

Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye Göre Allah ve Mekân

Kadir Recep Muhammed

U. Ü. Sosyal Bilimler Ens. Doktora Öğrencisi

Cağfer Karadaş

Doç. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu makalede mekân kavramının etimolojik ve terim manası üzerinde durulmuş, söz konusu terimin İslâm düşüncesinde bir tartışma konusu haline gelişi ve tarihi süreç içerisinde oynadığı role yer verilmiştir.

Allah'a mekân nispet etme noktasında ileri sürülen tezler belirtilmiş, Allah'a yer ve yön izafe etmenin imkânı Ebü'l-Muîn en-Neseffî açısından incelenmeye çalışılmıştır.

Son olarak da Neseffî'nin konu ile ilgili sunduğu naklî ve aklî delillerin yanı sıra şîirlerden kısa örnekler vermek suretiyle müteal bir varlık için hâdis belirtilerin söz konusu olamayacağı şeklinde ulaştığı sonuç değerlendirilmiştir.

Abstract

Allah and Space According to Abu al-Muin al-Nasafi

In this article we studied the etymological and terminological meaning of "space", with examining its role through history and how it became a subject of controversy in Islamic thought.

In the second part we tried to examine different views of attributing of space to Allah and the possibility of attribution of space and aspect for Allah, according to Abu al-Muin al-Nasafi.

Finally, through expressing logical and narrative arguments, with poetical argument also, put by Nasafi we explained his conviction that a transcendental being does not accept created peculiarities.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Muin en-Neseî, Allah, Mekân, Mâtüridilik

Key Words: Abu al-Muin al-Nasafi, Allah, Space, Maturidi Thought

Giriş: Mekân Kavramı

Sözlük anlamı itibariyle “olmak” manasına gelen ve Arapçadaki “kevn” (oluş, oluşum) masterından türetilen bu kelime ism-i mekân olup bir şeyin meydana geldiği yer anlamında kullanılmaktadır. Mekân sözcüğünün çoğulu *emkine* ve *emâkindir*. “Yer kaplamak” manasına gelen *temekkün* ile *mekân* arasında bir bağ söz konusudur.¹ Kur’an-ı Kerim’de geçen kelime, kişiler ve nesnelere ulandıkları yeri ifade etmektedir.² Mekânın kavram olarak uzantısı kadim Grek felsefesine kadar varmaktadır. Çünkü felsefi metinlerde *khora*, *topos* ve *pou* terimleri mekân anlamına kullanılmıştır.³ Seyyid Şerif Cürcâni (ö. 816/1413), mekân ve hayyiz kavramlarını bir bakıma aynı sayarak şu şekilde tanımlamaktadır: “Mekân, cismin yer aldığı ve cismin boyutlarının nüfuz ettiği var sayılan bir boşluktur.”⁴

A. İslâm Düşüncesinde Mekân Kavramının Gündeme Gelişi

Ortaya çıkışından itibaren İslâm’ın kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılması ile Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği mesaj çeşitli din ve kültürlerle tanışma sürecine girmiştir. Bu tanışma sonucunda o

¹ Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Farabi, *es-Sihah*, “kvn”, md., Dârü’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut 1085, VI, 2189-2191; İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Ali el-Ensâri, *Lisanü’l- Arab*, “kvn”, md., Dâru Sadır, Beyrut 1300, XIII, 363-365; Firûzâbâdi, Ebü Tâhir, Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamus Tercümesi*, “kvn”, md., (trc. Asım Efendi), İstanbul 1289, III, 697; Zebidî, Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu’l- Arûs min cevâhiri’l- kamus*, “kvn”, md., Dâru Sadır, Beyrut 1306, IX, 324-326; Kutluer, İlhan, “Mekan”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 550.

² Yunus 10/ 22; Meryem 19/ 22; Sebe’ 34/ 51.

³ Kutluer, “Mekan”, *DİA*, XXVIII, 550.

⁴ Cürcani, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed es- Seyyid eş-Şerif, *et-Ta’rifat*, Dârü’l-Kütübi’l-Arabi, Beyrut 1996, 292.

döneme kadar üzerinde hiç konuşulmayan meseleler tartışılır hale gelmeye başlamış ve farklı fikir yürütmeler yapılmıştır. Mekan konusu da bunlardan biridir.

İslam düşüncesinde mekan kavramı, “Allah’ın arşa istiva ettiği”ni bildiren ayetlerin anlaşılması çerçevesinde Allah ile mekan arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna cevap bulma şeklinde gündeme gelmiştir. Ayette geçen istiva kavramının Allah hakkında ne anlama geldiğine dair çeşitli açıklamalar yapılmıştır.

İstiva, Allah ile ilgili olarak ‘alâ’ cer harfi ile kullanıldığında, ‘istilâ’ yani ‘**hükümrânlığı altına alma**’ manası anlaşılır.⁵ Bu kelime Allah’ın zatının alemle olan ilişkisini ele alan haberi bir sıfattır. Manaya delâleti zannî olması dolayısıyla yoruma açık olduğundan farklı şekillerde tevil edilmiştir.⁶

Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) de ifade ettiği gibi bazı bilginler istivayı Allah’ın, melekler tarafından taşınan arşa müte-mekkin olması şeklinde tanımlarken, bazıları keyfiyeti bilinmeyen bir sıfat olarak algılamakta, bir başka grup ise yaratıcının kainatta mutlak hükümrânlık kurması tarzında açıklamaktadır.⁷

İstiva konusunda dikkat çeken bir nokta da Kelâm literatüründe ehl-i bid’at olarak takdim edilen Cehmiyye ile Cebriye fırkalarının kurucuları tarafından yapılan tevilin daha sonra Mutezile başta olmak üzere Şia, Matüridiyye ve Eş’ariyye gibi mezhepler tarafından da benimsenmesidir.⁸

Allah’a yer nispet etme problemi çerçevesinde istiva sözcüğü dışında karşımıza çıkan diğer kavramlar ise arş ve kürsüdür. Arş, “tavan, taht, güç ve hükümrânlık” anlamına gelirken⁹ kürsi, “ilim, felek, mülk ve hakimiyet” manasını taşır.¹⁰

Sübutu kat’î, manaya delâleti zannî olan nassların, bu gibi tartışmaların ortaya çıkmasında büyük rol oynadığını ifade etmek gerekir. Yani günümüze problemsiz ve eksiksiz bir biçimde ulaştığı konusunda ittifak olmakla birlikte ifade ettiği anlam çerçevesinde ihtilaf çıkan nakillerin açıklanmasında farklı yorumların bulunması, müteşabihat problemi etrafında teşekkül eden münazara ve münakaşaların meydana gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla mekân gibi konularda tartışma ve fikir yürütmelerin meydana gelmesinin en

⁵ Râgıb el-İsfehâni, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fi Garibi’l Kur’ân*, Mektebetü’l-Anglo, Kahire 1970, 366.

⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “İstiva”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 402-404.

⁷ Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, (nşr. Hüseyin Atay), DİB Yay. Ankara 2004, I, 215 vd.

⁸ Yavuz, “İstiva”, *DİA*, XXIII, 403.

⁹ İsfehâni, *a.g.e.*, 493, 494.

¹⁰ *a. e.*, 645, 646.

önemli sebeplerinden birinin nasslarda kullanılan antropomorfik dil olduğunu söyleyebiliriz.

Bu nassların yorumunda teşbih ve teccimi andıran görüşler mevcut olmakla beraber tenzih anlayışını vurgulayan düşünceler de ortaya çıkmıştır. Tenzih anlayışını en iyi ortaya koyan şahıslar arasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin eserleri tetkik edildiğinde Allah'a mekân nispet etme tartışmalarında onun mantıklı açıklamalarıyla kesin tavrını ortaya koyduğu görülecektir.¹¹ Buradan hareketle söz konusu münakaşaların Ebû Hanîfe'nin döneminde yani hicri ikinci asırda başladığını söylemek mümkündür.

Sonraki dönemlerde de kelâm tarihinde Allah'a yer izafe etme tartışmaları bir gelenek haline gelip hemen hemen her mütekellim bu konuyu incelemeye çalışmış ve nasslar çerçevesinde kalmak suretiyle tevhid ilkesini zedelemekten İslâm'ın ruhuna uygun bir şekilde, problem olarak telakki edilen bu meseleye çözüm getirme çabası içerisinde bulunmuştur. Manası müphem olan ifadelerle ilgili tevil yapılmaması gerektiği düşüncesine sahip bazı Ehl-i Hadis bilginleri de kelâmcıları eleştirmek adına bu tür meselelerle ilgilenmişlerdir. Bunlar içerisinde akaid metodunu tercih edenler olduğu gibi kısmen kelâm metodunu kullanan kişiler de olmuştur.

B. Allah'a Mekân İzafesi ile ilgili Ortaya Atılan İddialar

Nasslarda kullanılan antropomorfik dile dair çeşitli tartışmalara girişen itikadî mezhepler, Allah'a mekân izafe etme noktasında farklı tezler ortaya koymuşlardır.

Teşbih düşüncesiyle öne çıkan Müşebbihe, Allah'ın arşın, ayaklarının ise kürsünün üzerinde olduğu, zatının arşla mahdud ve yaratılmış varlıklarla temas halinde olduğunu öne sürmüştür.¹²

Teccim fikirleriyle dikkat çeken Mücessime, Cenâb-ı Allah'a cihet ve mekân izafe etme noktasında değişik görüşler serdetmiştir. O'nun her yön ve yerde bulunduğunu öne süren fikirler olduğu gibi arşta değil de onun üstünde ya da arşta yerleştiğini belirten düşünceler de mevcuttur. Hatta bir mekânda olduğu görüşünü reddeden tezler de görülmektedir.¹³

¹¹ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, (haz. Mustafa Öz), MÜİFV. Yay. İstanbul 2002, 63.

¹² Nesefi, *Tebşıra*, I, 216; Yavuz, Yusuf Şevki, "Müşebbihe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 157.

¹³ Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-musallin*, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, 208-211.

Yine teşbihi andıran bazı görüşlere sahip olan Kerrâmiyye'nin ilk dönem müntesiplerine göre Allah yön itibariyle sonludur. Ayrıca ondan daha büyük, daha küçük, daha yüksek ve daha aşağı olması da mümkündür.¹⁴

Kerrâmiyye'nin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ile fırka mensupları bu konuda fikir ayrılığına düşmüştür. Muhammed b. Kerrâm, Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğunu, ona temas ettiğini ve yön itibariyle zatiyla üstte bulunduğunu ifade etmiştir. Kerrâmiyye taraftarları arasında O'nun arşın bazı cüzleri üzerinde karar kıldığını söyleyenler olduğu gibi arşı tamamen kapladığını veya yön itibariyle üstte ve arşın hizasında bulunduğunu belirten müntesipler de vardır. Dahası Allah ile arş arasında sonsuz bir uzaklık mevcut olduğunu dile getiren, mekân tutmakla bir hizada bulunmayı kabul etmeyen ve sadece üstte olma ve farklılığı ortaya koyan düşünceler de söz konusudur.¹⁵ Zaman içinde Kerrâmiyye mensupları görüşlerini biraz daha tashih ederek Allah'ın arş üzerinde değil onun üstünde, arşa tamamen yerleşmiş olmadığı ve ikisi arasında mesafe söz konusu olduğu iddiasına gelmişlerdir.¹⁶ Aralarındaki mesafe daha az olması mümkün olduğu gibi daha fazla da olabilir. Başka mesafeler caizken belirlemenin bu kadar olması ancak bir belirleyicinin tahsisıyla mümkündür. Varlığı var ediciye bağlı olan her şey muhdestir. Kadîm bir varlığın hâdis olması imkan dahilinde değildir.¹⁷

Hem ta'til hem de teşbih anlayışını barındıran Neccâriyye'nin tavrı ile ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgilere rastlamak mümkündür. Neccâriyye, Allah'ın zâtı itibariyle değil, alim ve müdebbir olarak her yerde olduğunu savunmakla birlikte kurucusu Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835), sözü geçen fırkanın görüşünün tam tersini yani Allah'ın ilim ve kudret manalarıyla değil, zâtı ile bütün mekânlarda bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁸

Neccâriyye'nin bu konudaki yaklaşımıyla benzerlikler arzeden Şii fırkalardan Hişâmiyye, Allah'ın önceden var olduğu fakat bir mekânda olmadığını belirtmekle beraber O'nun hareket etmeye

¹⁴ Nesefî, *Tebşıra*, I, 222.

¹⁵ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetü'l-Asriye, Beyrut 1990, 216, 217; Nesefî, *Tebşıra*, I, 215,216; a. mlf., *Bahrü'l kelâm fi akaidi ehli'l-İslâm*, Matbaatu Maşriki'l-İrfan, Konya 1327, 14; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Abdülemir Ali Mehna- Ali Hasan Faur), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, I, 124-129; Karadaş, Cağfer, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:2 (2007), ss. 41-62, 48, 49, 58; Kutlu, Sönmez, "Kerramiyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 294.

¹⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 216.

¹⁷ a. e., I, 222, 223.

¹⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 216; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 101.

başlamasıyla mekânın oluştuğunu ve söz konusu mekânın arş olduğunu ileri sürmüştür. Bu ekolün taraftarlarından biri, Allah'ın arşta ve temas halinde bulunduğunu, ayrıca O'nun arştan fazla olmadığı gibi arşın da kendisinden fazla olmadığını savunmuştur. Aynı mezhebin bir başka grubu, Allah'ın temas etmeden arşa istiva ettiğini ifade etmiştir. Son olarak şimdiye kadar aktarılan görüşlerin aksini söyleyen, bir başka ifadeyle yaratıcının bir yerde mekân tutmadığını dolayısıyla temas halinde olmadığını öne süren bir fırka da mevcuttur.¹⁹

Sıfatlar konusundaki ta'til görüşü nedeniyle muhaliflerince Muattıla olarak adlandırılan Mutezile'nin tamamı Allah'a mekân izafe edilemeyeceği, mekânda yer tutmaktan münezzehe olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte,²⁰ "Allah her mekândadır" sözünün ne anlama geldiği noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Söz gelimi Ebû'l- Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Câfer b. Harb (ö. 236/850), Câfer b. Mübeşşir (ö. 234/848), İskâfî (ö. 240/854) ve Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), "Allah her mekândadır" ibaresinin Allah'ın tedbiri anlamında olduğunu ve Allah'ın tedbirinin her yerde geçerli olduğunu ifade ettiğini söylemişlerdir. Buna mukabil Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) böyle bir yoruma bile girmeksizin Allah'ın hiçbir mekânda olmadığını söyleyerek Allah'ı mutlak anlamda tenzih etmişlerdir.²¹ Yaratıcı'ya belli bir mekân izafe etmemekle birlikte O'nun her yerde olduğunu ileri süren Mutezile bununla, Allah'ın mekânlarda bulunduğunu kastetmediğini tam aksine her yeri bilici ve kontrol edici olarak algıladığını ifade etmiştir.²² Söz konusu ekol, teşbihi andıran ve sadece yaratılmış varlıklar için düşünülebilen yön, yer, mekânda yer tutma, bir yerden bir başka yere geçiş gibi hâdis belirtilerin Allah'a nispet edilmesini kabul etmeyip tevhid ilkesi gereğince, nasslarda kullanılan antropomorfik dilin farklı şekillerde anlaşılması gerektiğini belirterek teşbih ve teccimi çağrıştıran ayet ve hadislerin tevil mekanizması çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.²³

Sıfatları zahiri üzere kabul eden ve tevil ve teşbihten kaçınmaya gayret eden Ashab-ı Hadis ve Ehl-i Sünnet, Kur'an'da ifadesini bulan "Rahman arşa istiva etmiştir" ayetini esas alarak Allah'ın arşta olduğu inancını benimsemiştir.²⁴

¹⁹ Eş'arî, *a.g.e.*, 32-35.

²⁰ *a. e.*, 155.

²¹ *a. e.*, 157.

²² Nesefî, *Tebşıra*, I, 216; Ayrıca bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), İsam Yay. Ankara 2003, 115, 116.

²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 57.

²⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, 290.

Ashab-ı Hadis'in tavrı bir dereceye kadar müşahede edilmekle birlikte tevil algılamasını da kabul eden Küllâbiyye, Allah için yer ve zamanın geçerli olamayacağını dile getirmekle birlikte O'nun arşa istiva ettiğini de ifade etmiştir.²⁵

Tenzih ve buna bağlı olarak da tevil anlayışıyla tanınan Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın hiçbir yere sığmadığı ve üzerinden zaman geçmediği konusunda görüş birliğine vardığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede Hz. Ali'nin (ö. 40/661) "Cenâb-ı Allah, arşı mekân edinmek için değil tam aksine kudretini izhar etmek için yaratmıştır. Çünkü herhangi bir mekân mevcut değilken kendisi vardı" sözü delil olarak ileri sürülmüştür.²⁶

Yukarıda aktarılan düşüncelerde de görüldüğü üzere mezhepler arasında bir görüş birliği söz konusu değildir. Bunun sebebi, konuları anlamada ve problemleri çözmedeki metod farklılığıdır. Zahirî manada anlaşılana ile tevil sonucunda meydana gelen düşüncelerin aynı paralelde olması düşünülemez. Fakat Allah'a yön ve yer izafe edilip edilemeyeceği noktasında oluşan görüşler içerisinde Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu fikrin daha tutarlı ve daha mantıklı olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Zira teşbih ve tecsim algılamasının yanlışlığına dikkat çekmekle birlikte tenzih anlayışında da dengeli bir görüş ortaya koymuştur.

C. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Mekân İzafesi Konusundaki Değerlendirmesi

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah'a mekân izafe etme konusunda, Yaraticı'nın hiçbir şeye benzemediğini, teşbihin kendisi hakkında imkânsız olduğunu, benzetmenin hudûs belirtileri çağrıştırdığını ve kıdem anlayışını ortadan kaldırdığını, dolayısıyla kadim bir varlığın bu ve buna benzer noksanlıklardan münezzeh olduğunu dile getirir. Bu meselede Rafiziler, Yahudiler, Kerramiyye, Mücessime, Müşebbihe, Mutezile ile Neccariyye gibi din ve fırkaların kendisinin mensup olduğu ekolden farklı kanaatler benimsediklerini ifade eder.²⁷

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Kerramiyye'nin yön izafe etmek gibi bir amaç güttüğünü belirterek sözü geçen fırkanın Allah'ın oturmak ve temas etmek suretiyle arş üzerinde olmasının geçersizliği konu-

²⁵ a. e., 298, 299; Ayrıca bkz. Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay. Bursa 2006, 137.

²⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak*, 333.

²⁷ Nesefî, a.g.e. I, 215, 216; Pezdevi, Ebü'l-Yusr Sadrulislam Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük) Kayıhan Yay. İstanbul 1994, 42.

sundaki düşüncesinin Ehl-i Sünnet'in benimsediği görüşe uyduğunu söyler.²⁸

Cenab-ı Hakk'a özel bir yer tahsis etmeye çalışanlar iddialarını, "Rahman arşa istiva etmiştir",²⁹ "Arş'a istiva eden Rahman'dır",³⁰ "Gökte olandan emin mi oldunuz?",³¹ "Gökteki ilâh da, yerdeki ilâh da O'dur",³² "O, kullarının üstünde yegane kudret ve kuvvet sahibidir",³³ "Biz onu kadir gecesinde indirdik",³⁴ gibi ayetlerle pekiştirirler.³⁵

Allah'ın bir yönde, tercihen yukarıda olduğunu iddia edenler zikredilen nakli delillerin yanı sıra akli delillere de başvurmuşlardır.

Onlara göre, insanlar dua esnasında veya dilekte bulunurken gözlerini ve ellerini göğe doğru çevirirler ki, bunu fitratları gereği yaparlar. Fitratlarında olanı terk edip arkadan gelen nesillere aktarmasalar bile yine Allah'ın üst cihette olduğunu düşünürler. İddialarına göre, Allah nefsiyle kaim bir varlık olduğu gibi alem de O'nun gibidir. Dolayısıyla iki varlıktan her biri diğerinin bir yönündedir. Çünkü görünür alemdeki durum böyledir.³⁶

Yine tezlerine göre, Allah alemi yaratmış fakat onu meydana getirirken ya zatında ya da zatı dışında halk etmiştir, zatında yaratmışsa demek ki, onu ihata etmiştir, yok böyle değilse o zaman alemin dışında bir başka yönde kalmıştır.³⁷

İleri sürülen bir diğer görüşe göre, iki mevcut vardır ve biri ötekine göre ya bir yönde ya da diğerinin olduğu yeredir. Buna cevher- araz örneği verilebilir. Ayrıca Yaratıcı'yı bütün yönlerden nefyedenle onun madum olduğunu söyleyen arasında hiçbir fark yoktur. Bunun yanı sıra nasslarda geçen ve altı yönden biri sayılan "üst" yönü yani yücelik cihetini belirlediklerini ifade ederler, sebebi de üst yönün övgü, alt yönün de yergi ciheti olduğudur. Fakat Allah, övülmeye en layık varlık olup noksanlıklardan münezzehtir.³⁸

Allah'ın üst yönde olduğunu iddia edenlerin delillerini sıraladıktan sonra Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ehl-i Sünnet'in "O'nun benzeri

²⁸ Nesefî, *Tebsıra*, I, 216.

²⁹ Taha 20/5.

³⁰ Furkan 25/59.

³¹ Mülk 67/16-17.

³² Zuhruf 43/84.

³³ En'am 6/18,61.

³⁴ Kadir 97/1.

³⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I, 216, 217; a. mlf., *et-Temhid fi usulî'd-dîn*, (thk. Abdülhay Muhammed Kabil), Dâru's-Sekâfe, Kahire 1987, 19; a. mlf., *Bahrü'l-keîâm*, 15.

³⁶ a. mlf., *Tebsıra*, I, 217.

³⁷ a. e., I, 217.

³⁸ a. e., I, 217, 218.

gibi hiçbir şey yoktur”,³⁹ ayetine bağlı kaldığını ifade etmektedir. Zira söz konusu nakille Cenab-ı Hakk, kendisine denk sayılabilecek her şeyi nefyetmiş olmaktadır.⁴⁰

Benzerlik eşit olanlar için söz konusudur, zira ölçü olarak mekân ve mütemekkin eşittir. Söz gelimi, tahta oturanın mekânı kapladığı yer kadardır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, daha önce zikredilen nassla Allah Teala'nın kendi zatını diğer eşyaların benzerliğinden nefyettiği için O'na mekân nispet edilebileceği görüşü bir bakıma apaçık nassı reddetmek olacağından böyle bir yol takip edenin küfre gireceğini açıklamıştır.⁴¹

Muhtemelen ayet ve hadislerde “Allah’a mekân nispet edilmemesi” tarzında bir ifade geçmemekte, tam aksine sanki yer izafe etmeyi gerektiren ve gerekli kılan nasslar bulunmaktadır ki, mezhepler tarafından farklı şekillerde tevil edilmiştir. Bu fikir yürütmeler neticesinde teşbih, teccim ve tenzih anlayışı ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, “O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur” ayetinden hareketle tenzih anlayışını ortaya koymaya çalışmış, kendisine göre batıl ve tutarsız olan diğer iki düşünce biçimini akli ve nakli deliller çerçevesinde çürütmeye çalışmıştır. Mekân nispetinin, tenzihi ortaya koyan nasslara zıt düştüğünü düşünerek Cenâb-ı Allah'a yer tahsis etmeye çalışanların nassa karşı bir tavır içerisinde bulunacaklarından küfre düşeceklerini söylemiştir.

Allah'ın kadim bir varlık olması akli delillerden birini teşkil eder. Böyle bir varlıkta hudûs belirtilerinin bulunması mümkün değildir. Çünkü bu gibi bir durumun ortaya çıkmasında yani kadimde hudûs belirtilerinin bulunması, muhal olan iki sonucu doğurur. Ya kadim hâdis ya da hâdis kadim olur. Dolayısıyla Allah'a mekan tahsis etmek veya mütemekkin kılmak O'na hudûs belirtileri nispet etmek demektir.⁴²

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, mekânın Ehl-i Sünnet dışındaki ekoller tarafından da hâdis olarak kabul edildiğini söyler. Ehl-i Sünnet'le karşıtlarının bu ortak görüşünden hareketle Allah'ın ezelde mütemekkin olmadığı gerçeğinin ortaya çıktığını ifade eder. Çünkü yok iken var kılınanın bir mekânda bulunması aklen imkansızdır. O zaman mekân yaratıldıktan sonra Allah'ın mütemekkin olması düşünülebilir. Bu yer işgal etme hali hudûs belirtisidir, zira mekân yaratıldıktan sonra sözü edilen durum meydana gelmiştir. Ayrıca, Cenab-ı Allah'ın ezelde bir mekânda bulunmadığı bilinmekte, dolayısıyla zatında hâdis bir mananın ortaya çıkması, O'nun hâdis

³⁹ Şura 42/11.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 114; Nesefî, *Tebşıra*, I, 218; a. mlf., *et-Temhid*, 19.

⁴¹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 219; a. mlf., *et-Temhid*, 19; a. mlf., *Bahrü'l kelâm*, 14.

⁴² Nesefî, *Tebşıra*, I, 219. a. mlf., *et-Temhid*, 18. a. mlf., *Bahrü'l kelâm*, 14, 15.

olmasını gerektirmektedir. Kadim bir varlığın hâdis manayı barındırması mümkün olsaydı maddenin de kadim bir şeyi taşıması, dolayısıyla hâdis olduğu konusunda hiçbir belirti bulunmaması gerekirdi. Bu yüzden yaratıcının hâdis olabileceği görüşü çarpık ve tutarsızdır. Heyulânın kadim olduğu iddiası da böyledir. Hâdis varlığın sahip olduğu özellikleri varlığında bulunduran şey de hâdistir. Cenâb-ı Allah söz konusu özelliklerden soyutlanmazsa kıdem sıfatına sahip olanın hâdis varlık olması gibi bir imkansız sonuç doğacaktır.⁴³

Allah'ın arşta bulunması ya zatı gereği ya zatı dışındaki bir mana gereği ya da ne zatı ne de bir mana gereğidir. Arşın kendisine özel bir yer kılınması söz konusu değildir. Bir mananın gereği olarak var olması da düşünülemez. Çünkü mana kadim olursa ihtisasın kıdemde sabit bir şekilde bulunmasından söz edilemez. Onu gerektiren herhangi bir manayla beraber olması ve bulunmanın yok olması muhaldir. Daha önce ifade edildiği gibi muhdes olması da mümkün değildir. Eğer arşta yer işgal etmesi, ne zatı ne de mana gereği ise O'nun alemdeki tüm cisimlerle birlikte olması ihtimali ortaya çıkardı. Dolayısıyla alemin alt kısmında, yeryüzünde, kuyularda, hayvanların karınlarında ve buna benzer cisim ve yerlerde mütemekkin olması gerekirdi. Fakat bunların bir yaratıcı hakkında düşünülmesi asla mümkün değildir.⁴⁴ İşte bu, O'nun mekâna yerleşmesinin imkansızlığına işaret etmektedir. Arşın cisim, muhdes, mahdut, ve mütenahi bir varlık olduğu bilinen hususlardandır. Eğer Allah arşı kaplamak suretiyle her yönden üstün olsaydı parçalara ayrılıp arş cüzlerinden bir cüzün onun olması gerekirdi. Parçalara bölünme tevhid ilkesini zedelediği gibi mekân tahsis etme de tevhide aykırı düşer.⁴⁵

Tevhid ilkesi gereğince tek bir varlık olan Allah'ın bir mekânda, bu mekânın tek kısmında olması düşünülebileceği gibi kapsadığı yer kadar veya arşın parçalanamayan bir parçası kadar olması da düşünülebilir ki, bunların tamamı Cenâb-ı Hakk için söz konusu değildir. Allah'ın arşta ya da alemin üstünde bulunduğu iddiası da tutarlı değildir, zira arşın bölünemeyen parçası arş olamadığı gibi parçalanamayan cüz de bütün aleme değmemektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî yapmış olduğu bu akıl yürütmeden sonra Allah'ın alemin üstünde bulunduğu görüşüne ihtimal vermediğini belirtir.⁴⁶

Allah'ın tek bir varlık olmasıyla birlikte arşın bütün cüzlerinin üstünde olduğu ileri sürülmüştür. Söz konusu görüşün ortaya

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 106, 165; Nesefî, *Tebşıra*, I, 219, 220. a. mlf., *et-Temhid*, 18; a. mlf., *Bahrü'l kelâm*, 14.

⁴⁴ Nesefî, *Tebşıra*, I, 221, 222; a. mlf., *et-Temhid*, 18, 19.

⁴⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 222. a. mlf., *et-Temhid*, 18.

⁴⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 223.

konmsının sebebi, böyle bir özelliğin sadece azamet sahibi olan varlığa ait olmasındandır. Bu saçma bir şeydir. Çünkü azamet kavramıyla cismin büyüklüğünün kastedilmediği bilinmektedir. Eğer bununla yücelik ve kudret kastediliyorsa, vasıflanan şeyin bir çok mekana has kılınmasını gerektirmez. Fakat bu ıstılahla cisim büyüklüğü ile yücelik kastedilmediği yani bundan kasıt zatı tek olan Allah'ın arşın bir çok noktasına teması olduğu söylene bu iddianın batıl olduğu ve azamet kavramının yanlış yorumlandığı, bunun tevilde kısır döngü bulunduğu ifade edilir. Buna örnek olarak, alemin iki yaratıcısı vardır çünkü onlar iki yaratıcıdır, cümlesi verilebilir.⁴⁷

Bir varlığın bir çok cüzlere temas etmesi mümkün olunca alemin bütün cüzlerine temas etmesi de imkansız görülmemelidir. Dolayısıyla her yerde olabileceği gibi alemin altında veya üstünde de bulunabilir. Böylece Allah kendini sınırlamamış olur. Eğer Allah'a belli bir mekân izafe etmeyi engelleyecek bir delil bulunmuyorsa bütün cihetlerde yer tutmasına mani olacak bir kanıt olmamalıdır. Başka bir ifadeyle bir yerde olabiliyorsa bir çok yerde olmasını imkansız kılacak bir ipucu düşünülemez. Bu imkan dahilinde olunca, bir takım cisimlerin ona bitişmesi de mümkün olur, bu da caiz kabul edilirse inci kabuğunun inciyi sarması gibi cisimler de onu ihata etmiş olur. Bu şekilde Allah'ın durumu, inci kabuğunun inciyi kuşatması gibi olur ki, insan onu alır, sandığına veya cebine koyar. Fakat bütün bunlar küfür ve tutarsız düşüncelerdir.⁴⁸

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kendisinin öne sürdüğü itirazların muhalif grupları ilzam edeceğinden hareketle Allah'a mekân nispet eden her görüşün geçersiz olduğunu ifade eder. Zira Allah'ın zatıyla her yerde olduğu iddiasına karşı O'nun, hayvanların boşluklarında, kuyularda ve pis olan yerlerde bulunmasının gerekliliği öne sürülür ki, bunun geçersizliği ortadadır.⁴⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi Mutezile ile Neccâriyye, Allah'ın zatı itibariyle her yerde oluşunu kabul etmemekte yani bir takım sıfatlarla bulunduğunu söylemişlerdir. Bu şekilde en azından mana yönünden Ehl-i Sünnet'le fikir birliği içinde olmuşlardır. Karşıtların öne sürdüğü ve akli itirazların ilkinini teşkil eden, zatıyla kaim iki varlıktan her biri diğerinin bir yönündedir, önermesinin çözümüne gelince; görünür alemde iki varlıktan her biri diğerine göre bir yönde olabileceği söylenir. Ayrıca bunu görünmeyen alem için düşünmek veya mümkün kabul etmek ne kadar doğru olabilir. Bir mekânın yüksek olmasında yücelik söz konusu değildir. Zira nice yönetici

⁴⁷ a. e., I, 223, 224.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 165; Nesefî, *Tebîrâ*, I, 224, 225..

⁴⁹ Nesefî, *Tebîrâ*, I, 226.

gökte değil yeryüzünde, nice emirler bir başka mekânda değil de evlerde ve nice öncü kuvvetler dağlarda ve tepelerde olmasına rağmen sultanlar bir takım yamaçlarda bulunmaktadır.⁵⁰

Gaipten şahide geçiş, bir varlığın bir şeye taalluku meydana geldiği zaman gerekli olabilir. Fakat bu sadece soyut varlığa hasredilemez. Çünkü zatın sıfattan ayrı olması mümkün olmadığı gibi sıfatın da zattan bağımsız olması düşünülemez. Dolayısıyla O'nun ilim sıfatının bulunması hasebiyle alim olarak bilinir ve bu şekilde telakki edilir. Bu durumda gaibe geçiş gerekir. Cevherle kendi başına kaim olma, görünür alemde ayrılmaz olsalar bile cevher, cismin tereküp ettiği esas madde olduğu için cevher denilir. Bu yüzden kaim olma ile cevher olma özelliklerinin gayb alemine uygulanması gerekmez. Cihet ancak başka bir şeyin göz önüne alınmasıyla sabit olabilir. Yani her yön bir başka cihete göre oluşur. Bir de yönler altı ile sınırlandırılmıştır.⁵¹

Bazı fırkaların öne sürdüğü, “alem yokken Allah vardı ve daha sonra onu yarattı, zatında mı yoksa zatı dışında mı yaratmıştır?” deliline gelince, cihetin bu şekilde tahakkuk etmesi düşünülemez. Çünkü bozuk akideye bina edilen şey, Allah'ın bölümlere ve parçalara ayrılmış olabileceğidir. Ayrıca bu kadar büyük olan arşın kaplanması ancak bölünebilen varlık tarafından mümkün olabilir. Muhalif grup bazen, Allah Teala mevcut ise ya alemin içinde, ya da alemin dışında olacaktır, gibi bir görüş belirtmesi de görülen bir şeydir. Buna cevap olarak da sadece bölünebilen cisimlerin girmek ve çıkmakla vasıflanabileceği söylenir. Dolayısıyla bölünme özelliğini kendisinde bulundurmayan, söz konusu fiillerle de vasıflanamaz. Mesela arazın cevhere dahil ve hariç olduğu söylenemez. İşte böylece kadim varlık cisim olmadığından bu şekilde vasıflanması mümkün görünmemektedir.⁵²

İki varlıktan her biri ya ötekinin bir cihetinde, ya da onun bulunduğu yerde olduğu iddiasına karşı böyle bir taksim varlık kavramının zorunluluğuyla ilgili olmadığı söylenir. Zira böyle olması halinde cevherle arazın iki mevcut olması ihtimali ortadan kalkar, nedeni de ikisinden her birinin diğerine göre bir yönde bulunmamasıdır.⁵³

Allah'ın bir yönde bulunması, sınırlılığı gerektirdiği gibi bölünmenin de meydana gelmesine vesile olur. Bir defa yön ispat ve nispet

⁵⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 108; Nesefî, *Tebşıra*, I, 226- 228.

⁵¹ Nesefî, *Tebşıra*, I, 228, 229.

⁵² Nesefî, *Tebşıra*, I, 230, 231; a. mlf., *et-Temhid*, 18; a. mlf., *Bahrü'l- kelâm*, 15.

⁵³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 232, 233.

etme çabasının gösterilmesi, hâdis belirtilerin izafe edilmesi anlamına gelir.⁵⁴

Kadim oluşu delille sabit olan bir varlığın hâdis olduğunu söylemek veya o şekilde kanıtlamaya çalışmak imkansız olduğu gibi var oluşu delille sabit olan varlığın nefyedilmesi de mümkün değildir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bir varlığa yön belirlenmemesinin en isabetli tutumlardan olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın bütün yönlerden uzak kılınması, yön­süz bir varlığın yok oluşunu gerektirdiğinin iddia edilmesi yanlıştır. Yaratıcı'nın mevcut ve kadim oluşu şüpheye yer vermeyen veya reddedilmeyen delillerle bilinmektedir. Hudûs belirtilerinin kadim bir varlıkta ispatı ya kadim bir varlığın hâdis oluşunun ispatı ya da hâdis bir varlığa dair getirilen delillerinin batıl oluşunun ispatıdır. Yani mekân ve yön ispatı, hudûsa delâlet eden şeyleri ispattır. Fakat cihet belirlemek, var olmanın şartlarından değildir. Çünkü "nefis" bir yönde olmamasına rağmen varlığı malumdur. Kendileri için yön düşün­ülemeyen ve mevcudiyeti hâdis varlıklara bağlı olmayan şeyler bulunduğuna göre, bir cihette bulunmak var olmanın zorunluluğu olarak kabul edilemez. Ayrıca kadim bir varlığın cevher, cisim ve araz gibi manalardan beri olması gerekir. Yaratılandan hudûs özelliklerini kaldırmak nasıl imkansızsa aynı şekilde Yaratıcı'ya bir takım özellikler isnat etmek veya kendisinde var olan bazı sıfatları nefyetmek de muhaldir. Fakat gayb alemindeki durum tamamen farklı olup O'nun var olduğuna ve diğer varlıklara izafe edilemeyen özellikler barındırdığına dair akli deliller mevcuttur. Zira tasavvur edilenle akledilen arasındaki fark çok büyüktür.⁵⁵

Allah Teala her insanda duyularla algılanamayan ruh, akıl vb. manalar yaratmıştır. Bu manaların bulunması kesin olmakla birlikte zihnimiz bunların mahiyetlerini kavramada yetersiz kalmaktadır.⁵⁶ Hislerle kavranamayan şeylerin varlığını bilme noktasında vehme yer yoktur. Hâdis bir varlığın tüm hudûs alametlerinden soyutlanması mümkün değildir. Çünkü hâdis varlık, kadim olan varlığı müşahede etmemiştir. Dolayısıyla kadim varlıkta hâdis özelliklerinin bulunması söz konusu değildir.⁵⁷

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Mücessime, yaratıcının bir yönde bulunduğu görüşüne sahip olanlar ve O'nu yok sayanlar, Allah'ın var olmadığını ifade etmişlerdir. İşte böylece O'nu nefyetme konusunda Dehriyye'ye benzerler. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bazı fırkaların yaratıcıyı

⁵⁴ a. e., I, 232, 233; a. mlf., *et-Temhid*, 18; a. mlf., *Bahrü'l-keâm*, 15.

⁵⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I, 233- 235. a. mlf., *et-Temhid*, 18-20.

⁵⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I, 235; a. mlf., *et-Temhid*, 20.

⁵⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I, 236.

nefytikleri ve hudüs belirtileri olarak bilinen cihette temekkünü reddetmediklerini söyler.⁵⁸

İnsanların, yaratıcılarının üst cihette olduğunu bilir şeklinde yaratıldıkları, söz konusu özellikten uzak kalmaya çalışmaları halinde de bu inanışa sahip olacakları görüşünün tutarlılığı tartışmalıdır. Hakikatleri anlama konusunda hiç zihin jimnastiği yapmayan ve tefekkür etmeyen, Yaratıcı'sının bir yönde bulunduğu inanan çıkabilir. Sebebi de, temekkün olma özelliğinin hâdis varlığa ait olduğunun bilinmemesidir. Fakat böyle birinin hevasıyla inandığı kabul edilir.⁵⁹

Gök cisimlerinin parlaklığının ve buldukları yerin mükemmelliğinin görülmesi, Allah'ın bir cihette olmasının gerekliliğine yol açmaz.⁶⁰

Dua esnasında ellerin göklere doğru kaldırılmasına ilişkin fikir birliğine istinat ederek Allah'ın o yönde olduğunu ifade etmek yanlış olsa gerektir. Namaza durulduğunda Kâbe'ye doğru yönelmekten Allah'ın orada bulunduğu anlaşılmamaktadır. Ayrıca namazda kıyam sırasında secde yerine bakmak, O'nun orada olduğunu göstermektedir. Secde esnasında alnın yere konması, Allah'ın yer altında bulunmasını gerektirmez.⁶¹

Kiblenin araştırılmasından sonra hataen Yemen'e, Şam'a doğru namazın kılınması da Allah'ın orada olduğuna delalet etmez. Arşın dua esnasında kalplerin, Kâbe'nin ise namaz esnasında bedenlerin kıblesi yapıldığı söylenmiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, O'nun belirli bir mekânda veya her yerde mütemekkin olduğu iddiasının tevile ihtimal vermeyen apaçık ayetler ve akli delillerle imkansız kılındığını dile getirmiştir. Bunun yanı sıra ayetlerin zahiri üzere bırakılmasının ve tevilden kaçınılmasının çok korkunç bir çelişkiyi doğuracağını belirtir.⁶²

"Rahman arşa istiva etmiştir",⁶³ "Gökte olandan emin mi oldunuz"?⁶⁴ "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur",⁶⁵ "Çünkü Rabbin her an gözetlemededir"⁶⁶ "İyi bil ki O, her şeyi kuşatmıştır",⁶⁷ gibi ayetler Allah'ın arşta, gökte, doğuda, batıda,

⁵⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I, 236.

⁵⁹ *a. e.*, I, 237.

⁶⁰ *a. e.*, I, 237.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 116; Nesefî, *Tebşıra*, I, 237, 238; a. mlf., *et-Temhid*, 20; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 46,47

⁶² Nesefî, *Tebşıra*, I, 238, 239; a. mlf., *et-Temhid*, 19;

⁶³ Taha 20/5.

⁶⁴ Mülk 67/16, 17.

⁶⁵ Mücadele 58/7.

⁶⁶ Fecr 89/14.

⁶⁷ Fussilet 41/54.

Roma'da, Afrika'da, Hindistan'da veya Irak'ta olmasını gerektirmez. Çünkü değişime uğramak, intikal ve hareket O'nun için imkansızdır.⁶⁸

Bu konuyla ilgili bazı ayetlerle Seleften rivayet edilen bir takım sözlerin zahiri manaları akla, yön ve yer ispatı getirir. Fakat mekân tevil edilir. Zahiri anlam dışında başka manalar da içeren ayetlerin yorumu ile ilgilenenler, lafızların muhtemel manalarından kastedilene bildiklerini dile getirmekle birlikte bu, Allah'ın zatına ve kıdemine zıt düşmemektedir. Ayrıca bunlar yapmış oldukları tefsirden sonra Allah'ın muradının kesin bu olduğu şeklinde bir görüş belirtmekten de uzak durmuşlardır. Zira, bunu gerektirecek bir delil bulunmamaktadır.⁶⁹

Arşın melekler tarafından taşınan ve kuşatılan bir taht ve yaratılmışların en yücesi olduğu belirtilmekle beraber taşıdığı mananın mülk olduğu ifade edilmiştir.⁷⁰

İstivaya gelince, "(Gemi) Cudi (dağının) üzerine yerleşti",⁷¹ ayetinden de anlaşıldığı gibi istikrar anlamına gelir. Bunun dışında istikamet, istila, hakim olmak, hükümlüğe geçmek ve olgunlaşmak manalarını da kapsar. İstilaya örnek olarak "Bişr, Irak'a kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan istiva etmiştir/hakim olmuştur", beyti verilebilir. İstiva kavramı, "Sen, yanındakilerle beraber gemiye yerleştiğinde",⁷² ayetinde görüldüğü gibi bazen yükselme ve yüce olma anlamında da kullanılmıştır.⁷³ Bu, hem mekân hem de rütbe yönünden olabilir. "Mescitler şüphesiz Allah'ındır",⁷⁴ ifadesinden de anlaşıldığı gibi tek tek şeylerin ona izafe edilmesinde tazim söz konusudur. Söz gelimi filan bu bölgede yöneticidir, ya da o hakimdir, denir. "O, büyük arşın rabbidir",⁷⁵ ayetinden de kasıt Allah'ın her şeyin Rabbi olmasıdır, yani her şeyi hükmü altına almasıdır.⁷⁶

Eş'ariyye, istilanın zayıflıktan sonra meydana geldiği ve mekân tevilinin geçersiz olduğunu söylemiştir. Bu, Allah hakkında düşünülemez. Eş'ariyye'nin algıladığı istila görünür alem için geçerli olsa bile sözlükte bu şekilde anlaşılmaz. İki mana taşıyan lafzın ilk anlamı Allah hakkında kullanılması imkansızken ötekini kullanılması mümkün olabilir. Eğer arşın mülk anlaşılırsa istiva tamamlanma

⁶⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 164-166; Neseî, *Tebîra*, I, 239.

⁶⁹ Neseî, *Tebîra*, I, 240.

⁷⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 104, 110-112; Neseî, *Tebîra*, I, 241.

⁷¹ Hud 11/44.

⁷² Mü'minün 23/28.

⁷³ Neseî, *Tebîra*, I, 241.

⁷⁴ Cin 72/18.

⁷⁵ Tevbe 9/129.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 105, 106, 109, 111-113; Neseî, *Tebîra*, I, 242; a. mlf., *Bahrü'l-keâm*, 14.

anlamına gelebilir yani, hükümrân olunan şeyin tamamlanması. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Allah alemi altı günde yarattıktan sonra yedinci günde insanları yaratmış ve bu şekilde hükümrânlık kemale ermiş ve doruk noktasına ulaşmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ehl-i Sünnet'in muhtemel tevilleri açıklama konusunda kılı kırk yardığını, söz konusu tevillerin de tevhitte kîdeme zıt düşmediğini açıklamıştır.⁷⁷

“Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur”,⁷⁸ “O, göklerde ve yerde tek Allah'tır”,⁷⁹ “Gökte olandan emin mi oldunuz”?⁸⁰ ayetlerinden kasıt, zatının bu yerlerde bulunması değil uluhiyyetinin sabit olmasıdır. “Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur”,⁸¹ ayeti ise Allah'ın her şeyi bildiğini yani hiçbir şeyin O'na gizli kalmadığını ifade etmektedir.⁸²

“Biz ona şah damarından daha yakınız”,⁸³ ayetinin kudret ve hakimiyet bakımından yakın olduğunun anlaşılması daha isabetli olsa gerektir. “O, kullarının üstünde yegane kudret ve tasarruf sahibidir”,⁸⁴ ayeti de buna delalet etmektedir. “O'na ancak güzel sözler yükselir(ulaşır)”,⁸⁵ ayetinin açıklaması ise şöyledir: Allah Teala kulların amel defterlerini göğe koymuştur, hafaza melekleri de ordadır. Buraya yükselen şey sanki O'na yükselmiş gibi olur. Hz. İbrahim'in da dediği gibi, “Ben Rabbime gidiyorum, O bana doğru yolu gösterecek”.⁸⁶ “Şüphesiz ki, Rabbin katındakiler asla kibirlenmezler”,⁸⁷ yani melekler kibirli bir davranış sergilemezler. Görüldüğü üzere bu ayetin kastettiği mekân değil, makam yakınlığıdır.⁸⁸

“Allah katında hak din İslâm'dır”,⁸⁹ ayetinin manası, söz konusu dinin Allah katında diğer dinlere nispetle daha yüce bir yeri olmasıdır.⁹⁰

Mesela Zeyd geldi, cümlesinden bir yerden bir başka yere intikal anlaşılır çünkü, bu kişi cisim olup onun için bu şekilde düşünmek gerekir. Fakat bana bir haber geldi dendiğinde söz konusu

⁷⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 113, 114; Nesefî, *Tebşıra*, I, 242, 243.

⁷⁸ Zuhruf 43/84.

⁷⁹ En'am 6/3.

⁸⁰ Mülk 67/16,17.

⁸¹ Mücadele 58/7.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't- tevhit*, 110; Nesefî, *Tebşıra*, I, 244; a. mlf., *Bahrü'l-keâm*, 15.

⁸³ Kaf 50/16.

⁸⁴ En'am 6/18,61.

⁸⁵ Fatır 35/10.

⁸⁶ Saffat 37/99.

⁸⁷ Araf 7/206.

⁸⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 110,164; Nesefî, *Tebşıra*, I, 244, 245.

⁸⁹ Al-i İmran 3/19.

⁹⁰ Nesefî, *Tebşıra*, I, 245.

intikal anlaşılmaz. Sebebi, haber için bunun düşünülmesi imkansız olmasındandır. Dolayısıyla haberin meydana gelmesi anlaşılır. İşte bu yüzden Allah'a izafe edilen lafızlardan kendisi için muhal olan bir şeyin anlaşılması mümkün değildir. Ayrıca ya imkansız olmayan bir tevil yapmak ya da maksadını O'na havale etmek gerekir. Fakat burada aslolan şey, hudûs belirtileri bulunan hususlardan kendisini ve akideyi korumak suretiyle Kur'an'ın zahirine inanmaktır.⁹¹

Gelinen noktada Kerramiyye, Müşebbihe, Mücessime ve benzeri fırkaların, manaları üzerinde durduğumuz ayetlerde kullanılan harfi cerlere takılıp zahiri manayı esas alarak Allah'ın bir yere has kılınmasının gerektiği ve bunların bu şekilde kavranmasının uygun olduğu sonucuna ulaştığı söylenebilir.

Sonuç

Nesefi ailesi içerisinde yer alan Ebü'l-Muîn en-Nesefi özel olarak Maturidiyye ekolünde genel olarak kelâm tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Problem olarak karşımıza çıkan "Allah'a mekân nispet etme" meselesinde onun yapmış olduğu ilk şey nefyetmek olmuştur. Bir başka deyişle Cenâb-ı Hakk'a izafe edilen bu özelliğin imkansız olduğunu beyan ettikten sonra Ehl-i Bid'at olarak bilinen bazı grupların bir takım nasslardan yola çıkarak isabetli olmayan ve kabul edilmesi zor olan görüşlere sahip olduklarını dile getirmiş, zikrettiği fırkaların batıl addettiği çarpık düşüncelerini, Mâtürîdî'nin kullandığı metottan istifade ederek yaptığı akli izahlarla çürütmeye çalışmıştır. Yani Ebü'l-Muîn en-Nesefi, Mâtürîdî'nin bu konuya ilişkin zikretmiş olduğu sem'î ve akli delillerini detaylandırarak Cenâb-ı Allah'a mekân nispet eden görüşlerin geçersizliğini ortaya koymuştur. Ayrıca o, yer ve yön izafe etmeyi çağrıştıran nakillerden Allah'ın mekân ve cihette olmasının anlaşılamayacağını, kısa örnekler vermek suretiyle andığı nassları teville tâbi tutarak Yaratıcı'nın mütemekkin olamayacağını ispat sadedinde dile getirmiştir.

Bibliyografya

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetü'l-Asriye, Beyrut 1990.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Farabi, *es-Sıhah*, "kvn" md., Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1085.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 118; Nesefî, *Tebşıra*, I, 245; a. mlf., *et-Temhid*, 19; a. mlf., *Bahrü'l-keâm*, 15.

- Cürcani, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es- Seyyid eş- Şerif, *et-Ta'rifat*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1996.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, (haz. Mustafa Öz), MÜİFV. Yay. İstanbul 2002.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-musallîn*, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Firûzâbâdi, Ebû Tâhir, Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamus Tercümesi*, "kvn" md., (trc. Asım Efendi), İstanbul 1289.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ali el-Ensâri, *Lisanü'l- Arab*, "kvn" md., Dâru Sadır, Beyrut 1300.
- Karadaş, Cağfer, "Kerrâmiye ve İtikâdi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:2 (2007).
- Kutlu, Sönmez, "Kerramiyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 294.
- Kutluer, İlhan, "Mekan", *DİA*, Ankara 2003.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), İsam Yay. Ankara 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l kelâm fî akaidi ehli'l-İslâm*, Matbaatu Maşriki'l-İrfan, Konya 1327.
-, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Hüseyin Atay), I-II, DİB Yay. Ankara 2004.
-, *et-Temhid fî usuli'd-din*, (thk. Abdülhay Muhammed Kabil), Dâru's-Sekâfe, Kahire 1987.
- Pezdevi, Ebü'l-Yusr Sadrulislam Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük) Kayıhan Yay.İstanbul 1994.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fî Garibi'l Kur'ân*, Mektebetü'l-Anglo, Kahire 1970.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Abdulemir Ali Mehna- Ali Hasan Faur), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Yavuz, Yusuf Şevki, " İstiva", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 402-404.
-, " Müşebbihe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 157.
- Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l- Arûs min cevâhiri'l- kamus*, "kvn" md., Dâru Sadır, Beyrut 1306.