



Kesit Akademi Dergisi

The Journal of Kesit Academy

ISSN: 2149 - 9225

Yıl: 4, Sayı:16, Eylül 2018, s. 221-242

Dr. Öğr. Üyesi. Hasan OCAK

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi,
hasanocak35@yahoo.com

EBU'L-MUİN EN-NESEFİNİN TANRI TASAVVURUNDA TEMEL

KAVRAMLAR

Özet

Din dilinin anlamı konusunda tarih boyunca birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler içerisinde en aşırı olanları, katı antropomorfizm ile sınırsız sembolizmdir. Bunlardan birincisi, dilin dış anlamına sarılır manaya dikkat etmez. Mesela Kur'an "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir." diyorsa, bundan Allah'ın "eli" nin olduğu anlamını çıkarırlar. Bunlara göre Allah naslarda kendini nasıl ifade ediyorsa aynı o şekildedir. Bu grup Allah'ı insan-biçimci bir surette tanımlamanın yanında ona cismani özellikler de yüklemektedir. Birinci grubun zıttı olan aşırı sembolizme göre ise, din dili esas itibarıyla semboliktir, Allah'ın kendisini tanıttığı naslar, insanların O'nu daha kolaylıkla idrak etmesini sağlamak amacıyla. Yoksa kendisini naslarda tanıttığı gibi değildir. Bunlar bu görüşleriyle Allah'ın tam olarak bilinmekten münezzeh olduğunu anlatmaktadır. Esasında insanlar arasında meydana gelen bu ihtilaf, din dilinin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Nesefi, Tasavvur, İlahi Sıfatlar, Kelam, Felsefe

MAJOR CONCEPTS IN ABU'L-MU'İN AL-NASAFI'S CONCEPTION OF GOD

Abstract

Many diverse views have been put forward in history as regards the meaning of religion language, the most extreme of which are strict anthropomorphism and non-delimited symbolism. The former attaches itself to the letter, paying no attention whatsoever to the meaning. For example, if the Qur'an says that "God's hand is above their hands", they infer from that God's hand strictly. They hold that God is strictly as He describes Himself in Scripture. This group not only describes God

in anthropomorphic terms but also ascribes to Him some corporeal attributes. In sharp contrast to this group, the symbolists maintain that religious language is principally of symbolic nature, the religious texts in which God describes Himself being intended to help men conceive Him. Otherwise, He in Himself is not as He describes Himself in Scriptures. Hence, they try to establish that God is not susceptible of being known and accessed. In fact, this disagreement among the people stems from the very nature of religious language.

Keywords: God, Nasafi, Conception, The Divine Attributes, Theology, Philosophy

Giriş

Tanrı Tasavvurunun Etimolojik/Kavramsal Arka Planı: Sıfatlar Meselesi

Allah'ın sıfatları konusu Kelâm ilminin önemli problemlerinden biridir. Kainatı yaratın ve yönetenin, duyularla idrak edilemese de şüphe yok ki zihnin dışında bir varlığı bulunmaktadır.

O'nun zâtının ve mahiyetinin duyularla algılanamayışı sebebiyle İslam düşünürleri Allah'ı tanımak için Kur'ân'da O'na nispet edilen kavramlardan hareket etmişlerdir.¹

Sıfat terimi, *vasafe* fiilinden gelir ki bu fiil Kur'ân'da on üç kez yer alırken onun isim şekli olan *vasf* bir yerde geçer; *sıfat* formu ise Kur'ân'da hiç yer almaz. Kur'ân'da çoğu kez insanların Allah hakkında söyledikleri şeylerle ilgili olarak kullanılan *vasafe* fiilinin bütün bu durumlarda kullanılışı daima müşriklerin Allah hakkında söyledikleri övgüye değer olmayan birşey münasebetiyledir.² *Vasafe* fiili, Allah hakkında övgüyle söylenen birşey münasebetiyle Kur'ân'da hiç yer almaz. Kur'ân'da Allah'ın nitelendirildiği övgü ifade eden kelimeler hiçbir zaman *vasafe* fiilinin herhangi bir formuyla ifade edilmez,³ onlardan “en güzel isimler (el-Esmâü'l-Hüsna)” diye bahsedilir.⁴ Nitekim, peygamber (sav)'in bir hadisinde doksan dokuz “en güzel isim” zikredilir.⁵

Genel olarak Sıfat, Allah'ın zâtına nispet edilen bir mana, bir kavramdır.⁶ Kendi başına boşlukta yer tutamayan, zâtın bazı hallerini açıklayan şey demektir.⁷

Cürcani'ye (ö.816/1413) göre sıfat; zâtın bazı hallerine delalet eden uzun, kısa, akıllı, ahmak v.s. gibi niteliklerdir.⁸

Zebidi'ye göre “Sıfat kelimesindeki “ta” harfi “vav” harfinden dönüşmüştür. Çoğunlukla birbirlerinin yerine de kullanılan na't ve sıfat kelimeleri eş anlamlıdır. Ne var ki Zebidi'ye göre düşünürlerin birçoğu özellikle de Kelâmcılar bu iki kelime arasında fark olduğu görüşün-

¹ Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşr., İstanbul, 2004, s. 153

² Bkz. Bakara 2/18, 112; En'âm 6/100, 140; Enbiya 21/22; Mü'minûn 23/93; Sâffât 37/ 139, 180; Zuhruf 43/ 82. Aynı şekilde bütün öteki örneklerde de *vasafe* terimi kötü şeyler münaseberiyle kullanılmıştır. Krş. Yûsuf 12/8, 77; Nahl 16/64, 117; Mü'minûn 23/98

³ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, terc. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 89

⁴ Araf 7/ 179; İsrâ 17/ 110; Taha 20/ 7

⁵ Buhari, *Sahih*, İsti'zan, b.1; Müslim, *Sahih*, IV, 2062; Tirmizi, *Sünen*, Daavat, 83; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sıfat*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1994, c. I, s. 27

⁶ Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, TDV. Yay., İstanbul, 1989, c. II, s. 482

⁷ Nurettin es-Sabunî, *Mâtürîdî'ye Akâidi*, Çev. B. Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara, 1998, s. 204

⁸ Seyyid Şerif Cürcani, *Tarifat*, Terc. Arif Erkam, Bahar Yay., İstanbul, 1997, s. 138

dedirler.⁹

Ebu Bekir Razi'ye göre sıfat, ilim ve siyahlık gibi şeyleri ifade için kullanılmaktadır. Fakat nahivciler sıfat kelimesiyle sıfatın bu anlamını kast etmezler. Bilakis onlara göre sıfat, na't demektir.¹⁰

Burada görüşlerine yer vereceğimiz Ebu'l-Muin en-Nesefi de benzer görüşlere katılmakla birlikte, bu açıklamaların, onun Tanrı tasavvurundaki yerlerinin tespiti noktasında konuyu anlamamızı daha da kolaylaştıracaktır.

A. Allah'ın Cismani Özelliklerden Uzak Oluşu (Tenzih)

Cism, İnsan, hayvan vb. varlıkların maddi varlığını oluşturan şey, ceset, beden demektir.¹¹ Tecsim bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek manasına gelir. Buna göre Mücessime, tecsim görüşünü benimseyen grup ve kişileri ifade eder. Mücessime'nin en belirgin özelliği, Allah'ın cismani niteliklere sahip olduğunu söylemesi veya O'na en, boy, derinlik gibi cismani vasıflar izafe etmesidir.¹²

Dini naslarda Allah'ın sadece zihinde değil realite de mevcut bulunan bir varlık olduğunu telkin etmek amacıyla cismaniyeti andıran yüz, ayak ve el gibi kavramlar nispet edilmiş olup bu kavramların yorumu hakkında İslam'ın ilk dönemlerinde birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹³

İlahi sıfatları, inkara götürecek şekilde te'vile tabi tutan Muattıla'ya karşılık O'na cismani nitelikler izafe eden Mücessime de aşırı bir grup olarak zuhur etmiştir. Bu anlayışın doğmasının sebepleri arasında nassları hakikat-mecaz ayırımına gitmeksizin zahirine göre yorumlama, koyu bir antropomorfik anlayışa dayalı ulûhiyyet fikrine sahip bulunan Yahudiliğin tesirinde kalma ve Kur'an'ın tevhid ilkesini aklî bakımdan yeterince temellendirememesi şeklinde üç ana faktörden bahsetmek mümkündür.¹⁴

A.1. Allah'ın Araz Olmaması

Araz lügatte, devamlı olmayan şey demektir. İstilahî olarak ise başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şeydir. Çeşitleri otuz kadardır; renkler, (Hareket ve Sükun gibi) oluşlar, tatlar, kokular, sesler, kudret ve iradeler bunlardandır.¹⁵

Nesefî'nin Kelâm sisteminde arazın sübûtu, âlemin hudûs olması ile yakından alakalıdır. Nesefî kendi ifadesiyle: " Biz araz ile âlemin hadis (sonradan) olduğu sonucuna ulaşıyoruz"¹⁶ der. Dolayısıyla Nesefî'nin nazarında arazın önemi bu noktaya dayanmaktadır. Aynı şekilde Nesefî, arazı inkar etmenin, zaruriyatı ve görünür (şehadet) âlemi inkar etme anlamına geleceğini ifade eder.¹⁷ Arazın hudûsu ile âlemin hudûsu sonucuna ulaşan Nesefî'nin Allah'ın

⁹ Zebidî, Seyyid Muhammed Murteza, Tâcü'l-Arus, Mısır, 1306, c. VI, s. 366

¹⁰ Razi, Ebu Bekr Abdulkâdir, Muhtarü's-Sihâh, Beyrut, 1988, s. 302

¹¹ İbn-i Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin, Lisanü'l-Arab, Dâru Sadr, Beyrut, 1990, c. III, s. 99

¹² İlyas Üzüm, "Mücessime", DİA, TDV. Yay., İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 449-450

¹³ Bekir Karlığa, "Cisim", DİA, TDV. Yay., İstanbul, 1993, c. VIII, s. 28

¹⁴ İlyas Üzüm, "Mücessime", DİA, c. XXXI, s. 449

¹⁵ es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, s. 62

¹⁶ Nesefî, Tebsira, c. I, s. 73

¹⁷ Nesefî, age, I, 76; krş., Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid, s. 23-28

araz olarak nitelenemeyeceği fikrine sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü muhdes/sonradan olanın ilah olması aklen kabul edilebilir bir şey değildir.

Nesefî'ye göre araz, zâtı ile kâim olmayan ve var olabilmesi için bir başka varlığa muhtaç olan şeydir. A'yan/cevher ise, zâtı ile kâim olan demektir. Kendi zâtıyla kâim olmaktan maksat, varlığının kâim olabilmesi için bir şeye ihtiyaç duymamasıdır.¹⁸

Araz Kelâmcılara göre, hadis olan şeylerin üzerinde var olan bir niteliğin ismidir. Renkler, tatlar, oluşmalar, sesler gibi. Bununla beraber Kelâmcılar yine de arazın tarifinde ihtilaf etmişlerdir. Genel olarak Kelâmcılar arazın tarifinde şu kanaattedirler:

- a) Araz, devamı imkansız olan şeydir.
- b) Cevherde bulunan şeydir.
- c) Cevherle var olan (kaim), durabilen şeydir.
- d) İki vakit devam etmeyen şeydir. İki yokluk arasında var olan şeydir.

e) Eş'ari'nin bazı kitaplarında araz şöyle tanımlanmıştır: Araz, başkasına arız olan ve bulunduğu yer yok olduğunda kendisi yok olan şeydir. Nesefî'ye göre, Eş'ari'nin bu tanımı doğru olmakla beraber kendi içinde çelişmektedir. Çünkü Eş'ari arazı iki nitelikten mürekkep saymaktadır.¹⁹

Nesefî, araz kelimesinin lügavi anlamıyla Kelâmcıların kullandığı anlam arasında fark olduğunu belirterek Allah'ın sıfatlarını araz olarak nitelendirip nitelendirememesi konusunda bağlantı kurar. Nesefî bu konuya şöyle yaklaşmaktadır: "Arazın görünüşte araz olmasının sebebi, devamlılığının imkansız olmasından dolayıdır. Çünkü bu anlam dilin ifade etmiş olduğu anlamdır. Yoksa kendi zâtıyla duramamasından dolayı değildir. Zira dilde zâtıyla duramayan nesneye araz dendiğine dair bir belirti yoktur. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarına araz denmez. Allah'a sıfat isbat etmekle de ezelden Allah'a araz isbat etmek gerekmez. Aynı zamanda arazların Allah'ın zâtında bulunduğunu söylemeyi de zorunlu kılmaz. Arazın özüyle duramaması ve mevcudiyetini devam ettirebilmesi için bir nesneye muhtaç olması, arazın gerekli bir özelliğidir. Sözlük manası değildir."²⁰

Kendi görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra Nesefî, konuyla ilgili görüş ortaya koyan mezhep ve şahısları da eleştiriye tabi tutar. Örneğin Mu'tezileye göre, Allah'ın hayat, ilim ve kudret gibi ezeli sıfatları olduğu kabul edilirse, bu sıfatlar kendi kendilerine kâim olamayacakları için araz olurlar. Arazın Allah'ın zâtı ile kaim olması ise muhaldir.²¹ Dolayısıyla sıfatları ezeli kabul edilecek olursa Allah'a araz isnad edilmiş olur. Ancak arazın kâim olması için bir şeye ihtiyaç vardır ki bu da Allah'ın zâtıdır. Dolayısıyla arazın Allah'ın zâtı ile kâim olması gündeme gelmektedir ki bu da muhaldir. Çünkü Mu'tezile'ye göre, Allah'ın zatının arazlara mahal olması mümkün değildir. Mu'tezile, bu gerekçelerden dolayı Allah'a sıfat isnad etmeyi uygun bulmamaktadır. Aynı şekilde Mu'tezile'ye göre, ezelden arazın mevcut olması da

¹⁸ Nesefî, age, c. I, ss. 62-63

¹⁹ Nesefî, age, c. I, s. 69; Eş'ari'nin konu ile ilgili görüşleri için bkz. Eş'ari, Makalatü'l-İslamiyyin s. 370vd.

²⁰ Nesefî, age, c. I, s. 146

²¹ Nesefî, age, c. I, s. 145

mümtenedir. Mu'tezile bundan dolayı da Allah'ın sıfatları olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü Allah'ın sıfatları ezelde var olmuş olsaydı araz olurdu.²²

Kerrâmiye mensupları ise, Allah'ın sıfatlarının varlığına zaruri bir bilgi ile kani olduklarında, bu sıfatların kendi kendilerine değil de Allah'ın zâtı ile kâim olacağı sonucuna ulaşırlar ve görünür âlemde arazın araz olarak nitelendirilme yönünü göz önüne alarak sıfatları araz olarak isimlendirdiler.²³ Görüldüğü üzere Kerrâmiye, Mutezile'nin aksine sıfatları kabul etmekte fakat bu sıfatları araz olarak nitelemektedir. Ancak Nesefî, Mu'tezile ve Kerrâmiye'nin, arazın görünür âlemdeki tanımına itibar ederek bu sonuca ulaştıklarını söyler. Nesefî ise, arazın görünür âlemdeki tezahürüne bakarak arazı tanımlamaya karşı çıkar ve bu konuda her iki mezhebi de fasit olmakla itham eder.²⁴

A.2. Allah'ın Cevher Olmaması

Cevher, Farsça "gevher" kelimesinden Arapça'ya geçmiştir. Felsefi metinlerin tercüme edildiği dönemde Aristo (m.ö. 384-322) felsefesinin temel kavramlarından olan "ousia" karşılığında önce "ayn" kullanılmışsa da sonradan onun yerini cevher terimi almıştır.²⁵

Cevher, metafizik anlamda "kendi kendine bir varlığı olup gerçekleşmesi için başka bir nesneye ihtiyacı olmayan şeydir." Diğer bir ifade ile "mevcudun mahiyeti yani hakikatidir." Bu anlamda cevher, arazın zıttıdır. Fizik anlamda cevher, mevcudun zıttı olan, belirli bir şeyin özellikleri (mâhiyeti) anlamındadır. Örneğin insanın "hayvan-ı natık" (konuşan canlı) oluşu, onun cevheridir.¹⁰⁸ Bu taktirde cevher, bizzât mevcut değil, mevcutla alakalı olandır. Dolayısıyla cevher, zât, mahiyet ve hakikat sözcükleri ile eş anlamlıdır.²⁶

Nesefî'ye göre cevher, dilde, asıl, kök, temel anlamındadır. Nitekim "falanın şerefli bir cevheri yani aslı, soyu vardır" denir. Aynı şekilde, "bu, cevherî bir elbisedir, yani aslı iyidir" denir. Kelâmcı ve mantıkçılara göre cevher zıt nesnelere yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine durabilen (kaim bi'z-zât) nesnedir. Zıt şeyleri kabul etmesinin anlamı şudur: Bu zıtları bir arada, bir anda değil de dönüşümlü olarak kabul etmesidir. Biri gider onun yerine zıddı olanı kabul eder. Bu, bütün zıtlarda bu şekildedir.²⁷

Nesefî, Eş'ari ve Mu'tezili kelâmcılarının âlemin, cevher, cisim ve arazdan oluştuğu görüşünde olduklarını aktararak kendisinin ve tabi olduğu İmam Mâtürîdî'nin ise bu görüşe katılmadıklarını ifade eder. Zira Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre âlem, araz ve ayandan oluşmuştur.²⁸ Kelâmcılara göre a'yan ikiye ayrılır: Birincisi, ğayr-ı mürekkeptir (basit) ki bu Kelâmcıların literatüründe cevher olarak isimlendirilmiştir. İkincisi, müterekkeb (bileşik) cevherdir ki bu da yine Kelâmcıların yanında cisim olarak isimlendirilmiştir.²⁹

²² Nesefî, age, c. I, s. 145-146

²³ Nesefî, age, c. I, s. 146

²⁴ Nesefî, age, c. I, s. 146

²⁵ İlhan Kutluer, "Cevher", DİA, c. VII, s. 450; İmam Mâtürîdî de Cevheri "ayn" olarak ifade etmektedir. Bkz. Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid, s. 25

²⁶ Cürcani, Seyyid Şerif, Kitabü't-Tarifât, terc. Arif Erkan, İstanbul, 1997, c. 82; Sabuni, Mâtürîdîye Akaidi, s. 183

²⁷ Nesefî, age, c. I, s. 64

²⁸ Nesefî, age, c. I, s. 62

²⁹ Nesefî, age, c. I, s. 64

Nesefî bu girişten sonra Allah'ın cevher olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği sorusunu sorar. Nesefî, Allah'ın cevher olarak nitelenemeyeceğini ifade eder. Ancak ona göre Hıristiyanlar Allah'ı cevher olarak nitelemişler ve aynı şekilde bu konuda kendileriyle aynı kible ehli olan Kerrâmiye'nin de bu konuda onlarla aynı fikirleri savunmuşlardır. Zira İbn-i Kerrâm Allah'ı cevherlerden bir cevher olarak vasıflandırmaktadır.³⁰ Nesefî Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğu görüşüne görünür âleme bakarak ulaştıklarını söyler. Çünkü görünür âlemde cevherin cevher olması, zâtıyla kâim olması olarak görülmektedir. Nesefî, bunun görünürde doğru olduğunu ifade eder. Çünkü görünür âlemde kendi zâtıyla kâim olan her şey cevherdir.³¹

Aynı şekilde Nesefî, Hıristiyanların Allah'ı cevher olarak nitelendirmelerine gerekçe olarak, Allah'ın mevcut olduğunu her mevcudun ise ya araz ya da cevher olması gerektiğini ileri sürdüklerini ve bilindiği gibi Allah'ın araz olamayacağını dolayısıyla cevher olması gerektiğini ifade ettiklerini söyler. Fakat o buna karşı çıkar. Çünkü Allah araz değildir demekle beraber cevher de değildir denilse dolayısıyla Allah mevcut değildir denilmiş olur. Bilindiği gibi varlık ikiye ayrılmaktadır. Ya arazdır ya da cevherdir. Eğer Allah bu iki kısmın dışına çıkacak olursa mevcut olmaktan çıkmış olur. Bu ise muhaldir.³²

Nesefî, cevherin sözlük anlamıyla cismin aslını ve özünü oluşturan bir fert anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bunun Allah (c.c.) için düşünülmemeyeceğini ifade eder. Çünkü Allah Teâlânın cisim olarak başkalarıyla bir araya gelmesi mümkün değildir. Allah cismin kendisiyle olduğu, meydana geldiği bir asıl, öz değildir. Dolayısıyla Allah cevher değildir.³³ Burada Nesefî, şuhud âleminde cevherin "kaim bi'z-zât" için isim olduğunu ve buradan hareketle onun kendi zâtıyla kâim olduğunu tanım haline getirmenin boş bir dava olduğunu söyler ve bununla da cevherin sözlük anlamından hareketle ona istilâhî bir anlam verilemeyeceğini ifade etmek ister.

A.3. Allah'ın Cisim Olmaması

Nesefî'ye göre Allah'ın cisim olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü cisim, birleşik veya üç boyutu olandır. Bütün bunlar ise Allah için imkânsızdır. O, Yahudilerin birçoğunun, Gulat-ı Şiâ'nın, Müşebbihe ve Kerrâmiye'nin Allah'ı cisim olarak nitelediklerini ifade ederek, aralarındaki ihtilafın Yahudi ve Kerrâmiye mensupları ile olduğunu belirtir. Bu ihtilafın sebebini ise şöyle açıklar: Yahudiler, hem isim hem de mana konusunda kendilerine muhalefet etmekte olup bunlar Allah'ın parçalardan oluşan (müterekkeb) ve parçalanabilir olduğunu iddia etmişlerdir. Yahudiler, Allah'ın insan suretinde birleşik bir varlık olduğunu iddia etmektedirler. Nitekim onlara göre Allah, saç ve sakalı beyaz bir ihtiyar suretindedir.³⁴

Bununla beraber, Rafızilerin çoğunluğundan olan, Hişam b. el-Hakem, Hişam b. Salîm el-Cevaliki ve Davud el-Cevaribi gibilerin bir kısmı ise, Allah'ın insan suretinde olduğu-

³⁰ Nesefî, age, c. I, s. 148

³¹ Nesefî, age, c. I, s. 148

³² Nesefî, age, c. I, s. 150; krş., Ebu'l-Meali Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveyni, eş-Şâmil fi Usûlî'd-Dîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 330

³³ Nesefî, age, I, 151; krş., İbn-i Teymiyye, İhlas ve Tevhid, Çev. Abdi Keskinsoy, Pınar Yay., İstanbul, 2001, s. 145

³⁴ Nesefî, age, c. I, s. 158; krş., Pezdevi, Ehli Sünnet Akaidi, s. 27

nu, hatta bazıları O'nun siyah nurdan siyah saçları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları da O'nun bıyığı yeni terlemiş bir genç olduğunu söylemişlerdir.³⁵

Nesefî, ise, kendilerine sadece isim konusunda muhalif olanların Kerrâmiye mezhebi³⁶ olduğunu belirtmektedir. Nesefî, Kerrâmiye'ye göre, Allah'ın cisim olduğunu, fakat bununla beraber onların mananın zahirinde kendileriyle aynı görüşte olduklarını söyler. Nitekim Kerrâmiye mezhebi şöyle demektedir: "Biz, Allah cisimdir sözümüzle, O'nun bölünebilir, parçalanabilir ve birleşik bir varlık olduğunu kastetmeyiz. Bilakis biz, Allah cisimdir derken onun zâtıyla kâim olduğunu kastederiz."³⁷ Görüldüğü üzere Kerrâmiye mensupları her ne kadar Allah cisimdir deseler bile bu sadece lafızda kalmaktadır.

A.4. Allah'ın Şey Olmaması

Nesefî'ye göre Allah'a "şey" demekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü Allah'ı "şey" olarak adlandırmadığımız takdirde inkâr durumuna düşeriz. Zira "şey" in zıddı "adem"dir yani yokluktur. Buna karşılık Allah'ı mahlûkata benzetme endişesiyle Muattıla, Allah için "şey" ismini kullanmaktan kaçınmışlar ve görüşlerini şu şekilde temellendirmişlerdir: Hz. Peygamber'in, Allah'ın isimlerini zikrettiği hadislerle³⁸ bakıldığında bunlar arasında "şey" ismi bulunmamaktadır. Nesefî, Muattıla'nın bu görüşüne şu şekilde cevap vermektedir: Kur'an'da Allah için "şey" isminin kullanılabileceğini ifade eden ayetler mevcuttur. Nitekim "De ki: Hangi şey şahadetçe daha büyüktür? De ki: Benimle sizin aranızda Allah şahittir"³⁹ ayeti Allah'ı "şey" olarak isimlendirmede dinen herhangi bir sakıncanın bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁰

Bu konuda Nesefî, Cehm b. Safvân'ı da eleştirmektedir. Cehm b. Safvan'a göre Allah'a "şey" denilmesi caiz değildir. Çünkü Allah'ın dışındaki mahlûkat için "şey" ifadesi kullanılabilir; bu durumda aynı ifade Allah için de kullanılırsa Allah ile mahlûkat arasında müşâbehet meydana gelir ki, buna cevaz vermek asla mümkün değildir. Nesefî, Cehm'in bu yaklaşımını şu şekilde eleştirmektedir: "Allah ile mahlûkat arasında bu şekilde bir benzerlik ortaya çıkmaz, çünkü bir şeyin ismindeki ortaklık benzerliği gerektirmez. Siyahlık ve beyazlık da iki şeydir fakat aralarında benzerlik yoktur."⁴¹

Nesefî'ye göre "şey" ve "mevcud/var" kavramları aynı manaya gelir. Allah zâtıyla "vâcibü'l-vucûd"tur. Onun dışındakiler ise "câizü'l-vucûd"tur. Vacibü'l-vucûd olma noktasında hiçbir varlık Allah Teâlâya denk değildir. Varlık noktasında hiçbir şey onunla müsavi olma-

³⁵ Krş., Eş'ari, Ebu Hasen Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslamiyyin, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, c. I, s. 106; Nesefî, Tefsira, c. I, s. 158

³⁶ Kerrâmiye, III. (IX) yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Maverâünnehir'de ortaya çıkan itikadi bir mezhep olup adını kurucusu Muhammed b. Kerram'dan almıştır. Kerramiler iman nazariyeleri bakımından Mürcie'nin alt grubu olarak görülmüş, Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da sıfatiye, mücessime ve müşebbihenin alt grupları arasında yer almıştır. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", DİA, TDV. Yay., Ankara, 2002, c. XXV, s. 294; Bkz. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 78

³⁷ Nesefî, age, c. I, s. 159

³⁸ Buhari, Sahih, İsti'zan b. 1; Müslim, Sahih, hadis no: 7267; İbni Mace, Sünen, hadis no: 3890, Hakim, Müstedrek, I, 17; Beğavi, Şerhu's-Sünne, hadis no: 6125; Beyhaki, el-Esma ve's-Sifat, c. I, s. 27.

³⁹ En'am, 6/ 19

⁴⁰ Nesefî, Bahru'-Kelam, s. 99

⁴¹ Nesefî, age, c. I, s. 205

diğından O'nun eşi ve benzeri yoktur. Çünkü benzerliğin bir vasıfta meydana gelebilmesi mümkündür.⁴²

Nesefî, Allah'a "şey" denilmesini caiz görmeyenlere "Allah şey değildir mi demek istiyorsunuz?" diye sorar ve şu açıklamalarda bulunur: "Eğer bu soruya evet dersanız dinden çıkmış olursunuz. Çünkü insanların kullanımında "bir şey değildir" sözü hakikatte onun yok olduğunu ifade için kullanılmaktadır. Mecazi anlamda bir şeyi değersiz kılmak, onun değersiz ve kendisinden fayda sağlanamamasından dolayıdır. Çünkü yok olan bir şeyin kıymeti yoktur ve kendisinden fayda elde edilemez. Eğer bu soruya hayır dersanız; kabul etmekle nefy etmek arasında bir yol tutmuş olursunuz ki, bunun yanlışlığı da açıktır.⁴³

Nesefî, Allah'a "şey" denilmesini caiz görmeyenleri eleştirdiği gibi Allah'ın şey olmadığını iddia edenleri de eleştirmekte ve onların iddialarına şu şekilde cevap vermektedir: "Sizce "şey" lafzının bir anlamı var mıdır yok mudur?" Eğer "Anlamı yoktur" dersanız, anlamı olmayan bir kelimeyi kullanmaları sebebiyle bütün dilcileri budala, aptal yerine koymuş olursunuz. Eğer "anlamı var" dersanız, o halde manası nedir? Eğer "manası araz veya cevher veya cisim ya da başka bir anlamı ifade eden şeydir" dersanız o halde, bir anlamı olan yani varlık ifade eden bir lafzı Allah için kullanmamak suretiyle kendi düşüncenizle çelişkiye düşmüş olursunuz. Zira bu durumda "şey" lafzını mevcut anlamında kullanmış olmanızdır.⁴⁴

A.5. Teşbihin Olumsuzlanması

Nesefî'ye göre, benzerlik cins bir isim olup altında türleri vardır. Bunlar dört tanedir: Müşabehet, Müdahat, Müşakelet, Müsavat.

a- Müşabehet: İki varlığın renklerde ve diğer arazlarda ortak olması gibi nitelik yönünden sadece bir şekilde ve gerçekte meydana gelen benzerliktir.

b- Müdahat: İki çocuğun bir babanın evladı olması gibi bir yere nispetle ortak olmasıdır.

c- Müşakele: İki şeyin bir cevherde aynı derecede ortak olmalarıdır.

d- Musavat: Nicelik itibarıyla sahip olma anlamına gelir.⁴⁵

Benzetme (mümaselet) bu dört anlamda da kullanılabilir. Bu tanımlara göre teşbih; nicelik, nispet, nitelik ve öz itibarıyla iki şeyin birbirine benzemesidir. Dini anlamda Allah'ı diğer varlıklara zât, sıfat ve fiiller açısından benzeten fırkaların tümü Müşebbihe olarak adlandırılmaktadır.⁴⁶

Nesefî, Allah ile diğer varlıklar arasında teşbihin olmadığı savını müşabehet ve mümaselet kavramlarından hareketle ispat etmeye çalışır. O, bu konuda Eş'ari, Mu'tezile ve filozoflara eleştiriler yöneltir. Biz de burada müşabehet ve mümaselet kavramlarıyla ilgili Nesefî'nin görüşlerine temas ederek meseleyi izah etmeye çalışacağız.

Eş'ari ve ona tabi olanların savdukları görüşe göre, birbirinin aynısı olan iki şeyden biri diğerinin yerine geçerse benzerlik söz konusu olmaktadır. Eş'ari ekolünün tanımı iki varlık-

⁴² Nesefî, age, c. I, s. 205-206

⁴³ Nesefî, age, c. I, s. 206

⁴⁴ Nesefî, age, c. I, s. 207

⁴⁵ Nesefî, age, c. I, s. 197

⁴⁶ Nadim Macit, Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, s. 112

la sınırlaması şunu göstermektedir: Bir şey bizzat kendisinin benzeri değildir. Benzerlik ancak iki farklı varlık arasında meydana gelir. Tanımda birinin diğerinin yerine geçmesiyle benzerliğin vuku bulduğu anlaşılmakta; eğer biri diğerinin yerine geçemiyorsa benzerliğin meydana gelmediği varsayılmaktadır. İki şey bazı vasıflarda birbirine uygunluk gösterebilirler bile, birbirinin aynısı olamazlar. Aynı şekilde her iki şey var olmadığında, araz özelliği taşıyıcıda, renkte birbirleriyle uyum içerisinde olsalar da; bazı yönlerden birbirine uyum gösterip sadece bir yönden, bir nitelikte farklı olsalar, yine bu iki şey birbirinin tıpatıp benzeri değildirler. İki çelişkinin bir yerde birleşmesi durumu gibi benzer ve farklı olmada bir yerde birleşmezler. Farklılığın varlığı, benzerliğin varlığını zorunlu olarak yok eder. Sadece araz veya cevher yönüyle uyumlu olmak benzer olmayı gerektirmez, çünkü araz ve benzerlik durumu diğer varlıklarda da bulunmaktadır.⁴⁷

Mu'tezile'den Ebu Haşim ve Ebu Bekir el-Ahşedi gibi düşünürler, iki şey arasındaki mümaseletin, ancak özel vasıflarda ortaklığın meydana gelmesiyle vuku bulunduğunu ifade etmekte ve bunu şu şekilde temellendirmektedirler: Siyahlık ve beyazlık, renk ve araz olmaları ve bir varlıkta müşterek olmalarına rağmen aralarında mümaselet yoktur. Çünkü bu vasıflar genel vasıflardır özel vasıflar değil. Ancak siyahlık ve beyazlık, iki siyah olma noktasında müşterek olmuş olsalardı ki bu da her ikisinin özel vasfı olduğundan mümaselet gerçekleşmiş olurdu. Çünkü birbirine benzeyen iki şey arasındaki mümaselet, kendisi dışındakilere muhalefet ettiği noktada vuku bulur. Yani siyahlık siyah olduğu için beyaza muhaliftir. Yoksa mevcut veya araz veya renk olması açısından değil. Bu da aynı şekilde beyazın beyaza mümasele olduğu delildir.⁴⁸

Filozoflar ise, müşabehetin sübûtî sıfatlarda vuku bulunduğunu selbî sıfatlarda ise vuku bulmadığı kanaatindedirler. Bu sebeptendir ki onlar Allah'a, ispat yoluyla bir isim veya sıfat izafe etmezler. Bilakis, Allah'ı selbi olarak ifade eden isim ve sıfatları O'na izafe ederler. Bu görüşlerinden hareketle onlar, "Allah mevcuttur" demek yerine "Allah, madum değildir" derler. Aynı şekilde "Allah, hay, âlim, kâdirdir" demek yerine "Allah, meyyit, cahil ve aciz değildir" derler. Bâtnîlerden bazıları bu konuda felsefecilerle aynı görüştedirler. Bununla beraber bazı filozoflar bu görüşe karşı çıkmışlardır. Bunlara göre, Allah'ı nefy sıfatlarından biriyle nitelemek de doğru değildir. Çünkü "Allah mevcuttur" demekle O'nu mevcudata benzettiğimiz gibi; "O, mevcut değildir." demekle de O'nu ma'duma benzetmiş oluruz. Dolayısıyla bu filozoflar, "Allah ne şeydir ne de şey değildir." "Ne cisimdir ne de cisimdir değildir." demezler. Ancak Nesefî, bunun akla sığmayan bir hezeyan olduğunu söyler. Çünkü bu cahilliğe iltihak etmektir. Nitekim filozoflar bu savundukları bu görüşleriyle selb ile ispat; varlık ile yokluk arasında bir vasitanın bulunduğunu ispat etmiş olmaktadır.⁴⁹

Nesefî, bu felsefecilere şu soruyu yöneltir. "Âlemin yaratıcısı var mıdır?" Eğer "hayır" dersanız, yaratıcıyı tatil ve nefy ettiğinizi izhar etmiş olursunuz. Eğer "evet" dersanız öyleyse "O kimdir? O'nu hangi isimle tanımlıyor ve hangi sıfatla vasıflandırıyor sunuz? Size göre "bir" ile vasıflanan varlık kimdir? Ulvi ve sufli âlemin kendisinden başladığı kişi kimdir? Akl-ı evvel

⁴⁷ Nesefî, age, c. I, ss. 187-188

⁴⁸ Nesefî, age, c. I, s. 189

⁴⁹ Nesefî, age, c. I, s. 193

ve akl-ı sani diye isimlendirdiğiniz aklı ve nefsi yaratan kimdir? Eğer bir şeyle cevap verirsiniz kendi kendinizi çürütmüş olursunuz. Eğer susarsanız sizi bu mücadeleden caydırdık demektir.”⁵⁰

A.6. İsim ve Mana Konusundaki İhtilaflar

Nesefî'nin Tebsıra'da müstakil bir başlık altında ele aldığı bu konuda O'nun Haberî Sıfatlar hakkındaki anlayışını bulmak mümkündür. Çünkü Nesefî, burada haberî sıfatları içeren ayet ve hadisleri konunun girişinde vererek kendileri ve muhaliflerinin bu ayet ve hadislerden ne anladıklarını ve onları nasıl yorumladıklarını ifade eder. Nesefî burada da muhaliflerin isim ve mana konusunda; cisim, araz ve araz'ın tanımından hareketle Allah'ın bu üç şeyin dışında bir şey olmadığını ifade ettiklerini ve bunu yaparken de İstidlal-i Şahid a'le'l-Ğaib⁵¹ delilinden hareket ettiklerini dile getirir. Ancak bu konuda Nesefî İstidlal-i Şahid a'le'l-Ğaib delilini kabul etmez. Ona göre, teşbihi ve Allah'ın, cisim, bölümlenebilir ve parçalanabilir olduğunu hissettiren Kur'ân ve hadis lafızlarının, hepsinin zahir anlamının dışında başka bir anlamı daha vardır. Akıl bilgi edinme yollarından biri olup Allah'ın delillerinden bir delildir. Müşebbihe ve Mücessime'nin yaptığı gibi bu ayetleri, zahirine göre yorumlamak Kitap ve akli delilleri birbiriyle çatıştırmaktır. Bunların hepsi Allah'ın delillerindedir. Kimin delilleri birbiriyle çelişirse o akılsızdır (sefih). Allah ise yaptığı işleri hikmet dairesi içinde yapmakta olup sefihlikle nitelenmesi caiz değildir.⁵²

Eğer bu ayetler akli delillerin gerektirdiği şekilde yorumlanırsa deliller arasında bir uygunluk ortaya çıkar. Kur'ân ve sünnette yer alan bu delillerin zahirine göre yorumlanması mümkün değildir.⁵³ Buradan şu anlaşılıyor ki bu ayetlerin te'vil edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu durumda te'vil akli bir zorunluluktur ve bu şekilde yapılmaması durumunda akli ve nakli delillerin çatıştırılması söz konusu olacaktır. Nesefî, bunun doğru bir şey olmadığı kanısındadır. Dolayısıyla burada yapılması gereken, ayet ve hadislerde yer alan bu lafızların akli delillere göre yorumlanmasıdır.

Nesefî'ye göre söz konusu ayetleri, aralarında tenakuz ve ihtilaf meydana gelmeyecek şekilde yorumlarsak, Kur'ân'ın Allah tarafından gelmiş olduğunu ispat etmiş oluruz. Ayetler arasında tenakuz olduğunu varsaydığımızda ise Kur'an'ın başkası tarafından indirildiğini kabul etmiş oluruz. O, bu görüşünü şu ayeti kerime ile delillendirmektedir:⁵⁴ “Hala Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmüyorlar mı? Eğer O, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”⁵⁵ Nesefî bu ayetten hareketle, Mücessime fırkasının, Kur'ân'da tenakuzun bulunduğunu kabul etmesi halinde, iki durumla karşı karşıya kalacağını ifade eder. Ya Kur'ân'ın, Allah'ın dışında birisi tarafından geldiğini kabul etmiş olacaklar. Ya da Allah'a hata isnad etmekle beraber Kur'ân'ın Allah tarafından gelmiş olduğunu kabul etmiş

⁵⁰ Nesefî, age, c. I, ss. 193-194

⁵¹ Şahidin Gâibe Delil Getirilmesi Konusu İçin Bkz. Ramazan Altıntaş, İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, s. 281

⁵² Nesefî, age, c. I, s. 171

⁵³ Nesefî, age, c. I, s. 171

⁵⁴ Nesefî, age, c. I, s. 172

⁵⁵ Nisa, 4/ 82

olacaklardır.⁵⁶ Nesefî, zahiri teşbih ve tecsime götüren bu ayet ve hadislerle ilgili olarak bazı âlimlerin ise, söz konusu haberleri, tevhit delillerine ters düşmeyecek ve muhkem ayetlerle çelişki doğurmayacak şekilde yorumlama yoluna gittiklerini ve bu ayetlerle ilgilendiklerini ifade eder.⁵⁷

A.7. Sûret

Nesefî, hadislerde geçen ve “suret hadisi” diye meşhur olan: “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı”⁵⁸ rivayetinin yorumuna geçmeden önce, hadislerde rivayet edilen ve te’vili gerektiren bu haberlerin çoğunun ahad haber olduğunu, kesin bilgi ifade etmediğini ve dolayısıyla da akaid konularında bu haberlerin delil olarak kullanılamayacağını ifade eder. Bundan dolayı da, akli delillerle ve muhkem ayetlerle çelişen haberlerin te’vil edilmesi gerekir. Nesefî buradan hareketle sûret hadisini te’vil etmiştir. Te’vil yaparken de, sık sık vurguladığı gibi, yaptığı te’vilin tevhide noksanlık getirmeyecek ve Allah’ın sıfatlarına yaraşır olacak şekilde olmasına azami dikkat eder.

“Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı.” rivayetiyle ilgili olarak Nesefî şu bilgilere yer verir: “Bu hadisin sebab-i vurudu/söylenme gerekçesi şudur: Hz. Peygamber bir adamın başka bir adamın yüzüne vurduğunu gördü ve o adamı yüze vurmaktan nehyederek şöyle buyurdu: “Şüphesiz ki Allah Teâlâ, Adem’i kendi suretinde yaratmıştır. Yani dövülen kimsenin suretinde.”

B. Allah’ın Sıfatlarının İsbatı

Nesefî’ye göre Allah’ın sıfatları, zâti ve fiilî sıfatlar olmak üzere iki kısımdır.

I- Zâti Sıfatlar: Hayat, Kudret, Sem’, Basar, İlim, Kelâm, Meşiet, İrade.

II- Fiili Sıfatlar: Yaratma, Rızık Verme, Üstün Kılma, Nimet Verme, İhsan Etmek, Rahmet Etmek, Mağfiret Etmek.⁵⁹

Nesefî, Allah’ın sıfatlarının kadim ve ezeli olmasının delilinin ne olduğunu soranlara şöyle cevap verir: Eğer Allah ezelde kadir olmasaydı, kudreti, hayatı, işitmeyi ve görmeyi yarattığı zaman nasıl takdir eder ve ilmi yarattığı zaman nasıl bilirdi. Bu, Allah’ı, yaratmadan önce acizlik ve bilgisizlikle nitelemeye götürür ki bu mümkün değildir.⁶⁰

Nesefî’ye göre, yaratmak gibi fiilî sıfatların hepsi de kadim ve ezelidir. Allah’ın aynı da gayrı da değildirler. Ancak Nesefî, Eş’ari mezhebinin bu konuda kendilerinden farklı düşündüğünü belirtir. Nitekim Eş’arilere göre fiilî sıfatların hepsi muhdestir. Allah mahlûkatı yaratmadıkça yaratıcı değildir; rızık vermedikçe, rızık verici (Rezzak) değildir. Nesefî, Eş’arilerin bu görüşlerine şöyle cevap verir: Allah Teâlânın, varlıkları yaratmasa bile yaratıcı diye isimlendirilmesi, rızıklandırmasa bile rızık verici diye isimlendirilmesi mümkündür. İnsanlardan birisinin, terziliği bildiği ve terziliğe gücü yettiği halde yanında dikiş makinesi olmasa ve terzilik yapmasa bile yine terzi diye isimlendirilmesi gibi Allah da yaratmaya ve rızık vermeye kadîr olunca Halik ve Razık isimleriyle isimlendirilir. Allah’ın kendi zâtını, “Din gü-

⁵⁶ Nesefî, age, c. I, s. 172

⁵⁷ Nesefî, age, c. I, s. 173

⁵⁸ Buhari, İsti’zan, b. 1; Müslim, Kitabü'l-Cennet, 11

⁵⁹ Nesefî, Bahru'l-Kelâm, s. 90

⁶⁰ Nesefî, age, s. 91

nünü/kıyamet" yaratmamış olduğu halde "Din gününün sahibi" diye isimlendirmesi de bu konuya başka bir misal teşkil etmektedir. Zira Allah "Din gününü" yaratmaya kadîr olduğu için zâtını bu isimle isimlendirmiştir.⁶¹ Ona göre "bu sıfatlar ezeli olarak Allah'ın zâtıyla kaimdir. Çünkü ezelde zâtıyla kâim olmasaydı, Allah'ın zâtı, muhdes varlıkların mahalli olurdu ki bu ise mümkün değildir."⁶² Nesefî, sıfatların ispatına delil olarak âlemin bir nizam ve intizam içerisinde olmasını örnek gösterir ve bu konuda şunları ifade eder: Âlemin yaratıcısı, Hay, Âlim, Kâdir, Semî' ve Basîr'dir. Çünkü bu âlemin nazmı harikadır, şekli eşsizdir, inşası ise sağlam ve mükemmel kanunlar üzerine kuruludur. Bu durum âlemin ölü, aciz ve cahil bir varlık tarafından yaratılmış olduğu tasavvuruna engeldir.⁶³

Diğer taraftan bu âlem ancak hay, alîm, kadîr, semî ve basîr olan bir varlık tarafından meydana getirilmiştir. Âlemin yaratıcısı bu sıfatlara sahip olmak zorundadır. Çünkü Allah bu sıfatlarla nitelenmezse bu sıfatların zıddı olan ölümlük, cahillik, acizlik, körlük sıfatlarıyla mevsuf olması gerekir. Bu sıfatlar ise eksiklik, noksanlık ifade etmekte ve sonradan meydana gelmenin emaresi olmaktadır. Çünkü kadîmin şartı mükemmelliktir. Bunun kadim olan Allah (c.c.) için böyle olması ise imkânsızdır.⁶⁴

Nesefî, Mu'tezilenin "Allah alîmdir fakat ilmi vardır denemez; kadîrdir fakat kudreti vardır denemez" anlayışını eleştirir. Allah için, hay, alîm, kadîr, semî', basîr sıfatlarını kabul etmekle O'nun bir hayat, ilim, kudret, sem' ve basar sahibi olduğu da ispat olunmuş olur. Nesefî, Mu'tezilenin bu görüşleriyle Sofistaiyye'ye iltihak ettiğini çünkü ilmi olmayan bir âlimin, kudreti olmayan bir kâdirin olabileceğini iddia etmek, hareketsiz bir müteharrikin, siyahsız bir siyahlığın olabileceğini iddia etmek gibidir. Allah'ın ilmi ve kudreti olmadığını iddia etmek muhaldir. Allah'ın ilmi ve kudreti yoktur iddiasıyla; hâlimizi bilemez ve bize güç yetiremez iddiası aynı anlamda olup çirkin bir ifadedir. Allah'ın âlim olup ilim sahibi olmadığını iddia etmek apaçık bir çelişkidir. Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu söylemek ilim ve kudretini ispattır. Allah'ın âlim ve kâdir olmadığını söylemek O'nun ilim ve kudretini nefyetmektir. Zâtını nefyetmek değildir.⁶⁵ Dolayısıyla Allah'ın alîm ve kadîr olduğunu kabul edip ilim ve kudret sahibi olmadığını iddia etmek apaçık bir çelişki olmaktadır. Çünkü bu durum kişinin ispat ettiği şeyi nefy etmesi, nefy ettiği şeyi de ispat etmesi anlamına gelmektedir. Yani kişi bu görüşleriyle hangi görüşü kabul ediyorsa onun zıttını ispat etmiş olmaktadır. Mu'tezile bu görüşleriyle, sağlam ve mükemmel fiillerin ancak ilim ve kudret sahibi olan bir zâttan meydana geleceğini ispat etmektedir.⁶⁶

Allah Teâlânın, hayat, ilim ve kudretinin olmadığı kabul edilirse, içinde gezegenler, dönen yıldızlar ve canlıların bulunduğu bu eşsiz âlemin onun tarafından var edildiği tasavvur edilemez. Allah tarafından yaratılan bütün bu varlıklar, onun hayat, ilim ve kudret sahibi olduğuna delildir. Nesefî, Kur'ân'da da bu sıfatların Allah için kullanıldığını ifade eder. Nitekim

⁶¹ Nesefî, age, s. 92

⁶² Nesefî, age, s. 92

⁶³ Nesefî, Temhid, s. 166

⁶⁴ Nesefî, age, s. 167

⁶⁵ Nesefî, age, s. 167-169

⁶⁶ Nesefî, age, s. 169-170

Allah şöyle buyurmuştur: “Onu kendi ilmiyle indirdi.”⁶⁷, “Onlar, O’nun ilminden, kendisinin dilediğinden başka bir şey kavrayamazlar.”⁶⁸, “Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.”⁶⁹

Mu’tezile’ye göre, eğer Allah’ın ilim ve kudret sahibi olduğunu kabul edersek Allah’ın dışında farklı varlıkların olduğunu kabul etmiş oluruz. Çünkü bu, tevhidin iptal edilmesi demektir. Nesefî, Mu’tezilenin bu iddiasını aktardıktan sonra şöyle yanıt verir: Allah’ın dışında ezeli varlıkların olabileceğini söylemek batıl bir iddiadır. Çünkü Allah’ın sıfatları, Allah’ın gayrı değildirler. Bilakis bu sıfatlar, Allah’ın ne aynı ne de gayrıdır. Çünkü iki değişikenden birinin varlığı ancak diğerinin yokluğuyla anlaşılabilir. Fakat bu, Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkında mümtendir. Çünkü Allah ezeldir. Aynı şekilde, O’nun sıfatları da ezeldir. Ezeli olanın adem olması ise muhaldir. Dolayısıyla muğayeretin/ayrılığın tanımı madum olursa, muğayeretin kendisi de ma’dum olmuş olur.

Yeri gelmişken Nesefî’nin isim ve müsemma⁷⁰ konusundaki görüşlerine değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Nesefî bu konuda muhaliflerin görüşlerini de zikrederek şunları aktarır: Onların delillerinden birisi şu hadistir: “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Her kim bu isimleri ezberler ve sayarak okursa cennete girer.”⁷¹ Muhaliflere göre bu hadisten hareketle, isim ve müsemmanın bir kabul edilmesi halinde doksan dokuz ilahın olması gerekir ki bu muhaldir. Aynı şekilde, adamın biri, “ateş” diye bağırursa, isim ve müsemmanın bir kabul edilmesi halinde adamın ağzının yanması gerekir. Aynı şekilde, Allah’ın ismi bir kâğıt üzerine yazıldığında – iddia edildiği gibi isim ve müsemma bir olsa- Allah’ın zâtının da o kâğıtta olması gerekirdi ki bu muhaldir.⁷²

Nesefî, muhaliflere şöyle cevap verir: Bir şeyin ismi, o şeyin aynına delalet eder. Hadis-i şerifin manasıyla, tesmiyeler (isimlendirmeler) murat edilmiştir. İsim ve tesmiye arasındaki fark da açıktır. Çünkü her dilin ehli onu kendi lügatleriyle isimlendirirler: Hind, Sind, Türk, Arab ve Acem dilleri gibi. İsimlendirmeler ve ifade şekilleri farklı olabilir. Fakat Allah bir tektir. Nitekim bir şahsa, zeyd, âlim, fazıl, salih ve fakihdir denilebilir. Aynı şekilde Allah Teâlâyı isimlendirmek için kullanılan her isim bunun gibi ona delalet eder. Nesefî, sonucu şöyle bağlar: “Ateş demek, ağzı yakmaz. Çünkü ağızda vucud bulan ateşin bizzât kendisi değil, ateşin tesmiyesidir. Allah’ın ismi kâğıda yazıldığı zaman bu, yazma ve tesmiye olmuştur. Yoksa Allah’ın zâtı kâğıt üzerinde var olmamıştır.”⁷³

⁶⁷ Nisa 4/ 166

⁶⁸ Bakara 2/ 253

⁶⁹ Zariyat 51/ 58

⁷⁰ Bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma” DİA., İstanbul, 2000, c. XXII, ss. 548-551; Düccane Cündioğlu, Anlamın Buharlaşması ve Kur’an, Kitabevi, İstanbul, trz, ss. 176-194

⁷¹ Buhari, Kitabü’ş-Şurûh, b. 18; Buhari, Kitabü’t-Tevhid, b. 12; Müslim, Kitabü’z-Zikr, b. 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, hadis no: 7493, II, 258; Tirmizi, Daavat, hadis no: 3506-7; İbn-i Mace, Kitabü’d-Dua, b. 10, hadis no:3860-1

⁷² Nesefî, Bahru’l-Kelâm, s. 139

⁷³ Nesefî, age, s. 140

C. Haberî Sıfatlar

Nesefî, Tebsiratü'l-Edille ve Bahru'l-Kelâm adlı eserlerinde Allah Teâlânın Haberî Sıfatları ile ilgili müteşabih haberlere yer verir. Özellikle Bahru'l-Kelâm adlı eserinde bunları sistematik bir şekilde ele alır. Dolayısıyla biz bu konuda daha çok bu eserden istifade ettik. Tebsıra'da ise Haberî Sıfatları nasıl te'vil ettiğini, "isim ve mana konusundaki ihtilaflar" başlığı altında görmek mümkündür. Nesefî Tebsıra'da bunların müteşabih haberler olduğunu ifade eder ve bunların te'viline geçer. Nesefî'nin ele aldığı Haberî Sıfatlar şunlardır:

C.1. Allah'ın Eli (Yedullah)

Nesefî'ye göre Arapça olarak Allah'ın eli (yed) olduğunu söylemek caizdir. Farsça olarak söylemek ise caiz değildir. El (yed) Allah'ın işitmek, görmek, ilim, hayat, irade ve Kelâm sıfatları gibi keyfiyetsiz ve teşbihsiz ezeli sıfatlarındandır. Allah işitme uzvu olmadan işitici, gözü olmadan görücü, hiçbir alet olmadan bilici, kalbi olmadan mürid, dil ve dudaklar olmadan konuşandır. Aynı şekilde el (yed) de, Allah'ın keyfiyetsiz, teşbihsiz, uzuvsuz ve ta'til yapamayan ezeli sıfatlarındandır. Nesefî, eli (yed) Allah'ın bir sıfatı olarak kabul eder ve bundan ne murad edildiğini ise Allah'ın bileceğini ifade eder.⁷⁴

Nesefî, Mu'tezilenin ele (yed), kudret, kuvvet ve nimet anlamlarını vermesini eleştirir. Mu'tezileye göre el'den (yed) maksat, kudret, kuvvet ve nimettir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "Hayır! Allah Teâlânın iki eli de açıktır. Nasıl dilerse öyle infak eder."⁷⁵ Mu'tezile'ye göre, Allah'ın iki eli'nin açık olmasından maksat O'nun iki nimetinin açık olmasıdır. Nesefî'ye göre, el'e (yed) kuvvet ve kudret manasının verilmesi caiz değildir. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: "Ey iblis! İki elimle yarattığım insana secde etmekten seni alıkoyan nedir?"⁷⁶ Eğer el'den (yed) murat kudret ve kuvvet olsaydı iki kudret ve iki kuvvet olurdu ki bu mümkün değildir. Çünkü Allah'ın kudret ve kuvveti yaratılmışların aksine birdir, bitmez ve kesilmez. Yaratılmışların sıfatları ise arazdır. Arazlar başkasına muhtaçtır ve zamanla yok olur. Hâlbuki Allah'ın kuvveti ve kudreti araz değildir, kesilmez ve eksilmez.⁷⁷

Nesefî'nin bu görüşleriyle hem Mu'tezile'yi reddettiğini aynı zamanda Sünni Kelamcılardan da ayrıldığını söylemek mümkündür. Zira Sünni Kelamcılar el'e kudret manası verdikleri bilinmektedir. Bu itibarla buradaki ifadesiyle Nesefî, Selefiye'den de ayrılmış olmaktadır.⁷⁸

Nesefî, Müşebbihe'nin, Allah'ın bir sureti ve iki eli olduğunu ve her iki elinin de sağ el olduğunu iddia ettiklerini ifade etmektedir. Zira Müşebbihe'ye göre sol, ayıp anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Müşebbihe sol elin Allah'a nispet edilmesini doğru bulmaz. Çünkü sol demek kusur demektir. Bununla beraber Müşebbihe, Allah'ın parmakları olduğunu da iddia etmiş buna delil olarak da şu ayeti delil getirmişlerdir: "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüş-

⁷⁴ Nesefî, age, s.105

⁷⁵ Maide 6/ 64

⁷⁶ Sad 38/ 75

⁷⁷ Nesefî, age, s. 106

⁷⁸ Hüseyin Atay, "Mukaddime" ,c. I, s. 12

tür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”⁷⁹ Nesefî ise Müşebbihe'nin aksine bu ayeti farklı şekilde yorumlamaktadır. Çünkü yeryüzünün Allah'ın elinde olması, O'nun mülkünde ve kudretinde olması anlamına gelmektedir. Örneğin bu toprak benim elimde ve kabzamdadır, diyen kimse bununla o yerin kendi mülkünde olduğunu kasteder.⁸⁰

Nesefî, Tebsıra'da ise yed lafzı ile kuvvet, kudret, sultan, hüccet, galebe, avuç, uzuv v.b. anlamlarının kastedildiğini ve bu anlamların tevhide aykırı olmayacak şekilde Allah'a izafe edilmelerinin mümkün olduğunu belirtir. Yed lafzının tevhide aykırı şekilde yorumlanması caiz değildir. Nesefî, bazı E'şari Kelâmcıların yed'i iki ayrı sıfat olarak kabul ettiklerini, Kalanisi'nin ise Allah'ın iki elini tek sıfat olarak kabul ettiğini ifade eder. Nesefî, Tebsıra'da da Mu'tezileyi eleştirir fakat özellikle Cübbai'nin adını zikrederek onun yed'in, nimetten ibaret olduğunu ifade eden görüşünü reddeder.⁸¹

C.2. Allah'ın Ayağı (Kadem)

Enes b. Malik'ten yapılan bir rivayete göre peygamber efendimiz (sav) şöyle buyurmuştur: “Ahirette cehennemlikler cehenneme atılacaklar ve (her mücrim atıldıkça cehennem) : daha ziyade var mı? (yerim var, haydi getirin) diyecek. Ta ki izzet ve şevket sahibi olan Rabbimiz ayağını cehenneme basacak (onu horlayacak) bu defa da cehennem: Yetişir, yetişir diyecektir.”⁸² Nesefî göre, “izzet ve şevket sahibi olan Allah ayağını (kadem) koyar.” sözündeki “kadem” lafzı ile kastedilen, kâfir, isyankâr ve günahkar kişilerdir. Nesefî bu görüşünü şu ayetle desteklemektedir: “Peygamberler Allah'tan yardım istediler ve her inatçı zorba hüsrana uğradı.”⁸³ Nesefî, Yukarıdaki hadisten hareketle Allah'a hareketin isnat edilemeyeceğini söyler. Buna göre, “Allah'ın ayağı”nı, cehennem üzerine koyduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü bu, Allah'a hareket nispet etmek anlamına gelmektedir.⁸⁴

Nesefî, Bahru'l-Kelâm'da ise kadem lafzına başka bir yorum getirerek kadem lafzını kesre (kıdem) ile okur. Buna göre hadisin anlamı şöyle olur: “Ta ki izzet ve şevket sahibi olan Rabbimiz, ezeli ilminde kâfirlerden cehenneme atılacak kimselerin tamamını oraya kor. Cehennem de: yetişir, yetişir, der.” Görüldüğü üzere “kadem” lafzı Nesefî tarafından Allah'ın ezeli ilmi şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁵

C.3. Allah'ın Gelmesi, Gitmesi ve İnmesi (Mecie, zehab, nüzul, ityan)

Nesefî'ye göre, Allah Teâlâyı, mecî (gelmek) ve zehab (gitmek)'la vasıflandırmak caiz değildir. Çünkü gelmek ve gitmek fiilleri yaratılmışların sıfatlarından ve sonradan yaratılmış muhdeslerin alametlerindedir. Bu iki sıfat Allah'tan nefyedilmiştir. Nesefî buna delil olarak da, Hz. İbrahim'in bir mekandan başka bir mekana yer değiştiren varlığın rab olamayacağını istidlal getirmesini, gösterir. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: “O, sönüp gidince de (İbrahim) şöyle demiştir: Ben böyle sönüp batanları (Tanrı diye) sevmem”⁸⁶

⁷⁹ Zümer 39/ 67

⁸⁰ Nesefî, age, s. 107

⁸¹ Nesefî, Tabsıra, ss. 173-174

⁸² Buhari, Kitabu't-Tefsir, Kaf Sûresi; Müslim, Kitabü'l-Cennet, hadis no: 2848

⁸³ İbrahim 14/ 15

⁸⁴ Nesefî, age, c. I, s. 175-176

⁸⁵ Nesefî, Bahru'l-Kelâm, s. 109

⁸⁶ En'am 6/ 76

Nesefî, “ Rabbin geldiği, melekler de saf saf indiği zaman”⁸⁷ ayetini, “Rabinin emri” geldiği zaman şeklinde yorumlar. Aynı şekilde Nesefî, “İşte onlara hesaba katmadıkları cihetten Allah geliverdi, O, bunların yüreklerine korku düşürdü.”⁸⁸ Ayetini de, yani onlara, “Allah’ın azabı” hesaba katmadıkları bir taraftan geldi, şeklinde yorumlar. Kimileri bu ayetle, Ka’b b. Eşref’in öldürülmesinin kastedildiğini söylemişlerdir.⁸⁹

Aynı şekilde Nesefî, “ityan”ın (gelmek) Allah’ın sıfatlarından olmasını muhal görür. Nesefî, “Onlar (İslama girmeyenler) ile de Allah’ın buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelivermesine ve işlerinin bitirilivermesine mi bakıyorlar? Hâlbuki (bütün) işler Allah’a döndürülür.”⁹⁰ Ayetinde geçen ityan’ın (gelmek) Allah’a nispet edilmesini doğru bulmaz. Çünkü Allah telanın, benzeri, ortağı ve gelişinin (meci’) olması mümkün değildir. Zira Allah’ın buluttan gölgeler içinde gelebileceğine inanmak muhaldir. Nesefî, Allah’ın sıfatları hakkında böyle düşünmenin mümkün olmadığını belirtir.⁹¹

Nesefî, “nüzul”un de Allah’a nispet edilmesini doğru bulmaz. Nesefî, nüzul ile ilgili şöyle bir hadisin rivayet edildiğini ifade eder: “Allah her gün ve Şaban ayının da on beşinde gece yarısında dünya semasına iner ve şöyle der: Tövbe eden kimse yok mu? Onun tövbesini kabul edeyim.”⁹² Nesefî’ye göre bu hadiste, Allah’ın nüzulünden murat, Allah’ın kullarına hakim olması ve onlara yönelmesidir. Yani, Allah’ın kullarına rahmet ile bakmasıdır. Nesefî, “Kur’ân’ı biz indirdik, onun koruyucuları da şüphesiz ki biziz”⁹³ ayetinde de aynı şekilde Allah’ın nüzulünün hakiki manada gerçekleşmediğini belirtir. Buna göre ayetin manası şöyle olur: “O Kur’ân’ı biz öğrettik ve anlaşılır kıldık.” Nesefî, “nüzul”ün yukarıdaki hadisteki anlamı ile bu ayetteki anlamının aynı olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴

Nesefî, nüzul’un, ityan’ının ve meci’in Allah’a nispet edilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü bu sıfatlar cismani varlıklara ait özelliklerdir. Allah ise bunlardan münnezzeh ve müberradır. Nesefî, “Allah telanın mürekkep bir cisim olduğunu söylemek bize zarar vermez.” diyenlere ise şöyle cevap verir: “Allah’ın mürekkep bir cisim olduğunu söylemek size zarar verir. Çünkü cisim, bileşik ve bitişik olan varlıktan ibarettir. Allah’ın kısımlardan meydana geldiğini kabul ettiğiniz takdirde, O’nun tek bir ilah olmadığını söylemiş olursunuz. Hâlbuki Allah Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurmuştur: “Hepinizin ilahı, (zâtında ve sıfatlarında asla benzeri bulunmayan) bir tek ilahtır. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O hem rahmandır hem rahimdir.”⁹⁵ Ayrıca, Allah’ın kısımlardan meydana gelmiş bir varlık olduğunu söylemek, yaratmak, rızık vermek ve icad etmek gibi fiillerin, O’ndan her parça ve uzuv ile meydana geldiğini kabul etmeyi gerektirir. Bu da Allah’ın tek bir ilah olmadığını söylemek anlamına gelmektedir. O’nun parçalarından bir kısmının ilah olduğunu, bir kısmının da ilah olmadığını söylediğiniz zaman

⁸⁷ Fecr 89 /22

⁸⁸ Haşr 59/ 2

⁸⁹ Nesefî, age, s. 110; krş., Pezdevi, Age,s. 38

⁹⁰ Bakara 2/210

⁹¹ Nesefî, age, s. 111-112

⁹² İbni Mace, Sünen, hadis no: 1388

⁹³ Hicr 15/9

⁹⁴ Nesefî, age, s. 112

⁹⁵ Bakara 2/163

bu, yaratıcı olan Allah ile yaratılanları, Rızık veren ile rızık verilen varlıkları birleştirmek olur. Kim bunu iddia ederse, küfre düşer.”⁹⁶

C.4. Nefs

Nesefî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaata göre, Allah'a "nefs" demenin caiz olduğunu belirtir. Çünkü nefis ile "zât" ve "mevcut" kastedilmektedir. Nitekim Allah Kur'ân'da zâtını kasdetmek için nefis kelimesini kullanmıştır. Nesefî'ye göre, ayetlerdeki nefis lafzı zât anlamındadır.⁹⁷

Nesefî, Mu'tezile ve Mücessime'nin Allah'a nefis demekten kaçındıklarını ifade eder. Zira "nefs" demenin cisim demek anlamına geleceğini iddia ettiklerini söyler. Çünkü onlara göre, cisim: uzunluk, yataylık ve derinlik olma açısından bölünmeyi kabul edendir.⁹⁸

Nesefî, bu görüşe itiraz eder ve şöyle cevap verir: "Cisim, araz vasfını kabul eden mürekkebe zâttan ibarettir. Nefs ise zâttan ibarettir. Zaruretten dolayı Allah'a nefis isminin kullanılması, cisim isminin de kullanılabilmesini gerektirmez."⁹⁹

Nesefî, muhaliflerin: "Biz, sizin "Allah şeydir, fakat şeyler gibi değildir." demeniz gibi, "Allah cisimdir, fakat cisimler gibi değildir" diyoruz itirazına şöyle cevap verir: Eğer Allah'ın cisim olduğunu söylerseniz, cismin tanımından olduğunu zikrettimiz keyfiyyet (nasıllık) vasfını Allah'a nispet etmiş olursunuz. Hâlbuki Allah'ın zâtında keyfiyyetin ispatı mümkün değildir."¹⁰⁰ Görüldüğü gibi Nesefî, Allah'ın nefis olarak nitelenebileceğini ayetlerle delillendirmektedir. Çünkü O'na göre Allah'ı nefis ile nitelendirmemek ayetlerle çelişmek anlamına gelmektedir.

C.5. Allah'ın Rızası ve Kızması (Rıza ve Saht)

Nesefî, konuya Mu'tezile'nin görüşlerini vererek başlamaktadır. Mu'tezile'ye göre "rıza" ve "saht" (kızmak) Allah'ın sıfatlarından değildir. Çünkü Allah hiçbir değişiklik geçirmez. Aynı şekilde Mu'tezile'ye göre Allah, rızayı ve kızmağı zikrettiği her yerde bununla cennet ve cehennemi kastetmiştir. Nesefî, Mu'tezile'nin görüşlerine katılmaz ve rıza ile cennetin, kızma ile cehennemin kastedilmediğini ayetlerle delillendirir. Nesefî, bu ayetleri zikrederek cennet ile rızanın; saht ile cennetin farklı şeyler olduklarını belirtir. Nesefî, bu ayetleri delil getirerek Mu'tezile'ye cevap vermeyi amaçlamaktadır.

Nesefî, Rıza ile cennetin kastedilmediğini şu ayetlerle delillendirir: "Onların rableri nezdinde mükâfati, altlarından ırmaklar akan adn cennetleridir. (Hepsi de) içlerinde ebedi kalıcıdır. Allah bunlardan razı olmuştur. Bunlar da ondan hoşnut olmuşlardır. İşte bu saadet rablerinden korkanlara mahsustur."¹⁰¹ Nesefî, bu ayette, cennet ve rızanın farklı olarak zikredildiğini, dolaylı olarak aynı şey olmadıklarını ifade eder.

Nesefî, "kızmak" (saht) ile "cehennem" in farklı şeyler olduğuna ise şu ayeti delil getirir: "Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedi kalıcı olmak üzere cehennemdir. Allah ona öfkelenmiş, lanet etmiş ve çok büyük bir azap hazırlamıştır."¹⁰² Görüldüğü üzere bu

⁹⁶ Nesefî, age, ss. 112-113

⁹⁷ Nesefî, age, s. 100

⁹⁸ Nesefî, age, ss. 100-101

⁹⁹ Nesefî, age, s.101

¹⁰⁰ Nesefî, age, s. 102

¹⁰¹ Beyyine 98/ 8

¹⁰² Nisa 4/93

ayette saht (kızmak/gazab) ile cehennem ayrı olarak zikredilmiştir. Eğer aynı şeyler olsaydılar ayrı ayrı zikredilmezlerdi.

Nesefî, bu konuya açıklık getirmesi açısından, Allah'ın sıfatlarının değişip değişmediği meselesine değinir. Nesefî, bu konuda büyük müfessir Nasr b. el-Hanbeli'den aktarımda bulunur. Nitekim Nasr b. el-Hanbeli'ye Allah'ın sıfatlarının değişip değişmediği meselesi sorulmuş o da cevap olarak şöyle demiştir: "Bu soru muhaldir. Çünkü Allah bütün sıfatlarıyla tek ve kadimdir. Eğer Allah'ın sıfatlarından herhangi bir şey değişse, bu sıfat muhdes ve sonradan yaratılmış olur. Hâlbuki Allah'ın sıfatları mahluk değildir."

Nesefî, Allah'ın sıfatlarının değişip değişmediği sorusunu, Allah'ın kendisinin benzerini yaratmaya muktedir olup olmaması sorusuna benzetir. Nesefî bu soruya şöyle cevap verir: "Bu soru da muhaldir. Çünkü Allah kadimdir. Allah birşey yaratırsa bu mahluk olur. Mahluk olan bir şey nasıl olur da Allah'ın benzeri olabilir? Allah ezelde bir şey yaratmamıştır. Binaena-leyh, ondan başkasının onun benzeri olması mümkün değildir."¹⁰³

C.6. İstivâ

Kerrâmiye'ye göre, Allah arş üzerine yerleşmiş ve neredeyse orayı tamamen doldurmuştur. Kerrâmiye bu görüşlerine delil olarak şu ayeti göstermektedirler: "Rahman arşa istivâ etti."¹⁰⁴

Nesefî ise Kerrâmiye'nin bu görüşüne katılmaz. Onların bu görüşlerinin yanlış olduğuna delil olarak müfessirlerin istivâ lafzına yüklediği anlamı gösterir. Müfessirlere göre "istivâ", "galip gelme" anlamındadır. Nitekim bir şiirde şöyle denilmiştir: "Bişr, Irak'a kılıçsız ve kan dökmeden istivâ etti." Yani, hükmü altına aldı.

Aynı şekilde Nesefî, istivâ hakkında Medine ehlinin imamu, Malik b. Enes'in istivâ hakkındaki görüşünü ifade eder. Malik b. Enes'e istivâ hakkında sorulmuş o da şöyle cevap vermiştir: "İstiva meçhul değildir, bilinmektedir. Nasıl olduğunu akıl idrak edemez. Ona inanmak vaciptir. Ondaki sormak bid'attir. Soran kişiye de ben senin sapık olmandan korkuyorum demiştir." İmam Malik bu kişiyi meclisinden kovmuştur. Nesefî, İmam Malik'e bu soruyu soran kişinin Cehm b. Safvan olduğunu belirtir.¹⁰⁵

Nesefî'ye göre, Allah arşı yaratmadan önce zâtıyla var idi. Dolayısıyla zâtıyla arşa intikal ettiğini söylemek caiz değildir. Çünkü bir yerden bir yere intikal etmek, yaratılmış varlıkların sıfatlarından ve muhdeslerin özelliklerindedir. Allah ise bundan münezzehtir. Allah'ın arşa yerleştiğini söyleyen kimse bununla: Ya Allah'ın arşa benzediğini, ya arşın Allah'tan büyük olduğunu ya da Allah'ın arştan büyük olduğunu iddia etmiş olur ki her halukarda bunu söyleyen küfre düşmüş olur. Çünkü bu kişi Allah teelayı sınırlı bir varlık kabul etmiş olmaktadır.¹⁰⁶ Nesefî istivâ konusunda, Hz. Ali'den de nakilde bulunur. Nitekim ona, Allah arşı yaratmadan önce neredeydi? diye sorulmuş o da cevaben şöyle demiştir: "Nerede? sorusu, mekandan haber sormak için kullanılan bir soru edatıdır. Halbuki Allah varken, mekan ve zaman yoktu. Allah şu anda olduğu gibidir."

¹⁰³ Nesefî, age, s. 223

¹⁰⁴ Taha 20/ 5

¹⁰⁵ Nesefî, age, s. 116

¹⁰⁶ Nesefî, Bahru'l-Kelâm, s. 117

Cafer-i Sadık (r.a.) ise, istivâ konusunda şöyle demiştir: “Tevhid üç harf olup bunlar: Allah’ın hiçbir şeyden meydana gelmediğini, hiçbir şeyin içinde olmadığını ve hiçbir şeyin üzerinde olmadığını bilmektir. Çünkü Allah’ın bir şeyden meydana geldiğini iddia eden kimse, O’nun yaratılmış olduğunu söylemiş olur ki bu, küfürdür. Allah’ı bir şeyin içinde olmakla niteleyen kimse, O’nu sınırlandırılmış bir varlık olmakla nitelemiş olur ki bu da küfürdür. Aynı şekilde, Allah’ın bir şeyin üzerinde yerleştiğini iddia eden kişi de, O’nu muhtaç, meçhul ve taşınan bir varlık olarak vasıflandırmış olur ki bu da küfürdür.”¹⁰⁷

Nesefî, müteşabihatın yorumlanmasında, Muhammed b. Hasan (eş-Şeybani)’den de nakilde bulunur. Muhammed b. Hasan teşbih ifade eden bu nasların yorumlanması hakkında şöyle demiştir: “Allah katından gelen şeylere, Allah’ın murat ettiği şekilde inanınız ve nasıl olduğuyla meşgul olmayız. Allah Rasulunun (SAV) haber verdiği şeylere de, Rasulullah (SAV)’ın murat ettiği gibi inanınız ve keyfiyetiyle meşgul olmayız.” Nesefî, bu görüşün, ümmetin büyüklerinden ve din ulemasının birçoğundan nakledilen bir görüş olduğunu ifade eder.¹⁰⁸

C.7. Arş ve Kürsü

Nesefî, konuya Mu’tezile ve Şia’nın “arş” ve “kürsü” hakkındaki görüşlerini vererek başlar. Mu’tezile ve Şia’ya göre, arş mülktür, kürsü de ilimdir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.”¹⁰⁹ Mu’tezile ve Şia’ bu ayeti “O’nun ilmi gökleri ve yeri kuşatmıştır.” şeklinde yorumlamaktadırlar. Ehl-i Sünnete göre ise “arş”ın “mülk” olması caiz değildir. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: “Melekler O’nun kıyılarındadır. O gün Rabbinin arşını bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”¹¹⁰ Ehl-i Sünnet’e göre bu ayette “arş” lafzının “mülk” anlamında olması mümkün değildir. Zira “mülk” yüklenip taşınmaya muhtaç değildir.¹¹¹

Nesefî, “arş”ın yaratılmasındaki hikmete de değinir: “Bazılarına göre arş, meleklerin dualarının kiblesidir. Melekler ellerini dua vaktinde arşa doğru kaldırır. Bazılarına göre ise arş, meleklerin aynasıdır. Ona bakarlar ve göklerde ve yeryüzünde olan her şeyi görürler. Arşın mahiyeti hakkında da ihtilaf vardır. Bazılarına göre, o nurdan bir tahttır. Bazılarına göre ise o kırmızı yakuttur.”¹¹²

SONUÇ

Tanrı tasavvuru noktasında görüşlerini incelediğimiz en-Nesefî, konuya sıfatlar meselesini merkeze alarak yaklaşmaktadır. Nesefî’nin ilahi sıfatlar hakkındaki yorumu Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat çizgisi içerisinde yer almaktadır. Bunu bizzat kendisinin değişik yerlerde sık sık vurgulamasıyla anlamaktayız. Çünkü Nesefî, kendisini Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın bir ferdi olarak görmektedir. Dolayısıyla bazen kendi fikirlerini doğrudan açıklamaz, sadece Ehl-i Sünnet’in görüşlerini vermekle yetinir.

İlahi sıfatları yorumlarken sık sık tevhidi vurgulayan Nesefî, ilahi sıfatların ancak teşbih ve tescime götürmeyecek şekilde te’vil edilebileceğini aksi takdirde ilahi sıfatları te’vil et-

¹⁰⁷ Nesefî, age, ss. 117-118

¹⁰⁸ Nesefî, age, ss. 118-119

¹⁰⁹ Bakara 2/ 225

¹¹⁰ Hakka 69/ 17

¹¹¹ Nesefî, Bahru’l-Kelâm, ss. 213-214

menin doğru olmayacağını ifade eder. Ona göre cevher, araz, cisim, mekan v.b. kavramları ele alırken de tevhide aykırı olmayacak şekilde tanımlanmalarına dikkat edilmelidir. O ilahi sıfatlar konusundaki görüşlerinde ayetlerde geçen ifadelerle dayanır. Ancak bununla birlikte Allah'ı, muhaliflerinin kullandığı sıfatlarla nitelemekten kaçınır. Kendi Allah inancının; Muattıla, Batıniyye, Müşrikler, Putperestler, Müşebbihe, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusilerden farklı olduğunu dile getirir.

Nesefî, ilahi sıfatlar konusunda kendilerine muhalefet edenlerin, ayet ve hadislerin zahirine sarıldıklarını ifade eder, ayet ve hadislerin zahirine tutunmayı uygun bulmaz. Aksine o, zahir olan rivayetler ve diğer rivayetler arasında denge kurarak görüşünü ortaya koyar.

Nesefî'ye göre, Allah'ın bölümlenebilir ve parçalanabilir olduğu izlenimini veren Kur'ân lafızlarının hepsinin zahir anlamının dışında başka bir anlamı vardır. Çünkü zahiri teşbih ifade eden nasları olduğu gibi alıp o şekilde inanmak akılla çelişmektedir. Eğer teşbih ifade eden ayetler akli delillerin gerektirdiği şekilde yorumlanırsa deliller arasında bir uygunluk ortaya çıkar. Nitekim bu da hikmetin gereğidir. Kur'ân ve sünnette yer alan bu delillerin zahirine göre yorumlanması mümkün değildir. Nesefî bu ayetlerin te'vil edilmesini daha uygun bulmakta bunun akli bir zorunluluk olduğunu anlatmak istemektedir. Eğer bu şekilde yapılmayacak olursa akli ve nakli delilleri çatıştırılmış olacaktır. Nesefî, bunun doğru bir şey olmadığı kanısındadır. Dolayısıyla burada yapılması gereken, ayet ve hadislerde yer alan bu lafızların akli delillere göre yorumlanmasıdır.

Nesefî'ye göre, Allah, araz, cevher ve cisim değildir. Aynı şekilde, Allah ile diğer mahlûkattan olan şeyler arasında benzerlik de yoktur. Yani Allah Teâlâ, mahlûkattan hiçbir şeye benzemez. Nesefî, bu iddiada bulunan kimselerin Allah'ın, Âdem sûretinde ve insana benzer uzuvlara sahip olduğunu ileri sürdüklerini ifade ederek, Allah'ın bu kimselerin ifade ettikleri şeylerden münezze ve çok yüce olduğunu söyler. Allah'ı, teşbih ve tecsim ifade edecek şekilde tavsif etmelerinden dolayı açıkça Yahudi ve Rafizileri eleştirir. Nitekim Yahudiler Allah'ın insan sûretinde birleşik bir varlık olduğunu iddia ederler. Yine onlara göre Allah, saç ve sakalı beyaz bir ihtiyar suretindedir. Nesefî kendileriyle (Ehli Sünnet) Yahudiler ve Rafizilerin bu konuda anlaşamadıklarını, Ehl-i Kiblede Kerrâmiye ile olan anlaşmazlıklarının ise lafzi olduğunu belirtir.

Nesefî, Kur'ân ve sünnette var olup zâhiri, teşbih ve tecsimi andıran bu haberlerle ilgili hocalarının görüşlerini de nakleder. Bunları naklederken "kale meşayihuna" ifadesini kullanır. Bu konuda, âlimlerin ihtilaf ettiğini, bazı âlimlerin ise ayet ve hadislerde var olan bu haberlere olduğu gibi iman edilmesi, teslimiyet gösterilmesi ve doğruluğuna iman edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını ifade eder. Aynı şekilde söz konusu âlimlerin bu haberlere olduğu gibi inandıklarını ifade etmekle beraber bu haberler üzerinde araştırma yapılmaması ve keyfiyetiyle ilgilenilmemesi gerektiği görüşünde olduklarını da dile getirir.

Nesefî, zahiri teşbih ifade edip hadislerde rivayet edilen ve te'vili gerektiren haberlerin çoğunun ahad haber olduğunu, kesin bilgi ifade etmediğini ve dolayısıyla da akait ve diya-

¹¹² Nesefî, age, s. 215

net konularında bu haberlerin delil olarak kullanılamayacağını ifade eder. Bundan dolayı da, akli delillerle ve muhkem ayetlerle çelişen haberlerin te'vil edilmesi gerekir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, Tarihsiz Müsned, VI, Müessesetü Kurtuba, Kahire
- Altıntaş, Ramazan, İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, İstanbul, 2003
- Atay, Hüseyin, Tebsıratü'l-Edille fi Usulî'd-Din, "mukaddime", I, Ankara, 2004
- Beyhaki, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, el-Esma ve's-Sıfat, II, Beyrut, 1994
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-Sahih, I-VIII, İstanbul, 1979
- Cürcani, Seyyid Şerif, Tarifat, (Arapça-Türkçe terimler sözlüğü, terc. Arif Erkam), İstanbul, 1998
- Cüveyni, Ebu'l Meâli İmamü'l-Haremeyn, Eş- Şamil fi Usûlî'd-Dîn, Beyrut, 1998
- Çelebi, İlyas, "isim-müsemma", DİA, XXII, İstanbul, 2000
-İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri, İstanbul, 2000
- Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali, Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn, (Tah. Muhammed Muhyiddin Abdü'l-Hamid) , I-II, Beyrut, 1993
- el-İbane an Usulî'd-Diyane, Şam, 1990
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin, Lisanü'l-Arab, XV, Beyrut, 1990
- İbn-İ Teymiyye, Takiyuddin Ahmed, İhlas ve Tevhid, Çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul, 2001
- Karlığa, Bekir, "cisim" , DİA, VIII, İstanbul, 1993
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye" , DİA, XXV, Ankara, 2002
- Macit, Nadim, Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, İstanbul, 1996
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitabu't-Tevhid, (tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara2005
-Te'vilatü Ehl-i Sünne, (tahk. Fatma Yusuf Hiyemi) , V, Beyrut, 2004
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri, el-Cami'u's-Sahih, İstanbul, 1992
- Nesefi, Ebü'l-Mu'in Meymun b. Muhammed b. Mekhul, Tebsıratü'l-Edille fi Usulî'd-Din (tahk.Hüseyin ATAY), I-II, Ankara, 2004
-et-Temhid fi Usulî'd-Din, (tahk. Abdülhay Kabil), Kahire, 1987
-Bahru'l-Kelam, (tahk. Dr. Veliyüddin Muhammed Salih) , Şam, 2000
-Kitabü't-Temhid li Kavaid-i't-Tevhid, (tahk. Ceybullah Hasen Ahmed), Kahire, 1986

Pezdevi, Ebu'l Yusr Sadru'l İslam Muhammed b. Muhammed.

.....Ehl-i Sünnet Akaidi, (terc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul, 1994

Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde Tevhid, İstanbul, 1995

Razi, Ebu Bekr Abdulkadir, Muhtaru's-Sıhah, Beyrut, 1988

Sabuni, Ebu Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud Nureddin, el-Bidaye fi Usûli'd-Din, (Maturidiyye Akaidi,, terc. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1997

..... el Bidaye fi Usuli'd-Din ve Lüm'atü'l-İ'tikad , (tahk. Bekir Topaloğlu) , Şam, 1979

Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, el-Milel ve'n-Nihal, II, Beyrut, 1994

Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi Giriş, İstanbul, 1996

....."Allah", DİA, II, İstanbul, 1989

Üzüm, İlyas, "mücessime" , DİA, XXXI, İstanbul, 2006

Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefeleri, (terc. Kasım Turhan) , İstanbul, 2001

Zebidi, Seyyid Muhammed Murteza, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus, I-X, Mısır, 1306