

Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kādî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)

Dr. Ömer PAKIŞ*

Abstract

The possibility of seeing God in the world to come has always been a controversial issue for different Islamic Sects, particularly for Mu'tezile and Ehl-i Sunnah. Mu'tezile claims that it is impossible to see God simply for the reason that such a view requires attributing a material quality to Him. Mu'tezile scholars suggest that attributing Him such a material quality will necessarily lead us to thinking Him in a particular place and direction. On the other hand Ehl-i Sunnah claims that God will make it possible for the humans to see Him. Mu'tezile brings evidences from verses to support its claims while Ehl-i Sunnah considers these verses to be metaphoric and hence misparaphrased.

1. Giriş

Bu makalenin amacı, Allah'ın görülemeyeceği düşüncesini savunan Mu'tezile'nin en iyi temsilcisi kabul edilen Kadî Abdülcebbar ve Zemahşerî'nin rü'yetullah ile ilgili âyetleri yorumlama biçimlerini yeni bir değerlendirmeye okuyucuya sunmaktır. Asıl amaç bu olmakla beraber, gerektiği yerlerde Ehl-i Sünnet'in de görüşlerine yer verilmiş ve karşılıklı itirazlar birlikte değerlendirilmiştir. Başvuru kaynaklarımız; Kadî Abdülcebbar (415/1024)'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse'si*, Zemahşerî (538/1144)'nin *Keşşâf*'i ve Nasr Hamid Ebû Zeyd'in *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*'i olmakla birlikte, Mu'tezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in mürâcaat edilmesi gereken diğer kaynaklarına da başvurulmuştur. Rü'yetullah ile ilgili âyetlerin değerlendirilmesinden önce, Mu'tezile'nin genel anlamda rü'yetullah hakkındaki tasavvuru izah edilmiştir.

2. Mu'tezile'de Rü'yetullah Düşüncesi

Allah'ın görülmesinin mümkün ve câiz olması veya olmaması, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışılan en önemli konulardandır. Mu'tezile'nin, Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülebileceğini eşit derecede kabullenmemesi, onların Allah hakkındaki tevhid ve cisim olma vasfını, O'ndan nefyetme düşünceleriyle doğrudan alâkalıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceğini varsaymak, O'nun bir mekân ve cihette yer aldığı sonucunu da beraberinde

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

getirir. Bundan dolayı Mu'tezile, ne şekilde olursa olsun Allah'ın ne dünyada ne de âhirette görülebileceği düşüncesine olumlu yaklaşmamaktadır. Ancak 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 yapabileceği geriye tek seçenek kalmaktadır. O da, Allah'ın görülebileceğini belirten metinleri mecâz kabul ederek,¹ mezheplerinin düşünce sistemi içerisinde onları te'vil etmek ve yorumlamaktır. Mu'tezile, söz konusu nasları te'vile yönelirken de kendi görüşlerini destekleyenleri muhkem, bunun tersi olanları veya muhâliflerinin düşüncesine kaynaklık edebilecek metinleri ise, (adına muhkem dedikleri âyetler çerçevesinde anlamlandırılması gereken) müteşâbih âyetler türünden kabul etmiştir.²

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.³ Yine çoğunluk, Allah'ın kendi zatını görebileceğini belirtirken, bir grup da Allah hakkında hem görmeyi, hem de görülmeyi reddetmiştir.⁴ Ehl-i Sünnet ise idrâk ve tefsir olmaksızın⁵ Allah'ı duyu organı gözle görmenin dünyada aklen mümkün, âhirette ise bunun teşbih, keyfiyet, kemiyet ve mesafe olmaksızın naklen vâcib olduğunu belirtmiştir.⁶

Mu'tezile, keyfiyetsiz ve cisimlere benzeme olmaksızın Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu ifade etmelerinden ötürü, Ehl-i Sünnet'e öbür meselelerde olduğu kadar aşırı tepki göstermemekte, bu düşüncelerinden dolayı onlar hakkında esnek davranabilmekte ve onları küfürle itham etmemektedir.⁷ Çünkü Mu'tezile; idrâk edilenlerin çeşitleri, açıklık oranları ve onların bilgisine vâkif olmanın dereceleri arasında bir farkın olduğuna inanmaktadır. Buna göre duyulanların, kokusu alınanların ve tadına bakılanların açık olmalarında ve onlar

¹ bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (tahkik Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1408/1988, II, 272 vd.

² Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhül-aklî fi't-tefsîr*, Beyrut 1996, s. 190-191; Zülfikar Durmuş, "Zemahşeri'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşleri", *Marife*, 3/3, 2003, s. 267-269.

³ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* (tahkik Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1411/1990, I, 235; Kadı Abdürrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-keâm*, Beyrut, s. 415.

⁴ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebibekir es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûliddîn* (tahkik Bekir Topaloğlu), Ankara, s. 38.

⁵ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (tahkik Fethullah Halîf), s. 77.

⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 38; Sâdeddin Mesud b. Ömer et-Teftezânî, *Şerhu'l-akaid*, 1973, s. 103-107; Muhammed el-Kari, *Şerh ale'l-Fikhi'l-ekber*, s. 83-84.

⁷ Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (tlk. Ahmed b. Hüseyin b. Ebi Haşim; tahkik Abdülkerim Osman), 1996, s. 276.

hakkında bilgi sahibi olunabileceğinde tartışma yoktur. Ancak cevher ve âraz olup da görülen cinsler, böyle değildir. Bunlar, öbürleri kadar ne açıktır, ne de öbürlerinde olduğu gibi bunlar hakkında kolay bilgi sahibi olunabilir. Dolayısıyla cisimlere benzetilmeksizin Allah'ın görülebileceğini savunmak, tevhid ve tenzih gibi Mu'tezile'nin temel inanç esaslarına zarar vermemesinden ötürü, kabullenmek anlamına gelmeyecek bir şekilde mâzur görülebilir.⁸

Mu'tezile âdetleri olmadığı halde, görülenler arasında ayırım yapmanın zor olduğu esasına dayanarak, keyfiyetsiz bir şekilde rü'yetullahı câiz görenleri küfürle itham etmedikleri gibi, yine âdetleri hilâfına rü'yetin nefyi meselesinde, hem akıldan hem de nakilden istidlâlde bulunmayı mümkün görmektedirler.⁹ Aslında problem nihâî anlamda, Mu'tezile'nin savunuculuğuna soyunduğu tevhid esasına dokunmama ile ilintilidir. Bundan dolayı Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülemezliğiyle ilgili bilgisizlik, O'nun zatı veya sıfatları hakkında bilgi eksikliği doğurmadığından, bu konuda kendileri gibi düşünmeyenlerin dinden çıkmış sayılmaları gerekmemektedir.¹⁰ Fakat Mu'tezile, “tevhid ve adâletin öncelikle aklî ilkeler olduğu, naklîn ise bunları sadece teyid üzere geldiği” düşüncesinde olmakla birlikte,¹¹ sırf muhâliflerinin meseleyi nakil zeminine çekmeleri yüzünden Kur'an ve Sünnetten delil getirme yöntemine baş vurmuştur.¹²

Demek ki Mu'tezile, tevhid ve adâlet prensiplerinin temelde aklî olduğunu, naklîn ise bunu teyid etmek üzere geldiğini, dolayısıyla naklîn sıhhatinin akıl deliline göre belirlenmesi ve nakilde bulunan ama akıl deliliyle çelişen unsurların te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/915) konuyla ilgili “tevhid ve adâlet hakkında Kur'an'da vârit olan sâir bilgiler, akıllardakini tekit etmek üzere gelmiştir. Bundan dolayı ilk başta bunları delil kabul ederek, bunlarla istidlâlde bulunmak mümkün değildir” demektedir.¹³ Buna göre Mu'tezile'nin “tevhid esasına hâlel getirmediği müddetçe rü'yetullah meselesinde, akıl ve nakilden birlikte delil getirilebilir” söyleminde bir çelişki görülmemektedir. Çünkü Mu'tezile bunu söylerken, akla nisbetle nakle bir öncelik tanımamakta, bilakis Allah'ın görülmemesi meselesinde, akli ve nakli eşit delil olarak görmektedir.¹⁴

Ancak rü'yetullahı kabul etmeme meselesi, bir tarafta Mu'tezile düşüncesinin birinci esası olan tevhid prensibiyle ilintiliyken, diğer tarafta Allah'tan

⁸ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 191 vd.

⁹ bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 233.

¹⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, (Rü'yetu'l-Bari) tahkik Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefa Ganimi, IV, 174-175; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 193.

¹¹ bk. Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 174-175; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 193.

¹² Ebû Zeyd, *İtticâh*, aynı yer.

¹³ bk. Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 174-175; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 193.

¹⁴ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 194.

nefyedilmesi gerekli olmayan medih ve övgü sıfatlarıyla ilişkilidir. Yani eğer Allah, kendisini görülemez şeklinde nitelendirip övdüyse, O'nun görüleceğini iddiâ etmek, Allah'ın kendisini nitelendirdiği ve övdüğü şeyi kendisinden nefyetmektir. Böylece Mu'tezile, Allah'ın kendi zatını övmesini, fiilî ve zâtî sıfatlarla ilişkili olanlar olmak üzere iki grupta toplamaktadır.¹⁵ Medih sıfatlarından bir kısmının isbatı, bir kısmının ise nefyiyle Allah'a övgü gerçekleşmektedir. Allah'ın, varlığı ve isbatıyla övülüp fiile dönük olan sıfatlar da kendi içerisinde iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruptakilerin nefyi Allah hakkında noksanlık gerektirirken, ikinci gruptakilerin nefyi Allah için eksiklik sayılmamaktadır. Yine Allah'ın, nefyi ile övüldüğü fiilî sıfatlar da iki kısma ayrılmaktadır. Birincinin isbatı, Allah hakkında eksiklik addedilirken -Mu'tezile'ye göre zulmün Allah'tan nefyi bu kısma dahildir- ikinci grubun isbatı ise noksanlık sayılmamaktadır. Allah'ın inanmayı cezalandırmamakla övülmesi gibi. Fakat eğer Allah, bu kimseyi cezalandırırsa bu da, O'nun için noksanlık gerektirmemektedir.¹⁶

Zâtî sıfatlarla ilişkili olan şeylerle Allah'ı övmek ise üç çeşittir. Birincisi Allah'ı kadîm olmakla medh etmek gibi gerçekte isbatı, O'nun için bir övgüdür. Bunun nefyi ise Allah için noksanlık gerektirir. İkincisi Allah'ı alim, kadir ve hayy olarak nitelendirmemiz gibi bunlarla övülmesi, isbat yerine geçmektedir. Bunun da yokluğu, Allah hakkında eksiklik gerektirmektedir. Üçüncüsü ise Allah'tan unutkanlığı ve görülmeyi nefyetmek gibi bunlarla övülmesi, isbatın zıddı ile olmaktadır. İlk iki kısmın tersine bunların isbatı, Allah için noksanlığı gerektirmektedir.¹⁷ Görüldüğü gibi Mu'tezile, Allah'ın unutmaması ve uyuklamaması gibi görülmemesi gerektiğini savunurken de, O'nun, Kur'an'da kendi zatını görülmemekle övme gerçeğine dayanmaktadır. Bundan dolayı Mu'tezile tasavvurunda rü'yetullahın isbatı, Allah için eksiklik gerektirdiği için nefyedilmedir. Bu konuda Mu'tezile'nin Kur'an'dan getirdiği en güçlü kanıtı, "O'nu gözler idrâk etmez, gözleri O idrâk eder, O latîftir, habîrdir"¹⁸ âyetidir.

Mu'tezile, bu âyeti Allah'ın zâtî sıfatlarıyla ilişkilendirmede ısrarlıdır. Çünkü onlara göre Allah, bir fiil işlediğinden dolayı görülemez değildir. Bilakis O, zatı gereği görülemezdir. Dolayısıyla O'nun görülemezlikle nitelendirilmesi ve bununla övülmesi, O'nun zâtî sıfatlarıyla alakalıdır.¹⁹ Buna göre Mu'tezile tasavvurunda Allah'ın zatına yönelik olmak üzere görülmesinin nefyi, kendisi için medih olunca, bunun isbatı ise O'nun hakkında eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Çünkü eğer Allah'ın görülmesinin isbatı, O'nun için noksanlık olmasaydı,

¹⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 238; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 191.

¹⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 238; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 192.

¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 238; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 192 vd.

¹⁸ el-En'âm 6/103.

¹⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 239 vd.

görülmesinin nefyi de medih ve övgü olmazdı.²⁰ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin övgü düşüncesi, onların tevhid, tenzih ve Allah'ın cisimlere benzerliğini nefyetme fikriyle doğrudan bağlantılıdır.²¹

Yine Mu'tezile'ye göre Allah'ı övme, O'nu sadece görülmemek şeklinde nitelendirmekle gerçekleşmez, belki âyette vurgulandığı gibi gören, fakat görülmeyen olarak vasıflandırmakla ancak gerçekleşir. Çünkü ancak bu şekilde, kendisiyle diğer yaratıklar arasındaki fark da belirgin hale gelmiş olur.²² Demek ki rü'yetullah meselesinde Allah'a nisbetle övgünün gerçekleşmesi, O'nun diğer yaratıklardan ayrı olarak değerlendirilmesine ve nitelendirilmesine bağlıdır. Çünkü bizler gibi, zat ve eşya dediklerimizin bir kısmı, hem görür hem de görülür. Mâdum, yani yok olarak düşündüklerimiz ise ne görür ne de görülür. Cemâdâta gelince; görülür, fakat görmez. Allah ise görülemez, yalnız O, her şeyi görür. Bu nedenle Mu'tezile düşünce sisteminde "... O, yedirir fakat yedirilmez..."²³ âyetinde de vurgulandığı gibi Allah ancak bu şekilde nitelendirildiğinde, övgü gerçekleşmiş olur.²⁴

Sonuç olarak, İslâm düşünürleri arasında çok tartışmalı problemlerden biri olan rü'yetullah konusunun ayrıca Allah'ın cisimleştirilmesi meselesiyle de yakından ilgili olduğu söylenebilir. Bu durumda, Allah'a zâhiren cihet, mekân, el ve yüz isnat eden âyet metinlerinin, Kur'an'da mecâz olmadığı yaklaşımına binaen oldukları şekliyle anlaşılması mı,²⁵ yoksa Allah'ın cisim veya cisimlere ait vasıflarla nitelendirildiği varsayımıyla bu tür metinlerin te'vil edilmesi gerektiğini mi savunacağız?²⁶ Bu çok genel iki yaklaşım arasında daha pek çok farklı anlayışın da olduğu bilinmektedir. Mücessime, Allah'ı hâdis olmayan bir cisim şeklinde görerek cihet, el ve yüz lafızlarını hakiki bir nisbetle O'na nisbet ederken, Rafizîler diye isimlendirilen aşırı gruplar ise tanrıyı, heyet ve sûret sahibi, hareket eden ve duran cisim olarak nitelendirmektedir. Kadı Abdülcebbar, Allah'ı cisim olarak nitelendirmesinden ötürü bu bakış açısına göre rü'yetullahın câiz olduğunu kabul ederken, bunu tartışmaya değer bile görmemektedir.²⁷ Eş'ari ise rü'yetullahı mümkün görmekte, keyfiyetsiz bir şekilde Allah için vecih, el ve yüz isbat etmekte ve bu anlamda Kur'an'da vârit olan âyet metinlerinin te'vilini

²⁰ a.g.e., aynı yer.

²¹ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 192.

²² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 238.

²³ el-En'âm 6/14.

²⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 236-237; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 192-193.

²⁵ bk. Zerkeşi, *Burhân*, II, 272.

²⁶ bk. Fahrüddin Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, XXXI, 174-175; Halid b. Osman e's-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr rivâyeten ve dirâseten*, 1415/1997, II, 673-675.

²⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 232-233.

kabul etmemektedir.²⁸ Buna rağmen Râzî (v. 606/1210)'nin bu tür âyetlerin te'vilini gerekli gördüğü (ve yerine göre akli, nakle takdim ettiği) bilinmektedir.²⁹ Mu'tezile ise vecih, yed, istivâ, cihet ve cenb gibi zâhiren Allah'ı cisim olarak niteleyen vasıflarla vârit olan metinlerin mecâz olduğunu düşünerek te'vil edilmesi gerektiğini belirtmekte, dolayısıyla rü'yetullahı hem dünyada hem de âhirette nefyetmektedir.³⁰ Bu yorumlama şekli de, bütün anlamlarıyla Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih etmeye büyük önem atfeden Mu'tezile düşüncesiyle uyum göstermektedir.

Buna göre Mu'tezile, Kur'an metnini kendi öğretileri doğrultusunda yorumlamaya giderken üç temel esasa dayanmaktadır. Her şeyden önce Mu'tezile, kendi düşüncelerini ve görüşlerini destekleyen nasları, mânâya delâleti açık olan muhkem âyetler olarak kabul ederken, muhâliflerinin görüşlerini kuvvetlendiren nasları ise, te'vil edilmesi gerekli olan müteşâbih âyetler olarak değerlendirmektedir. Mu'tezile, bu te'vil metoduyla aklen inandıklarına tezat teşkil eden metinleri, müteşâbih türünden kabul etmek sûretiyle onları kendi düşünce sistemi çerçevesinde yorumlama olanağını yakalamaktadır. Bu şekilde hareket eden Mu'tezile muhâliflerinin delil getirdikleri nasları, kendi anlayışlarını destekleyecek biçimde yorumlamaya da muvaffak olmaktadır. Ayrıca Mu'tezile, akli esas alan yaklaşımları sayesinde, muhâliflerinin görüşlerine zâhiren destek veren naslarla kendi görüşleri arasında oluşan çatışmaları da tevil yöntemiyle aşmayı başarmıştır. Aslında Mu'tezile, nası doğru anlamayı kendi tekelinde görür ve dışındakilerinin buna ehil olmadığını düşünür. Çünkü Mu'tezile'ye göre nası anlayabilmenin öncelikli şartı, "Allah'ın adâlet ve tevhidi" akli ilkesini peşinen kabullenmekten geçer. Halbuki muhâlifleri, bütün kötülükleri Allah'a isnat etmekle bu ilkeyi ihlâl etmiş, dolayısıyla doğru bilgiye giden yolu kendilerine ebediyen kapatmış oluyorlar. Son tahlilde Mu'tezile, te'vil ve mecâz silahını kuşanarak muhâliflerinin nasları anlayabilecek donanımdan mahrum olduğunu ve metinleri doğru anlamının da ancak kendi yöntemleriyle mümkün olabileceğini iddiâ etmiştir.³¹

3. Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî'nin Rü'yetullah ile İlgili Âyetleri Yorumlama Yöntemi

Kadı Abdülcebbar, usûl-i hamse diye isimlendirilen Mu'tezile düşüncesinin beş esas prensibi hakkındaki değerlendirme ve yorumlamalarında birinci derecede kelâm âlimi olmasının bir sonucu olarak, geniş bir şekilde soyut felsefi izahlara

²⁸ Kadı Abdülcebbar, *Fazlu'l-itizâl ve tabakâü'l-Mu'tezile* (tahkik Fuad Seyyid), s. 149.

²⁹ bk. Râzî, *Tefsir*, XXXI, 174-175; Süleyman b. Salih b. Abdilaziz, *Mevkûfû'l-mütekillimîn mine'l-istidlâl bi nassi'l-Kitâb ve's-Sünne*, 1416/1996, I, 30-31.

³⁰ Kadı Abdülcebbar, *Fazlu'l-itizâl*, s. 149.

³¹ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 194.

girişmekte ve te'villerinde kendileri gibi düşünmeyenlere karşı Zemahşerî'ye nisbetle daha sert bir tavır sergilediği izlenimini verebilmektedir. Aslında önceki Mu'tezile kelâmcılarına göre Kadı Abdülcebbar için de, kalemini yumuşattığı düşüncesini belirten araştırmacılar yok değildir.³² Ancak buna rağmen kendi gözlemlerimize göre onun, Ehl-i Sünnet mevzubahis olduğunda, Zemahşerî'ye nisbetle daha sivri olduğu söylenebilir.

Kelâm bilgini olmaktan ziyâde bir müfessir olarak öne çıkan Zemahşerî ise Mu'tezile tarihinde bir dönüm noktasıdır. Kendi dönemine kadar gelişen Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmaları usta bir kalemle birleştiren Zemahşerî, geniş kelâmî ve felsefî izahlara girmeden âyetleri usûl-i hamseye uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Neticede Zemahşerî bir müfessir olarak âyetleri tefsir ederken, öncelikle kelâmcı olarak öne çıkan Kadı Abdülcebbar kadar konumu gereği muhâlifleri ile sert tartışmalara girme durumunda kalmamaktadır. Çünkü o, Kadı Abdülcebbar gibi âyetleri sadece kelâmî yönleriyle ele almamış, kıraatlar ve nüzul sebepleri başta olmak üzere bir müfessirin aktarması gereken bütün konuları tartışmıştır.³³

Zerkanî'nin; Kadı Abdülcebbar'ı görüşlerinde aşırı ve Mu'tezile'nin bütün düşüncelerini açık seçik seslendiren, Zemahşerî'yi ise fikirlerinde ölçülü ve düşüncelerini gizleyen şeklindeki nitelendirmesini³⁴ anlamlandırmak, kanaatimizce, birincisinin kelâm, ikincisinin tefsir bilgini olduğu göz önünde bulundurulmadan mümkün gözükmemektedir. Bizim kendi düşüncemize göre bu birbirinden farklı iki yaklaşım tarzı, bütünüyle metodolojiden kaynaklanmaktadır. Zira Kadı Abdülcebbar kelâm, Zemahşerî ise tefsir çerçevesinde meseleyi ele almıştır. Bununla beraber, Zemahşerî'nin de Ehl-i Sünnet için zaman zaman "bir topluluk ki kendi hevâsını sünnet diye isimlendirdi, ömrüme yemin olsun ki (bunlar), hayvan ile eşdeğer bir topluluktur..."³⁵ gibi çok aşırı ithamlarda bulunduğu görmek mümkündür. Demek ki Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî arasında var olduğu zannedilen bu farklı yaklaşım, düşüncemize göre büyük oranda metodoloji endekslidir. Muhtemelen Zemahşerî'nin tefsiri *Keşşâf*'ın, Ehl-i Sünnet bilginleri arasında bu denli kabul görmesinin bir sebebi de, onun öne çıkan bu tefsir metodolojisidir.

³² Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin mukaddimesi, Kahire, 1416/1996, s. 30-36.

³³ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 201.

³⁴ Muhammed Abdülazim ez-Zerkanî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, II, 96; ayrıca bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire, 1409/1989, I, 348 vd.

³⁵ bk. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, II, 156.

4. Rü'yetullahı Kabul Etmeyen Mu'tezile'nin Dayandığı Âyetler

Mu'tezile, Allah'ın aklen görülmesinin mümkün olmadığına hükmederken nakil olarak da "gözler O'nu idrâk etmez, O, gözleri idrâk eder, O, latîftir-habîrdir"³⁶ âyetini, bu düşüncesine delil olarak getirmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet bilginleri "idrâk" ve "rü'yet" sözcüklerinin aynı anlama gelmediğini savunarak, ihâta anlamında Allah'ın gözlerle idrâk edilmesi mümkün gözükmesine de, rü'yeti yani görülmesi için herhangi bir engelin olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü onlara göre âyette geçen "idrâk", bir şeyi her yönüyle kuşatma mânâsına gelen ihâta olup³⁷ "İki topluluk karşılaşınca Mûsâ'nın adamları "biz kuşatıldık" dediler"³⁸ ve "... nihâyet boğulma onu kuşatınca..."³⁹ âyetleri de buna işaret etmektedir. ⁴⁰ 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. Bunun gibi nasıl ki zihinler Allah'ı ihâta edemez derken, Allah hakkındaki mücerret bilgiyi nefyetmeyerek mümkün görüyorsa; 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 olanaksız görmüyoruz.⁴¹

Buna karşı Mu'tezile, "idrâk" ve "ihâta" sözcüklerinin farklı anlam alanlarına sahip olduklarını belirlemek üzere dil eksenli ve hermenötik merkezli tartışmalara girişmektedir. Mu'tezile, idrâkin ihâta olmadığı gibi ihâtanın da ne hakiki ne de mecâzî anlamda idrâk olmadığı kanısındadır. Çünkü sur, şehri ihâta etti yani çevirdi denebilirken, idrâk etti denemez. ⁴² Halbuki iki kelime aynı anlam alanına sahip olsalardı, iki cümlenin de doğru olması gerekirdi. Yine Mu'tezile'ye göre eğer âyette geçen idrâkin ihâta anlamında olduğu iddiâ edilirse, bu takdirde gözler, O'nu ihâta etmediği gibi, O da gözleri ihâta edemeyecektir. Çünkü âyetin iki cümleciğinde de idrâkin, ihâta anlamında olmasını engelleyen sebep aynıdır. Dolayısıyla âyette geçen "idrâk" sözcüğünün, Ehl-i Sünnet'in iddiâ ettiği gibi ihâta anlamında olması mümkün değildir. ⁴³

Mu'tezile daha sonra âyetin mantûk ve lafzının da işaret ettiği üzere mutlak idrâk ile "görmek"le, kayıtlı idrâk arasında anlam ayırımına gitmektedir. "İdrâk" sözcüğü, gözle birlikte kullanıldığında gözün görmesi anlamını ifade ederken,

³⁶ el-En'âm 6/103.

³⁷ bk. Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1413/1993, s. 1211-1212.

³⁸ eř-Şuarâ 26/61.

³⁹ Yûnus 10/90.

⁴⁰ İsmâil b. Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 1986, II, 429-430.

⁴¹ Ahmed b. el-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf* (*Keşşâf* ile beraber), II, 54.

⁴² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 239.

⁴³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 240; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 195.

mutlak olarak kullanıldığında "... nihâyet boğulma onu idrâk edince..."⁴⁴ yani ona yetişince ve "... biz idrâk edildik"⁴⁵ yani ulaşıldık âyetlerinde de olduğu gibi, yetişmek anlamını ifade etmektedir. Buna göre Mu'tezile düşüncesinde "gözler, O'nu idrâk etmez..." cümlecığının, delâlet yolu ile Allah'ın görülemeyeceğini ifade etmesi nedeniyle "gözler O'nu görmez..." şeklinde anlaşılmasında herhangi bir problem yoktur.⁴⁶

"İdrak" sözcüğünün, ihâta etmek veya ulaşmak ya da yetişmek anlamlarından hangisini ifade ettiği bir yana Kadı Abdülcebbar'ın, kelime ve sözcüklerin sıyâk ve sibâka göre farklı anlam kazanabilmelerine olanak sağlayan bu yaklaşımı önemli olmakla beraber bu durumda, âyette geçen "gözler" kelimesi, başka bir problem oluşturmaktadır. Çünkü hem mantûk hem de mefhum açısından gözlerin bütün anlamlarıyla Allah'ı görmesi nefyedilmektedir. Fakat O, gözleri nasıl idrâk edecektir?⁴⁷ İşte bu noktada Mu'tezile, yine dil mantığına sığınmakta ve amaç, görenler olduğu halde "ayaklarım yürüdü, ellerim yazdı ve kulaklarım duydu" cümlelerinde olduğu gibi; burada da "İdrak" kökünün, görmenin âleti olan gözler kelimesine isnat edildiğini iddiâ etmektedir.⁴⁸ Buna göre âyetin anlamı, "görenler O'nu idrâk etmez fakat O, görenleri idrâk eder" demektir.⁴⁹

Ancak "gözler" in, "görenler" le te'vil edilmesi –Allah da görenlerden olduğu için- O'nun da nefsinin görmesini gerektireceğinden Mu'tezile, başka yeni bir problemle karşı karşıya gelmektedir.⁵⁰ Fakat Mu'tezile, "Allah her ne kadar gören olsa da görülmesi mümkün olanı görür, halbuki kendi zatının görülmesi olanaksızdır" demek sûretiyle, aklî bir mantık yürüterek problemi çözmede zorlanmaktadır.⁵¹ Çünkü daha önce de belirtildiği üzere Allah, zatına yönelik olmak üzere adem-i rü'yetle medhedilmektedir. Demek ki yokluğu, Allah'ın zatına dönük olan şeyin isbatı, O'nun için noksanlık olur. Halbuki Allah, eksiklikten münezzehtir.⁵²

Söz konusu âyette geçen "gözler" sözcüğünü, "görenler" le te'vil etmemesi nedeniyle Zemahşerî, Kadı Abdülcebbar'ın düştüğü müşkül durumlara düşmemektedir.⁵³ Gerçekten Zemahşerî'ye göre âyette geçen "gözler" kelimesinin Arapça kökü olan "basar" sözcüğü, Allah'ın görme duyusuna yerleştirdiği ve

⁴⁴ Yûnus 10/90.

⁴⁵ eş-Şuarâ 26/61.

⁴⁶ Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, IV, 144-145; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 195.

⁴⁷ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 195.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 240.

⁴⁹ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 195.

⁵⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 241; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 195-196.

⁵¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 241.

⁵² *a.g.e.*, s. 241; Râzî, *Tefsîr*, XIII, 129.

⁵³ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 196.

idrâk edilenlerin kendisiyle görüldüğü latîf bir cevherdir. Buna göre gözler, O'na taalluk etmez ve O'nu görmez, çünkü O, görülebilir olmaktan zatı gereği münezzehtir. Zira gözler, cisimler ve heyetler gibi dolaylı veya dolaysız olarak bir cihette yer işgal edene taalluk eder. Allah ise idrâk edilenlerle ilgili olarak latîf idrâk sahibi olduğundan, hiçbir müdrikin idrâk edemediği bu latîf cevherleri idrâk eder. Buna rağmen O, gözlerin kendisini idrâk edemeyeceği kadar latîftir. Yine O, her latîf cevherden haberdar olarak gözleri idrâk eder. Böylece hiçbir şey ne kadar latîf olursa olsun, O'nun idrâkinin kapsamı dışına çıkamaz.⁵⁴

Görüldüğü üzere Zemahşerî, âyeti te'vil ederken büyük ölçüde dil yeteneğinden yararlanmakta ve Kadı Abdülcebbar'ın âyette geçen "gözler" sözcüğünü, "görenler" kelimesiyle te'vil etmesinden doğan bir sürü problemden de uzak kalma başarısını gösterebilmektedir. Bunda "leff ü neşr" üslûbuyla⁵⁵ âyetin sonunu başıyla ilişkilendirebilmesi de, ona ayrıca katkıda bulunmaktadır. Buna göre Allah'ın gözlerle idrâk edilmesinin nefyedilmesi, O'nun latîf olma yönünü kuvvetlendirirken; gözleri idrâk etmesinin isbatı ise O'nun habîr olma vasfını güçlendirmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin, gözleri latîf cevherler olarak tanımlaması ve Allah'ın onları idrâk etmesi, cevherlerin görülebilir olduğunu kabul eden Mu'tezile ve özellikle Nazzam'ın düşüncesiyle de uyum göstermektedir.⁵⁶

Bu âyete dayanarak rü'yetullahın imkânsızlığını isbat etmeye çalışan Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet, gözler bu nitelikleriyle her ne kadar Allah'ı göremiyorsa da âhirette şartlar ve nitelikler değişince O'nu görebileceğini belirtmektedir.⁵⁷ Mu'tezile ise Ehl-i Sünnet'in bu itirazına iki şekilde cevap vermektedir. Birinci esasa göre bu âyet, öncesi ve sonrası ile yani sibak ve siyâkiyla Allah hakkında övgü ve sena içermektedir. Âyetin "O, gözleri idrâk eder" cümlecigi, övgü ve medih ile ilgili olduğuna göre Allah'ın görülmesini imkânsız kılan "gözler O'nu idrâk edemez" kısmının da Allah için medih olması gerekmektedir. Âyetin bu şekilde yorumlanmaması durumunda, övgü ve medih olan ile, olmayanın birbirine karışması gerekir ki bu da, mu'ciz olan kelâmullah hakkında düşünülemez.⁵⁸

İkinci olarak Mu'tezile'ye göre bu âyet, geneldir ve belirli bir zaman dilimi ile de tahsis edilmemiştir. Dolayısıyla onların nazarında Ehl-i Sünnet'in bu âyeti dünyadaki zaman ve şartlarla sınırlandırmasını olumlayan herhangi bir delil

⁵⁴ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 54.

⁵⁵ Nesir veya nazım şeklindeki anlatımda önceden zikredilen unsurların her biriyle ilgili öğeler getirme anlamında bedî' sanatı. bk. İsmail Durmuş-Yekta Saraç, "Leff ü neşr", *DİA*, XXVII, 122; ayrıca Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, s. 193.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 196.

⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, XIII, 128.

⁵⁸ bk. Râzî, *Tefsîr*, XIII, 127; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 197.

yoktur.⁵⁹ Asıl olan madem ki Allah zaman belirtmeksizin gözlerle görüleceğini genel nefiyle olumsuzlaştırmıştır, bu takdirde O'nun hiçbir durumda görülmemesi esastır. Bu konuda dünya ve âhiret arasında herhangi bir fark olmadığı gibi, dünyanın belirli zaman dilimleri arasında da bir ayrımın olmaması gerekir. Aynı zamanda bu âyet ile Allah'ın "uyku ve gafleti",⁶⁰ "eş ve çocuğu"⁶¹ ve "benzerliği"⁶² kendi zatından olumsuzlamak sûretiyle kendisini övdüğü diğer âyetler arasında da fark yoktur. Allah, bütün bunların olumsuzuyla kendisini övdüğüne göre, bunların isbatı, kendisi için sadece eksiklik olur. Halbuki noksan olan sıfatlar, Allah hakkında ne dünyada ne de âhirette mümkündür. Buna göre Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülmemesi gerekmektedir.⁶³

Râzî ise, Mu'tezile'nin bu âyeti Allah'ın görülemeyeceğine dair düşüncesine delil olarak getirmesine birkaç noktadan itiraz etmektedir. Ona göre Mu'tezile rü'yetullahı olumsuzlarken, bunu Allah'ın zâtî sıfatlarıyla ilişkilendirmeye özellik- le dikkat etmesi, onların düşüncesine göre Allah, zulmetmeye gücü yettiği halde, bazı âyetlerde de vurgulandığı gibi⁶⁴ kullarına karşı zulmedici olmamakla kendisini övmesindedir. Buna göre Râzî'nin çıkarsamasında, Mu'tezile'nin rü'yetullahı olumsuzlaştırırken bunu, Allah'ın zâtî sıfatlarıyla ilişkilendirmeye dikkat etmesi, çıkması muhtemel bir çelişkiyi gidermeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵

Yine Râzî'nin bakış açısına göre gözün idrâki ile rü'yet, aynı anlamı ifade etmemektedir. Ona göre idrâk sözcüğü, lügatte Arapça karşılıklarıyla "luhûk ve vusûl" yani "ulaşmak" anlamındadır. Râzî, idrâkin bu mânâya geldiğini isbat sadedinde Mu'tezile'nin kendi düşüncelerini desteklemek üzere mürâcaat ettiği Kur'an âyetleri yanısıra,⁶⁶ Arapça birçok kullanım şekline de başvurmuştur. Bütün bunlardan Râzî'nin çıkardığı sonuç şudur; görülen için bir sınır ve nihâyet varsa ve göz de onu bütün yönleriyle idrâk ediyorsa bu durum, ihâta olur ve bu görme şekli de idrâk olarak isimlendirilir. Fakat eğer göz, görüleni bütün yönleriyle ihâta etmiyorsa bu görme biçimi, ihâta olarak isimlendirilemez. Buna göre Râzî'nin düşüncesinde mutlak görme cins olup, ihâtalı ve ihâtasız olmak üzere iki

⁵⁹ Bazı bilginler ise bir hükmün bir şeye tahsis edilmesi, aynı zamanda o hükmün farklı şartlarda ve zamanlarda ayrı olmasını gerektirdiği düşüncesindedir. Buna binâen bu âyete göre Allah dünya gözüyle görülmese de, kıyamette O'nun yaratacağı başka bir duyu organıyla görülecektir. bk. Râzî, *Tefsîr*, XIII, 126.

⁶⁰ el-Bakara 2/255.

⁶¹ el-En'âm 6/101.

⁶² eş-Şûrâ 42/11.

⁶³ Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 150-151; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 197.

⁶⁴ bk. "... Allah, kullarına zulmetmek istemez..." , "... Rabb'in asla kullarına zulmedici değildir..." vb. el-Mü'min 40/31; Fussilet 41/46.

⁶⁵ Râzî, *Tefsîr*, XIII, 127.

⁶⁶ bk. Yûnus 10/90; eş-Şu'arâ 26/61.

gruba ayrılmaktadır. İhatalı görme, idrâk olarak tanımlanırken bunun olumsuz, rü'yetin iki çeşidinden sadece birinin nefyini ifade eder. Çünkü nev'in nefyi, cinsin nefyini gerektirmemektedir. Demek ki Râzî'nin tasavvurunda Allah'ı idrâk etmeyi olumsuzlamak, rü'yetullahı olumsuzlamayı gerekli kılmamaktadır.⁶⁷

Görüldüğü gibi Râzî'nin düşüncesinde idrâk, rü'yete göre daha özel ve daha dar bir alanı kapsamaktadır. Buna göre daha özel olanın isbatı, daha genel olanın isbatını gerektirirken; birincisinin nefyi ise ikincisinin nefyini gerektirmemektedir.⁶⁸ Râzî ve diğer Ehl-i Sünnet bilginleri bu âyetin âmm (genel), rü'yetullahın varlığına delâlet eden diğer âyetlerin ise hâss (özel) olduğu ve hâssın, âmma göre öncelikli olması gerektiği esasından hareket ederek, Allah'ın keyfiyetsiz bir şekilde görülmesinin mümkün olduğunu isbata çalışmaktadırlar.⁶⁹

Öyle anlaşılıyor ki Râzî'nin bütün çabası, Mu'tezile'nin rü'yetullahı olumsuzlama düşüncesini üzerine inşa ettiği bu âyeti, onlar tarafından kullanılabilir olmaktan çıkarmaktır. Bu amacına ulaşmak gayesiyle Râzî'nin; kelâm, mantık ve dil ile ilgili bütün yeteneklerini ustaca kullandığını görüyoruz. Ona göre eğer Allah zatı gereği görülmüyorsa, görülmesini olumsuzlamakla övgü gerçekleşmiş olmaz. Övgü ve medih, ancak görülmesi mümkün olduğu halde eğer O, gözlerin kendisini görmesini engellerse ancak gerçekleşir.⁷⁰ Buna göre sade nefiy ve sırf olumsuzluk, medhin sebebi olamaz. Aksine nefiy, övgü ve medih sıfatlarından birisinin varlığına delil olduğu sürece övgü gündeme gelir. "... O'nu ne gaflet basar, ne uyku..."⁷¹ ve "... halbuki O, besliyor; fakat kendisi beslenmiyor..."⁷² âyetleri de buna işaret etmektedir. Çünkü cemâdât hakkında da gaflet ve uyku düşünülmeyeceği gibi ne yerler ne de içerler. Halbuki bu özellikleri, onlar için medih ve övgü sebebi değildir. Bu olumsuzlama; bütün malumatı bilen, nefsiyle kaim ve zatiyla her şeyden müstağni olan sadece Allah hakkında övgü olabilir.⁷³ Buna göre idrâk âyeti, olumlu bir mânâyâ delâlet etmeksizin övgü olarak değerlendirilemez. Demek ki âyet, Râzî'nin çerçevesini çizdiği bu mantıkla anlaşıldığında, Mu'tezile düşüncesini desteklemesi bir yana, büsbütün onların düşüncesi aleyhine kullanılabilen yeni bir forma girebilmektedir.

Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin imkânsızlığı bağlamında getirdiği ikinci delil ise, Mûsâ kıssasında bahsi geçen ve Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğine karşı,

⁶⁷ Râzî, *Tefsîr*, XIII, 127-128.

⁶⁸ Râzî, *Tefsîr*, XIII, 128.

⁶⁹ bk. Râzî, *Tefsîr*, XIII, 128-129; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (tlk. Muhammed İbrahim el-Hafnavi; tahkik Mahmud Hamid Osman), Kahire, 1416/1996, VII, 56-59.

⁷⁰ Râzî, *Tefsîr*, XIII, 129.

⁷¹ el-Bakara 2/255.

⁷² el-En'âm 6/14.

⁷³ bk. Râzî, *Tefsîr*, XIII, 129 vd.

Allah'ın kendisini görmesinin mümkün olmadığını belirten âyetlerdir. Önceki Mu'tezile bilginleri, rü'yetullahı mümkün kıldığı düşüncesiyle bu âyeti te'vil edilmesi gereken müteşâbihlerden kabul ettikleri halde Kadı Abdülcebbar, bunun Allah'ın görülemeyeceğini ileri süren Mu'tezile tasavvurunu desteklediği kanaatindedir.⁷⁴ Zemahşerî'nin ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (v. 226/840) ve Ebû Ali el-Cübbai (v. 303/915) gibi Kadı Abdülcebbar (v. 415/1024)'dan önceki Mu'tezile bilginlerinin, Mûsâ'nın; "... Rabbim bana kendini göster, sana baka-yım..."⁷⁵ sözünü müteşâbih kabul ederek, Allah ile ilgili bütün şüpheleri ortadan kaldıran ve yakın bilgi derecesine ulaştırılan zaruri bilgiyi elde etme isteği şeklinde yorumlamalarını, ikinci derecede önemli başka bir tefsir olarak sunması, kanaatimizce dikkat çekicidir.⁷⁶

Aynı şekilde Zemahşerî'nin "... ve Allah Mûsâ'ya da konuşmuştu."⁷⁷ âyetinde sadece kendi düşünce sistemine uymadığı için cumhurun okuma biçiminden ayrılarak, sahih olmayan bir kıraatla konuşma fiilinin fâilini, Mûsâ olarak belirtmesi, yine üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.⁷⁸ İbn Kesir (v. 774/1373), Allah'ın Mûsâ veya başka biriyle konuşmasını mümkün görmeyen bir grup Mu'tezile'nin âyette geçen konuşma fiilinin fâilini Mûsâ yapmaya kalkıştığını, ne var ki "... Rabbi ona konuşunca..."⁷⁹ âyetinin buna kesinlikle imkân vermediğini belirtmektedir.⁸⁰ Fakat buna rağmen Zemahşerî'nin bazı aşırı Mu'tezile bilginlerinin âyetteki "k-l-m" kökünün anlamını, yaralama şeklinde vermelerini, tefsirde bid'at olarak değerlendirmesi kanaatimizce önemlidir.⁸¹ Râzî ise böyle bir anlamlandırma çabasını, bâtil tefsir kabîlinden görmektedir.⁸² Ayrıca bilginlerin büyük bir kısmı, önceki âyette olduğu gibi fiilin kendi kökünün mastarı ile tekit edilmesi halinde bunun kesinlikle mecâz değil, hakiki anlama yorumlanacağını ifade etmektedir.⁸³

⁷⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 264-265.

⁷⁵ el-A'râf 7/143.

⁷⁶ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 156-157.

⁷⁷ en-Nisâ 4/164.

⁷⁸ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 591; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 20-21; İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 587-588; Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Bir Ehl-i Sünnet İsnadı", *Marife*, 3/3, 2003, s. 231.

⁷⁹ el-A'râf 7/143.

⁸⁰ İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 588; ayrıca bk. Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, İstanbul II, 627; Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fî ma'ânî't-tenzîl*, İstanbul II, 627-630; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, İstanbul II, 627.

⁸¹ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 591.

⁸² Râzî, *Tefsîr*, XI, 109.

⁸³ bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 20-21; Hâzin, *Lübâb*, II, 209; İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 588; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Riyad 1422/2001, s. 407-408.

Bilindiği üzere Mu'tezile düşüncesinde, Allah'ın tevhid ve adâlet ilkesi hakkındaki bilgi, akıl esaslı olup nakle dayanmamaktadır. Âyette belirtildiği gibi eğer gerçekten Peygamber Mûsâ, Allah'ı görme isteğinde bulunduysa şu halde onun bu isteği, Allah'ı sıfatlarıyla bilmediği anlamına gelmektedir.⁸⁴ Zemahşerî'nin tabiriyle Vâsıl b. Atâ (v. 131/749), Amr b. Ubeyd (v. 144/761), Nazzam (v. 221/836), Ebü'l-Hüzeyl (v. 226/840) ve diğer bütün mütekellimlerden Allah hakkında daha bilgin olan Mûsâ'nın, rü'yetullah gibi O'ndan câiz olmayan bir istekte bulunması düşünülemez.⁸⁵ Buna göre âyette Mûsâ'nın Allah'tan istediği şey, rü'yetin dışında başka bir şey olmalıdır. Dolayısıyla Mu'tezile, ya önceki bilgilerin yaptığı gibi bu âyeti müteşâbih görerek te'vil edecek, ya da Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî'nin metoduna uyarak, âyeti muhkem kabul edecek ve kendi görüşlerini destekleyecek şekilde anlamlandıracaktır.⁸⁶

Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî'ye göre bu âyet, birkaç yönden Allah'ın görülemeyeceğine dair Mu'tezile düşüncesini desteklemektedir. Mûsâ'nın "... Rabbim kendini bana göster, sana bakayım..."⁸⁷ isteğine mukabil Allah'ın, sürekli olumsuzluk anlamı ifade eden "len" edatını kullanarak "... beni asla göremeyeceksin..." demesi, rü'yetullahın hiçbir şekilde ne dünya ne de âhiret şartlarında gerçekleşmeyeceğini göstermektedir.⁸⁸ Bazı âyetlerden de yararlanarak⁸⁹ "len" edatının sürekli olumsuzluk mânâsına geldiğine itiraz eden Ehl-i Sünnet'e karşı çıkan Kadı Abdülcebbar, "len" edatı sürekli olumsuzluk için vaz'edildiği halde bunun, onun sadece hakiki anlamda kullanılacağı, hiç mecâzî anlamda kullanılmayacağı mânâsına gelmeyeceğini de özellikle belirtmektedir.⁹⁰

Ayrıca Mu'tezile, "... sen beni asla göremeyeceksin. Fakat şu dağa bak! Eğer o yerinde durursa sen de beni görürsün..."⁹¹ âyetindeki bu üslûba işaret ederek Allah'ın; Mûsâ'nın kendisini görmesini, dağın istikrar bulmasına bağlamasını şart yönünden değil, aksine "... deve iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremezler..."⁹² âyetindeki gibi, gerçekleşmesi aklen hiç mümkün olmayan bir şeye taalluk etmek olduğunu düşünmektedir.⁹³ Daha sonra Kadı Abdülcebbar, bu tür kullanım biçiminin Arap dilindeki varlığı ve örnekleri hakkında bilgi verirken;⁹⁴

⁸⁴ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 197.

⁸⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 154.

⁸⁶ bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 264-265; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 151-157; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 197-198.

⁸⁷ el-A'râf 7/143.

⁸⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 264; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 154.

⁸⁹ bk. el-Bakara 2/95; ez-Zuhruf 43/77.

⁹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 264.

⁹¹ el-A'râf 7/143.

⁹² el-A'râf 7/40.

⁹³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 265; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 198.

⁹⁴ Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 162; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 198.

Zemahşerî ise bu kullanımın, rü'yetullahın varlığını gerçekleştirecek ve olmayacak bir şeyin varlığına bağlamak olduğunu belirtmektedir.⁹⁵

Ehl-i Sünnet, Mûsâ'nın Allah'ı bizzat kendisi için görmek istediğini ve bu talebini de bunun gerçekleşmesi yönünde Allah'a iletmiş olduğunu, ancak bu makul isteğin Allah tarafından kabul görmemesinin sebebinin; Mu'tezile'nin iddiâ ettiği gibi O'nun görülmesinin mümkün ve câiz olmamasından değil, belki Mûsâ'nın istememesi gereken bir zamanda yani dünya şartlarında, böyle bir istekte bulunmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁹⁶ Nitekim âyette mütekellim zamirleri kullanılarak "... Rabbim kendini bana göster, sana bakayım..." denmesi de, Mûsâ'nın bu talebini bizzat kendi şahsı için iletmiş olduğunu açıkça göstermektedir.

Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî, âyetteki "nazar" fiilinin "ilâ" harfi cerrihle kullanıldığında bunun, kesin olarak gözün görmesi anlamına gelmesi gerektiğinden hareket ederek âyeti müteşâbih kabul eden bir grup erken dönem Mu'tezile bilginlerinden ayrılmış ve bunu, rü'yetullah ile ilgili kendi düşüncelerini destekleyen muhkem âyetlerden kabul etmişlerdir.⁹⁷ Ancak bu durumda Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî, cevaplandırmaları gereken birkaç problemle karşı karşıya kalmaktadırlar: Mûsâ bir peygamber olarak aklen Allah hakkında neyin câiz ve neyin câiz olmadığını bilmesi gerekirken – Mu'tezile tasavvurunda kesinlikle rü'yetullahın mümkün olmadığını da bilmesi gerekmektedir- nasıl olur da Rabb'inden kendisine görünmesini isteyebilir?⁹⁸ Bu noktada Mu'tezile kaynaklarında "... ey Mûsâ, biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız..."⁹⁹ ve "... Allah'ı bize açıkça göster..."¹⁰⁰ âyetleri delil gösterilerek, Mûsâ'nın kavminin inat edip Allah'ı kendilerine göstermedikçe ona inanmamakta ısrar ettiklerini, bunun üzerine Mûsâ'nın mîkat için kavminden yetmiş kişiyi seçtiğini¹⁰¹ ve "... Rabbim kendini onlara göster ki sana baksınlar..." diyeceğine, kendi lisanıyla kendisi için istiyormuşçasına "... Rabbim kendini bana göster, seni göreyim..." dediği nakledilmektedir.¹⁰² Mu'tezile, bu olaydan sonra Mûsâ'nın Allah'tan özür dileyerek "... İçimizdeki bilgisizlerin yaptığı kötülükler yüzünden bizi helâk mi edeceksin?..."¹⁰³ deyişini de bu görüşlerine delil olarak sunmaktadır.¹⁰⁴ Fakat Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin ortaya çıkan bu çelişkiyi gidermek için yaptığı sa-

⁹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 154-155.

⁹⁶ Râzî, *Tefsîr*, XIV, 230-231; İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, II, 152.

⁹⁷ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 199.

⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 153-154.

⁹⁹ el-Bakara 2/55.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/53.

¹⁰¹ bk. el-A'râf 7/155.

¹⁰² bk. Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 164; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 153; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 200.

¹⁰³ bk. el-A'râf 7/155.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 153; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 200.

vunmayı makbul görmemekte ve müfessirlerin çoğunluğunun bu âyetin, buzağıya tapanlar hakkında indiğini söylediğini belirtmektedir.¹⁰⁵

Mu'tezile'ye göre eğer rü'yetullah câiz olsaydı, kavmi hazır iken Mûsâ'nın izinsiz bir şekilde Allah'ı görmek istemesinden ötürü yaptığından pişmanlık duyarak tövbe etmesi ve ben ilk inananlardanım demesi gerekmezdi.¹⁰⁶ Demek ki Mûsâ istememesi gereken bir şey istedi ki, bundan pişmanlık duyarak tövbe etmek zorunda kaldı. Buna karşı Ehl-i Sünnet ise Mûsâ'nın tövbe etmesini, Allah'ı zamanından önce yani dünyada izni olmaksızın görmek istemesine bağlamaktadır.¹⁰⁷

Buraya kadar anlattıklarımızdan hem Mu'tezile'nin hem de Ehl-i Sünnet'in, âyeti kendi düşünceleri doğrultusunda anlamlandırırken ve yorumlarken çok da fazla zorlanmadıklarını söyleyebiliriz. Gerçekten orta uzunlukta olan bu âyet, kendi içinde her iki gruba da, doğruluk ve haklılık payı değişmekle birlikte yeterince materyal sunması açısından ilginçtir. Düşüncemize göre bu anlamıyla söz konusu âyeti, Kur'an'ın müteşâbihâtına dahil etmek mümkün olduğu gibi bunu, muhkem âyetlerden saymak da mümkündür. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın Mu'tezile tasavvurunu destekleme bağlamında âyeti muhkem kabul etmesini ve erken dönem Mu'tezile bilginlerinin bunu müteşâbih olarak değerlendiren yorumlamalarına değer atfetmemesini; Zemahşerî'nin ise âyeti muhkem addetmekle birlikte, müteşâbih sayan bilginlerin te'villerini ikinci derecedeki tefsir veya ikincil anlam şeklinde sunmasını önemseyişimizi ifade etmek isteriz. Bütün bunlara rağmen Kur'an'ın zâhir formu mevzubahis olduğunda Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezile kadar tevile başvurmak durumunda kalmadığını söylemek, kanaatimize göre yanlış olmaz.

5. Rü'yetullahı Kabul Eden Mu'tezile Karşıtlarının Dayandığı Âyetler

Daha önce de belirttiğimiz gibi Mu'tezile, rü'yeti kabul etmeyenlerin düşüncesini zâhir yönüyle destekleyen âyet metinlerini muhkem kabul edip buna göre anlamlandırmanın yanı sıra, muhâliflerinin görüşlerine delil olarak getirdikleri veya zâhirleri itibariyle onların fikirlerine uyum sağlayan metinleri ise müteşâbih olarak niteleyip onları te'vil cihetine gitmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet birkaç sebepten dolayı "Nice yüzler vardır ki o gün parlayacak, rablerine bakacaklar"¹⁰⁸ âyetinin, açık bir şekilde inananların kıyamette Allah'ı göreceklerine işaret ettiğini düşünmektedir. Onlara göre "nazar" kökü, bakmanın âleti olan "vecih" sözcüğüyle kullanıldığında görme mânâsına gelen "rü'yet" dışında bir anlam ifade

¹⁰⁵ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, II, 152; ayrıca bk. Hâzin, *Lübâb*, II, 644; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 280-282; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 249-250.

¹⁰⁶ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 155; Râzî, *Tefsîr*, XIV, 233; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 201.

¹⁰⁷ bk. Râzî, *Tefsîr*, XIV, 234; İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, II, 155-156.

¹⁰⁸ el-Kiyâme 75/22-23.

etmemektedir. Yine onlara göre âyette geçen “nazar” fiilinin ism-i fâili, “ilâ” harfi cerri ile geçişli olmuştur. Demek ki “nazar” kökü, “f” harfiyle kullanılırken tefekkür mânâsına geldiği halde, “ilâ” ile kullanıldığında rü'yet anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla “vecih”, bakmak anlamındaki “nazar” ile nitelendirilerek “ilâ” harfiyle geçişli olunca, “rü'yet” dışında bir anlamı muhtemil olamaz.¹¹⁰

Bundan başka Ehl-i Sünnet bu âyetin, cennetliklerin durumu hakkında nazil olduğunu, -“nazar” sözcüğünün intizar yani beklenti anlamına hamledilmesi durumunda ise- bunun, cennet ehli için üzüntüye sebebiyet vereceğinden düşünülemediğini, bundan dolayı âyetteki “nazar” kelimesinin, beklenti ve tefekkür anlamında değil de “rü'yet” mânâsında olması gerektiğini belirtmektedir.¹¹¹ Hamdi Yazır ise Ehl-i Sünnet'in, âyette geçen bakış veya bakma anlamındaki “nazar” kelimesini “rü'yet” mânâsında anlayarak, inananların âhirette cemâlullahı görmelerini isbat etmeye çalıştığını belirtmektedir. “... len terâni...” âyetine dayanarak rü'yetullahı mümkün görmeyen Mu'tezile ise buradaki bakışı, “beklenti” şeklinde anlamıştır. Halbuki Ehl-i Sünnet'in bakış açısına göre amaca ulaşmayan beklentinin neticesi, neşe ve sevinç değil aksine hayal kırıklığı ve elem olacağından; buradaki “nazar” sözcüğünün intizar mânâsında düşünülmesi halinde, âyetin mantûku ve mefhumu arasında giderilmesi mümkün gözükmeyen bir çelişki ortaya çıkacaktır.¹¹² Hâzin ise hak mezhep dediği Ehl-i Sünnet'e göre “rü'yet”in, Allah'ın inanan kullarına bağışladığı bir görme gücü olduğuna, bunda ne ışınların birleşmesine ne de görülenle karşı karşıya gelinmesine gerek olmadığına dikkat çekmektedir.¹¹³

Kadı Abdülcebbar ise Ehl-i Sünnet'in kıyamette Allah'ın görülebileceğine dair düşüncesini üzerine inşâ ettiği bu esasları tartışırken ve nası Mu'tezile tasavvuru çerçevesinde te'vil ederken âyeti parçalamakta, lafızlarının çoğunda hattâ edatlarda bile kendileri için yerine göre can simidi olan mecâz silahını ustalıkla kullanmaktadır.¹¹⁴ Kadı Abdülcebbar, öncelikle “nazar” ve “rü'yet” sözcüklerini aynı mânâda buluşturmaya çalışan Ehl-i Sünnet'e itiraz etmekte ve bu iki keli-

¹⁰⁹ bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Beyrut 1408/1988, XIV (28-29), 191-194; Rağib el-İsfahânî, *Müfredatü elfâzi'l-Kur'an* (tahkik Safvan Adnan Davudi), Dimaşk 1992, s. 812-813; Beyzâvî, *Envâr*, VI, 413-414; Hâzin, *Lübâb*, VI, 413; Neseî, *Medârik*, VI, 413; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, Beyrut 1403/1983, VIII, 389.

¹¹⁰ Hâzin, *Lübâb*, VI, 413; ayrıca bk. Burhaneddin Ebü'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikaî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübü'l-âyâti ve's-süver*, Kahire, XXI, 104-106; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-Emadî, *İrşadü'l-akli's-selîm ila mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, IX, 67.

¹¹¹ bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 247; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 206.

¹¹² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5483.

¹¹³ Hâzin, *Lübâb*, VI, 414.

¹¹⁴ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 206.

menin farklı anlam alanlarına sahip olduklarını öne sürmektedir.¹¹⁵ Buna göre “nazar” bir şeyi görmek amacıyla göz merceğini ona doğru yönlendirmek iken, “rü’yet” nazar vaktinde görüleni idrâk etmektir.¹¹⁶ Demek ki Abdülcebbar’a göre “nazar” kelimesi, görmemiz için sadece bir sebep olduğu, bunun hakikatte görme anlamını ifade etmesinin ise muhal olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Ona göre “Aya baktım fakat onu görmedim” sözü ile “... sana bakıp durduklarını görürsün, ama görmezler”¹¹⁸ âyeti de “nazar” sözcüğünün, görme anlamında olmadığına delâlet etmektedir. Eğer gerçekten “nazar” ve “rü’yet” kelimeleri aynı anlamı ifade etselerdi, bu durumda söz konusu cümlelerde çelişki doğardı. Şâyet bu âyetin putlar hakkında mecâz olduğu iddiâ edilse, denir ki hakikatte olduğu gibi mecâz ifade de çelişki câiz değildir.¹¹⁹

Yine Kadı Abdülcebbar’a göre Ehl-i Sünnet’in, “ “nazar” kelimesi, “vech” sözcüğüne taalluk edince yalnızca görme mânâsına gelir, çünkü bu durumda yüz, görmenin âleti olur” şeklindeki düşüncesi de, doğru değildir. Çünkü ona göre görmenin yüzle birlikte kullanılması mecâzendir. Zira gerçekten gören, yüzler değildir.¹²⁰ Buna göre hakikatte “vecih”, ne görendir ne de görülendir. Çünkü vecih nazar için âlet değildir. Bundan dolayı âyette geçen “vecih” sözcüğü, mecâzen insanın bütününe delâlet etmektedir.¹²¹ Ayrıca Abdülcebbar’a göre metindeki “rabbihâ” terkindeki “hâ” zamirinin, “vücûh” kelimesine ircâ edilmesinin câiz olmaması da, vechin mecâz olarak kullanıldığına işaret etmektedir.¹²² Çünkü Allah sadece yüzün değil, insanın bütün âzâlarının Rabbidir.¹²³ Demek ki insan, yüzüyle başkalarından ayrıldığından ve bilgi de onunla meydana geldiğinden, âyette olduğu gibi insanın bütünü, mecâzen onunla nitelendirilebilmektedir.¹²⁴

Kadı Abdülcebbar’ın tasavvuruna göre “nazar” kelimesi, “ilâ” harfiyle geçişlilik niteliğini kazanınca, “... fe naziretün ilâ meyseretin...”¹²⁵ âyetinde de olduğu gibi intizar anlamında kullanılabilir.¹²⁶ Dolayısıyla ona göre “nazar” kelimesi, “vech” kelimesine taalluk edip “ilâ” harfi ile de müteaddî olduğu halde beklemek

¹¹⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 242.

¹¹⁶ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 206.

¹¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 243.

¹¹⁸ el-A'râf 7/198.

¹¹⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 244.

¹²⁰ a.g.e., s. 244-245

¹²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 662; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 206-207.

¹²² Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 203; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 207.

¹²³ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 207.

¹²⁴ a.g.e., s. 207

¹²⁵ “Şâyet borçlu, sıkıntıda ise, o halde (eli) genişleyinceye kadar ona süre tanıyın.” el-Bakara 2/280.

¹²⁶ bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 245-246.

mânâsını ifade etmesi mümtenî değildir.¹²⁷ Görüldüğü üzere Abdülcebbar'ın âyeti değerlendirme biçiminde, birincisi “vücûh” kelimesinin insanın bütününe, ikincisi ise “nazar” kelimesinin intizar mânâsına hamledilmesinde olmak üzere iki mecâz ve dolayısıyla iki te'vil bulunmaktadır.¹²⁸ İşte tam da bu noktada Ehl-i Sünnet'in beklenen itirazı gecikmemektedir: Acaba nasın metnini bazı yönlerden de olsa hakiki mânâyâ hamletmek, bütün yönleriyle mecâz anlama hamletmekten daha iyi değil midir?¹²⁹ Ancak Abdülcebbar, “nazar” kelimesinin, göz merceğinin araması anlamında hakiki, intizar mânâsında ise mecâz olduğu görüşüne katılmamaktadır. Çünkü ona göre “nazar” sözcüğü, eşit bir çok anlama gelebilen müşterek bir lafızdır.¹³⁰ Demek ki Kadı Abdülcebbar'ın “nazar” kelimesinin intizar mânâsında kullanılmasını, mecâz kabul etmemesinin iki önemli gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi; rü'yet, intizar ve fikir kelimelerinin hepsi, talep anlamını içermektedir. Böylece “nazar” kelimesinin bütün bu anlamları kapsamak üzere talep mânâsında kullanılması, hakiki olup mecâz değildir. İkincisi ise Araplar yaygın bir şekilde “nazar” sözcüğünü, gözle görme anlamında kullandıkları gibi, intizar mânâsında da yaygın olarak kullanılmaktadırlar.¹³¹ Buna göre “nazar” kelimesi, intizar mânâsında kullanıldığı zaman da mecâz değil, hakiki kullanım olmaktadır.

Daha önce “... Rabbim kendini bana göster, seni göreyim...”¹³² âyetinin yorumunda Kadı Abdülcebbar'ın, “nazar” kelimesini ilim mânâsına te'vil eden ilk dönem Mu'tezile bilginlerinin âyeti müteşâbih kabul eden bu tarz yorumlama biçimlerini; “nazar” kelimesi, “ilâ” harfiyle geçişli olunca sadece “rü'yet” anlamı ifade eder iddiâsıyla, makbul ve muteber görmediğini izah etmiştik. Fakat burada ise onun “nazar” kökü, “ilâ” harfiyle geçişli olunca intizar mânâsına gelebileceğini ve bunun da mecâz kullanım olmayacağını dediğini görüyoruz.¹³³ Dolayısıyla Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerinde bütünlük oluşturma yönündeki çabasına rağmen, bunu başardığını ve fikirleri arasında çelişkinin olmadığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bütün bunların neticesinde onun sonunda “nazar” kelimesinin intizar mânâsındaki kullanımının hakiki değil mecâz olduğunu itiraf etmek durumunda kalması, bize göre dikkate değerdir. Ona göre mantûkta ve lafızda mecâzı oluşturan neden, hakikat ve mecâz arasındaki bu ortak kullanım şeklidir. Eğer mecâz kullanımda lafızlar, hakiki kullanımdan farklı bir şekilde

¹²⁷ *a.g.e.*, s. 246.

¹²⁸ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 207.

¹²⁹ *a.g.e.*, s. 207-208.

¹³⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 246.

¹³¹ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 208.

¹³² el-A'râf 7/143.

¹³³ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 209.

kullanılsalardı, bu durumda istiâre olmayacağı gibi, mecâz kullanılan kelime de gerçekleşmezdi.¹³⁴

Ehl-i Sünnet'in, "bu âyet cennetlikler hakkında inmiştir, dolayısıyla eğer âyetteki "nazar" kelimesine intizar mânâsı verilirse, intizarda elem ve keder olduğu için, cennet ehlinin sevineceği yerde üzülmeleri gerekeceğinden, bu âyeti beklemek anlamına yorumlamak mümkün değildir" şeklindeki eleştirilerine de karşı çıkan Kadı Abdülcebbar, buna zorlanmadan cevap verebilmektedir.¹³⁵ Ona göre beklenti her durumda üzüntü gerektirmemektedir. Beklentilerinin karşılanmayacağını düşünenlerin üzülmeleri mümkün olduğu halde, beklentilerinin karşılanacağından emin olan cennetliklerin ise üzülmelerine ihtimal yoktur. Aksine onlar, beklentilerinin karşılanacağından emin oldukları için sevinirler.¹³⁶

Kadı Abdülcebbar'ın âyette geçen "ilâ" harfini, nimetler anlamına gelen "alâ" kelimesinin tekili şeklinde anlamlandırarak ikincil bir başka yorum oluşturma yönündeki çabası ise gerçekten problemlidir. Ona göre bu durumda âyetin anlamı; "o gün bazı yüzler, rablerinin nimetlerini beklerler" demektir.¹³⁷ Kadı Abdülcebbar'ın böyle bir şey söylemesine anlam veremeyen Ebû Zeyd ise *Muğni*'de bulunmamasını gerekçe göstererek bunu, şârihlerin muhtemel ilâvesi olarak düşünmek istemektedir.¹³⁸ Ancak bizim kendi kanaatimize göre Ebû Zeyd'in, Abdülcebbar'ı aklama uğruna yaptığı bu te'vil, daha da vahimdir. Çünkü bu durumda *Şerhu'l-usûl*'da geçen ve Kadı Abdülcebbar'a ait olduğu var sayılan görüşlerin tümü hakkında büyük bir güvensizlik oluşturulmuş olur. Halbuki bazı araştırmacılara göre *Şerhu'l-usûl*, Kadı Abdülcebbar'ın en derli toplu eseridir.¹³⁹

Âyeti düşündüğü forma dönüştürebilmek için bu kadar aşırı yorumlama biçimlerine yönelen Kadı Abdülcebbar'ın yanında Zemahşerî ise, felsefî izahlara girmeksizin âyeti daha basit ve daha çok dil merkezli yorumlamaya özen göstermektedir. Zemahşerî, öncelikle âyette geçen "vücûh" kelimesinin yüz anlamında olmadığını, belki insanın bütününden ibaret olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰ Hakikaten Allah'ın görülemeyeceğini iddiâ eden Mu'tezile düşüncesiyle bunu uyumlu hale getirmenin ön koşulu, âyeti müteşâbih kabul ederek "vücûh" kelimesinin hakiki anlamında değil, insanın bütününe temsil mânâsında kullanıldığını be-

¹³⁴ Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, IV, 208-209.

¹³⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 247-248.

¹³⁶ *a.g.e.*, s. 248.

¹³⁷ *a.g.e.*, s. 246.

¹³⁸ bk. Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 210.

¹³⁹ bk. Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-usûl* (Mukaddime), s. 30-36.

¹⁴⁰ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 662.

lirtmekten geçer. Daha sonra Zemahşerî bir çok âyetten delil getirerek¹⁴¹ ihtisas için mef'ulün, fiilin önüne geçtiğini ifade etmektedir. Buna göre cennetlikler, başka bir şeyi değil, sadece rablerinin (nimetlerini) beklerler. Zemahşerî'ye göre sadece inananlar, kıyamet gününün bakabilenleri olmaları hasebiyle, baktıkları şeyler o kadar çoktur ki bunları sınırlandırıp hasretmek olanaksızdır. Buradan hareketle Zemahşerî, şâyet Ehl-i Sünnet'in iddiâ ettiği gibi Allah, "manzûrun ileyh" yani kendisine bakılan dahi olsa, sadece O'nu, inananların bakmasıyla tahsis etmek mümkün değildir.¹⁴² O halde âyeti, Allah'ı tahsis mânâsının da bulunduğu bir anlama hamletmek gerekir. Sonunda Zemahşerî, şüirden ve bir çok Arap sözünden şâhit getirerek âyetin "onlar nimet ve lutfu sadece rablerinden beklerler" şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtmektedir.¹⁴³

Allah'ın görülebileceğine dair Ehl-i Sünnet'in dayandığı diğer bir delil ise "Hayır, muhakkak onlar, o gün rablerinden perdelenecektir."¹⁴⁴ âyetidir. Onlara göre bu âyet, rü'yetullahın en açık delillerindedir. Allah burada inanmayanları perdelemekle yani kendi zatını onlardan gizlemekle nitelendirdiğine göre bu, inananlardan perdelemenin kalkacağına delâlet etmektedir.¹⁴⁵ Hazin ise zorlayıcı bir sebep olmaksızın zâhir formu, rü'yetullahı gerektiren anlamdan udûl etmenin câiz olmadığına dikkat çektikten sonra bu âyetin, inanmayanlar hakkında bir tehdit ve vaid olduğunu, inkârcılar için tehdit olan bir şeyin de, inananlar ile ilgili oluşması ise mümkün olmadığına göre mü'minler hakkında bunun, perdelemenin kalkması anlamına gelmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁶ Nesefti ise tahsîsin bir anlam ifade edebilmesi için bu âyetin, rü'yetullaha delil oluşturması gerektiği düşüncesindedir.¹⁴⁷ Kadı Beyzâvî de rü'yeti kabul etmeyenlere göre bu âyetin, sultanın yanına girmekten engellenenin küçümsenmesine benzer bir şekilde, inanmayanların da Allah'ın huzurundan kovulduklarına işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁴⁸ İnananlar hakkında perdelemenin kalkması ise, Allah'ın cemâlinin belirmesi¹⁴⁹ ve gözün görmesi¹⁵⁰ dışında başka bir anlama gelmemektedir. Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet, bu âyeti zâhir şekliyle anlaşılması gereken

¹⁴¹ Dönüşün sadece Allah'a olduğunu belirten ifade şekilleri için bk. el-Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/28; el-Mâide 5/18; el-Hac 22/48; en-Nûr 24/42; Lokman 31/14; Fâtır 35/18; Gâfir 40/3; eş-Şûrâ 42/15, 53; Kaf 50/43; el-Mümtehine 60/4; et-Tegabün 64/3.

¹⁴² Ancak İbnü'l-Müneyyir, buradaki takdimin ihtisas için değil, ihtimam yani manzurun ileyh olan Allah'ın önemsendiğine işaret için olabileceğine dikkat çekmektedir. bk. *İntisâf*, IV, 662.

¹⁴³ bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 662.

¹⁴⁴ el-Mutaffifin 83/15.

¹⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, IV, 722.

¹⁴⁶ Hâzin, *Lübâb*, VI, 474.

¹⁴⁷ Nesefti, *Medârik*, VI, 474.

¹⁴⁸ Beyzâvî, *Envâr*, VI, 474.

¹⁴⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 220.

¹⁵⁰ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, IV, 722.

muhkem bir âyet kabul ederken Mu'tezile, bütün gücüyle onu te'vil edilmesi gereken müteşâbih grubuna dahil etmeye çabalamaktadır.

Kadı Abdülcebbar ise Ehl-i Sünnet'in bu âyeti, rü'yetullaha delil olarak öne sürmesine birkaç yönden itiraz etmektedir. Abdülcebbar, öncelikle Ehl-i Sünnet'in bu konudaki akıl yürütme biçimine karşı çıkmaktadır. Şöyle ki Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, hitap delili ile istidlal kapsamına girmektedir; hitap delili ile fūrûda bile istidlâl edilmezken nasıl olur da usûlu'd-din ile ilgili bir meselede dayanak kabul edilebilsin!¹⁵¹ Buna ek olarak, Kadı Abdülcebbar, Ehl-i Sünnet'in inanmayanların kıyamet günü Allah'ı görmekten mahrum edileceklerine zâhir formu delâlet etmeyen bir âyetin mefhûm-ı muhâlifinden hareketle inananların kıyamet günü O'nu görecekleri sonucunu çıkardıklarını ileri sürer.¹⁵² Çünkü Kur'an nası "... rablerinin rü'yetinden..." değil sadece "... rablerinden..." diyor.¹⁵³ Durum böyleyken Ehl-i Sünnet'in âyeti, "... rablerinin rü'yetinden..." şeklinde yorumlamaya kalkışması metnin zâhirinden apaçık bir sapmadır. Şâyet bu âyet, mutlaka te'vil edilecekse, o da ancak "... rablerinin sevabından..." şeklinde olabilir. Zira bu okuma biçimi, akıl deliline daha uygun düşmektedir.¹⁵⁴

Zemahşerî ise Kadı Abdülcebbar'ın yaptığı gibi âyette hazif olduğunu söyleyerek aklî te'vile gitmemektedir. O, sadece âyette temsil sanatının olduğunu söyler ve âyeti buna göre yorumlama cihetine gider. Zemahşerî'ye göre padişahların yanına nasıl ki saygın kişiler girebiliyor ve değersiz kişilerin girmesine müsaade edilmiyorsa, burada da inanmayanlar tahkir edilmek üzere bu değersiz ve hakir kimselere benzetilmektedir.¹⁵⁵ Ancak Zemahşerî'nin bu güzel benzetmeyi yaptığı halde, saygın kişilerin meliklerin huzuruna girebildikleri gibi inananların da, Allah'ın huzuruna girmelerine müsaade edileceğine dair bir ibare kullanmaktan olabildiğince kaçınması kanaatimizce önemlidir.¹⁵⁶ Halbuki bu benzetmenin doğal sonucu, böyle bir neticeyi de gerektirmektedir. Buna rağmen Zemahşerî'nin tercih ettiği bu temsil sanatı, bir tarafta Kadı Abdülcebbar'ın tevcihte bulunduğu haziften daha şümulü iken, diğer yanda aklî te'vilden kaynaklanan zorlamalardan da uzaktır.¹⁵⁷

Ehl-i Sünnet'in bir kesiminin "lika" sözcüğünün geçtiği âyetleri, rü'yetullaha yorumlamalarına da Mu'tezile itiraz etmektedir. Kadı Abdülcebbar ve Râzî'nin ifadelerinden, Ehl-i Sünnet'in tamamının bu tür âyetleri, rü'yetullah mânâsında

¹⁵¹ bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 267.

¹⁵² *a.g.e.*, s. 267; Kadı Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 683.

¹⁵³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 267.

¹⁵⁴ *a.g.e.*, s. 267; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 213.

¹⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 721-722.

¹⁵⁶ *a.g.e.*, IV, 721-722.

¹⁵⁷ Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 214.

yorumladıkları anlaşılrsa da¹⁵⁸ gerçek böyle değildir. Neseî ve Hâzin, âyetlerde geçen “lika” kelimesinin rü'yet mânâsındaki kullanımını, zayıf ihtimal anlamında “kîle” ile belirtirlerken,¹⁵⁹ Kadı Beyzâvî bu yaklaşımı tartışmaya bile değer görmemektedir.¹⁶⁰ Ancak buna rağmen Râzî, bu tür âyetlerdeki “lika” kelimesinin rü'yetullah mânâsına hamledilmesi gerektiğinde ısrarlıdır. Ona göre her ne kadar “lika” kelimesi asıl itibariyle ulaşmak ve karşılaşmaktan ibaret olsa da, görme mânâsında kullanılması, meşhur ve zâhir mecâz kabilindedir. Bunu, Allah'ın sevabına ulaşmak mânâsına yorumlamak ise, âyette bir sözcüğün gizli olduğunu veya hafzedildiğini kabul etmeden gerçekleşmez.¹⁶¹ Halbuki Râzî'nin bakış açısına göre mantûku ve lafzı, müteâref yani bilinen ve meşhur olan mecâza hamletmek, bir kelimeyi gizlemekten veya hazfi gerektiren bir anlama yorumlamaktan daha evlâdır.¹⁶²

Ancak Abdülcebbar, “lika” kelimesinin rü'yet mânâsına geldiğini kesinlikle kabul etmemektedir. Ona göre “lika” ve “rü'yet” sözcüklerinin kullanım alanlarının farklılığı da bunun kanıtıdır.¹⁶³ Bu kullanım farklılığından ötürüdür ki gözü görmeyen birisi; falan kimseyle karşılaştım, yanında oturdum ve ondan ders aldım diyebilirken, hiçbir zaman onu gördüm diyemez.¹⁶⁴ Demek ki Mu'tezile, kelimelerin delâletinden hareketle öncelikle “lika” ve “rü'yet” kelimelerinin birbirinden farklı olduğunu tesbit ettikten sonra, akli delâlete uygun bir şekilde söz konusu âyetlerde geçen likayı, meleklerle veya Allah'ın sevabıyla karşılaşma olarak te'vil etmektedir.¹⁶⁵ Zemahşerî ise “lika” kelimesinden önce bir sözcüğün gizlenmiş veya hafzedilmiş olduğuna dikkat çektikten sonra bunun; inananlar hakkında sevap, inanmayanlar hakkında ise cezâ olacağını belirtmektedir.¹⁶⁶

Kadı Abdülcebbar, nakli delille Allah'ın görülemeyeceğini tesbit ettikten sonra, aklın da rü'yetullahı cevâz vermediğini ifade etmektedir. Onun tasavvurunda aklen görmenin gerçekleşebilmesi için, görenin sağlam ve görebilen bir görme organı ile arada engeller olmaksızın mevcut olan ve görülmeye çalışılan cisme bakması gerekir. Buna göre bir şahsın ben gördüm diyebilmesinin birinci şartı, görebilen bir göze sahip olması, ikinci şart ise karşısında yer alabilen bir şeyin olması gerekmektedir.¹⁶⁷ Halbuki mukabele ve hulûl, cisimlere ve ârazilara

¹⁵⁸ bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 265; Râzî, *Tefsîr*, XXI, 174-177.

¹⁵⁹ bk. Neseî, *Medârik*, IV, 144; Hâzin, *Lübâb*, IV, 144.

¹⁶⁰ bk. Kadı Beyzâvî, *Envâr*, IV, 144; Ebû Hayyan, *Bahrü'l-muhît*, VIII, 52.

¹⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 750; Kadı Beyzâvî, *Envâr*, IV, 144; Ebû Hayyan, *Bahrü'l-muhît*, VIII, 52.

¹⁶² İsfahânî, *Müfredât*, s. 745; Râzî, *Tefsîr*, XXI, 174.

¹⁶³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 265; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 214.

¹⁶⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 265-266.

¹⁶⁵ a.g.e., s. 266; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 215.

¹⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 750.

¹⁶⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 248.

âit bir vasıftır. Kadîm olan Allah ise hem cisim hem de âraz olmadığına göre, mukabele ve hulûl ile nitelendirilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla cisim ve âraz olmadığı için bir yerde yer alması da düşünölemeyen kadîm Allah'ın, aklen görölmesi de mümkün değildir.¹⁶⁸

Ehl-i Sünnet'in rü'yetullah düşüncesini dayandırdığı hadislere gelince; Kadı Abdölcebbar'a göre bunların çoğunluğu, cebir ve teşbih düşüncesini içerdiği için Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemediğine hükmetmek gerekir. Şâyet Peygamber söylediye, bunu bir topluluktan hikâye ederek söylemiştir. Ancak ravi, hikaye sözcüğünü atmış ve haberi nakletmiştir.¹⁶⁹ Allah'ın kıyamet günü inananlara görölceğini belirten ve Buhârî (256/870), Ebû Dâvud (275/888) ve Tirmizî (279/892) tarafından rivâyet edilen "dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi, kıyamet günü Rabbinizi görecekisiniz" hadisi,¹⁷⁰ Abdölcebbar'a göre cebir ve teşbih içermektedir. Çünkü kadîm olan Allah'ın, hadiste ay için belirtilen şekilde görölmesi, aklen mümkün değildir. Bunun için söz konusu hadisin uydurma olduğuna ve Peygamber'in onu söylemediğine hükmetmemiz gerekir. Peygamber bunu söylediye dahi, bir topluluktan aktararak söylemiştir.¹⁷¹

İkincisi bu hadis, hem inancı hem de akli noktasında eleştiri almış biri tarafından nakledilmiştir. Halbuki bu durumda olanın haberi, (usûlü'd-dinde) hüccet kabul edilmez.¹⁷² Üçüncüsü ise hadis sahih olsa dahi bu, ahad haberlerdendir. Halbuki tek bir kişinin verdiği haber, kesin bilgi gerektirmediğinden tevhid, adâlet ve usûlü'd-dinin diğer alanlarında dayanak kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁷³ Sonra bu hadis, Mu'tezile'nin tasavvurunda sahih olan ve Allah'ın görölmemeyeceğini belirten başka haberlerle de çelişmektedir.¹⁷⁴ Bundan başka Abdölcebbar'a göre bu hadisi, akli delâlete uygun bir şekilde te'vil etmek de mümkündür.¹⁷⁵

6. Sonuç

Mu'tezile, öncelikle düşünce sistemine zâhir formuyla destek veren ve uyum sağlayan âyet metinleriyle muhâliflerine karşı fikirlerini kabul ettirme çabasına girişmektedir. Ancak nasın, Mu'tezile tasavvuru ile uyumlu bulunup muhkem kabul edilmesi çok kolay olmamaktadır. Nitekim bir âyet, bazı Mu'tezile bilginlerince müteşâbih görölüp te'vil edilirken, yine aynı metin, sadece bir gramer

¹⁶⁸ a.g.e., s. 249.

¹⁶⁹ a.g.e., s. 268.

¹⁷⁰ bk. Buhârî, "Mevâkit", 16, 26; "Ezan", 129; Ebû Dâvud, "Sünnet", 19; Tirmizî, "Cennet", 16.

¹⁷¹ Kadı Abdölcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 268; daha geniş bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1988, s. 175-184.

¹⁷² bk. Kadı Abdölcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 269.

¹⁷³ a.g.e., s. 269; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 202.

¹⁷⁴ bk. Müslim, "İman", 291.

¹⁷⁵ Kadı Abdölcebbar, *Şerhu'l-usûl*, s. 270; Ebû Zeyd, *İtticâh*, s. 203.

kuralından dolayı diğer bazı bilginler tarafından muhkem sayılabilmektedir. Mu'tezile, muhkem saydığı ve fikirlerini desteklediğine inandığı naslara yönelik muhâliflerinden gelen eleştirilere bir tarafta cevap verirken, diğer yanda kendilerinin müteşâbih saydığı fakat Ehl-i Sünnet tarafından kullanılan metinler ile ilgili olarak da güçlü bir şekilde te'vil silahını kullanmaktadır.

Buna göre muhkem ve müteşâbih kavramları, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet düşüncesinde farklı anlam alanlarına sahip olmaktadır. Mu'tezile düşüncesinde muhkem âyetler, şekilsel formlarıyla usûl-i hamse'ye uyum sağlayan ve onları destekleyen metinlerden ibaretken müteşâbih âyetler ise, zâhir formlarıyla usûl-i hamse'ye uyum göstermeyen veya Ehl-i Sünnet'in düşünce sistemine daha yakın görünen metinlerden ibarettir. Ancak bir âyet metninin muhkem veya müteşâbih kabul edilmesinin, sınırları çok belirgin şartları olmadığı gibi, bunun bir standardının olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan muhkem ve müteşâbih kavramlarının kapsam alanlarının, yorumcuların bakış açısına göre değiştiğini söylemek gâyet tabii karşılanmalıdır.

Bu bağlamda Mu'tezile, kendi düşünce sistemiyle uyumlu görerek muhkem kabul ettiği metinleri merkeze almakta ve müteşâbih olarak gördüğü âyetleri ise bunlara göre yorumlayarak usûl-i hamse'yle uyumlu hale getirmede bir sakınca görmemektedir. Aslında Ehl-i Sünnet'in yaptığı da, Mu'tezile'ninkinden çok farklı değildir. Şu farkla ki genel anlamda Kur'an mevzu bahis olduğunda Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezile kadar te'vile ve yoruma baş vurmamak durumunda kalmadığı bir gerçektir.