

# Tanrı'ya Atfedilen Cismanî İfadelerin Mahiyeti: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Yaklaşımı Üzerine\*

## The Nature of Bodily Expressions Attributed to God: On Ghazâlî' and Maimonides' Approach

Özcan AKDAĞ<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Din Felsefesi ABD,  
Kayseri, Türkiye

Received: 03.03.2022

Received in revised form: 04.04.2022

Accepted: 06.04.2022

Available online: 19.08.2022

Correspondence:

Özcan AKDAĞ

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Din Felsefesi ABD,  
Kayseri, Türkiye  
ozakdag81@yahoo.com

*Bu makale, 8-10 Aralık tarihleri arasında düzenlenen V. Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları adlı konferansta sunulan "Kutsal Kitaplarda Yer Alan Cismanî İfadelerin Statüsü: İbn Meymûn'un Tevil Metodu Üzerine" adlı bildirinin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.*

**ÖZ** Dinî metinlerde Tanrı hakkında pek çok niteleme ve tasvir söz konusudur. Bu tasvirlerden bir kısmı antropomorfizm (insanbiçimci) ve cismâniyet içeren ifadelerdir. Söz konusu ifadelerin Tanrı'ya tatbik edilip edilmeyeceği gerek Yahudi ve Hristiyan gerekse İslam Düşüncesi'nde tartışma konusu olmuştur. Bilindiği üzere teistik dinlerin metinlerinde Tanrı'ya el, yüz, ayak, görmek, işitmek vs. gibi cismâniyet içeren birtakım organlar ve taht gibi mekânsal şeyler atfedilmiştir. Bu çalışmada önde gelen Müslüman düşünür Gazzâlî ve İslam Düşüncesi'nin bir tilmizi olarak nitelenen İbn Meymûn'un konuya yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Her iki düşünür de benzer bir kaygıdan yola çıkarak Mükemmel Varlık anlayışına halel getirebilecek ifadelerin Tanrı'dan tenzih edilmesi gerektiğini düşünmüş ve bu eksende onlar, dinî metinlerde geçen ve cismânilik çağrıştıran tüm ifadelerin Tanrı'dan selb edilmesini ve bu ifadelerin tevil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu anlamda Gazzâlî ile İbn Meymûn'un yaklaşımları arasında ciddi benzerlikler olduğunu söylemek mümkündür. İbn Meymûn, Gazzâlî'nin yapmış olduğu açıklamaların neredeyse aynısını yapmakta, hatta o, Gazzâlî'nin kullandığı örneğin aynısını zikretmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı; cismâni ifadeler; tevil; Gazzâlî; İbn Meymûn

**ABSTRACT** There are many descriptions about God in the religious texts. Some of these descriptions are anthropomorphist and corporeal expressions. Whether these expressions can be applied to God has been a matter of debate in both Jewish, Christian, and Islamic thought. As it is known, in the sacred texts of theistic religions, hand, face, foot, eye, ear, throne etc. are attributed to God. In this study, the approach of Ghazâlî, one of the important thinkers of Islamic Thought, and Maimonides, who is described as a disciple of Islamic Thought, will be discussed comparatively. Based on a similar concern, both thinkers thought that the expressions that could harm the Perfect Being understanding should be denied from God, and on this axis, they argued that all expressions in religious texts that evoke corporeality should be derived from God and interpreted. In this sense, it is possible to say that there are serious similarities between Ghazâlî's approach and Maimonides' approach. Maimonides makes almost the same explanations as al-Ghazâlî and he even cites the same example Ghazâlî used.

**Keywords:** God; corporeal statements; interpretation; Ghazâlî; Maimonides

### EXTENDED ABSTRACT

There are many descriptions about God in the religious texts. Some of these descriptions are anthropomorphist and corporeal expressions. Whether these expressions can be applied to God has been a matter of debate in both Jewish, Christian, and Islamic thought. As it is known, in the sacred texts of theistic religions, hand, face, foot, eye, ear, throne etc. are attributed to God. Some of the followers of theistic religions evaluated the expressions in a literal (lafzî) way and, thinking that God has a body and that God has the organs mentioned, they accepted to an understanding of corporeal God. Some adherents, on the other hand, denied the statements from God, on the basis that bodily things are imperfect and incomplete, and that it is impossible to attribute such imperfect and incomplete qualifications to God. Because God is a perfect being, and any imperfect quality cannot be attributed to a perfect being.

In this context, a discrepancy arises between the corporeal expressions in religious texts and the understanding of Perfect Being. How can this conflict be resolved? An attempt has been made to find a solution to this problem by referring the expressions in the religious texts to a different meaning other than their literal meaning, and a method of interpretation consistent with the understanding of Perfect Being has been applied. In this context, both Jewish, Christian theologians and Muslim theologians have tried to eliminate the conflict by interpreting the statements that are contrary to the concept of Perfect Being.

In this study, the approach of Ghazālī (d. 1111), one of the important thinkers of Islamic Thought, and Maimonides (d. 1204), who is described as a disciple of Islamic Thought, will be discussed comparatively. Although Maimonides was Jewish, he grew up in a Muslim geography and read the works of both Greek thought and Muslim thinkers in Arabic. He also wrote his works in Arabic with Hebrew letters. Considering that the language of science in this period was Arabic, it is normal for Maimonides to be fed from sources produced in this language.

Based on a similar concern, both thinkers thought that the expressions that could harm the Perfect Being understanding should be denied from God, and on this axis, they argued that all expressions in religious texts that evoke corporeality should be derived from God and interpreted. In this sense, it is possible to say that there are serious similarities between Ghazālī's approach and Maimonides' approach. Maimonides makes almost the same explanations as al-Ghazālī and he even cites the same example Ghazālī used.

**D**inî metinlerde Tanrı hakkında kullanılan tasvirin bir kısmı antropomorfist (insanbiçimci) ve cismânîyet içeren ifadelerdir. Söz konusu ifadelerin Tanrı'ya tatbik edilip edilmeyeceği gerek Yahudi ve Hristiyan gerekse İslam düşüncesinde tartışma konusu olmuştur. Bilindiği üzere teistik dinlerin metinlerinde Tanrı'ya el, yüz, ayak, görme, işitme vs. gibi cismânîyet içeren birtakım organlar ve taht gibi mekânsal şeyler atfedilmiştir.<sup>1</sup> Teistik dinlerin müntesiplerinden bazıları söz konusu ifadeleri lafzî (literal) anlamıyla değerlendirmiş ve Tanrı'nın bir bedeninin olduğunu, O'nun zikredilen organlara sahip olduğunu düşünerek tecsîm içeren bir Tanrı anlayışına yönelmişlerdir. Dinlerin bazı müntesipleri ise cisimsel olan şeylerin kusurlu ve eksik olduğunu, kusurlu ve eksik olan bu tür nitelermelerin Tanrı'ya atfedilmesinin mümkün olmadığını temele alarak tenzihçi bir bakış açısı benimsemişlerdir. Çünkü Tanrı, mükemmel bir varlıktır ve mükemmel olan varlığa noksanlık içeren herhangi bir nitelik atfedilemez.

Bu bağlamda dinî metinlerde yer alan ve cismânîyet içeren ifadeler ile Mükemmel Varlık anlayışı arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu uyumsuzluk nasıl çözülebilir? Bu soruna, dinî metinlerde geçen ifadelerin lafzî anlamının dışında başka bir anlama hamledilerek çözüm üretilmeye çalışılmış ve Mükemmel Varlık anlayışı ile tutarlı bir tevîl yöntemine başvurulmuştur.

Tevîl konusunda pek çok çalışmanın yapıldığı aşikârdır.<sup>2</sup> Bu çalışmada ise Müslüman düşünür Gazzâlî (ö. 1111) ve İslam Düşüncesi'nin bir tilmizi olarak nitelenen İbn Meymûn'un (ö. 1204) konuya yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Tanrı'ya atfedilen cismânî ifadelerin mahiyeti konusunda her iki düşünür de benzer bir kaygıdan yola çıkarak Mükemmel Varlık anlayışına halel getirebilecek ifadelerin Tanrı'dan tenzih edilmesi gerektiğini düşünmüştür. İbn Meymûn -her ne kadar Yahudi olsa da- Müslüman bir coğrafyada yetişmiş, gerek Grek düşünürlerle gerekse Müslüman düşünürlerle ait eserleri Arapça üzerinden okumuştur. Yine o, eserlerini İbranice harflerle Arapça kaleme almıştır. Bu dönemde bilim dilinin Arapça olduğu dikkate alınırsa İbn Meymûn'un bu dilde üretilmiş kaynaklardan beslenmesi olağan bir durumdur. Cismanî ifadelerin tevîli konusunda Gazzâlî'nin yaklaşımı ile İbn

<sup>1</sup> Muhammed Çiftçi, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi", *Bilimname*, 2021, sayı:45, s. 123.

<sup>2</sup> Sıfatların tevîli konusunda yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Mustafa Ünverdi, "İlahî Sıfatların Tevîli Sorunu -Cüveynî Örneği-", *I. Uluslararası Mersin Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri Kitabı*, Mersin Akademi Danışmanlık Yayınları, Mersin 2018, s. 368-378; Osman Oral, "Gazzâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 14, sayı: 2, s.199-238; Ömer Aydın, "Kur'an'da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 2, s. 143-177; İrfan Eyibil, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. 17, sayı: 34, s. 667-691.

Meymûn'un yaklaşımı arasında ciddi benzerlikler söz konusudur. İbn Meymûn, Gazzâlî'nin yapmış olduğu açıklamaların neredeyse aynısını yapmakta ve hatta o, Gazzâlî'nin kullandığı örneğin aynısını zikretmektedir. Dolayısıyla Griffel'in dikkat çektiği üzere her ne kadar İbn Meymûn, eserlerinde Gazzâlî'nin adını belirtmese de<sup>3</sup> Gazzâlî'nin kullandığı temsilleri kullanmaktadır. Buradan hareketle onun, Gazzâlî'ye ait eserleri okuduğu ve bunlardan istifade edip beslendiği söylenebilir.

## TANRI'NIN TEKLİĞİ VE CİSİM OLMAMASI

Pek çok teist düşünür Tanrı'nın tek olduğunu ve cisim olmadığını ortaya koymak için çaba göstermiştir. Teistik gelenekte yer alan düşünürler, tek Tanrı inancına aykırı olan düalist ve politeist görüşleri çürütmek ve Tanrı'nın bir olduğunu ortaya koymak için rasyonel argümanlar inşa etmişlerdir. Bunu yaparken de Tanrı'nın cevher-arazdan mürekkep bir cisim olmadığını temele almışlardır. Bunun yanı sıra onlar, âlemdaki tertip ve düzeni de temele alarak Tanrı'nın tek olması gerektiğini ispatlama girişiminde olmuşlardır. Çalışmanın konusunu teşkil eden gerek Gazzâlî gerekse İbn Meymûn da benzer bir maksatla meseleye yaklaşmışlardır.

Gazzâlî Tanrı'nın *Azîm* ismini ele alırken, aklımızın sınırlı olduğuna ve bu sebeple aklımızın Tanrı'yı ihata edemeyeceğine dikkat çeker.<sup>4</sup> Bu meyanda Gazzâlî, tecrübe ettiğimiz şeylerin cevher ve arazlardan oluştuğunu ve bunların sonradan olduğunu, hâdis olanın ise, yok iken sonradan var olduğunu, bunların hâdis olduğu ortaya konulunca, "Her hâdisin hudus bulmasının bir sebebi vardır" önermesini de aklın, zorunlu olarak kabul edeceği neticesine ulaşır.<sup>5</sup> Tanrı bir cisim ve cevher değildir. Hiçbir cevher O'na hulul etmez. Aynı şekilde Tanrı bir araz değildir ve hiçbir araz da O'na hulul etmez. Dolayısıyla hiçbir şey Tanrı'ya, Tanrı da hiçbir şeye benzemez. Varlıkta O'nun benzeri bir şey yoktur.<sup>6</sup>

Âlem muhkemdir ve belirli bir tertibe sahiptir. Muhkem olan her fiil, kudretli bir failden sadır olur. Bu kadir fail de varlıkların en yücesi olmalıdır. Eğer bu varlık, en yüce varlık değilse, bu varlığın Tanrı olması muhaldir.<sup>7</sup> En yüce varlık, cisim olmadığı gibi bir mekânda da değildir. Gazzâlî'ye göre bir kimse, herhangi bir mekânda ve yönde olmayan bir varlığın kavranamaz olduğunu söylerse, bununla da hayal ve tasavvur edilmeyen bir şeyi kastederse bu görüş, doğrudur. Fakat bununla, Tanrı'nın varlığının, aklî delillerle bilinmeyeceğini kastederse bu görüş, doğru değildir. Zira O'nun varlığına dair aklî deliller söz konusudur. Utanma ve sevgi gibi şeylerin bir rengi ve tasavvuru olmasa da yine de bunlara ilişkin bilgi elde etmek mümkündür. Aynı şekilde Tanrı'nın bir cismi ve sureti olmasa da O'na ilişkin bilgi elde edilebilir.<sup>8</sup>

Gazzâlî kâmil varlık olan Tanrı'nın tek olduğunu düşünür. Dolayısıyla O'na denk olan başka bir varlığın olması mümkün değildir. Eğer kâmil kudrete sahip iki varlık olsaydı ve bunlar kudret bakımından birbirine denk olsaydı, bu durumda yeri yaratanın göğü de yaratması mümkün olurdu. Eğer bu varlıklardan biri göğü yaratmaya muktedirken diğeri değilse, şu hâlde onlardan biri aciz olacaktır. Eğer bunların arasında bir teâvun varsa, bu da mutlak kudret niteliğini ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla bu varlıklardan biri mutlak kudret sahibi ise, diğerrinin mutlak kudret sahibi olması mümkün değildir;

<sup>3</sup> Frank Griffel, "Maimonides as a Student of Islamic Religious Thought: Revisiting Shlomo Pines's 'Translator's Introduction' and Its Comments on al-Ghazâlî", *Maimonides' 'Guide of the Perplexed' in Translation: A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, (eds. Josef Stern - James T. Robinson - Yonatan Shemesh), University of Chicago Press, 2019, pp.403-427.

<sup>4</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâillahi'l-Hüsna*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsiz, s. 78.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (ed. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1962, s. 25-26.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Kırk Esas*, (çev. Yaman Arıkan), Keskin Yayınları, İstanbul 1970, s. 8-9.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 56.

<sup>8</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 37-38.

bu da *temanu'* kanıtı olarak bilinen delildir.<sup>9</sup> Buradan hareketle Gazzâlî, Tanrı'nın tek olduğunu ortaya koymaya çalışır.<sup>10</sup>

Benzer şekilde İbn Meymûn da *Mişne Tora* (Tora Şerhi) adlı eserinde Tanrı'nın birliği ve cisim olmadığı meselesini ele alırken Tanrı'nın tek olduğunu, O'nun iki veya daha fazla olmadığını, O'nun birliğinin, dünyada bulunan herhangi bir birlik ile aynı olmadığını ve O'nun bu âlemde bir benzerinin olmadığını belirtir. Eğer birden fazla ilah olsaydı, bunlar madde ve suret sahibi olacaktı. Çünkü benzer olan varlıklar, birbirlerinden ancak madde ve suret yoluyla ayrılırlar. Eğer Tanrı, madde ve surete sahip olsaydı, O'nun bir sınırı ve tanımı olurdu. Zira tanım, bir şeyi sınırlandırmaktır.<sup>11</sup> Dolayısıyla sınırlı ve tanımlanmış olan bir varlık da sınırlı bir kudrete sahip olacaktır.<sup>12</sup>

Bunun yanı sıra İbn Meymûn'a göre âlem bir bütündür ve fiil, ancak âlemdeki parçaların hepsinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkabilir. Bu durumda parçaların hiçbiri, özü bakımından tek başına fâil olamaz ve yine bunların hiçbiri, fiilin ilk sebebi olamaz. Söz konusu oluştaki ilk sebep, bu parçaların bir araya gelmesidir. *Vâcibu'l-vucûd* olan varlık, parçalardan mürekkep değildir ve var olmak için bir sebebe muhtaç değildir. Parçalardan mürekkep olan bir şeyin ise parçalarını bir araya getiren başka bir sebebe ihtiyaç vardır ki bu sebep de onun parçaların tamamını bir araya getiren sebeptir. Eğer bütünü bir araya getiren şey başka bir bütün ise, bu durumda bunun için başka bir araya getirici faile gerek vardır. Dolayısıyla bütün olan bu mevcudatın varlık sebebi olan *Bir'*de durulmalıdır. Mevcudat ister hâdis olsun isterse lüzum ciheti üzere var olsun durum değişmez. Tüm mevcudatın tamamı tek bir şahıs gibidir ve bu durum, onun var edicisinin (mûcid) de bir olduğuna delalet eder.<sup>13</sup> Mevcudat, birbiriyle bağlantılı tek bir şahıs gibi olduğu için<sup>14</sup> feleğin kuvveleri, süflî olan bu maddeye yayılır ve ona heyet verir. Bu bakış açısı doğru olunca, ilahlardan birinin bu âlemin cüzlerinden bir kısım ile, ikincisinin ise başka bir kısım ile iştigal edebileceği düşüncesi kabul edilemez. Çünkü âlemdeki her bir parça, diğer parçalarla irtibatlıdır.<sup>15</sup>

Yine İbn Meymûn'a göre iki tane ilah olsaydı, onların her ikisi için de müşterek bir mananın yani her iki ilahın, ilah olmak için sahip olması gereken mananın bulunması gerekirdi. Bu durumda iki ayrı ilah olabilmesi için onların birbirinden farklılaşmasını (tebâyün) gerekli kılan farklı bir mananın da zorunlu olarak var olması gerekirdi. Her iki ilahın sahip olduğu bu farklı mana diğer ilahın sahip olduğu manadan farklı ise, bu durumda iki ilah da iki manadan mürekkep olan varlıklar olmuş olur ki bu durumda onların hiçbiri, ilk sebep olamaz.<sup>16</sup>

Bir ilahın, belirli bir vakitte diğerinin ise başka bir vakitte fiilde bulunması veya her ikisinin sürekli olarak aynı anda fiilde bulunması ihtimali söz konusu olabilir mi? Buna göre bir fiil, ancak her iki ilahın, bir araya gelmesi ile tamamlanabilir. İbn Meymûn ise ilahlardan birinin belirli bir vakitte, diğerinin ise başka bir vakitte fiilde bulunması düşüncesinin bazı açılardan muhal olduğu kanaatinde. Birinci olarak ilahlardan birinin fiilde bulunduğu anda, diğer ilahın da fiilde bulunması mümkünse, bu

<sup>9</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 57-58.

<sup>10</sup> Mehmet Ata Az, *Mutlak Kudret ve Taş Paradoksu*, İksad Yayınları, Ankara 2021, s. 53 vd.

<sup>11</sup> Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Otto Yay., Ankara 2017, s.68-75.

<sup>12</sup> İbn Meymûn, *Mişne Torah: Sefer Hamada*, (çev. Eliyahu Touger), Moznaim Publishing, New York 2010; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (çev. Fathers of the English Dominican Province), Encyclopedia Britannica, London 1952, Q.3.A.1-5.

<sup>13</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, (çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ), Kimlik Yay., Kayseri 2019, s.254-256.

<sup>14</sup> Benzer ifadeler için bk. Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmailahi'l-Hüsna*, s. 111.

<sup>15</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 254.

<sup>16</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 254; Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları, Ankara 2001, s.16; İbn Sînâ, *Metafizik 2*, (çev. Ekrem Demirli - Omer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 94-95; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Q.2.A.2.

durumda birinin fiilde bulunurken diğ erinin fiilde bulunmamasını gerektiren bir sebep olmalıdır. Bu ilahlardan birinin fiilde bulunduğu zamanda diğ erinin fiilde bulunması imkânsız ise bu durumda, birinin fiilinin mümkün, diğ erinin fiilinin ise imkânsız olmasını gerektiren bir sebebin var olması gerekir. İkinci olarak böyle bir durumda her iki ilah da zamana dâhil olacak, böylece onların fiiline zaman ilişmiş olacaktır. Üçüncü olarak bunların her birinin fiili zamanda gerçekleştiği için, onlar bilkuvve halden bilfiil hale gelmiş olacaktır. Şu hâlde onları kuvve halden fiil hale çıkaran başka muhric ihtiyacı olacaktır.<sup>17</sup>

Tanrı'nın tekliği konusu ile çok yakından ilişkili olan diğ er bir konu da Tanrı'nın cisim olmamasıdır. İbn Meymûn, Tanrı'nın hakiki manada tek olduğunun ispatlanabilmesi için cismânîlik içeren tüm vasıfların O'ndan tenzih edilmesi gerektiğine ve buna ilişkin delillerin ise *Delâletu'l-hâirîn* adlı eserde bulunabileceğini ifade eder.<sup>18</sup> Ona göre Tanrı'nın tekliği ancak O'nun basit, mana bakımından çok olmayan, her açıdan tek olan bir zat olduğuna inanmakla mümkün olur. Çünkü tek olan bir şey hiçbir şekil ve sebeple iki manaya bölünemez ve O'nda hiçbir anlamda çokluk söz konusu değildir.<sup>19</sup> İbn Meymûn'a göre cisimsel varlıklar tek olamaz; çünkü cisim, haddi zatında iki farklı şey olan madde ve suretten mürekkeptir. Mürekkep olan bir şey ise hem bölünebilir hem de bölünmeyi kabul eder.<sup>20</sup> Nasıl ki Tanrı'nın cisim olması imkânsızsa, aynı şekilde O'nun zatı bir sığ aya sahip olması da imkânsızdır. Tanrı'yı tek olarak kabul ettiği halde O'nun pek çok sıf atı olduğuna inanan kişiler, sözs el olarak Tanrı'nın tek olduğunu dile getirmektedirler. Ancak onlar, düşüncede Tanrı'nın çok olduğuna inanmaktadırlar. Dolayısıyla “Tanrı birdir, ama birçok sıf atı vardır”, “Tanrı'nın zatı ve sıf atları aynıdır” diyenlerin görüşü, gerçekte Hristiyanların “Tanrı birdir, fakat üçtür, üçlü birliktir” demelerine benzer.<sup>21</sup>

Tanrı cisim değildir, dolayısıyla Tanrı, cisimlerle ilgili bölünme, ayrılma ve birleşme gibi cisme ilişkin durumlardan münezzehtir. Eğer Tanrı cisim olsaydı, O'nun her yerde hazır ve nazır olması mümkün olmazdı. Çünkü bir cismin aynı anda iki mekânda olması imkânsızdır. Bu bağlamda İbn Meymûn “Bunun için, bugün Rabbin yukarıda göklerde, aşağıda yeryüzünde Tanrı olduğunu, O'ndan başkası olmadığını bilin ve bunu aklınızdan çıkarmayın” (Yasanın Tekrarı, 4:39) şeklindeki Tevrat'ta geçen ayeti örnek olarak zikreder.<sup>22</sup>

Hareket bir mekânda ve cismânî şeylerde gerçekleşir. Bu durum dikkate alındığında zorunlu olarak, asla hareket etmeyip ancak hareket veren bir varlığın olması gerekir ki bu da İlk Muharrik'tir. İlk Muharrik'in hareket etmesi mümkün olmadığı için onun, bölünmesi, cisim olması ve zamana dâhil olması da mümkün değildir.<sup>23</sup> Dolayısıyla İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın cisim olmadığı kanıtlandığında, Tevrat'ta Tanrı'ya atfedilen ve cismânîlik içeren *yerida* (inmek), *ala* (yükselmek), *heliha* (hareket etmek), *nitsav* (durmak), *amida* (ayakta durmak), *savav* (dönmek), *yeşiva* (oturmak), *şakan* (sükûn), *yatsav* (çıkarmak), *bâ* (gelmek), *avar* (intikal etmek) ve benzeri kelimelerin lafzî (literal) manası da O'ndan nefyedilmiş olur.<sup>24</sup> Bundan dolayı ne ölüm ne fiziksel bağlamda bir hayat ne cehalet ne insanî hikmet ne uyku-uyanıklık, ne öfke-sevinç O'na atfedilebilir.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 255.

<sup>18</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 50.

<sup>19</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 135-136.

<sup>20</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 104-105.

<sup>21</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s.134; Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, s.219.

<sup>22</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 620.

<sup>23</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 252.

<sup>24</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 83.

<sup>25</sup> İbn Meymûn, *Mişne Torah*, I. Kitap/1. Fasil.

Tanrı'nın bir suretinin ve tahayyülünün olmadığını göstermek için de İbn Meymûn, nebilerin görülerinde Tanrı'nın farklı suretlerde tasvir edilmesini de temele alır. İbn Meymûn'a göre bir peygamber Tanrı'yı, "kar beyaz giyinmiş" (Daniel 7:9) olarak ve başka bir peygamber O'nu "Batzra'dan kıpkırmızı giysilerle gelen bir varlık" olarak gördüğünü söylemektedir (İşaya 63:1). Yine Hz. Musa, O'nu Kızıl Deniz'de savaşıyor güçlü bir adam ve Sina Dağı'nda bir cemaatin lideri olarak görmüştür. İbn Meymûn'a göre tüm bu farklı tezahürler, O'nun hayali ve suretinin olmadığını gösterir. Bu tasvirler, sadece nebevî bir görü olup tahayyül ifadeleridir. Tanrı'nın hakikati insan düşüncesi tarafından kavranamaz ve idrak edilemez. Nitekim Tevrat'ta, "Tanrı'nın idrakini bulabilir misiniz? Mutlak kudret sahibi olan Tanrı'nın nihai sınırlarını bulabilir misiniz?" (Eyub 11:7) denilmiştir.<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi gerek Gazzâlî gerekse İbn Meymûn Tanrı'nın biri cisim olmadığını, cisimanî özelliklere sahip bir şeyin parçalardan mürekkep olacağını, dolayısıyla cisimanîlik içeren bu tür ifadelerin Tanrı'ya atfedilmesinin O'nun kemaline hâlel getireceğini düşünmüşlerdir. Tanrı kâmil bir varlıktır ve kâmil olan bir varlığın eksiklik içeren birtakım sıfatlarla tavsif edilmesi birtakım çelişkiler doğurur. Peki bu durumda hem Tevrat hem de Kur'an gibi dinî metinlerde Tanrı'ya atfedilen cismânî içerikli ifadeler nasıl değerlendirilmelidir? Tanrı'nın vahyi olarak kabul edilen bu metinlerde Tanrı'nın kendisine atfettiği "el, yüz, ayak, üst, alt, mekân, taht vs." gibi cisimsel ve mekânsal ifadeler nasıl anlaşılmalıdır?

## TANRI'YA ATFEDİLEN CİSMÂNÎ İFADELER

Teistik gelenekte Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğu ve dolayısıyla noksanlık ifade eden her türlü nitelemenin O'ndan nefyedilmesi gerektiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla ilim, kudret gibi kemal ifade eden nitelikler O'na atfedilmeli, cehalet, zayıflık gibi eksiklik ifade eden nitelikler de O'ndan nefyedilmelidir. Hem Gazzâlî'nin hem de İbn Meymûn'un bu çizgide bir anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Daha önce dikkat çekildiği üzere her iki düşünür de Tanrı'nın kâmil olduğu konusunda hemfikir olup cismânîlik ifade eden tüm nitelemelerin O'ndan nefyedilmesi gerektiği görüşündedirler. Peki, bu düşünürler, dinî metinlerde Tanrı'ya atfedilen ve cismânîlik çağrıştıran nitelemeler konusunda nasıl bir yol izlemişlerdir?

Gazzâlî pek çok eserinde Kur'an'da Tanrı'ya atfedilen ve cisimlik çağrıştıran ifadelerin mahiyeti konusuna yer vermektedir. Nitekim o, *İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde Mücessime fırkasından Haşeviye'nin Tanrı'ya isnat ettiği cismânî ifadelerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre sıradan halk (avam) seleften gelen haberleri olduğu gibi kabul etmelidir. Bu bağlamda o, sıradan halkın takdis, tasdik, aczin itirafı, sukut, imsak, kef ve marifet ehline teslimiyet olmak üzere yedi görevinin olduğunu söyler.<sup>27</sup>

Benzer şekilde İbn Meymûn da *Delâletu'l-Hâirîn* adlı eseri yazma amacının Tevrat'ta geçen ve Tanrı'ya atfedilen cismânîlik içerikli müşterek isimlerin manalarını açıklamak olduğunu beyan eder ve şunu dile getirir: "Bilinmelidir ki, bu kitapta açıkladığım tüm müşterek isimlerden maksat, yalnızca bu fasılda zikrettiklerimiz hususunda seni bilgilendirmek değildir. Aksine bu konuda sana bir kapı açmak ve bu isimlerin bizim amacımız açısından faydalı olan manalarına işaret etmektir."<sup>28</sup>

<sup>26</sup> İbn Meymûn, *Mishne Torah*, I. Kitap/1. Fasil. Bkn. İbn Meymun, *İlim Kitabı*, (çev. Yasin Meral), Ankara Okulu Yay., Ankara 2022, s. 41-42.

<sup>27</sup> Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", *Makâsıdu'l-Felâsife*, (ed. Ahmed Ferid Mezidi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 228.

<sup>28</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 61.

Yukarıda dikkat çekildiği üzere Gazzâlî'ye göre sıradan halkın görevlerinden ilki tasdiktir. Bu bağlamda, “Allah Âdem’in çamurunu eliyle yoğurdu” ve “Kalpler, Rahman’ın iki parmağı arasındadır. Onları istediği gibi çevirir” hadis-i şeriflerinde Allah’ın etten ve kemikten müteşekkil olan bir elinin olduğuna işaret vardır. Söz konusu ifadelerden hareketle Tanrı’nın bir eli olduğu neticesine ulaşılabılır mi? Gazzâlî kelimelerin, biri lafzî (literal) biri de mecazî (istiare) olmak üzere iki manasının olduğuna vurgu yapar. Yukarıdaki ifadeler literal olarak değerlendirildiğinde Tanrı’nın etten ve kemikten müteşekkil bir elinin olduğu neticesi çıkmaktadır. Ancak Gazzâlî, et ve kemikten müteşekkil olan şeylerin cisim olduğuna, cismin yer kapladığına ve bölündüğüne dikkat çeker. Bununla birlikte o, cisme ibadet eden kimsenin putlara ibadet ettiğini ve putlara ibadet edenlerin de kâfir olduğunu belirtir. Ayrıca cisim, sonradan olmuştur (hâdis). Eğer Tanrı’ya cisimlik izafe edilirse bu durumda kadîm olan Tanrı, hâdis bir varlık olacaktır. Dolayısıyla “Tanrı cisim değildir. O’nun eli ve parmağı yoktur” diyen kimse, eti ve siniri O’dan nefyetmiş olur. Böylece Tanrı, hâdis varlık olmanın gerektirdiği durumlardan tenzih edilmiş olur.<sup>29</sup> Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre burada kullanılan “el” ve “parmak” kelimeleri Tanrı için lafzî manasıyla değil mecazî anlamıyla kullanılmıştır.

Bu konuda Gazzâlî, başka bir örnek daha serdeder. “Bağdat, halifenin elindedir” sözünü duyan bir çocuk, buradan hareketle Bağdat’ı halifenin parmakları arasındaki bir şey olarak düşünür. Yine Bağdat’ın bir şehir olduğunu bilmeyen cahil de bu şekilde bir tasavvura sahip olacaktır. Ancak Bağdat’ın büyük bir şehir olduğunu bilen kişi, yukarıdaki ifadenin mecazî bir kullanım olduğunu hemen anlar. Bu bağlamda teşbih ifade eden lafızların delaletinin cismânîlik olmadığına ilişkin temel ilke, Tanrı’nın bir cisim olmayıp cisimlikten münezzehe olmasıdır.<sup>30</sup> Aynı şekilde “O, sizinle beraberdir” (Hadîd, 57/4) ayeti de literal manasıyla değil, “Tanrı’nın her şeyi ilmiyle kuşattığı” şeklinde mecazî manasıyla anlaşılmalıdır.<sup>31</sup>

Yine Gazzâlî, *İlcâm* adlı eserinde “Allah, Âdem’i Rahman’ın suretinde yarattı” ifadesini de ele alır ve burada geçen “suret” lafzının, müşterek bir isim olduğuna dikkat çeker. “Suret” kelimesi, bazen, et ve kemikten meydana gelmiş, her biri özel şekilde olan göz, burun, ağız, yanak gibi cisimlerin özel bir şekilde düzenlenmesiyle ortaya çıkan heyete/yapı için kullanılır. Bazen de bu kelime, cisim olmayan ve cisimde heyet olmayan şey manasında kullanılır. Söz gelimi “Meselenin suretini bildi” ifadesinde geçen “suret” kelimesi bu anlamıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla “suret” lafzı, Tanrı için yukarıda geçen birinci anlamıyla kullanılamaz. Yani bu kelime, Tanrı’nın et ile kemikten mürekkep olan burun, ağız ve yanaktan oluşan bir yapısının olduğu manasında kullanılamaz.<sup>32</sup> Çünkü et ve kemikten müteşekkil olan her şey, cisimdir. Her şeyin yaratıcısı olan varlık, bunlara benzemekten ve bunların sahip olduğu niteliklerinden münezzehtir.<sup>33</sup>

Başka bir eserinde Gazzâlî, *misl* ve *misâl* kelimelerine değinir. “Allah, Âdem’i Rahman’ın suretinde yarattı”<sup>34</sup> cümlesinde geçen *Rahman suretinde* ifadesinin, Allah’ın Âdem’i yaratırken, bizzât kendisi gibi değil de birtakım sıfatlar açısından benzer olarak yarattığı şeklinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapar.

<sup>29</sup> Gazzâlî, “İlcâmü’l-Avâm an-İlmi’l-Kelâm”, s. 228.

<sup>30</sup> Gazzâlî, “İlcâmü’l-Avâm an-İlmi’l-Kelâm”, s. 256-257.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, 53. Gazzâlî’ye göre kişi, Tanrı’nın eli ve parmağı olduğuna dair Kur’an-ı Kerim’de veya hadislerde geçen kelimelerin, cisim olmayan veya cisimlere özgü olan sıfatlardan farklı bir manada Tanrı’ya atfedilmesi gerektiğine inanır. Ancak bu manayı anlayamayan ve hakikatini kavrayamayan kişi için bir mükellefiyet söz konusu değildir. Çünkü herkes bu manaları bilmekle mükellef tutulmamıştır. Dolayısıyla bunların gerçek manalarını veya tevillerini bilmek herkese vacip değildir. Vacip olan şey, müteşabih ifadeler üzerinde derin düşüncelere dalmamaktır. Gazzâlî, “İlcâmü’l-Avâm an-İlmi’l-Kelâm”, 228. Mehmet Ata Az, “İlahi Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği Meselesi”, *Din Felsefesi Dersleri*, İz Yayınları, İstanbul 2021, s. 267-278.

<sup>32</sup> Cenan Kuvancı, “Gazzâlî Düşüncesinde Temsil”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs 2011)*, Isparta 2014, s. 118.

<sup>33</sup> Gazzâlî, “İlcâmü’l-Avâm an-İlmi’l-Kelâm”, s. 229.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *Mışkâtü’l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, (çev. Şadi Eren), Nesil Yayınları, İstanbul 2010, s. 53.

İki şey pek çok sıfat bakımından birbirine benzeyebilir; ancak yine de onlar birbirinin *misli* (neredeyse aynısı) olmayabilir. Siyahlık, renk ve araz olmak bakımından beyaz renge benzer. Bu bakımdan siyahlık ile beyazlık, renk tümeline bir misâldir. Diğer bir deyişle her ikisi de renk olmak bakımından birbirine benzerdir; ama onlar *misl* değildirler. Bir şeye benzemek, o şeyle aynı olmak değil, tür ve mahiyet bakımından benzer olmak demektir. Tanrı özü bakımından zorunlu varlıktır. O'nun haricinde, var olma imkânı olan her şey, var olmak için O'na muhtaçtır. İnsan söz konusu sıfatlar bakımından hiçbir zaman Tanrı'yla *misl* olamaz. İnsanın *ilim* ve *kudret* gibi sıfatlara sahip olması, onun Tanrı'nın misli olmasını gerektirmez.<sup>35</sup> Ama bu sıfatlar, Tanrı'nın sahip olduğu ilim, irade, kudret ve kelam gibi sıfatların keyfiyetini anlamada insana yardımcı olabilir. İnsan kendisinde bulunan bu sıfatları anlamasaydı, Tanrı'nın sıfatları konusunda hiçbir idrake sahip olamazdı. Dolayısıyla Gazzâlî açısından Tanrı'ya ilişkin ifadelerimizde *misâl* uygun iken, *misl* uygun değildir.<sup>36</sup> Aynı şekilde ruhun, Tanrı'nın sıfatlarından pay aldığı söylene de bu durum ruhun, Tanrı'nın misli olmasını gerektirmez. Çünkü "varlık" ifadesi Tanrı için hakiki manasıyla, diğerlerine ise istiare yoluyla atfedilir.<sup>37</sup>

İbn Meymûn da "Haydi insanı kendi suretimizde yaratalım" (Yaratılış 1:26) ayetini hem *Mişne Torâ*'da hem de *Delâletü'l-hâirîn*'de ele almakta ve burada geçen "suret" kelimesinin cisimlik ifade eden şekil ve şemail olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre burada geçen "suret" kelimesi, cismânî bir şekil ve yapı değildir. Söz konusu pasajdan kasıt, Tanrı'nın insana maddi olmayan ideleri bahşetmesidir. Diğer bir deyişle insana bilme ve idrak etme niteliğinin verilmesidir.<sup>38</sup> "Haydi insanı kendi suretimizde yaratalım" (Yaratılış 1:26) ayetinden hareketle insanlar, Tanrı'nın insan suretinde, yani insanın şekil ve şemailinde olduğunu zannetmiş ve teccîm inancına ulaşmışlardır. Söz konusu kişiler, ayetin zahir anlamına inanmışlar ve bu görüşü terk etmenin, nassı inkâr etmek anlamına geleceğini ve hatta şekil ve şemail bakımından kendileri gibi, yüz ve ele sahip olan cismânî bir varlık kabul edilmemesi durumunda bunun, Tanrı'yı yok saymak anlamına geleceğini düşünmüşlerdir.<sup>39</sup> İbn Meymûn'a göre buradaki "suret" kelimesinden kasıt, şekil ve şemail olmayıp aklî idraktır.<sup>40</sup>

*İlcâm* adlı eserinde Gazzâlî, "Allah her gece dünya semasına nüzul eder (iner)" hadis-i şerifine de temas eder. Burada geçen "nüzul" kelimesi müşterek bir isimdir. "Nüzul (iniş)" kelimesi genellikle cisimler için kullanılır ve yüksekte olan bir şeyin aşağıya inmesi manasına gelir. Tanrı'nın yüksek bir yerde/mekânda durduğu ve buradan indiği düşünülemez. Dolayısıyla burada Tanrı'ya atfedilen "nüzul" kelimesi, mecazî anlamdadır. Bu bağlamda Gazzâlî, İmam-ı Şafî'nin "Şehre girdim kimse konuşmamı anlamadı. Sonra indim (nüzul), tekrar indim ve tekrar indim" sözünü örnek verir. Burada geçen "nüzul" kelimesi ile kastedilen şey insanlara, anlayacağı seviyede hitap etmektir. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen "nüzul" kelimesi, cisimlerin inişi manasında anlaşılabilir.<sup>41</sup>

Benzer şekilde İbn Meymûn da İbranî dilinde "nüzul-inme" manasına gelen "yarad" kelimesini örnek verir. Bu kelimenin birinci anlamı fiziksel bir iniştir. Tanrı cisim olmadığı için bu kelime birinci anlamıyla Tanrı'ya atfedilemez. İbn Meymûn'a göre insanlar gerek varlık mertebesi gerekse konum

<sup>35</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 29.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *İki Madnûn*, (çev. Sabit Ünal), Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 1988, s.14; Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 112-113.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 95.

<sup>38</sup> İbn Meymûn, *Mişne Torâh*, I. Kitap/4.Fasıl.

<sup>39</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s.49-50; Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşır ile İlgili Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. 61, sayı: 2, s. 266-267.

<sup>40</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 51.

<sup>41</sup> Gazzâlî, "İlcâmü'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", s. 229-230.



bakımından en aşağıdadır. Azamet, yücelik ve varlığın hakikati bakımından Tanrı, yücelerin yücesi olduğu için insanlardan bazılarına bir ilim ulaştırmak ve vahiy göndermek istediğinde bu durum, *yerida* (nüzul-iniş) kelimesi ile ifade edilmiştir. Yoksa burada kastedilen şey, Tanrı'nın bir bedeninin olup fiziksel olarak inmesi değildir.<sup>42</sup>

Yine Gazzâlî başka bir eserinde “Allah her gece dünya semasına nüzul eder”, “Allah arşa istiva etti” gibi ifadelerin, lafzî manasıyla anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü lafzî bir anlayış, Tanrı’da bir tür cisimliği gerektirecektir.<sup>43</sup> Bu bağlamda “Tanrı’nın nüzul etmesi”, “istiva” ve “insanın yükselmesi-esfel-i sâfilîne düşmesi” de mecazî şekilde anlaşılmalıdır.<sup>44</sup> Benzer şekilde “Kâbe Allah’ın evidir” ifadesinde geçen “ev” ibaresi de mecazî anlamda değerlendirilmelidir.<sup>45</sup>

İbn Meymûn da “istiva” kelimesinin İbranice karşılığı olan “yeşiva (kurulmak-oturmak)” kelimesine özel bir fasıl ayırır ve bu kelimenin literal manasıyla Tanrı’ya atfedilmeyeceğini göstermeye çalışır. İbn Meymûn’a göre kurulmuş olan kimse, sabit ve istikrarlı olduğu için, bu kelime istiare yoluyla, değişmeyen, istikrarlı ve sabit olan her durum için kullanılır olmuştur. Nitekim Tevrat’ta “Ey semaya kurulan (yeşiva)...!” (Mezmurlar, 123.1) denilmiştir. Bu ifade ile kasıt, Tanrı’nın sabit bir varlık olup değişim türlerinden hiçbirini kabul etmemesidir. Tanrı, kendi dışındaki varlıklara nispetle değişmez. Çünkü O’nunla diğer şeyler arasında bir nispet söz konusu değildir.<sup>46</sup>

Yine Gazzâlî açısından “yaklaşma” ve “yakınlaşma” anlamına gelen “kurb” kelimesi de fiziksel bir yaklaşma ve yakınlaşma olarak anlaşılmalıdır. Gazzâlî, Tanrı’ya yakın olanların, O’nun güzel isimlerinin manasını keşf ve müşahede yoluyla bildiklerini, O’na mekân bakımından değil, sıfat bakımından yaklaşıldığını ifade eder.<sup>47</sup> Mistik birleşmenin gayesi, Gazzâlî’ye göre, yakınlaşmak ve tevhide ulaşmaktır. “Yakınlaşma” kelimesinden maksat, fiziksel bir yakınlaşma olmayıp, sıfatlar bakımından bir yakınlaşmadır. Diğer bir ifadeyle ilahî ahlakla ahlaklanmaktır.<sup>48</sup>

Benzer şekilde Tevrat’ta Tanrı’ya atfedilen “yaklaşma” ifadesinin mahiyetini açıklamaya girişen İbn Meymûn İbranî dilinde “yaklaşma” manasına gelen “karev, naga’ ve nigaş” kelimelerinin Tanrı’ya, istirare yoluyla atfedildiğini söyler. Bu kelimelerin birinci anlamı, mekânsal ve cismânî yakınlaşmadır. Diğer anlamı ise ilmî yaklaşmadır. Tanrı cisim olmadığı için nebevî kitaplarda, Yüce Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki ilişkiyi tasvir etmek için kullanılan tüm *karev*, *naga’* ve *nigaş* kelimeleri, son anlamıyla kullanılmıştır. Çünkü mekânsal olarak ne Tanrı, bir şeye ne de bir şey, yüce Tanrı’ya yaklaşır. Zira bir varlıktan cismânîyeti nefyetmek, ondan mekânı da nefyetmeyi gerektirir. Dolayısıyla Tanrı’ya yaklaşmak, mekânsal bir yaklaşma olmayıp O’nu bilmek; uzaklaşmak ise O’ndan gafil olmaktır. “Çünkü arzın merkezinde olan bir kimse, Tanrı’ya uzak olmadığı gibi, en üst felekte olan bir kimse de Tanrı’ya yakın değildir. Aksine O’na yakın olmak, O’nu idrak etmekle; O’ndan uzak olmak ise, O’nu idrak etmemekle gerçeksizdir.”<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 63. Kur’an’ın indirilişi ile ilgili olarak Kur’an’da geçen bu ayette de “nüzul” kelimesi vahyin inişi anlamında kullanılmaktadır. “O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur’an’ın indirildiği (nezele) Ramazan ayıdır.” Bakara, 2/185.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 52.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 56-58; Gazzâlî, *İhyâ-u Ulumi'd-Dîn*, (çev. Ahmed Serdaroglu), Bedir Yay., İstanbul 1975, 1/274; Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 75.

<sup>45</sup> Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm”, s. 256.

<sup>46</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 65.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmillahî'l-Hüsnâ*, s. 26-27.

<sup>48</sup> Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God*, E. J. Brill, Leiden 1964, s. 29-30.

<sup>49</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 71-72.

Gazzâlî, İlahî sıfatlar konusunda bir araştırmada beşerî kuvvelerin yetersiz olduğu, nasıl ki yarasanın gözleri güneş ışığına dayanamıyorsa, insanın yetilerinin de İlahî sıfatları bilme konusunda yetersiz kaldığı kanaatinde. <sup>50</sup> İnsan, sınırlı bir akla sahip olmasından dolayı Tanrı'yı kuşatamaz. <sup>51</sup> İnsan, Tanrı'yı mükemmel şekilde bilip O'nun künhüne vâkıf olamaz. <sup>52</sup> Dolayısıyla O'nu idrak etmekten aciz olduğumuzu idrak etmemiz gerekir. Akıl, O'nu kuşatmadığı için, O'nun zâtını da bilemez. <sup>53</sup> İlimlerin şerefi, iştigal ettikleri konu ile alakalıdır. En şerefli ilim Tanrı'yı bilmektir. Tanrı'yı bilmek, O'nun haricindeki şeyleri yani fiillerini bilmektir. Bu bağlamda eseri bilmek, Tanrı'ya yaklaştıran bir yoldur. Dolayısıyla buradaki yaklaşma, mekânsal ya da fiziksel bir yaklaşma değil, idrak ve ilim bakımından bir yaklaşımdır. <sup>54</sup>

Aynı meyanda İbn Meymûn da Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağının O'nun fiilleri olduğuna dikkat çeker. Ona göre Tanrı'nın zâtı değil, fiilleri idrak edilir. Nitekim Hz. Musa, Tanrı'dan bir talepte bulunmuş ve O'nun yüzünü görmeyi istemiştir. Tanrı ise buna cevaben "Benim yüzüm görülmez. Benim arkamı göreceksin" <sup>55</sup> demiştir. "Arka (ahor)" kelimesinden maksat, Tanrı'nın fiilleridir. <sup>56</sup> Dolayısıyla Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı O'nun fiilleridir (masnûât). Diğer bir ifadeyle Tanrı'yı idrak etmenin yolu, yaratılmış şeyler vasıtasıyla mümkündür. Yaratılmış şeyler, Tanrı'nın varlığına ve O'nun hakkında nelere inanılması gerektiğine; yani hangi niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi, hangilerinin O'ndan selbedilmesi gerektiğine işaret eder. Bu sebeple zorunlu olarak tüm mevcudat, olduğu hal üzere itibara alınmalıdır. <sup>57</sup>

Görüldüğü gibi gerek Gazzâlî gerekse İbn Meymûn cisimlik ifade eden lafızların Tanrı'ya atfedilmeyip tevil edilerek başka anlamlara hamledilmesi gerektiğini kanaatinde. Çünkü cisim, eni, boyu ve derinliği olan üç boyutlu bir şeydir. Aynı zamanda cisim, sonradan olan, bölünebilen ve birtakım etkilere maruz kalan (münfail) bir şeydir. Tanrı ise bu tür durumlardan münezzehtir. Çünkü Tanrı kâmil ve sonradan olan (hâdis) bir varlık değildir. Dolayısıyla cisimlik çağrıştıran ifadeler tevil edilmeli ve lafzî değil, mecazî anlamda anlaşılmalıdır.

Peki tevil herkes tarafından yapılabilir mi? Gazzâlî'ye göre zikredilen örneklerdeki ibarelerin anlaşılması konusunda insanlar arasında farklılıklar söz konusudur. Eğer kişi kelimenin farklı anlamlarını idrak etmekten aciz ise bu konularda susmalıdır. Bu tür kişilere Gazzâlî, ibadetle ve mesleğiyle meşgul olma tavsiyesinde bulunmaktadır. <sup>58</sup> Ona göre sıradan halkın bu tür ifadelerin teviline girişmemesi gerekir. <sup>59</sup> Dolayısıyla sıradan halkın vazifelerinden biri "istiva, nüzul, el, yüz" vb. kelimeler üzerinde düşünmekten kaçınmaktır. Nitekim kötürüm bir kişi, denizin derinlerine dalıp incilere erişmek isterse de aciz olduğunu bilmeli ve denize dalmamalıdır. <sup>60</sup>

Bu bağlamda İbn Meymûn'un da Gazzâlî ile ortak bir kanaatte olduğu söylenebilir. Onun *Delâletu'l-Hâirîn*'i İbranice harflerle Arapça olarak (judeo-arabic) kaleme almasının sebebi, sıradan halkın bu eseri okuyup bunun neticesinde onların aklının karışmamasıdır. Ayrıca İbn Meymûn, "Tevrat insanoğlunun

<sup>50</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 4.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 78.

<sup>52</sup> Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", s. 248-249.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 34.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 62.

<sup>55</sup> Mısır'dan Çıkış, 33:23.

<sup>56</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 76; İbn Meymûn, *Mishne Torah*, I.Kitap/1. Fasil.

<sup>57</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 98-99.

<sup>58</sup> Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", s. 230.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 52; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", s. 231, 260.

<sup>60</sup> Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", s. 242.

diliyle konuşur” ilkesinden hareketle Tevrat’ın, çocuk, kadın ve tüm halkı muhatap aldığına dikkat çeker. Ona göre zikredilen gruplar, bu meselelerin hakikatini kavramaya muktedir değildirler. Bundan dolayı da tasdik edilmesi gereken tüm sahih görüşlerde sıradan halk, taklit ile yetinmelidir. Çünkü bu konuların mahiyetini öğrenmek onlara vacip değildir.<sup>61</sup>

Gazzâlî, cismânîlik ifade eden kelimelerin tevil edilmesi gerektiğini uzun uzun anlattıktan sonra peygamberlerin, en düşüğünden en üst seviyede olanına kadar insanların anlayacağı dilde konuştuğuna dikkat çeker. Nitekim bir hadiste “İnsanlara hitap eden kimseler onların anlayamayacağı tarzda konuştukları için fitne ortaya çıkar” denilerek insanlara, akılları ölçüsünce hitap edilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.<sup>62</sup> Benzer şekilde İbn Meymûn da bu meyanda Tevrat’ın sıradan insanların idrak düzeyini dikkate aldığını ve dolayısıyla sıradan insanların kolayca anlayabileceği bir dil kullandığını belirtir. İbn Meymûn’a göre Tanrı’ya atfedilen tüm cismânî ifadeler, insanların idrak düzeyleri dikkate alınarak kullanılmıştır. Nitekim sıradan halk, ilk bakışta ancak cisim olan bir varlığı idrak edebilir. Onlara göre cisim olmayan ya da cisimde kuvve olmayan şey, mevcut değildir. Bu yüzden ki sıradan halkın zahirî bakış açısına göre cisim olmayan veya bir cisimde yer almayan şeyler mevcut değildir. Çünkü sıradan halk, ilk bakışta ancak cisim olan bir varlığı idrak edebilir.<sup>63</sup> Bundan dolayı Tevrat’ta cismânîlik içeren pek çok kelime Tanrı’ya atfedilmiştir. Ancak Tanrı’nın cisim olmadığı kanıtlandığında, Tanrı’ya atfedilen *yerida* (inmek), *ala* (yükselmek), *heliha* (hareket etmek), *nitsav* (durmak), *amida* (ayakta durmak), *savav* (dönmek), *yeşiva* (oturmak), *şakan* (sükûn), *yatsa* (çıkmaq), *bâ* (gelmek), *avar* (intikal etmek) ve benzeri kelimelerin ilk manası da Tanrı’dan nefyedilmiş olur.<sup>64</sup>

Dolayısıyla derin manaların sıradan halka öğretilmesi hem Gazzâlî’ye hem de İbn Meymûn’a göre, tıpkı yeni doğmuş bebeği et ve ekmele beslemek gibidir. Nitekim Gazzâlî bu bağlamda şunu dile getirir:

“Yeni doğmuş bebeğin (süt çocuğu) et ve ekmele ile beslenmemesi, çocuğun fitratındaki kusurdan dolayıdır. Yoksa et ve ekmeğin gıda olma bakımından eksik olmasından ve bunların besleyicilik kuvvetinin olmamasından dolayı değildir. Aksine bu, zayıf tabiatlı olanların, beslenme bakımından kusurlu olmasından dolayıdır. Eğer bir kimse yeni doğmuş çocuğa, et ve ekmele yedirirse veya çocuğun bunları yemesine imkân sağlarsa çocuğu helak etmiş olur.”<sup>65</sup>

Benzer bir değerlendirmeyi Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstakîm* adlı eserinde de yapar:

“Hikmet ehlinin bileceklerini avamdan birine verecek olursak, onu helak etmiş oluruz. Bu durum tıpkı yeni doğmuş çocuğa kuş etinin verilmesi gibidir. Kuş eti tabiatı itibariyle iyi olsa da onu hazmedemeyen bir kimseye verildiğinde ona zarar verecektir.”<sup>66</sup>

Metafizik konuların sıradan halka anlatılması konusunu açıklığa kavuşturmak için İbn Meymûn da bir temsile başvurur. Onun başvurduğu temsil, Gazzâlî’nin zikrettiği temsilin hemen hemen aynıdır:

“Bir kimse metafizik ilmini öğrenmeye başladığında, inanç konusunda sadece kafası karışmakla kalmaz, aynı zamanda aklı da tamamen kapanır. Bu durum tıpkı yeni doğmuş bir bebeğe ekmele, et ve şarap

<sup>61</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 96.

<sup>62</sup> Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm”, s. 259.

<sup>63</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 83,122; Yasin Meral, “İbn Meymûn’un Cismanî Haşır ile İlgili Görüşleri”, s. 269; İbn Rüşd, “el-Keşf an-minhâci'l-edille”, *Felsefe-Din İlişkileri*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s.189; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay., 2008, s.58-60.

<sup>64</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 83.

<sup>65</sup> Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm”, s. 232.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstakîm*, (ed. Vitor Chelhot), Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1991, s. 41-42.

(hamr) vermeye benzemektedir. Şüphesiz bu tür gıdalar bebeği öldürecektir; ancak bu gıdaların bebeğin ölümüne sebep olması bunların kötü ve insan tabiatına aykırı gıdalar olmasından kaynaklanmamaktadır. Aksine bu, o gıdayı alan kişinin onu hazmedememesi ve ondan fayda elde edememesinden ileri gelmektedir.”<sup>67</sup>

## SONUÇ

Gerek Gazzâlî gerekse İbn Meymûn geleneksel teistik anlayışa bağlı kalıp Tanrı'ya ve diğer şeylere atfedilen kelimelerin isim bakımından ortak olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla bu ifadeler ilk manalarına hamledilmeyip tevil edilmelidir. Çünkü tüm gerçekliği anlatma konusunda sınırlı olan lafzî dil, gayri cismanî bir varlık olan Tanrı hakkında konuşmak için yeterli değildir. Hem Gazzâlî hem de İbn Meymûn benzer kaygılardan hareket etmekte ve Tanrı'nın cisim olmadığını, O'nun kâmil olmasından hareketle temellendirmektedirler. Çünkü cisim, eni, boyu, derinliği olup birtakım etkilere maruz kalan mürekkep bir şeydir. Tanrı ise cisimler gibi ne yaratılmıştır ne de kendisini terkîp eden birtakım cüzlerden müteşekkildir. Her iki düşünürü göre Tanrı'ya atfedilen ve cisimlik ifade eden tüm nitelemeler, eksiklidir. Dolayısıyla cisimlik çağrıştıran nitelikler, Tanrı'dan tenzih edilmelidir.

İki düşünür arasında dikkat çeken diğer bir benzerlik de tevilin kimler tarafından yapılacağı ve metafizik ilimlerin sıradan halka anlatılması meselesidir. Gerek Gazzâlî gerekse İbn Meymûn sıradan halkın kafasını karıştıracak derin metafizik meselelerin onlara anlatılmaması, sıradan halkın bu tür konuları olduğu gibi taklit yoluyla kabul ederek ibadetle meşgul olmaları gerektiği konusunda hemfikirdirler. Hatta bu konuda Gazzâlî'nin kullandığı örnek ile İbn Meymûn'un kullandığı örnek hemen hemen aynıdır. Çünkü sıradan halka bu tür konuların anlatılması, yeni doğmuş bir bebeğe et ve ekmek yedirmek gibidir. Nasıl ki süt çocuğu, verilen bu gıdaları hazmedemeyip ölürse aynı şekilde metafizik konuların sıradan halka anlatılması da onların kafasını karıştırabilir ve itikadını bozulabilir. Dolayısıyla her ne kadar İbn Meymûn eserlerinde -Griffel'in de belirttiği gibi -Gazzâlî'nin adını zikretmese de bazı hususlarda Gazzâlî ile benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda Tanrı'ya atfedilen cismânî ifadelerin mahiyeti konusunda İbn Meymûn'un, Gazzâlî'den beslenmiş olduğu ve İbn Meymûn'un “İslam Düşüncesi'nin Tilmizi” nitelemesini hak ettiği söylenebilir.

<sup>67</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 96.

## KAYNAKÇA

- Akdağ, Özcan, *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (çev. Fathers of the English Dominican Province), Encyclopedia Britannica, London 1952.
- Aydın, Ömer, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 2, ss. 143-177.
- Az, Mehmet Ata, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Az, Mehmet Ata, *Mutlak Kudret ve Taş Paradoksu*, İksad Yayınları, Ankara 2021.
- Az, Mehmet Ata Az, "İlahî Sıfatların Mahiyeti ve Gerçekliği Meselesi", *Din Felsefesi Dersleri*, İz Yayınları, İstanbul 2021, ss. 267-278.
- Çiftçi, Muhammed, "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidî", *Bilimname*, 2021, sayı:45, ss. 121-153.
- Eyibil, İrfan, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. 17, sayı: 34, ss. 667-691.
- Fârâbî, *el-Medinetu'l-fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları, Ankara Ankara 2001.
- Fârâbî, *Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (ed. İbrahim A. Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1962.
- Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Gazzâlî, *İhyâ-u Ulumi'd-Dîn*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 1975.
- Gazzâlî, *İki Madnûn*, (çev. Sabit Ünal), Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 1988.
- Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", *Makâsıdu'l-Felâsife*, (ed. Ahmed Ferid Mezidi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Gazzâlî, *Kırk Esas*, (çev. Yaman Arkan), Keskin Yay., İstanbul 1970.
- Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstakîm*, (ed. Vitor Chelhot), Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1991.
- Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, (çev. Şadi Eren), Nesil Yayınları, İstanbul 2010.
- Griffel, Frank, "Maimonides as a Student of Islamic Religious Thought: Revisiting Shlomo Pines's 'Translator's Introduction' and Its Comments on al-Ghazâlî", *Maimonides' Guide of the Perplexed' in Translation: A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, (eds. Josef Stern - James T. Robinson - Yonatan Shemesh), University of Chicago Press, 2019, pp.403-427.
- İbn Meymûn, *Mishneh Torah: Sefer Hamada*, (çev. Eliyahu Touger), Moznaim Publishing, New York 2010.
- İbn Meymun, *İlim Kitabı*, (çev. Yasin Meral), Ankara Okulu Yay., Ankara 2022.
- İbn Rüşd, "el-Keşf an-minhâcî'l-edille", *Felsefe-Din İlişkileri*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, ss. 139-276.
- İbn Sînâ, *Metafizik 2*, (çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005.
- Kuvancı, Cenân, "Gazzâlî Düşüncesinde Temsil", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs 2011)*, Isparta 2014, ss. 115-124.
- Meral, Yasin, "İbn Meymûn'un Cismanî Haşır ile İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. 61, sayı: 2, ss. 245-314.
- Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (çev. Osman Baydar - Özcan Akdağ), Kimlik Yayınları, Kayseri 2019.
- Oral, Osman, "Gazzâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2019, c. 14, sayı: 2, ss. 199-238.
- Shehadi, Fadlou, *Ghazali's Unique Unknowable God*, E. J. Brill, Leiden 1964.
- Ünverdi, Mustafa, "İlahî Sıfatların Tevili Sorunu -Cüveynî Örneği-", *I. Uluslararası Mersin Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri Kitabı*, Mersin Akademi Danışmanlık Yayınları, Mersin 2018, ss. 368-378.
- Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.