde sabit değildir. Hadis olan şeyin zevali caizdir. Mesela Allah yarattığını doyurur, yaratmadığını doyurmaz. Demek ki doyurmak Allah için bazen var olması bazen de olmaması mümkün olabiliyor. Aynen bunun gibi Allah, görenin gözünde rü'yeti yaratıp bununla övünebileceği gibi bunun zıddı olan görmemeyi de yaratıp bununla da övünebilir. Bu, Allah'ın mümkün olan fiilî işlerindedir. Dolayısıyla zevali caizdir. Yani Allah, dünyada gözlerin kendisini idrak edemeyeceğiyle övündüğü gibi ahirette de gözlerin kendisini idrak etmesiyle de övünebilir. Bu cevap, Allah'ın fiillerinin hadis olabileceğini ve övgünün sebeplerinin cevazını iddia edenlere göre doğru kabul edilebilecek bir cevaptır.<sup>128</sup> Neseî, Maturidi kelam okulunun ilahi fiiller konusundaki görüşünün farklı olduğu, tekvin ile mükevvenin aynı şeyler olmadığını dile getirmektedir. Onlara göre ilahi fiil kadim, meful veya âlem ise hadistir fakat medih fiili ezelde mevcuttur.<sup>129</sup>

Bu ayet ile ilgili Mu'tezile'ye verilebilecek cevaplardan biri de şudur; bu ayet görmeyi değil idraki nefy ediyor. Gerçekten de ayetin mefhumunu dikkate aldığımızda tam anlamıyla Allah'ı idrak imkânsızdır. Çünkü idrak, ihata ve bir şeyin künhüne varmak demektir ki bu, Allah için ittifakla muhaldir. Maturidi şöyle der; idrak denile şey, bir şeyi kuşatmak, onu sınırlamak ve ona her yönüyle vakıf olmak demektir. Görme tarzı bir idrak ezeli olup ilimdeki kuşatma düzeyinde bir şeydir. Fakat ihatayı nefyetmekle ilim nefiy olunmaz. “O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminde hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.”<sup>130</sup>, “Onların ilmi bunu kapsayamaz.”<sup>131</sup>, “Bil ki,

<sup>126</sup> Neseî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 573.

<sup>127</sup> Haşr, 59/24.

<sup>128</sup> Neseî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 573.

<sup>129</sup> Neseî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 573.

<sup>130</sup> Bakara, 2/255.

*Allah'tan başka ilah yoktur.*”<sup>132</sup> İlim, bir şeyin olduğu hal üzere bilinmesi veya açığa çıkarılmasıdır. İhata, malumun sınırlarını bilmektir. Allah'ı bilmek mümkün fakat sıfatlarının hudut ve nihayeti olmadığından, O'nu ilimle kuşatmak imkânsızdır. Rü'yetullah meselesi de böyledir. Bir hudut, etraf ve nihayeti olmadığından Allah'ı rü'yet ile tamamıyla idrak etmek mümkün değildir fakat bu, kâmil manada idrak olmadan rü'yet olmaz demek değildir. Kısaca, rü'yet var ihata yoktur. Mesela bulutlu bir günde gölge görülür fakat onu bütün yönleriyle kuşatmak mümkün olmadığı için idrak edilemez. Güneşli günde ise gölge hem görülür hem de idrak edilir. Çünkü güneşten dolayı bir sonu olup sınırları bilinebilir.<sup>133</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi ayet övgü makamında gelmiş. İdraki olmayan şeyin rü'yeti mümkün değilse övgüsü de olmaz. Her şey görme ile idrak edilir. Hiçbir şey görülmeden idrak edilemez. Dolayısıyla övgü, rü'yet gerçekleşip idrak olmadığı zaman mümkün olur. Kendisi için hudut ve nihayet olmadığından Allah-bunlar sonradan olma varlıkları işareti ve kusurlu oluşun alametleridir-ilimle bilinebilir fakat ihata edilemez. İdrak edilemiyor olması azamet ve büyüklük sahibi olup mahlûkata ait noksan sıfatlardan beri olmasında kaynaklanıyor ki bu niteliği, yani tamamıyla idrak edilememesi, zafî bir sıfattır. Hülasa rü'yet ile beraber idrak yoksa övgü gerçekleşebilir. Görme yoksa idrak hiç olmaz. Şayet görme varsa idrakin nefyi övgü olur. Bu itibarla ayet gösteriyor ki Allah görülebilir.<sup>134</sup>

Nesefî'nin idrak ayetine getirdiği bir başka tevil de şudur: “Zatı'nın görülmemesi tek başına övgü sayılmaz. Nitekim –Mu'tezile'nin de kabul ettiği üzere- birçok araz vardır ki görülmez. Fakat bu, onlar için bir övgü sebebi değildir. Bu da gösteriyor ki bir şeyin görülmemesi tek başına övgü nedeni olamaz. Çünkü övgü, hadis varlığın işareti olan hudut ve nihayetin yokluğu halinde mümkün olabilir.”<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Taha, 16/110.

<sup>132</sup> Muhammed, 26/19.

<sup>133</sup> Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 104.

<sup>134</sup> Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 575.

<sup>135</sup> Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 575.

### 2.3. Aklî Deliller

Buraya kadar Nesefî'nin sistematığına uyarak rü'yetullah meselesini nasslardan hareketle ele almaya çalıştık. Bundan sonraki sayfalarda rü'yetin aklî imkân ve ispatı ile görülmenin asıl illetinin ne olduğu üzerinde durulacaktır. Bir Maturidî kelim âlimi olması hasebiyle Nesefî'nin bu konudaki görüşleri genel hatlarıyla Ehl-i Sünnet'in de rü'yet ve rü'yetullah ile ilgili görüşünü yansıtmaktadır.

Ehl-i Sünnet âlimleri, rü'yetullahın aklen caiz olduğunu yani, akıl (peşin hüküm ve menfi dış tesirlerden arınarak) kendi kendisiyle baş başa kalsa-aksini gösteren bir delil bulunmadıkça- Allah Teâlâ'yı görmenin imkânsızlığına hükmetmez. Hâlbuki aksini ispat eden bir delilin mevcut olmaması bu konuda esastır,<sup>136</sup> kanaatini taşımaktadırlar. Gazzalî şöyle der: "Biz yüce Allah'ın mevcut ve zat olduğunu, O'nun sübûtunun ve hakikatinin bulunduğunu söylemekteyiz. Bu zat, hadis olmasının imkânsızlığı, sonradan olmaya delalet eden bir özellik ve ilim, kudret ve diğer ilahî sıfatlar ile çelişen bir sıfat ile nitelenmesinin imkânsızlığı hususunda diğer varlıklardan farklıdır. Sonradan olmaya delalet etmedikçe ve O'nun sıfatlarından biri ile çelişmedikçe, herhangi bir varlık için mümkün olan bir sıfat, O'nun hakkında da mümkündür. Bunun delili, bilginin Allah'a ilişebilmesidir. Bu husus, O'nun zatında değişikliğe, sıfatlarında çelişkiye ve O'nun hudusuna delalet etmedikçe, bilginin O'nun zatına ve sıfatlarına taalluk etmesinin imkânı konusunda cisimler ve arazlara ile müşterek görülebilir. Görme de bir bilgi türüdür, onun görülen varlığa yönelmesi, bu varlıkta bir sıfatın değişmesini gerektirmez ve onun hadis olduğunu göstermez. Bu nedenle (Allah Teala dahil) her varlık hakkında görmenin imkanına hükmetmek gerekir.<sup>137</sup> Gerçi Nesefî, Maturîdî'in, rü'yet meselesinde en doğru yolun sem'i delillere imtisal etmek olduğunu,<sup>138</sup> aklî delillerle rü'yet ispat edilemezse de sem'i delillerin rü'yetullahı vacip kıldığı düşüncesinde

<sup>136</sup> Taftézani, *Şerh 'ul-Akâid*, 153.

<sup>137</sup> Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad* (Çev.: Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, 64.

<sup>138</sup> Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 104.

olduğunu ifade etmektedir.<sup>139</sup> Fakat Neseffî'ye göre Maturîdî burada, rü'yet ile ilgili herhangi bir esas vaz etmekten ziyade rü'yetullahı inkâr edenlerin görüşlerini def etmek ve onlara mukabelede bulunmak istemiştir. Ayrıca Neseffî, Maturîdî'nin rü'yet ve rü'yetullah konusunda sem'î delillerle yetinmesini kâfi görmemiştir. Bundan dolayı rü'yetullahı aklî olarak da ispat etmek için Mu'tezile'ye karşı sem'î delillerle ile aklî delillerin çatışmadığı, aksine birinin diğerini tamamlayıp desteklediğini ifade ederek onlarla ilmî mücadele içine girdiğini görmekteyiz.<sup>140</sup>

### 2.3.1. Arap Şiirinden Deliller

Ehl-i Sünnet kelimcileri, dil mantığı çerçevesinde olması hasebiyle rü'yetullahın ispatı sadedinde aklî delillerden sayılabilecek Arap şiirinden örnekler vermişlerdir. Örnek olarak Neseffî, “*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklere)*”<sup>141</sup> ayetindeki “nazar” kelimesine, beklemek manasındaki “intizar” anlamını verebilmek için mutlaka bir karinenin var olması gerektiğini, aksi halde mutlaka “rü'yet” anlamında anlaşılması icap ettiğini ifade etmiştir. Neseffî'nin Ehl-i Sünnet'in bu görüşüne, Arap şiirinden ve ayetten çeşitli misaller getirmek suretiyle dilsel kullanım ve dil mantığı açısından ispatlama cihetine gittiğini görmekteyiz:

وجوه يوم بدر ناظرات -- الى الرحمن ياتي با الخلاص

“Bedir (savaşı) günü gözler, kurtuluş için Rahman'a bakıyorlar. (O'ndan gelecek zaferi bekliyorlar)

Burada “ناظرات” kelimesi “ياتي با الخلاص” karinesi ile ilişkilendirildiğinden, bununla “intizar” yani bir beklenti hali kastedildiği anlaşılıyor. Hâlbuki sözünü ettiğimiz ayetteki “nazar” kelimesinin beklemek şeklinde anlamamızı sağlayacak herhangi bir karine mevcut değildir.

<sup>139</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 104.

<sup>140</sup> Neseffî, *Tebziratu'l-Edille*, I, 532.

<sup>141</sup> Kıyamet, 75/22-23.

Dolayısıyla “rü’yet” dışında başka bir manaya hamledilemez. Şayet “nazar” ile “intizar” kastedilmiş olsaydı, “vecih” ile ilişkilendirilmez ve “ilâ” harfi ceri ile geçişli hale getirilmezdi.<sup>142</sup>

فناظرة بم يرجع المرسلون “...bakayım elçiler ne (gibi bir sonuç) ile dönecekler.”<sup>143</sup> “nazar” sözcüğü ”vecih” ile kayıtlanmadığı ve “ilâ” harf-i ceri ile geçişli yapılmadığı içi “intizar” yani beklemek kastedilmiştir.<sup>144</sup>

فان يك صدر هذا اليوم ولي --- فان غدا لناظره قريب

“Eğer bugün benim ise de; yarın da onu bekleyen kişiye yakındır.”

Yarına bakmak göz ile görmek şeklinde anlaşılması doğru olmaz. Dolayısıyla buradaki yarına bakmanın beklemek şeklinde anlaşılması doğru olacaktır.<sup>145</sup>

Yukarıda verilen ayet ve şiir örnekleri, ‘nazar’ın ‘intizar’ yani bir şey için beklenti halinde olmak ve o şeyin kendisine ulaşmasını beklemek anlamında kullanıldığını net bir biçimde ortaya koyuyor.

Şimdi de ‘nazar’ın rü’yet yani görmek anlamında kullanıldığını gösteren Arap şiirinden birkaç örnek verelim.

Cemil b. Muammer’dan:

اني اليك لما وعدت لناظر --- نظر الذليل الى العزيز القاهر

“Zelil olan kişinin, gücü karşısında ezilene baktığı gibi ben de bana vaat ettiğin şeye o şekilde bakıyorum.”

<sup>142</sup> Neseî, *Tebşiratu’l-Edille*, I, 521.

<sup>143</sup> Neml, 2/35.

<sup>144</sup> Neseî, *Tebşiratu’l-Edille*, I, 521.

<sup>145</sup> Neseî, *Tebşiratu’l-Edille*, I, 522.



Burada ‘ila’ harfi ceri ile geçişli hale getirilen ‘nazar’dan murat gözle görmedir. Yani, zillet ve hayal kırıklığı içinde sana bakmaktayım demek istiyor.<sup>146</sup>

ويوم بذى قار رايت وجوههم --- الي الموت من وقع السيوف نواظر

“Zi-Kar gününde onların yüzlerini kılıç darbelerinden dolayı ölümü beklerken gördüm”

Burada da ‘ila’ ile geçişli hale getirilen ‘nazar’ ile rü’yet kastedilmiştir. Her ne kadar bazıları burada ölümün hakikatinin kastedildiğini iddia etmişlerse de Ehl-i Sünnet’e göre bir şeyin görülebilmesi için mevcut olması yeterlidir. Dolayısıyla maksad, ölümün hakkâkti de olsa görülebilir.<sup>147</sup>

#### 2.4. Cisim-Araz ve Rü’yet İlişkisi

Cisim-araz ve rü’yet ilişkisini anlayabilmek için öncelikle bu kavramların kelimelerdeki tanımlarına bakmamız gerekir. Rü’yetin tanımı daha önce geçtiğinden burada yalnızca cisim ve arazın tanımlarına yer vereceğiz. Kelam ilminde cisim; “iki cevherin birleşmesiyle oluşmuş, üç boyutlu olup boyu, eni ve derinliği olan, en az bir duyu organı ile algılanan veya artık bir daha bölünemeyen maddî unsurlar ile araz denilen niteliklerden oluşan şey” diye tarif edilir.<sup>148</sup> Araz ise; “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey” gibi manalara gelir.<sup>149</sup> Kelam ilminde araz cevherle birlikte, Allah’ın varlığını ispat etmek için kullanılan hudûs delilinin düzenlenmesi ve insanların iradî fiillerinin

<sup>146</sup> Neseî, *Tebşiratu’l-Edille*, I, 522.

<sup>147</sup> Neseî, *Tebşiratu’l-Edille*, I, 522.

<sup>148</sup> Bekir Karlığa, “Cisim” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara, 1993, 2, 28-31.

<sup>149</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara, 1991, 3, 337-342.

meydana gelişinin izahı vb. meselelerde çokça başvurulmuş bir kavramlardır.<sup>150</sup>

Kelam ilminde cisim, cevher ve arazın rü'yet ve rü'yetullah tartışmalarına dâhil edilmesinin nedeninin, görülmenin asıl illetinin tayini ile rü'yetullahın ispatının Allah hakkında teşbihî bir sonuç doğurup doğurmadığı endişesi olduğunu görmekteyiz. Nitekim Mu'tezile, Allah'ın görülebilirliğini savunmanın tabii sonucunun teşbih yani Allah'ın hadis, mümkün ve görülebilme özellikleri olan cisimlere benzetilme olduğunu ısrarla savunmuştur. Çünkü onlara göre rü'yetullahı kabul eden şunu demiş olur: “Allah, bizim karşımızda olarak veya karşımızda hulûl etmiş olarak veya karşımızdaymış gibi kabul edildiği takdirde görülür.”<sup>151</sup> Ehl-i Sünnet ise rü'yetullahı savunmanın Allah'ı mahlûkata benzetme neticesini doğurmayacağını, rü'yetin asıl illetinin vücûd olup cisim, araz veya başka bir şey olamayacağı ilkesinden hareketle iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>152</sup> Rü'yetin illetinin tayini hususu kelam âlimlerini cevher, cisim ve araz gibi direkt değil de dolaylı olarak rü'yetullahı ilgilendiren konulara değinmelerine sebep olmuştur.

Mu'tezile'den İbrahim b. Seyar en-Nazzam, hareket dışında araz kabul etmemiştir. Renkler, tatlar, kokular... gibi hareket dışındaki mevcutların tümünü cisim olarak kabul etmiştir. O, her ne kadar kendi başlarına var olmasalar da, cisim oldukları için renkler görülebilir demiş.<sup>153</sup> Fakat cisim olsa da seslerin görülmesi caiz değildir demek suretiyle kendi içinde çelişkiye düşmüştür. Nazzâm âlemdeki bütün oluşumları hareketle izah eder ve böylece asıl araz olarak sadece hareketi kabul eder. Ona göre sükûn da bir dayanma hareketidir. Diğer bütün arazlar ve cisimler hareket arazının değişik görünümleridir. Renk, tat, koku, ses gibi araz kabul edilen olgular ise latif cisimlerin hareketlerinden ibarettir. Mu'tezile'den Muammer b. Amr el-Attâr'a göre ise âlemde sadece sükûn arazı vardır; hareket gibi

<sup>150</sup> Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 23.

<sup>151</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (Çev. İlyas Çelebi), İstanbul, 2013, 446.

<sup>152</sup> Taftezani, *Şerh'ul-Akaid*, 153.

<sup>153</sup> Eş'ari, *Makalat*, 344-346-348; el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, 36.

görünen şey, aslında bir cevherin birinci mekândan sonra ikinci mekândaki sükûnudur.<sup>154</sup> Mu'tezile kelâmcıları arazları çeşitli bakımlardan taksime tâbi tutmuşlardır. Nazzâm, arazları ikiye ayırmıştır: İnsanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar (hareket gibi), muktedir olmadığı arazlar (idrak gibi).<sup>155</sup> Nazzam'ın araz-rü'yet görüşünü eleştiren Neseî, iki noktadan bu görüşü tutarsız bulmuş ve eleştirmiştir:

1-Nazzam'a göre renkler cisimdir. Hâlbuki arazın tanımına dâhil olduğu için renkler arazdır ve onları cisim kabul etmek doğru değildir. Hareket ise ittifakla arazdır. Zira arazın varlığı tabiatının gereği değildir, bir mahale muhtaçtır, iki zamanda devam etmeleri imkânsızdır. Araz dediğimiz şey işte tam da budur. Arazilara ait bu özelliklerin hepsi renklerde mevcuttur. Buna rağmen Nazzam, diğer arazların bekasını imkânsız kılan bir delille renklerin cisim olduğu iddiasındadır.<sup>156</sup>

2-Renkler zatı itibarı ile kaim değildir. Beka sıfatı onlar için de imkânsızdır. Madem bekaları yoktur öyleyse araz olup cisim olamazlar. Cisim olmamalarına rağmen Nazzam, renkler görülür demiş. Bu da gösteriyor ki rü'yetin sadece cisimle sınırlandırılması yani, sadece cisimler görülebilir denmesi, doğru değildir. Cisim kabul etmesine rağmen Nazzam bu sefer seslerin görülmesini imkânsız bulur. Mu'tezile'nin Nazzam dışındaki ileri gelenleri, ittifakla renk, tat ve kokuların araz olduğunu kabul ediyorlar. Görülmeyi cisimlere tahsis ettikleri için bunların görülmesini reddetmiş, rü'yeti cisim oluşla sınırlandırmışlardır.<sup>157</sup>

Mu'tezile, rü'yetin duyuvar âleminde cisim kabul edilen renk ve oluşlar gibi birkaç şeyle sınırlı olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla her kim Allah Teâlâ'nın rü'yetini iddia etse O'nu yaratıklarına benzetmiş olur ki bu son derece vahim bir hatadır. Görüldüğü üzere Mu'tezile rü'yetullahın aklı

---

<sup>154</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhalla*, Mısır, y.y., 2013, 175.

<sup>155</sup> en-Neşşar, Ali Sami, *Neşetu'l Fikri'l Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif, Mısır, 2000, 599.

<sup>156</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 529.

<sup>157</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 529.

olarak mümkün ve caiz oluşunu reddetme adına rü'yetin sınırlarını iyice daralttığını görmekteyiz. Madem renk ve oluşlar gibi sadece birkaç şeyin görülmesi aklen mümkünse o takdirde bunların hususiyetlerini taşımayan Allah'ın rü'yetini iddia etmek aklın ilkelerine itiraz etmek olur. Neseî, Mu'tezile'nin bu görüşü şu şekilde eleştirmiştir: “Size göre kokular, tatlar, kabiliyetler, irade, ilim ve itikat görülmeyen şeylerdir. Rü'yetullahı inkâr eden kimse de Allah'ı, zikredilen bu mücerret şeylere benzetmiş olur”. İlk Muktezili kelamcılar, cisimlerin ancak görülebileceğini iddia etmişler. Cisim olan her şey görülür; cisim olarak değerlendirilemeyecek şeylerin de görülmesi muhaldir demişler. Cenab-ı Hakk da cisim olmadığı için görülmesi imkânsızdır. Her kim Allah görülebilir derse, Allah cisimdir demiş olur. Çünkü Allah görülebilir ile Allah cisimdir arasında bir fark yoktur. Bu, ondur demek ile bu, yüzün kareköküdür demek arasında bir fark olmadığı gibi.<sup>158</sup>

Ehl-i Sünete göre cisim, cevherlerden meydana gelmiştir. Cevherlerin tümü cisim olmasa da, cisimler görülüyorsa cevherler de görülür. Şayet cevherin, başka bir şeyle birleşmeden evvel zatı itibariyle bir görünürlüğü yoksa terkibe konu olduktan veya başka bir şeyle birleştikten sonra da görülmez. Çünkü rü'yetin caiz veya imkânsız oluşu zatın kendi öz niteliğiyle alakalı bir durumdur. Zat terkipte değişmediği gibi; zata taalluk eden hüküm de değişmez. Terkipte değişen şey kemiyet ve miktarla ilgili hükümlerdir.<sup>159</sup> Zatlar ile ilişkili hükümler terkipte değişmezler. Çünkü terkip esnasında zatlarda bir tebeddül meydana gelmez. Terkip, başkasıyla bir araya gelmektir. Başkasıyla bir araya gelmekle de zatında bir değişim gerçekleşmez. Olsa olsa miktarı değişir. Aynı şekilde zat ile ilişkili hükümler de böyledir. Çünkü hükümler zat ile var olurlar zat ile de yok olurlar. Terkip esnasında cevherlerin görünmesi, terkipten önce de göründüklerine delalet eder. Cevherler zatları ile kaimdir ve cisim de

---

<sup>158</sup> Neseî, *Tebsirtu'l Edille*, I, 526.

<sup>159</sup> Neseî, *Tebsirtu'l Edille*, I, 531.

değiller. Öyleyse rü'yetin alanı, cisim ile sınırlı olmayıp zatı ile kaim olan bütün mevcutları içine alacak kadar geniştir.<sup>160</sup>

### 2.4.1. Rü'yetin İleti

Kelam ekolleri, rü'yetullah etrafında geliştirdikleri görüşlerini temellendirmek için rü'yet olayının gerçek sebebinin ne olduğu üzerinde derin tahliller yapmışlardır. Mu'tezile, görme hadisesinin kaçınılmaz olarak maddî ve dolayısıyla teşbihi netice verecek bir boyutunun olduğunu söylemiş; Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın görülmesi halinde cisimlere benzetilmesi riskinin ortadan kaldıracak bir illet bulma çabasını kabul etmemiştir.<sup>161</sup> Kelamcılar, rü'yetin meydana gelmesini sağlayacak bazı şartları ve sebepleri eserlerinde zikretmiş, bunları rü'yetullah tartışmalarında kullanmışlardır. Bunlardan biri kaim bizzat, diğeri ise vücuttur. Fakat biz daha çok, kelamcılar nezdinde çok tutulan ve üzerinde çokça tartışma yapılan vücut illeti üzerinde duracağız.

#### 2.4.1.1. Kaim Bizzat

Ehl-i Sünnet kelamcılarının bir kısmı, görülmenin asıl illetinin, zatı itibariyle kaim olmaktır demişler. Zatı itibari ile kaim olan şeylerin görülmesi caizdir, böyle bir özelliğe sahip olmayanların ise görülmesi imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın görülmesi imkânsızdır diyen kimse, O'nun zatı ile kaim olmadığını da iddia etmiş olur.<sup>162</sup> Fakat Neseî, içinde Maturîdî'nin de bulunduğu ilk dönem Ehl-i Sünnet kelamcılarının rü'yetin illeti olarak 'kaim bizzat olmayı' görmelerini ikna edici bulmamıştır. Bu nedenle sonraki dönem (müteahhirin) Ehl-i Sünnet kelamcılarının rü'yet meselesinde Mu'tezile'ye karşı geliştirip sistemleştirdikleri, görülebilirliğin illeti etrafında oluşturulan literatürü benimsediğine şahit oluyoruz.

<sup>160</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 531.

<sup>161</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, 442.

<sup>162</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 533.

#### 2.4.1.2. Vücut

Müteahhirin dönem Ehl-i Sünnet kelamcıları şahitte ve gaipte mutlak manada rü'yeti mümkün kılacak illetin 'vücut' olduğunu söylemiş, her var olan şeyin görülmesi mümkün ve caizdir diye hükmetmişlerdir.

Rü'yetin asıl illetinin vücut olduğu iddiasını Ehl-i Sünnet kelamcıları şu şekilde izah edip temellendirmişlerdir: "Biz cevher ve arazın yani, madde ve ona ait gelip geçici niteliklerin görülmekte olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. Bir cisimle diğer bir cisim, bir arazla başka bir arazın arasını zaruri olarak ayırt etmekteyiz. Muhakkak ki, ortak bir hükmün ortak bir illeti vardır. Yani değişik cisimlere ait müşterek bir hüküm olan rü'yetin, madde ve arazları arasında ortak olan bir sebebi vardır. Cismin görülebilir olması ve görülmesi, cisim olduğu için değildir. Bu müşterek illet ya var olması, ya hadis olması veyahut da mümkün olmasıdır. Zira ikisi arasında (yani Allah ile mahlûkat arsında) dördüncü bir ortak illet düşünülemez. Allah ile O'nun dışındaki varlıklar arsında müşterek olan vücut ver varlıktır. Böylece rü'yetin sıhhatinin illeti gerçekleştiği için Allah'ın görülmesi aklen ve mantıken doğrudur."<sup>163</sup> Gazali ise şöyle der: "Eğer görme, siyahlık ile bağlantısından dolayı görme olsaydı, o zaman beyazlık ile bağlantılı bir şey görme olmazdı. Görme, renk ile bağlantısından dolayı görme olsaydı, hareket ile bağlantılı bir şey görme olmazdı. Bunun gibi görme, araz ile bağlantısından dolayı görme olsaydı cisimle alakalı bir şey görme olmazdı. Bütün bu örnekler, görmenin bağlantılı olduğu şeylerin özel niteliklerinin, görmenin meydana gelmesi ve bu ismin verilmesi konusunda temel şart olmadığını gösterir. Burada şart olan şey, bağlantılı bir özellik olması nedeniyle, görmenin bir varlıkla ilintilenmesidir. Bu varlık, herhangi bir varlık ya da zat olabilir. O halde bu ismin verilmesini sağlayan temel şart üçüncü husustur ki, o da vücuttur."<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Taftézani, *Şerh 'ul-Akaid*, 154.

<sup>164</sup> Gazzalî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 69.

Nesefî'ye göre ise rü'yetullah konusunda herhangi bir sonuca ulaşmak için öncelikle rü'yetin sebep ve illeti hakkında kesin bir hükme ulaşmak gereklidir. Zirâ şâhiddeki bir hadiseden hüküm elde edip bu hükmü gaibe tatbik etme yöntemi, söz konusu olayı meydana getiren tüm özellikleri (evsâfü'l-vücûd) aynıyla gayb âlemine geçirmeyi gerektirmez. Hüküm verilecek olay ya da durumu meydana getiren illetin niteliğini (vasfû'lille) tespit etmek kâfidir. Bu durumda gerçek illetin ne olduğunu belirlemek amacıyla görme olayını meydana getirmesi mümkün olan tüm sebepleri sıralayarak bunları tek tek gözden geçirmemiz gerekmektedir.<sup>165</sup>

Bizi kuşatan çevremizde gözle görülebilen bir nesne cisim, renk, araz, veya renkli (mülevven), bizâtihi kâim, kevn (oluş) veya mütekevvin, mâlum, mezkûr, muhdes, mevsuf, bâkî ya da mevcut olması nedeniyle görülmektedir. Görülen şeyin cisim olması hasebiyle görüldüğü söylenemez, çünkü cisimlerle beraber renk ve oluşların da görüldüğü kanıt ile bilinmekte ve bu durum Muezile tarafından da kabul edilmektedir. Araz olmak da görülmenin sebebi 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. Mevsuf veya bizâtihi kâim olmak da Mu'tezile anlayışına göre rü'yetin illeti olamaz, çünkü bu ikisi beraberinde rü'yetullahı da kabul etmeyi gerektirir.<sup>166</sup> Yine sesler, sıcaklık, soğukluk, hayat, kudret ve acziyet gibi Mu'tezile âlimlerince hâdis ve bâkî oldukları söylenen bir kısım niteliklerin görülemediği dikkate alındığında muhdes 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 Cenabı Hak gerçekte

<sup>165</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 535.

<sup>166</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 536.

var olduğuna göre, O'nun görülmesi de aklen imkân dâhilinde bulunmaktadır.<sup>167</sup>

Rü'yetin illeti oldukları iddia edilen yukarıdaki noktaların geçersiz oldukları sabit olunca geriye, görülmenin asıl sebebi olarak sadece ve sadece vücut (var olmak) kalıyor. Cenab-ı Hakk da şeksiz ve şüphesiz mevcut olduğuna göre O'nun görülmesi de caizdir. Sem'i deliller de Müslümanların mükâfat yurdunda yani Cennette Rablerini göreceklerini vacip kılmaktadır.<sup>168</sup>

Mu'tezile tarafından rü'yetin illeti olarak öne sürülen bütün argümanlar Neseî tarafından tek tek geçersiz kılınp asıl sebebin vücut olduğu tespit edildikten sonra akla gelmesi muhtemel şüphe, tereddüt ve itirazları def etme adına bir dizi izahata girişmektedir.

## 2.5. Allah'ın İşitilmesi

Mu'tezile'ye göre dokunulamayan, işitilemeyen, tadılamayan ve koklanılamayan olmasına rağmen Allah Teâlâ için görülebilir demek O'nu, renk ve cisim ile eşdeğer görmek demek olur. Çünkü ancak renkler ve cisimler görülür. Cenab-ı Hakk ise renk veya cisim olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla gözle idrakten de uzaktır. Allah görüldüğü gibi işitilir, koklanır ve tadılır da denilemez. O zaman bizzarure, Allah Teâlâ'nın görülemez denilmesi gerekecektir. Bu hususta Mu'tezile âlimleri müttefiktir.<sup>169</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın görülmesi caiz olduğu gibi duyulması da caizdir. Dolayısıyla Zat-ı İlahiyi rü'yetle sınırlandırmak doğru değildir. Yine renkler, görülmeleriyle beraber duyulmaları da caizdir. Allah Teâlâ ve renk her birinin görülmesi ve duyulması caiz olunca Allah'ın renk olma zorunluluğu ortadan kalkar. Görme ve duyma mevcut ile ilişkili olduğu için farklı ve zıt şeylerle ilişkilendirilebilir. Buradan bir teşbih manası çıkarmak

<sup>167</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 538.

<sup>168</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 539.

<sup>169</sup> Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Daru't-Tunusiye, Tunus, y.y., 346.



doğru değil.<sup>170</sup> Ehl-i Sünnet, ‘mevcut olan görülür’ ilkesinden hareketle Zat-ı İlahi görülür diyor. Allah da var olduğuna göre elbette görülebilir ve görülecektir. Renk de renk olduğu için değil ‘mevcut olan görülür’ hükmü gereği mevcut olduğu için görülür. Hüküm kayıtlı varlığına değil esas illetine bina edilir. Rengin görülüyor oluşunun illeti renk olmasıdır, renk olmasının illeti görülüyor olması değildir. Renk başka duyularla idrak edilemiyor. Renk olması, göz dışında diğer dört duyu ile idrak edilmemesinin hükmü oluyor. Görülüyor olması onu renk yapar desek o zaman her görülen renk olur sonucu çıkar ki bu fasit ve batıldır. Eğer bir şeyi dört duyu ile idrak edilmiyor diye renk olarak nitelendirirsek ilim, kudret ve iradeye de renk demek lazım. Bir şeyi renk yapma illetinde eşit olmuş olurlar çünkü. Bu da batıldır.<sup>171</sup> Yine Ehl-i Sünnete göre duyulara konu olmayan bir şey hisle bilinemez. Bunlar his aracılığıyla değil ancak akılla bilinebilir. Allah, kendisini tanıtan ayetlerin müşahedesi vasıtasıyla bilinir. Hareket, sükûn, içtima ve iftirakın görülmesi onları renk yapmadığı gibi-çünkü his dışında başka yollarla da bilinebilirler-Allah’ın görülmesi de O’nu hâşâ renk yapmaz. Çünkü O’nu tanımanın başkaca yolları vardır. Eğer Allah görülüyor diye renk olsa veya rü’yet dışında başka yollarla bilinmesi mümkün olmasına rağmen görülmesi O’nu renk yapıyorsa kevnlerin de başka bilgi yolları olsa bile görülüyor olması onları renk yapması gerekirdi.<sup>172</sup>

Burada Mu’tezile’nin dillendirdiği bir itiraza değinmekte fayda vardır. O da şudur: “Rü’yetin illeti olarak vücudu ileri sürmek doğru değildir. Birçok mevcut vardır ki görülüyor: Kabiliyetler, istekler, ilim, inançlar, fikir, tatlar ve kokular gibi...”<sup>173</sup> Her görülen vardır ama her var olan görülmeyebilir. Demek ki, vücut ile rü’yet arasında bir ayırım söz konusudur.

<sup>170</sup> Neseî, *Tebşiratu’l Edille*, I, 543.

<sup>171</sup> Neseî, *Tebşiratu’l Edille*, I, 545.

<sup>172</sup> Neseî, *Tebşiratu’l Edille*, I, 545.

<sup>173</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu’l Usuli’l Hamse*, 442.

## 2.6. Vücut-Rü'yet İlişkisi

Ehl-i Sünnet illeti, rü'yetin caiz ve mümkün oluşu itibariyle tespit etmiş, vucubiyeti itibariyle değil. Her var olan görülebilir demek, 'her var olan zorunlu olarak görünecektir' demek değildir. Allah bir şeyi görmek üzere gözde rü'yeti yarattığı takdirde o şeyin görülmesi o zaman vacip olur. Ya da gözde rü'yeti yaratmaz veya zıddını yaratır o şey de görülmez. Böyle bir durum o şeyi görülebilir olmaktan çıkarmaz. Allah bir şeyin bilgisini insanda yarattığı zaman insan o şeyi bilir. Yaratmadığı zaman da o şeyin bilgisi insana meçhul kalır. Lakin bu, cahili olduğumuz şeyin marifetinin mümkün olmadığı anlamına gelmez.<sup>174</sup>

Ehl-i Sünnet buradan, görülen ile gören arasında bir mani yoksa yani gömenin bütün şartları mevcut olsa bile Allah, gözde görmeyi yaratmadığı müddetçe görme gerçekleşmez noktasına varmak istemiştir. Mu'tezile bu iddiaya şu şekilde itiraz etmiştir:

Görülen mevcut ise, gören ile görülen arasında herhangi bir mani de yoksa görme hadisesinin gerçekleşmemesi düşünülemez. Çünkü bu durum, önümüzde raks eden bir fili veya karşımızda ürkütücü büyük bir yangını veyahut yanı başımızda üflenip çalınan çalgıları, gözümüz ve kulağımız sağlam olmasına rağmen bizde görme ve duyma yaratılmadığı için görmemek ve duymamak anlamına gelmektedir.<sup>175</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre rü'yet, insan gözünü açtığı zaman Allah'ın gözde yarattığı bir manadır veya bir idraktır. Mu'tezile de bu meselede aynı şeyi söylüyor.<sup>176</sup> Madem rü'yetin, Allah Teâlâ'nın gözde yarattığı bir mana olduğu icma ile biliniyor ve kabul ediliyor, demek ki Allah, yarattığını iradesi ile yaratıyor demektir. Öyleyse Allah dilerse insan gözünde rü'yeti yaratmaz ve insan hiçbir mani ve engel olmamasına rağmen o şeyi görmez. Bu caiz olan bir şeydir. Çünkü bir şeyin zıddı o şeyin mahallini işgal

<sup>174</sup> Neseff, *Tebziratu'l Edille*, I, 547.

<sup>175</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, 400.

<sup>176</sup> Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, 248-250; *el-Muğni*, 36-37

ettiğinde o şeyi vücudu imkânsızlaşır. Rü'yetin mahalli dışında rü'yetin zıddı olmayan bir şeyin var olması o mahalde rü'yetin varlığını imkânsız kılmaz. Lakin âdeti gereği engel ve manilerin olduğu durumlarda Allah rü'yetin zıddını yaratıyor. Böylece gözde görmenin zıddı meydana gelir ve görme de gerçekleşmez. Engeller, maniler ve perdeler olmazsa da Allah rü'yeti yaratmadığı sürece cevherler, renkler ve oluşlar görülmez. Fakat bu, onların görülmesini mümkün olmaktan çıkarmaz. Hz. Peygamberin melekleri görmesi, çevresindekilerin herhangi bir perde olmamasına rağmen melekleri görmemeleri bunu ispatlar. Bu, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamberin gözünde rü'yeti yaratması ve çevresindeki diğer insanların gözünde rü'yetin zıddını yaratmasıyla gerçekleşmiştir. Yine sekerattaki bir hasta, ölüm meleği ve yardımcılarını görmesine rağmen hastanın çevresindekiler, bunları görmezler. Ölüm döşeğindeki hastanın ölüm meleğini gördüğü ile ilgili hadisler çoktur.<sup>177</sup> Bu açıklamayla açığa çıktı ki Allah'ın görülmesini adet kılmadığı tatlar, kokular ve diğer arazlar vücut illetinden dolayı görülmeleri caizdir. Var olmalarına rağmen görülmemeleri, rü'yetlerinin imkânsızlığından değil Allah'ın gözlerimizde rü'yetlerinin zıddını yaratması sebebiyledir. Adetullah gereği görmeyi yaratsaydı o zaman onları görürdük.<sup>178</sup>

Peki, gözümüzün önünde raks eden bir fili, koşan atları, üflenen ve çalınan çalgılardan çıkan yüksek sesleri duymamak ve görmemek nasıl mümkün olabilir?

Kavimlerine bir hüccet olsun diye peygamberlere verilen mucize ve bazı veli kullara ihsan edilen keramet hariç tutulursa Cenab-ı Hakk kolay kolay devam eden âdetini bozmaz. Alışılabilen bilgi yakinedir, zıddı adeten imkânsızdır. Bu şekilde bizde güvenilir bilgi meydana gelir. Mesela biri dese Allah Horasan'ın bütün kadınlarını erkeğe, erkeklerini de kadına çevirmiş. Allah'ın kudretine ağır gelmeseydi de adeten bunun mümkün olmadığını bildiğimizden bu adamın yalan söylediğini anlarız. Aynı şekilde

---

<sup>177</sup> Neseî, *Tefsiratu'l Edille*, I, 549.

<sup>178</sup> Neseî, *Tefsiratu'l Edille*, I, 549.

bir adam yazın ortasında havanın, sular donacak derecede soğuduğunu veyahut kışın ortasında samyeli (sıcak rüzgâr) estiğini öne sürse adetullah gereği yalan söylediğini biliriz. Yine bir adam evine girip çıksa biliriz ki giren ile çıkan aynı kişidir. Hâlbuki Allah dilerse evine giren adamı yok edip yerine ona her şeyiyle benzeyen başka bir adam yaratabilir. Lakin bunun adeten mümkün olmadığını bildiğimizden böyle bir şeyi muhtemel görmeyiz. Dolayısıyla önümüzde dans eden fili görmemek ve kulak patlatırcasına çıka sesleri duymamak adeten mümkün değildir. Yoksa Allah dilerse âdetini değiştirip duymamızı ve görmemizi engelleyebilir.<sup>179</sup>

## 2.7. Allah'ın Dünyada Görülmesi

Allah Teâlâ'nın dünyada görülüp görülmemesi konusu da mezhepler nezdinde bahis konusu edilmiş ve tartışılmıştır. Perde veya herhangi bir engel olmamasına rağmen hâlihazırda niçin Cenabı Hak'ı göremiyoruz? Dünyada rü'yetullah'a mani olan durum nedir? Rü'yete engel olan şey, rü'yetin zıddının görme mahallinde yaratılması mı yoksa perde, uzaklık veya görülenin letafet ve inceliği midir?

Nesefî'nin, Mu'tezile'nin yukarıdaki sorularına cevap vermeden önce dikkat çektiği bir hususu burada dile getirmek istiyoruz ki, o da şudur; Ehl-i Sünnet kelim âlimleri rü'yetullah meselesini 'Allah Teâlâ zatı itibariyle görülür ve bunun ispatı' şeklinde ele almamışlar; Zatının görülebilirliğinin imkân ve ispatı itibariyle konuya bakmışlar. İki yaklaşım arasında şöyle bir fark söz konusudur: Zatı itibariyle Allah'ın görülmesini ispatlamaya kalkmak O'nun kadim olma niteliğine hâlel getirebilir. Fakat meseleye Allah'ın görülebilmesinin imkânı şeklinde bakmaktan böyle bir mahzur çıkmaz.<sup>180</sup>

Nesefî'ye göre insanlar, gözlerindeki zayıflıktan dolayı Allah'ı bu dünyada göremiyorlar, şayet bir ikram olarak Allah kendini onlara göstermek isterse insanların gözünde bir kuvvet yaratır onlar da Rablerini bu

<sup>179</sup> Nesefî, *Tefsiratu'l Edille*, I, 551.

<sup>180</sup> Nesefî, *Tefsiratu'l Edille*, I, 561.

vesileyle görürler. Gerçekten de nice şeyler vardır ki gözlerdeki zafiyet sebebiyle idrak edilememektedir.<sup>181</sup> Şayet Mu'tezile, rü'yet mahallinde rü'yetin zıddının yaratılması sebebiyle Allah'ı ve bazı varlıkları göremiyoruz deseler o zaman hakka tabi olmuş ve bu meseledeki itiraz ve muhalefetten vazgeçmiş olurlar. Yok, eğer Allah'ın veya herhangi bir şeyin görülmemesini, gözde rü'yetin zıddının yaratılması dışında başka bir sebebe bağlarsa, o zaman zıddı olmaksızın da bir şeyin görülmemesini caiz görmüş olurlar ki bu bir çelişkidir. Allah'ın gözlerimizi çok küçük, çok ince ve çok uzak şeyleri görebilecek kıvama getirmesine gücü yeter mi yetmez mi, diye sorulacak bir soruya Mu'tezile eğer evet dese o zaman şöyle bir soruyla karşılaşmaları mukadderdir: Madem incelik bazen görme ile bir araya gelebiliyor bazen de gelemiyorsa o zaman inceliğin, görmenin illeti olmayacağını inkâr ettiren şey nedir? Nitekim çok ince ve latif varlıklar bazen görülür bazen de görülmez. Demek ki çok ince ve latif olmak görmenin ve görmemenin illeti olamaz. Mu'tezile'ye, küçük şey büyütülmeden gözdeki zayıflığı gidermek mümkün mü, diye sorulur? Eğer mümkün değil deseler çelişkiye düşerler. Çünkü bir mahaldeki bir mana başka bir mahaldeki bir arazın varlığına mani olamaz. Oradaki bir küçüklük ve letafet burada gözdeki zafiyeti gidermeye engel değildir. Şayet mümkündür deseler o zaman onlara, gözdeki zayıflık kalkarsa göz görür mü, denilir? Eğer hayır görmez derlerse o zaman, engel kalktığı halde niye görmesin, diye sorulur? Görür deseler o zaman hakka dönmüş olmakla beraber aynı zamanda küçüklük ve letafetle birlikte gözdeki zayıflığın giderilmesi suretiyle bir şeyin görülebileceğini de itiraf etmiş olurlar.<sup>182</sup>

## 2.8. Rü'yet-Mekân İlişkisi

Mu'tezile'nin itirazlarından birisi de şudur: "Cisim ve alan anlamını beraberinde getireceğinden dolayı yön açısından Allah'ı değerlendirmeyi kabul etmemişlerdir, yön açısından değerlendirilen bir şey bir mekânda bulunma anlamını taşımaktadır. Yani bir mekânda ve konumda bulunan bir

<sup>181</sup> Neseî, *Tebîratu'l Edille*, I, 552.

<sup>182</sup> Neseî, *Tebîratu'l Edille*, I, 569.

şey cisimdir. Cisim ise tevhide ters düşmektedir. Bütün Mu'tezile âlimleri Allah'ı bir konumda ya da bir mekânda bulunmaktan ve cisim olmaktan tenzih etmişlerdir. Onlardan bazısı, Allah bir mekânda değildir, O ezeli ve ebedi olarak bulunduğu yerdedir der, onların büyük bir çoğunluğu da Allah her yerdedir, demişlerdir. Yani Allah her yerde idaresini yürütmektedir ve her şeyin idaresi O'nun elindedir."<sup>183</sup> Buna karşı Neseî, bir şey görüldüğü için mekânda değil; bir mekânda olduğu için görülür, şeklinde cevap vermiştir. Allah parçalanamayan en küçük bir parçayı yaratıp mekânsız bir şekilde gösterebilir. Mu'tezile, görülmeyip de mekân ittihaz edebilen ilim, kudret, irade gibi şeylerin varlığını kabul etmekle aslında rü'yet-mekân zarureti reddettiğini itiraf etmiş olmaktadır.<sup>184</sup> Yine Mu'tezile'ye göre şahadet âleminde emir ve nehyde bulunan kimse bunu ancak bir mekânda gerçekleştirebilmektedir. Ğayb âleminde ise mekânsız bir tarzda emir ve nehyde bulunulur. Yine şahitte diri ve iş yapan biri illa bunu bir mekânda yapmak mecburiyetindedir. Çünkü onlar sınırlı ve sonlu varlıklardır. Hâlbuki Ğayb âleminde emretmek, nehyetmek dolayısıyla görmek veya görünmek için bir mekân şart değildir. Dünyanın ahval ve şartlarını aynısıyla Ğayb ve ahiret âlemine intikal ettirmek doğru bir yaklaşım değildir.<sup>185</sup>

Neseî, Mu'tezile'nin rü'yet ve rü'yetullah ile ilgili söylediklerinden şöyle bir neticenin çıkmasının zaruri olduğunu şöyle ifade etmektedir; şayet Allah Teâlâ insan ırkından sadece zencileri yaratsaydı ve o insan sadece zencileri veyahut yalnızca siyah cisimleri görmüş olsaydı ya da renklerden sadece siyahlık yaratılmış olsa o zaman o insan yalnızca zencilerin var olduğuna, sadece zencilerin görüldüğüne, sadece siyah cisim ve siyah rengin mevcudiyetine itikad edecektir. Bunların dışındaki şeylerin varlığını ve görülmelerini caiz görmeyecektir. Çünkü ona göre vücut ve rü'yet yalnızca

<sup>183</sup> Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 357.

<sup>184</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 557.

<sup>185</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 557.

bunlara mahsustur. Hâlbuki böyle bir değerlendirme akıl sahipleri nezdinde ittifakla batıldır.<sup>186</sup>

## 2.9. Görülmemenin Sebepleri

Nesefî'ye göre bir şeyin görülmemesinin sebebi Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi birbirine zıt oluş değil, görmenin zıddının gözümüzde yaratılmasıdır. Nitekim siyah ve beyazı, aralarındaki olanca aykırılığa rağmen görebiliyoruz. Bu da bize gösteriyor ki Allah'ın görülmemesinin illeti mahlûkata olan zıtlığı değil, gözümüzde O'nu görececek rü'yet kuvvetinin yaratılmamış olmasıdır. Eğer Allah Teâlâ kendisini görececek rü'yeti gözümüzde yaratırsa O'nu görmemiz mümkün olabilecektir.<sup>187</sup> Gören ile görülen arasında bir mesafenin olması, ışığın teması, görülenin görenin gözünde görüntüsünün meydana gelmesi ve yine görülen ile gören arasında perdenin kalkmış olması gibi Mu'tezile'nin rü'yet için öne sürdüğü şartlar da geçersizdir. Yine görülen şeyin yer tutmasını şart koşmaları da fasittir. Çünkü Mu'tezile âlimleri yer tutmamalarına rağmen arazların görülmesini kabul ediyorlar. Ayrıca araza ışığın teması düşünemediği gibi onların dokunma ile idraki mümkün değildir. Nazzam'a göre ışık cisimdir ve görülene temas eder. Aza ise temas edilemez lakin görülür. Görülenin tab'ı da batıldır. Çünkü burada Allah görülenin bir suretini aynalarda yaratıyor. Arazların sureti ise zaten yoktur. Rü'yet için engelin veya perdenin kalkmasını şart koşturmak da doğru değildir. Çünkü perde veya engel ancak cisimler için söz konusu olup mesela arazlar için mevzu bahis olamaz. Karşılıklı olmayı rü'yet için şart koşturmak da batıldır. Çünkü karşılıklı oluş cisimlere mahsus bir özelliktir. Arazların karşı karşıya gelme durumu olmadan da görülebilmesi, rü'yet için karşılıklı oluşun illet olmadığını ispatlıyor. Beyazın beyaz, siyahın siyah, hareketlinin hareketli, hareketsizin hareketsiz, uzunun uzun, genişin geniş, üçgenin üçgen, dörtgenin dörtgen, yuvarlağın yuvarlak, cansızın cansız ve canlının canlı olarak görülmesi... Bunların aslî hüviyetleri ne rü'yetlerini zaruri kılar ne de

<sup>186</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 557.

<sup>187</sup> Nesefî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 558.

asıl illeti olabilir. Yine Nazzam'ın ışığı cisim sayması da doğru değildir. Çünkü ışık, göz ile kaim olması nedeniyle arazın tanımına dâhildir. Işığın bir mesafede bulunmasını şart koşturmak da fasittir. Çünkü karanlıkta görenlerin varlığı bir hakikattir. Nitekim kedi ve haşerelerin birçoğu karanlık olmasına rağmen geceleyin görebiliyor. Hatta yarasalar ışık varken yani gündüz göremiyor. Dolayısıyla ışığı ve benzeri şeyleri rü'yet için şart koşturmak delilsiz bir iddiadan öteye geçmez. Doğrusu, Allah kimin gözünde rü'yeti yaratırsa görülen ile ilgili onda bir rü'yet meydana gelebilir. Mu'tezile'nin tüm şüphelerini def edecek delillerden biri de mesafe, ışık ve göz olmadan Allah'ın bizi görmesidir. Bu, kaçamayacakları bir hakikattir. Allah'ın bizi görmesinden açıkça ortaya çıkıyor ki Mu'tezile'nin şahitte tespit ettikleri şey, varlıkların özellikleridir; var olanların rü'yetinin illeti ve şartı olamazlar.<sup>188</sup>

## 2.10. Allah'ın Eşyayı Görmesi

Allah'ın eşyayı görmesi meselesinde Mu'tezile âlimleri bir birlik içinde değillerdir. Nitekim Mu'tezile âlimleri Allah Teâlâ'nın basar sıfatını, O'nun görülenleri bilmesi olarak tevil etmişlerdir. Başka bir ifadeyle onlara göre rü'yet, şahitte ve gaipte görülenleri bilmek anlamında bir bilgi çeşididir.<sup>189</sup> Hal böyle olunca onlara göre Allah'ın görülmesi de O'na dair bilgimizdir. Fakat bu bilgi, göz aletiyle gerçekleşen özel bir bilgidir. Neseffî'ye göre bu tespit doğru değildir. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre görme, ilimden farklı bir şeydir.<sup>190</sup> Mesela bir adam 'filan şeyi gördüm fakat ne olduğunu bilmiyorum' dese bu, doğru olur. Eğer görme ilim olsaydı o zaman adam, görüp fakat ne olduğunu bilmediği şeyi inkâr etmiş olacaktı ki bu bir çelişkidir. Filan kişi oturdu fakat oturmadı demek gibi bir şeydir. Şahitte görmenin yeri göz, bilmenin yeri ise kalptir. Hâlbuki tek bir şeyin bir anda iki yerde olması imkânsızdır. Yine görmenin zıddı körlüktür, bilginin zıddı ise cehalettir. Bu ikisinin zıddının farklı olması, ikisinin (görme ve

<sup>188</sup> Neseffî, *Tebsiratu'l Edille*, I, 561-62.

<sup>189</sup> Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslâmiyyim*, 357.

<sup>190</sup> Eş'ari, *el-İbânetü an Usuli'd-Diyâne*, Medarisu'l Müslim, Riyad, 2011, 30.



bilme) farklı olduğuna işarettir. Bütün bu izahlar şahitte görme ile bilmenin farklı şeyler olduğunu gösteriyor. Bunu şu şekilde tahlil etmek de mümkündür: Görülen şeyin bilgisi körde olabilir. Fakat o şey hakkında cehalet varsa ilimden bahsedilemez. Örneğin tevatür yolu ile kör biri (haber verilen şey haddi zatında görülen bir şey olsa bile) bir şey işitse kendisinde o şeyle ilgili bir ilmin hâsıl olması mümkündür. Yine bilgi ile cehaletin, görme ile görmemenin tek bir şeyde birleşmesi muhal ve imkânsızdır. Görülen şeyin bilgisi tahsil edilince cehalet gider ama körlük gitmeyebilir. Şayet görme ile ilim aynı olsaydı cehalet gidip körlük baki kalmazdı. Mesela bir adam elindeki bir şeye bakıp sonra gözünü kapatır bu esnada elindeki şeyin şeklini değiştirip sonra gözünü açarsa elindeki şeyin gözünü kapatmadan önceki şeklinin gittiğini fakat bu şeyin ilk şekli hakkındaki ilminin gitmediğini görecektir. Gözünü kapatmadan önceki ilmi ne ise kapatıp açtıktan sonraki ilmi de odur. Çünkü kaybolan şey görmedir. Görme gidip ilim kalıyorsa demek ki görme, ilim dışında başka bir şeydir. Alla Teâlâ bizi mekân ve cihet olmadan görür. Görmeyi Allah'tan nefyetmek O'nu, zatını nitelendirdiği ve Allah resulünü ise haber verdiği şeyde tekzip manası çıkar ki Allah Teâlâ ve Resulü bundan münezzehtir. Hayat sahibi olanın ya görme ya da körlükle nitelendirilmesi bir zarurettir. Şayet görme ondan nefyedilirse körlükle nitelendirilmesi zaruri hale gelmiş olur. Bu ise hadis (sonradan yaratılmış olma) olmanın en büyük alametidir. Hâlbuki Cenabı Hak'tan hudusiyetin ve noksanlığın alametini nefyetmek, rü'yetullahı nefyetmekten daha önemli ve önceliklidir. Mu'tezile'den Basra ekolu ise Allah'ın bizi gördüğünü kabul ediyorlar. Fakat O'nun bizi görmesi ile bizim O'nu görmemiz arasında fark olduğunu, O'nun mukabele ve cihet olmadan bizi gördüğünü söylüyorlar. İnsan ise görme aleti ile ancak bir yerde ve bir yönde olan şeyi görebilir.<sup>191</sup>

Mu'tezile, gaip ile ilgili bilginin şahitteki bilgi ile aynı olduğunu söyleyerekten âhret âlemindeki rü'yet ile dünyadaki rü'yetin ayniyetini iddia edip ahiret âleminde karşılıklı olma, mesafe ve ışığın teması gibi

---

<sup>191</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 564.

görülmenin şartları olmayacağından, rü'yetullah da olmayacak sonucuna varmaktadır. Buna mukabil Neseî, dünyada görmek ve görülmek nasıl zorunlu ise gaip olan hakkında da zaruridir fakat her ikisi için de (gaip ve şahit) mukabele, mesafe ve ışığın teması olmaksızın bu gerçekleşecektir, şeklinde cevap vermektedir. Her şey olduğu şekliyle ve olduğu hal üzere görülür. Bizim cisimleri bir yön, bir yer, bir mesafe ve bir karşılıklı olma durumunda gördüğümüz bir gerçektir. Karşılıklı olma ve cihet, görülmenin olmazsa olmaz şartlarından değildir. Fakat Allah sonsuz ve ihata edilemez niteliklere sahip olduğundan O'nun görülmesi, cihet ve mukabeleden uzak bir şekilde tahakkuk edecektir.<sup>192</sup>

Mu'tezilenin 'şayet Allah Teâlâ'yı görecekseniz tümünü mü yoksa bir kısmını göreceksiniz' sorusuna Neseî, ilim ve mahiyeti üzerinden hareketle sorularına soru ile cevap vermektedir: "Peki, siz (Mu'tezile) Allah Teâlâ'nın tümünü mü yoksa bir kısmını mı biliyorsunuz? İster tümünü ister bir kısmını biliyoruz desinler, neticede kendilerini çözümleri imkânsız bir çelişkiyle kurtaramazlar. Eğer Allah'ı bütün ya da kısım olarak bilemiyorsak O'nu tanıyamayız deseler küfre düşmüş olurlar. Şayet Allah Teâlâ nasıl ise biz O'nu o şekilde bütün ve kısım ile nitelendirmeden biliriz derlerse biz de rü'yetullah için aynı şeyi deriz. Yani biz Allah'ı cisimlere benzetmeden ve kendisinde cisimsel özellikler aramaksızın O nasıl ise o şekilde göreceğiz. Çünkü kül (bütün), muayyen parçalardan oluşmuş bütüne verilen addır. Kısım ve parça ise bütünü meydana getiren cüzlere denir. Bu nitelendirmelerin hiçbiri Bari Teâlâ'nın şanına layık değildir. Madem Allah Teâlâ ne küldür ne de cüzdür; öyleyse O, nasıl ise öyle görülecektir. Arazın, ister renk ister hareket olsun, görülmesi meselesinde de durum bu şekildedir. Arazlar bütün şeklinde mi yoksa kısmen mi görülür sorusuna verilecek her iki cevap ta tutarsızlığa mahkûmdur. Çünkü arazlar ne kül ile ne de cüz ile vasıflanamazlar. Dolayısıyla onlar ne bütün ne de parça halinde değil nasıl iseler öyle görülürler. Allah Teâlâ da kül veya cüz şeklinde değil nasıl ise

---

<sup>192</sup> Neseî, *Tebşiratu'l Edille*, I, 566.

öyle görünecektir.”<sup>193</sup> Burada da yine Ehl-i Sünnet’in nitelik ve nicelikten arındırılmış rü’yetullah anlayışını görmekteyiz.



---

<sup>193</sup> Neseî, *Tebîratu'l Edille*, I, 567.

### 3. SONUÇ

“Neseffî’de Rû’yetullah Tartışması” isimli bu tez çalışmamızda ulaştığımız neticeleri şu şekilde hülâsa etmemiz mümkündür:

Kendilerini adalet ve tevhîd ehli diye nitelendiren Mu’tezile’nin teşbih ve tecsim endişesiyle Allah’ın ne dünyada ne de ahirette görülmesinin mümkün olmadığı görüşünü savunduğunu görmekteyiz. İslam akaidini savunurken akla olabildiğince ehemmiyet veren ve kendi düşüncelerinin inşa ettiği bu akla muhalif zannettikleri nassları te’vil ederken Mu’tezile, Neseffî’ye göre naklin özünden uzaklaşmıştır. Buradan hareketle Mu’tezile’nin, kendi görüşlerini destekleyen ayetleri muhkem, muhaliflerinin iddialarına destek olan nassları ise müteşabih kabul ederek te’vil sahasında hareket alanlarını genişlettiklerini müşahede etmekteyiz. Sınırlı dünyanın ahval ve şartları ile kayıtlı aklın ilkeleri üzerinden ğaybî meseleleri çözmeye ve cevaplamaya kalkışan Mu’tezile’nin içine düştüğü yanlışlardan bir tanesi de dünya ile ahireti, ahval ve şartlar itibari ile benzer veya eşit kabul etmesidir. Bu kabulden hareketle bu dünyada mümkün olmayan bir şeyi ahirette de mümkün görmemeleridir. Hâlbuki bu dünyanın sebepler ve hikmet yurdu, ahretin ise kudret mekânı olması hasebiyle şahitte aklen mümkün görülmeyen birçok şeyin ahirette mümkün ve vaki olacağı kudret-i ilahiden uzak değildir. Mu’tezile’ye göre, görülmenin illeti cisim olmaktır. Cisim olan her şey görülür, görülen her şey cisimdir. Bu itibarla Cenab-ı Hakk’ın rû’yetini aklen caiz, naklen vacip görenler Allah Teâlâ’yı yaratılmışlara benzetmiş olurlar ki bu da tevhide zıttır.

Eli-i Sünnet düşünce geleneğinde sahih naklin selim akılla tenakuz etmeyeceği, şayet akıl-nakil arasında bir çelişki var görünüyorsa ya nakil sahih değil ya da akıl selim değildir anlayışı kabul görmüş bir hakikattir. Yine beşer aklının muhtelif saiklerle yanılabilceğini dile getiren Ehl-i Sünnet, vahyin aydınlatıcı rehberliği olmadan ğaybî-imanî meseleleri ilahî maksada muvafık bir şekilde anlamının ve izah etmenin mümkün olmadığını kanaatini taşımaktadır. Neseffî’ye göre rû’yetullahı anlama ve anlatmanın en sıhhatli yolu, sem’î delillere müracaat etmektir. Lakin

rü'yetullahı reddedenlerin itiraz ve şüphelerini def etme adına aklî delillere başvurmak bir zaruret halini almıştır. Bu sebeple te'vil ve aklî temellendirmeye başvurmadan rü'yetullahı savunmak mümkün görünmemektedir. Yine Neseffî'ye göre hikmet gereği dünyada her ne kadar muhkem bir nizam ve süregelen bir sebep-sonuç ilişkisi mevcut ise de bu düzen, kural koyucu ve düzen sahibi olan Allah'ı bağlamaz. Allah fail-i muhtar olduğundan mesela, görme olayı için gerekli bütün maddi sebepler var olsa da dilerse görmeyi yaratmadığı sürece görme gerçekleşmeyebilir. Başka bir ifadeyle adetullah demek determinizm demek değildir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak, görmenin dünyevî şartları olmaksızın ahirette müminlerin gözlerinde Zat'ını görecektir bir rü'yet yaratabilir.

Ehl-i Sünnet'e dolayısıyla Neseffî'ye göre rü'yetin asıl illeti vücuttur. Cevher, araz, hareket, sükûn, oluşlar, renkler gibi görüldüğü veya görülebilirliği iddia edilen bütün bu varlıkların müşterek vasfı var olmalarıdır. Binaenaleyh vücut dışında rü'yet için başka bir ortak özellik bulmak aklen mümkün değildir. Öyleyse hakiki vücut sahibi olan Allah'ın görülmesi de aklen caizdir.

Neseffî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde rü'yetullahı işaret eden sarîh ifadeler vardır. Bu nassları, rü'yetullahın imkânsızlığı çerçevesinde te'vil etmek, Allah Teâlâ'yı buyurdularında tekzip etmek anlamı çıkar ki bu, İslâm akaidinin temel sabitelerini görmezden gelmek demektir.

Son olarak Mu'tezile'ye göre zaman ve mekân ayrımı olmaksızın Allah Teâlâ'nın görülmesi aklen de naklen de mümkün değildir. Ehl-i Sünnet ve Neseffî'ye göre ise Allah Teâlâ'nın müminlere ahiretteki en büyük mükâfatı, keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde görülmesi olacaktır. Bu görülme olayı naklen vacip olduğu gibi aklî olarak da caiz ve mümkündür.

## KAYNAKLAR

- Kadî Abdulcebbar. (1996). *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe.
- Abdullah Alayilî. (2008). *el-Muncid Fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik.
- Topaloğlu, B. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Ankara: DİB Yayınları.
- Numan b. Sabit. (1342). *Fıkhü'l-Ekber*. Haydarabat: Meclis-i Daru'l-Maarf-i Osmaniye.
- Nasır Hamid Ebu Zeyd. (1996). *İtticahu'l-Aklî fi't-Tefsir*. el-Merkezu'l-Sekâfi el-Arabî.
- Ebû Mansûr Abdülkâhir b.Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî. (1928). *Usûlu'd-Din*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Ebu'l-Muin Neseî. (1993). *Tebşiretü'l-Edille fi Usulu'd-Din*. Ankara: DİB Yayınları.
- Ali Sami Neşşar. (2000). *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*. Mısır: Daru'l-Mearif.
- Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî Taberistânî. (1981). *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Fahrettin er-Razi. (1984). *Münazarat* (Thk. Fethullah Huleyf). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asire.
- Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebibekir es-Sâbûnî. (t.y). *el-Bidâye fi Usulu'd-Din*. Mısır: Daru'l-Maarif.
- Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. (2000). *el-Luma fi'r-reddi ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. Beyrut: y.y.
- Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. (2001). *el-İbane an-Usuli'd-Diyane*. Riyad: Medari'l-Müslim.
- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*.(1909). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asire.

Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî. (1988). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Thk. Mustafa Abdulkadir Ata). Beyrut. y.y.

Ebu Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî. (1997). *Kâmûsü'l-Muhît*. Şam: Mektebetu'r-Risale.

Ebu Hamid Gazzali. (2003). *el-İktisad fil-İtikad*. Beyrut: y.y.

Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. (2003). *el-Muhalla*. Mısır: y.y.

Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. (2000). *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kahire: Kurtuba: y.y.

Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim. (1998). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî.

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. (2005). *Minhacu's-Sünne*. San'a: Daru's-Sadik li'n-Neşr.

Ebu Bekir Muhammed b. Hasan. (t.y.). *Mücerredetu Makalat Şeyh Ebi Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Daru'l Maşrık.

Rağıb Isfahani. (1996). *Mufredâtu'l-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Dâru'l-Kalem.

Kadî Abdulcebbar, Ebu'l Hasan Kadî'l Kudat Abdulcebbar b. Ahmet b. Abdilcebbar Hemedani. (1997). *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. (y.y.): Daru Alimu'l-Kutub.

Kadî Abdulcebbar. (1949). *Müteşabihu'l-Kur'an*. İran: Daru't-Tiras.

Ebu Mansur Maturidi. (1989). *Kitabu't-Tevhid*. Tunus: Daru't-Turkî li'n-Neşr.

İbn-i Fürekan. (1987). *Mücerredu Makâlâti'l-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.

Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî. (1997). *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Tevil*. Beyrut: Daru'l-Kutub.

Abdulmelik Abdurrahman Seudi. (1988). *Şerhu'n-Nesefiyye fi'l-'Akâdeti'l-İslamiyye*. Bağdat: B.y.y.

Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî. (1973). *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. İran: Dâru'l-İmam Rabbânî:

Teftazanî. (2011). *Şerhu'l-Makasid fi İlmî'l-Kelam*. Pakistan: Daru'l-Maarif en-Numaniye.

Yazıcıoğlu, M.S. (1982). *Maturidî ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Otto Yayınları.

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (2009). *el-Keşşaf*. Beyrut: Daru'l-Marife.



# ÖZGEÇMİŞ

## Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : ÖRAL, Ebubekir  
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti  
Doğum Tarihi ve Yeri : 1981/Bitlis/Hizan  
Telefon : 05058274563  
Fax :  
E.mail : ebubekiroral@hotmail.com

## Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Dicle Üniv. İlahiyat Fak.	10.06.2005

## İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
5	Bitlis/Hizan Diyanet İşleri Başkanlığı	Personeli
14	Bitlis Milli Eğitim Bakanlığı	Personeli



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ORİJİNALLIK RAPORU

Tez Başlığı / Konusu:

05/11/2019

NESEFİ'DE RÜ'YETULLAH TARTIŞMASI

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 66 sayfalık kısmına ilişkin, 05/11/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 14 (on dört) tür.

**Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:**

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

05/11/2019  
Ebubekir ÖRAL  
Adı Soyadı İmza

Adı Soyadı :Ebubekir ÖRAL  
Öğrenci No :10921310104  
Anabilim Dalı :Temel İslam Bilimleri  
Programı :Kelam Bilim Dalı  
Statüsü : Yüksek Lisans

**DANIŞMAN**  
Dr. Öğr. Burhaneddin KIYICI

05/11/2019

ENSTİTÜBAYI  
UYGUNDUR  
05/11/2019  
Doç. Dr. Bekir KOCLAR